Ambrogio Donini

BREVE STORIA DELLE RELIGIONI

Fondo documental **EHK** Dokumentu fondoa
Euskal Herriko Komunistak

Breve storia delle religioni è un indispensabile punto di riferimento per tutti coloro che si interessano dell'argomento, Pubblicato per la prima volta nel 1959 ha conosciuto uno straordinario successo in Italia (una decina di edizioni con una tiratura complessiva di oltre150,000 copie) ed è stato tradotto in undici lingue. Pur mantenendo inalterata l'impostazione generale dell'opera, il libro è stato completamente riscritto rispetto alla prima stesura. L'autore ha infatti riveduto il testo, ha aggiornato i dati statistici e le indicazioni bibliografiche, ha aggiunto nuovi capitoli e ha trattato nuovi argomenti. Ne risulta un'opera di vasto respiro, che illustra la nascita e lo sviluppo delle religioni nelle successive fasi della società, dalle comunità primitive e tribali all'economia schiavistica, fino ai primi albori dell'età medievale e moderna.

Ambrogio Donini

Si è laureato nel1925 in Storia del cristianesimo, alla scuola di Ernesto Buonaiuti. Costretto all'esilio durante il fascismo, ha vissuto negli Stati Uniti, dove si è specializzato in ebraico e siriaco alla Harvard University, insegnando poi in numerosi istituti di istruzione superiore. È stato ambasciatore in Polonia, senatore della Repubblica per alcune legislature e docente universitario.

ISBN 978-88-7983-102-4

Copertina: grafica di Alesndro Tiburtini
www.newtoncompton.com

Grandi Tascabili Economici

Prima edizione: giugno 2008
© 1991,2008 Newton Compton editori s.r.l.
Roma, Casella postale 6214

ISBN 978-88-7983-102-4

www.newtoncompton.com

Ambrogio Donini

Breve storia delle religioni

Edizione integrale

Nota sulla conversione
in un libro digitale a scopo di studio.
Sul lato sinistro sono riportati
i numeri di pagina che
corrispondono a quelli del libro originale
Il taglio delle pagine non è esatto,
perché non abbiamo voluto tagliare
né parole né frasi,
è semplicemente un riferimento.

http://www.abertzalekomunista.net

Grandi Tascabili Economici
Newton

Grandi Tascabili Economici, sezione dei Paperbacks
Pubblicazione settimanale, 6 giugno 2008
Direttore responsabile: Raffaello Avanzini

Registrazione del Tribunale di Roma n. 16024 del 2l agosto 1975
Fotocomposizione: Compuseroice s.r.l., Roma
Stampato per conto della Newton Compton editori s. r.I., Roma
presso Puntoweb s.r.l., Ariccia (Roma)

Prefazione alla nuova edizione

Questo volume, che appare oggi in una nuova edizione e in una collana di tascabili a grandissima diffusione, ha alle sue spalle una lunga vita. Pubblicato nel 1959 dagli Editori Riuniti, ha avuto una decina di edizioni (con una tiratura complessiva di oltre centocinquantamila copie), ed è stato tradotto in undici lingue. Pur mantenendo inalterata l'impostazione generale dell'opera, il libro è stato completamente riscritto rispetto alla prima stesura. Il testo è stato rivisto e in qualche parte rielaborato, sono stati aggiunti alcuni capitoli e trattati nuovi argomenti, le note sono state snellite, le indicazioni bibliografiche e i dati statistici sono stati aggiornati.

Breve storia delle religioni non è un semplice manuale espositivo, come quasi tutti i trattati di questo genere; si tratta piuttosto di un ampio saggio metodologico che affronta il problema della nascita e dello sviluppo dell'ideologia religiosa nelle successive fasi della società umana, dalla comunità primitiva a quella tribale, all'economia schiavistica, fino ai primi albori dell'età medievale e moderna.

Nel libro è inoltre trattata, per la prima volta in Italia, l'importante questione dei manoscritti ebraici scoperti poco meno di mezzo secolo fa nel deserto di Giuda, ai margini del Mar Morto, in un territorio conteso oggi tra arabi e israeliani, testi che hanno rivoluzionato e profondamente innovato il problema dell'origine del Cristianesimo.

AMBROGIO DONINI

Alcune questioni di metodo

Breve storia delle religioni

Alcune questioni di metodo

La prima cattedra di storia delle religioni è stata istituita all'università di Leida, in Olanda, nel 1876; ma dovevano passare ancora quasi venticinque anni, prima che venisse convocato a Parigi, nel 1900, il primo Congresso internazionale di storia delle religioni, sotto la presidenza di Albert Réville, professore al Collegio di Francia.

Se dunque questi studi, affrontati con rigore critico e come materia a sé, hanno incominciato a prendere consistenza, fuòri d'Italia, soltanto verso la fine dell'Ottocento, bisogna scendere ancora di qualche decennio per vedere anche le nostre università aprirsi, pur tra molte difficoltà e incertezze, a questo nuovo indirizzo di ricerche, d'importanza fondamentale per una migliore conoscenza della storia dell'uomo e della società.

Nel 1914, alla vigilia della prima guerra mondiale, un incarico universitario di storia delle religioni veniva affidato a Raffaele Pettazzoni, di gran lunga il maggiore studioso, in questo campo, della prima metà del nostro secolo. Dieci anni più tardi egli passava alla cattedra di ruolo, a Roma; e pochi mesi dopo, nel 1925, uscivano, sempre a Roma, le due riviste di più alto impegno in questo settore, gli Studi e materiali di storia delle religioni, da lui diretti, e le Ricerche religiose di Ernesto Buonaiuti, il sacerdote cattolico scomunicato dalla Chiesa per le sue posizioni «moderniste», titolare della cattedra di storia del cristianesimo nello stesso ateneo romano, perseguitato dal fascismo e prematuramente deceduto nel 1946.

In un paese come il nostro, dove tanta parte dell'insegnamento pubblico è tuttora sotto l'influenza, e non di rado il controllo, delle autorità ecclesiastiche, allo sviluppo e alla diffusione di questi studi hanno sempre fatto ostacolo, in primo luogo, le preoccupazioni e l'ostilità preconcetta delle scuole teologiche, le quali vedono nella religione un fatto «rivelato», sin dalle prime origini dell'umanità, e nella storia delle religioni un grado di maggiore o minore distacco da questo iniziale intervento d'ordine sovrannaturale, sino

all'avvento della piena «rivelazione» cristiana. Ma una responsabilità di rilievo va anche attribuita al prevalere, nella nostra vita culturale postunitaria, di una ideologia astrattamente positivistica, che nelle credenze delle masse denunciava solo un problema d'ignoranza, una specie di tranello teso più o meno coscientemente dalle caste sacerdotali alla coscienza delle masse, sconfinando così non di rado nel più banale anticlericalismo.

12 Né la situazione è migliorata con il prevalere delle correnti di pensiero che si richiamano all'idealismo crociano. L'atteggiamento presuntuoso e sprezzante dei rappresentanti di questa scuola nei confronti dei ceti subalterni, ritenuti incapaci di passare dallo stadio ingenuo della fede a quello più alto della riflessione filosofica, si è tradotto, in pratica, nel tentativo di scoraggiare ogni indagine sistematica sul terreno dei problemi religiosi: tali indagini rientrerebbero, tutt'al più, nello studio delle esperienze infantili dell'uomo. Già Antonio Gramsci, dal carcere, in uno dei suoi saggi più incisivi,[1] aveva acutamente osservato che Benedetto Croce si era spinto, nel 1908, sino ad approvare, diventando così «un alleato prezioso dei gesuiti», la repressione vaticana contro il «modernismo», un movimento cattolico che tra molte confusioni e contraddizioni si sforzava pur sempre di schiudere il cammino a una maggiore concretezza nelle ricerche sull'evoluzione religiosa dell'umanità. Malgrado il tempo trascorso, e i passi innanzi compiuti negli ultimi decenni, dopo la caduta del fascismo, la situazione che si era venuta creando nel campo di questi studi pesa ancor oggi su tutta la nostra cultura ufficiale, aggravando il monopolio di fatto esercitato dalla Chiesa sul terreno della storia delle religioni e soprattutto della storia del cristianesimo, riserva di caccia dei gruppi confessionali più retrivi.

La storia delle religioni è invece uno degli aspetti più ricchi d'insegnamenti; e più avvincenti, sotto cui si presenta la storia stessa della società. E come tale, non poteva incominciare ad assumere orma di scienza, prima che lo studio della vita sociale e del suo sviluppo non avesse assunto esso pure un carattere scientifico.

Marxismo e religione

[1] «la filosofia di Benedetto Croce», in *Quaderni del carcere*, 10 (XXXIII), 1932-1935, edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1213 e 1 304. In un altro passo dei *Quaderni Gramsci* richiamerà invece l'attenzione proprio sulle Ricerche religiose di Ernesto Buonaiuti (p. 2091).

La critica della religione, leggiamo in Marx, è «il presupposto di ogni altra critica».[2] Attraverso la religione, nell'impossibilità di darsi ancora una spiegazione razionale della natura e della società, gli uomini hanno tuttavia preso contatto, sia pure in modo distorto, con la realtà che li circonda. La religione «non è altro che il riflesso immaginario, nella testa degli uomini, di quelle forze esterne che dominano la loro esistenza quotidiana», ammoniva Engels sin dal 1878, invitando allo stesso tempo la classe operaia a non lasciarsi trascinare, partendo da questa giusta analisi, sul terreno di una generica polemica antireligiosa.[3] Sarebbe ingenuo e fuorviante, infatti, trarre dal pensiero di Marx e di Engels la conclusione che ogni singolo aspetto dell'ideologia, e in particolare di quella religiosa -mito, rito, dogma, ordinamento sacerdotale- non sia che il riflesso immediato delle condizioni materiali di vita dell'uomo e delle basi economiche su cui poggia la società. Una volta nate da una determinata struttura, anche le idee agiscono e reagiscono sulla *realtà* ambientale da cui hanno avuto origine, in un modo che può apparire, a un esame superficiale, addirittura «autonomo». Nella coscienza dell'uomo, nessuna ideologia si presenta direttamente legata ai dati materiali dello sviluppo storico e sociale che la condizionano; ma resta il fatto che senza un esame accurato, e ben documentato, di quelle basi obiettive, nessuna ideologia, e tanto meno quella religiosa, potrebbe trovare una sua spiegazione.[4]

13

Sono in primo luogo i fenomeni della natura, di cui l'uomo ignora ancora le leggi, che si presentano a lui come delle forze cieche, misteriose, potenti, ch'egli cerca d'influenzare con il gesto, il rito e la preghiera, e che lentamente finisce col personalizzare, conferendo loro concreti attributi a propria immagine e somiglianza.

«La paura ha creato gli dèi»: così suona un frammento molto citato di un antico poeta latino, che si vuole di solito identificare con Lucrezio.[5] In questo

---

[2] Vedi K. Marx - F. Engels, *Sulla religione*, Roma, Samonà e Savelli, 1969.

[3] F. Engels, *Antidühring*, III parte, cap. v (trad. it. Editori Riuniti, 1968).

[4] K. Marx · F. Engels, *La concezione materialistica della storia,* Roma, Edi10ri Riuniti, 19747 (specialmente pp. 59-77 «Sulla produzione della coscienza»).

[5] *Primus in orbe deos fecit timor, ardua coelo - Fulmina cum caderent* « (Per prima al mondo la paura ha creato gli dèi, alla vista dei fulmini che si abbattevano dal cielo»). La paternità dell'intero passo è dubbia. All'alba del 1v secolo, il retore cristiano Lattanzio l'attribuiva a Stazio o a un anonimo glossatore di Stazio (*Tebaide*, III, 661); a Petronio, un po' più tardi, il grammatico africano

assunto, che viene da lontano e per il suo vigore espressivo appare ben degno dell'autore del De rerum natura (il poema «Sulla natura»), c'è senz'altro un elemento di verità, su ffragato da tutta una serie di dati sulla psicologia del primitivo. In tempi a noi vicini, il concetto è stato sostanzialmente ripreso da Rudolf Otto, teorico dell'idea del «sacro», che per conferire un valore autonomo all'irrazionale, nella storia delle religioni, ha fatto ricorso proprio alle categorie del «tremendo», del «fascinoso», del «numinoso», cioè del divino, da lui definite primordiali e collegate con i fenomeni naturali.[6]

Tali considerazioni possono essere anche accettate, nelle loro linee generali, in quanto prima dell'insorgere della paura, del timore sacro, nessuna ipotesi di trascendenza poteva venire elaborata dall'uomo. Ma la paura di un padrone umano ha preceduto storicamente la paura dei padroni celesti. Soltanto allora, accanto alle forze della natura, sono entrati in gioco nuovi rapporti sociali, che sembrano dominare l'uomo, sin dalla nascita, con la stessa apparente necessità e incomprensibilità dei fenomeni atmosferici. La paura di fronte alla dura realtà dell'oppressione, dello sfruttamento, della povertà: ecco le vere radici sociali della religione, studiata nel suo sviluppo storico.

14

Il pensiero marxista, tuttavia, sin dalle sue prime enunciazioni, ha visto la religione non solo come il riflesso, nel campo dell'ideologia, delle condizioni subalterne in cui gli uomini sono sempre vissuti, e in gran parte continuano a vivere; ma anche come l'espressione di una loro protesta contro questa miseria reale, che non potrà scomparire sino a quando non saranno riusciti a trasferire nei loro rapporti sociali quella stessa razionalità che cercano di applicare nei loro rapporti con la natura. L'idea della religione come «sospiro della creatura oppressa» è già nel giovane Marx e giunge a piena maturazione, attraverso un ampio arco di tempo, sino agli ultimi scritti di Engels sulle

---

Fulgenzio (Mythologiarum, 1, l, ed. Muncker, p. 11). La citazione, cara a Lenin, si trova già nelle *Lezioni sull'essenza della religione* di Ludwig Feuerbach.

[6] Il celebre saggio del teologo luterano tedesco *Das Heilige*, pubblicato nel 1917 con il motto goethiano «Nel brivido è il maggior bene dell'uomo», è tuttora alla base della cosiddetta «scuola fenomenologica» di storia delle religioni ed ha esercitato una notevole influenza sulle correnti modernistiche in seno alla Chiesa cattolica e tra molti studiosi moderni (G. van der Leeuw, G. Widengren, C.J. Bleecker). In Italia, è stato tradotto nel 1926 da Ernesto Buonaiuti (R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Bologna, Zanichelli, ristampato anche di recente). L'esperienza dell'Otto, si legge nella prefazione, «è stata ravvivata da una maturazione profonda delle correnti filosofiche, da Kant a Schleiermachem: un po' troppo, per una indagine che arriva alle stesse conclusioni dell'antica poesia latina.

origini del cristianesimo, pubblicati, tra il 1882 e il 1895, in alcune riviste tedesche e inglesi.[7]

Nelle credenze religiose delle masse si esprime spesso un elementare bisogno di giustizia, di bontà e di felicità sulla terra. Nei movimenti religiosi più imponenti, come nel messianismo e profetismo ebraico, nei culti di «salvezza» del mondo orientale e greco-romano, nel cristianesimo dei primi secoli, nelle «eresie» medievali, nelle ricorrenti reviviscenze dell'islamismo, in molte delle sette protestanti nate sulla scia della Riforma e nei movimenti di libertà e di riscatto dei popoli già coloniali, oggi in via di sviluppo, si riflettono vere e proprie correnti rivoluzionarie, la cui efficacia permane, anche quando le aspirazioni delle masse sono deviate verso soluzioni ultraterrene, illusorie o addirittura reazionarie.

Parrebbe quindi superfluo mettere in rilievo che il marxismo non cerca di «sopprimere» la religione, come viene ingenuamente o interessatamente affermato nella polemica corrente, ma si sforza di spiegarla nelle sue origini e nel suo sviluppo, ben consapevole della funzione reale che ha sempre avuto e continua ad avere nella storia della società.

I marxisti non «aboliscono» né la religione, né il diritto, né la morale, né ogni altra esigenza della vita spirituale.

Essi constatano semplicemente che non esistono «verità eterne», in astratto; ma che quando cambiano le condizioni di vita degli uomini e i loro rapporti sociali, cambiano anche le loro concezioni, le loro idee. In una parola, cambia anche la loro coscienza. Così è stato nel primo passaggio dalle comunità preclassiste alle strutture fondate sulla schiavitù; così è stato al momento della transizione dall'età antica alla società feudale, quando le vecchie religioni del mondo mediterraneo furono sostituite dal cristianesimo; così è stato all'epoca della lotta rivoluzionaria della nascente borghesia, quando alla religione cattolica dominante si contrapposero le idee della riforma protestante, dell'illuminismo e della libertà di coscienza. Cambiamenti ancora più radicali avranno luogo con la fine dello sfruttamento della maggior parte degli uomini ad opera di un'esigua minoranza, dopo il passaggio del potere a una nuova classe dirigente e a nuove forme di sviluppo economico e sociale.

[7] K. Marx, «Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", negli *Annali francotedeschi*, pubblicali a Parigi nel febbraio 1844, e F. Engels, *Sulle origini del cristianesimo*, Roma, Editori Riunili, 1975 (con prefazione di A. Donini).

Ma le vecchie idee si dissolveranno soltanto quando saranno completamente scomparsi tutti i residui dei contrasti di classe e delle loro ripercussioni nelle coscienze degli uomini: processo, questo, che non solo non può essere effettuato con mezzi coercitivi, o in via amministrativa, ma richiede e richiederà un lungo periodo di evoluzione della convivenza sociale e dell'etica collettiva. l fondatori del socialismo scientifico ne erano ben consapevoli: Friedrich Engels, anzi, in uno dei suoi scritti più famosi, aveva coperto di ridicolo, accusandolo di voler «sovvertire la scienza», quel filosofastro tedesco dei suoi tempi, Eugen Diihring, il quale sosteneva che nella nuova società la religione avrebbe dovuto essere soppressa per decreto.

L'area del socialismo si è straordinariamente allargata nel mondo, dopo la rivoluzione dell'Ottobre 19 17. In tutti questi paesi sussistono tuttora contraddizioni e ritardi, che sono il frutto di millenni di vita inquinata dagli egoismi di classe e dalle spinte alla violenza e alla sopraffazione e non cesseranno che con l'ulteriore sviluppo delle forze produttive e del benessere materiale e spirituale di tutto il popolo. Anche perché l'evoluzione di queste società non si svolge nel vuoto, ma in un mondo segnato da profondi antagonismi economici e nazionali e dalle minacce di una nuova spaventosa guerra, che di per sé alimentano le tendenze all'irrazionale il ricorso a spiegazioni di carattere immaginario, mitologico e ultramondano. Là dove è mancata, su questo terreno, una coerente educazione ideologica, come per esempio in Polonia, la persistenza di un clima religioso si è dimostrata più sensibile e l'influenza delle gerarchie sacerdotali non si è attenuata.

Le classi dominanti, in fondo, chiedono solo alla religione la difesa dei loro interessi terreni e spingono gli uomini a combattersi tra di loro su quel che li attende in un'altra vita, per poter continuare tranquillamente a sfruttarli in questa. Lenin, come è noto, in un articolo scritto nel corso della rivoluzione russa del 1905, spiegava già con grande chiarezza che «l'unità della lotta effettivamente rivoluzionaria della classe oppressa per crearsi un paradiso in terra» è ben più importante «dell'unità di opinione dei proletari sul paradiso in cielo».[8] Gli studiosi più seri, che sappiano sottrarsi alle pressioni politiche e confessionali, riconoscono oggi che «l'interpretazione marxista del fatto religioso [...] non è dovuta a una volgare ossessione antireligiosa».[9]

---

[8] V.I. Lenin, «Socialismo e religione", in *Novaja Jizn*, n. 28, 16 (3) dicembre 1905 (trad. it. in V.l. Lenin, *Sulla religione*, Roma, Editori Riuniti, 1957).

[9] Ch. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 326. Altrettanto non si può dire, ad esempio, di massicce opere come

Si veda quel che è avvenuto nell'Unione Sovietica e negli altri Stati socialisti, dalla Cina a Cuba. Non solo le religioni tradizionali non sono state «abolite»; ma si è assicurata alle chiese la più completa libertà, e prima di tutto la libertà dall'obbligo infamante di servire di strumento alle classi dominanti per mantenere sottomessa l'enorme maggioranza della popolazione. Quegli Stati non si occupano di problemi di teologia e di dogma, né hanno mai inteso dare una «forma nuova» alla religione: le loro preoccupazioni sono di ordine scientifico e culturale, strettamente laico. La campagna condotta in alcuni ambienti contro la politica religiosa dei paesi dell'area socialista, e in primo luogo dell'Unione Sovietica, non offre davvero un modello di obiettività e di chiarezza: si confonde, di solito, la popolarizzazione di una visione razionale e moderna del mondo che ci circonda con una precisa volontà di persecuzione nei confronti dei credenti e dei culti. È questo anche il caso della discussione che si è svolta in Italia, in tempi non troppo lontani, tra un gruppo di specialisti ben preparati, nel campo della storia delle religioni e dell'etnologia, raccolti intorno ad Ernesto De Martino: il meno che si possa dire, è ch'essa ha rivelato una scarsa conoscenza dei problemi che deve affrontare, oggi, l'intellettualità sovietica.[10]

Il marxismo non è una religione, ma una concezione scientifica del mondo e della vita. L'ideologia socialista non ha scritto nel suo programma la parola d'ordine confusionaria della soppressione della religione, ma la parola d'ordine progressiva della soppressione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Quadro statistico attuale

"Nella nostra epoca non esiste al mondo alcun popolo a cui sia del tutto ignota la religione».[11] Ciò non significa, naturalmente, che la totalità degli

---

l'Introduzione all'ateismo moderno di Cornelio Fabro, Roma, Editrice Studium, 1964 e degli innumerevoli scritti di Augusto Del Noce (vedi *l'Unità* del 7 dicembre 1973).

[10] *La religione nell'Urss*, a cura di A. Bausani, con prefazione di E. De Martino, nella serie l fatti e le idee delle edizioni Feltrinelli, Milano, 1961; efficace, anche se un po' paradossale, la replica di Gianroberto Scarcia, «Enciclopedia sovietica e sensibilità religiosa», in *Nuovi argomenti*, nn. 59-60, nov. 1962-febb. 1963. Questi limiti, comuni a molti studiosi italiani e stranieri, non incidono però sui meriti specifici del grande etnologo, morto ancora nel pieno delle sue capacità di ricercatore (1908-1965).

[11] P. Pufkov, *Le religioni nel mondo d'oggi*, Milano, Teti, 1978, p. Il (traduzione e prefazione di Pier

abitanti della terra pratichi una religione: a centinaia di milioni si contano oggi le persone che vivono senza una qualsiasi ideologia religiosa, e il loro numero è in continuo aumento. I dati statistici che si riferiscono alla ripartizione attuale dei culti sulla terra non hanno che un interesse molto relativo per lo storico delle religioni.

17 Innanzi tutto, questi dati sono privi di una seria base reale. Nei manuali correnti, un uomo viene catalogato cristiano, musulmano, buddista o confuciano a seconda delle sue origini nazionali e della sua sudditanza statale, senza che si presti attenzione al tipo di società nel quale egli vive e al carattere concreto degli sviluppi dell'ideologia religiosa nella nostra epoca, specialmente là dove si stanno creando nuove condizioni per il passaggio a una fase superiore di civiltà.

In secondo luogo, non si tiene che scarso conto del processo di evoluzione delle singole religioni. Il cattolicesimo moderno e il cristianesimo delle origini, tanto per fare un esempio, sono due religioni diverse. E c'è più differenza tra le varie confessioni cristiane dei nostri tempi (cattolicesimo, protestantesimo, ortodossia ecc.) che non tra il cristianesimo visto nel suo complesso e le altre grandi religioni nate nello stesso periodo di transizione dalla società schiavistica alla servitù della gleba e al feudalesimo, tra la metà del primo millennio a.C. e la metà del primo millennio d.C., quando si sono venuti elaborando nuovi sistemi di organizzazione economica, sociale e spirituale (buddismo, confucianesimo, culti di «mistero», giudaismo postesilico, islamismo).

Tali dati statistici, infine, risentono della grande incertezza e imprecisione che contrassegna tuttora le ricerche sulla popolazione del globo e sulla sua distribuzione geografica. Prima dell'ultima guerra, la popolazione della terra veniva fatta ammontare, con qualche approssimazione, ai *due miliardi* di uomini. Oggi le pubblicazioni delle Nazioni Unite parlano di oltre *quattro miliardi*; ma si tratta pur sempre di cifre difficilmente controllabili e qualche volta, come per i paesi dell'Africa centrale e di vaste zone dell'Asia e dell'America meridionale, di carattere induttivo. Tanto più precari e soggetti a discussione, per motivi di concorrenza e di prestigio, i dati che si riferiscono ai diversi culti.

Per il 1925, il *Manuale delle missioni cattoliche* dell'Arens dava le seguenti

---

Giovanni Donini).

cifre, limitatamente alle denominazioni più diffuse:[12]

cattolici	300 milioni
protestanti	230 milioni
ortodossi	140 milioni
buddisti e «altre religioni dell'Asia orientale»	490 milioni
musulmani	250 milioni
brahmanisti (induisti)	240 milioni
altri «pagani»	115 milioni

Con le riserve del caso, anche i dati più recenti meritano di venir segnalati, perché ci dànno malgrado tutto qualche indicazione sulla forza relativa delle principali religioni praticate oggi nel mondo e contribuiscono a togliere di mezzo non pochi preconcetti e pregiudizi. Ed è unicamente a questo titolo che presentiamo la tabella seguente, elaborata sulle statistiche che si riferiscono agli anni 1980-8 1 (in milioni di uomini):

18

Culti primitivi (*totemismo, animismo, sciamanesimo*)	40
Induisti (*e sikhs*)	400
Confucianisti (*e taoisti*)	550
Buddisti (*mahayana e hinayana*)	600
Religione giudaica	14
Cristiani:	
cattolici	700
protestanti	350
ortodossi	180
nestoriani, copti, armeni ecc.	20
	1250
Musulmani (*sunniti e sciiti*)	650
Scintoisti	30
Altri culti (*mandei, parsi gianisti ecc.*)	16
Senza religione	450
	Totale 4 miliardi

[12] Cfr. A. Anwander, *Les religions de l'humanité*, Paris, Payot, 1955, pp. 15-16 (l'edizione originale tedesca è del 1927).

Il carattere arbitrario di questa divisione delle religioni salta subito agli occhi, e non soltanto perché si tratta di cifre approssimative, arrotondate per difetto o per eccesso.

Di culti veramente *primitivi*, innanzi tutto, ne rimangono assai pochi, perché l'influenza delle religioni più diffuse si fa sentire anche tra quei gruppi umani che vivono tuttora a livello etnologico e sono considerati come i rappresentanti superstiti della comunità antichissima. Elementi di *totemismo*, di magia primitiva, di credenze animistiche e feticistiche sopravvivono d'altronde, come vedremo, in tutte le religioni nate nei periodi storici posteriori.

Il *mazdaismo*, la vecchia religione di Zoroastro, leggendario contemporaneo in Iran dei grandi profeti e riformatori del VII-VI secolo a.C., da Budda a Confucio ai predicatori del monoteismo ebraico, conta oggi poco più di 1 00.000 seguaci tra i *parsi* della regione di Bombay, in India; intere masse di fedeli erano state sterminate dalla dinastia persiana dei Cagiari, alla fine del nostro Settecento. Ma la sua importanza storica e culturale non può certo essere valutata in cifre, che in una statistica generale scompaiono addirittura. I culti professati da tempi immemorabili in India, invece, sono molto diffusi; ma difficilmente potrebbero rientrare tutti sotto l'unica voce di *induismo* (o «brahmanesimo»), perché l'impatto delle religioni che sono nate più tardi nel paese, o vi sono state imposte dall'esterno, dal buddismo all'islamismo, ha profondamente modificato la vecchia ideologia vedica.

19

Lo *scintoismo*, basato sul culto dell'imperatore, e su un vastissimo contesto politeistico, vantava ancora in Giappone, nel 1900, oltre 300.000 templi; ma la catastrofe militare e sociale del 1945 ha dato un colpo mortale a tutta la struttura religiosa della nazione, a vantaggio di altri culti non di Stato, come il buddismo, o di una visione razionale del mondo e della società. Vi sono poi, specialmente in molte zone dell'Asia orientale, intere popolazioni che professano, allo stesso tempo, due o tre religioni (buddismo e giainismo in India, confucianesimo, taoismo e buddismo in Cina, scintoismo e buddismo in Giappone). E gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Che significato esatto può avere poi la stessa voce «senza religione», nella quale vengono inclusi, con allegra disinvoltura, sia i razionalisti atei borghesi che tutti i comunisti, presi nel loro insieme? È vero che la dottrina marxista prevede che l'immagine religiosa e illusoria del mondo reale scomparirà quando «i rapporti della vita pratica quotidiana presenteranno agli uomini, giorno per giorno, relazioni chiaramente razionali tra di loro e tra loro e la

natura»[13]. Ma tale processo presuppone un periodo lungo e laborioso, nel corso del quale le sopravvivenze ideologiche, e in primo luogo quelle di natura religiosa, si dimostrano ben più tenaci della stessa struttura economica e sociale che le ha storicamente determinate.

Il marxismo è naturalmente incompatibile con ogni forma di fede religiosa; ma non tutti gli uomini che combattono sotto le bandiere del comunismo, per rimuovere dalla terra lo sfruttamento economico, l'oppressione sociale e la minaccia di uno spaventoso connitto nucleare, abbandonano per questo le loro credenze religiose. D'altra parte, un numero sempre crescente di lavoratori, di tecnici, di intellettuali, uomini e donne, soprattutto tra i giovani, si educa di anno in anno a una concezione puramente scientifica della natura e della vita, specialmente là dove già esiste, o si sta costruendo, una società senza classi.

Più indicativa e credibile, dato anche il rapido sviluppo della popolazione della terra, diventa la stessa tabella (riportata a p. 20) quando ci dà in percentuali, e non in cifre approssimate, la distribuzione delle religioni nel mondo.

Questi dati comparativi ci permettono di svolgere alcune considerazioni non prive di significato.

In primo luogo, essi ci indicano che la religione cristiana è professata attualmente da meno di un terzo della popolazione della terra. La proporzione, in realtà, è più bassa e tende a diminuire, perché una parte notevole degli uomini e delle donne che nelle statistiche ufficiali vengono definiti «cristiani» non praticano nessuna forma di religione e sarebbero ben sorpresi nel sentirsi catalogare tra i credenti.

20

Culti primitivi (*totemismo, animismo, scimanemismo*)	1%
Induisti (*e sikhs*)	10%
Confucianisti (*taoisti*)	13,75%
Buddisti (*mahayana e hinayana*)	15%
Religione giudaica	0,35%
Cristiani:	
cattolici	17,50%
protestanti	8,75%
ortodossi	4,50%

[13] K. Marx, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 19676, libro 1, v. 1, p. 93.

nestoriani, copti, armeni ecc.	0,50%
Musulmani (*sunniti e sciiti*)	16,25%
Scintoisti	0,75%
Altri culti (*mandei, parsi, giainisti*)	0,40%
Senza religione	11,25%
	100%

Un largo proselitismo cristiano, d'altronde, è divenuto sempre più problematico. Il processo di decolonizzazione e le grandi lotte di liberazione nazionale nei territori dove dominava un tempo l'imperialismo, specialmente nel mondo musulmano e nella stessa Africa nera, ha messo fine di fatto all'attività delle missioni, sia cattoliche che protestanti; e ciò non già perché sia stato vietato con misure repressive il loro lavoro di evangelizzazione, salvo pochi casi isolati, ma perché la loro presenza, indipendentemente dalla buona fede di questo o quel missionario, è sempre apparsa, a centinaia di milioni di esseri umani, strettamente legata all'espansione dello sfruttamento capitalistico. Prima il missionario, poi il mercante, poi il cannone: ecco la storia di oltre quattro secoli di politica coloniale.

Là dove la penetrazione del cristianesimo incontrava troppi ostacoli, le autorità coloniali non si sono fatte nemmeno scrupolo di inventare nuove religioni. Tipico il caso del *caodaismo*, una grossolana dottrina sincretistica, che cercava di fondere in una nuova forma di culto le varie fedi religiose delle regioni orientali dell'Indocina (buddismo, taoismo, confucianesimo, cristianesimo). Il suo fondatore, Ngo-van-Chieu, era un impiegato annamita del «Deuxième Bureau», l'ufficio di spionaggio francese nel paese; lo spirito del dio Cao-dai si sarebbe rivelato, sotto il simbolo di un occhio umano, a un gruppo di funzionari di Saigon, l'attuale Città Ho-ci-min, nel corso di una seduta spiritica tenuta la notte di Natale del 1925. Violentemente anticomunisti, i seguaci del caodaismo si organizzarono anche militarmente, con larghi mezzi, in appoggio dapprima del sistema coloniale francese e poi dell'occupazione americana del paese.[14] Dal Vietnam del sud questa accomodante religione si era diffusa anche in altre zone circostanti e contava,

[14] «Per l'attività assistenziale a favore dei suoi aderenti, per gli interventi nella vita economica, per aver introdotto l'obbligo scolastico e per essersi creato un esercito privato, il *caodaismo* è diventato uno dei più importanti fattori di potenza contro il comunismo in Indocina»: così leggiamo in un manualetto di storia delle religioni, uscito in Germania nel 1957 e tradotto pochi anni dopo anche in Italia (*Le religioni non cristiane*, Milano, Enciclopedia Feltrinelli - Fischer, 1962, p. 62).

sino a pochi anni fa, oltre due milioni di aderenti: con il crollo del colonialismo, è crollata anch'essa quasi dappertutto.

21

Grandi spostamenti determinati da nuove «conversioni» al cristianesimo sono dunque da escludere; si può parlare al massimo di casi isolati, spesso di carattere sensazionale e propagandistico. Si verifica invece, talvolta, il passaggio interno di gruppi di credenti dall'una all'altra denominazione cristiana: dal protestantesimo al cattolicesimo, ad esempio, negli Stati Uniti d'America, o dal cattolicesimo a piccole chiese protestanti, come è avvenuto in Italia. Ma le percentuali globali tendono a restare immutate.

Dalle statistiche che abbiamo riportato risulta, in secondo luogo, che cattolici e musulmani, dopo secoli di lotte e di emulazione spesso cruenta, sono giunti ormai a uno stato di equilibrio numerico. Le loro forze sono sostanzialmente equivalenti: circa un sesto della popolazione della terra per ciascuna delle due religioni. Ed è probabile che anche tali percentuali, pur continuando ad oscillare, non debbano subire delle variazioni di rilievo.

l buddisti, nel complesso, sono oggi un po' al di sotto dei cristiani di fede cattolica e quasi il doppio dei protestanti, che si raccolgono soprattutto negli Stati Uniti, in Inghilterra, in Germania, nei paesi scandinavi e in Australia (evangelici, luterani, anglicani, battisti, metodisti, presbiteriani, avventisti, testimoni di Geova, pentecostali ecc.).

Non risulta, infine, ma è bene che si ricordi, che mentre gli ebrei, prima dell'avvento del nazismo, erano valutati tra i 15 e i 16 milioni, di cui quasi dieci in Europa, il loro numero, secondo le indagini condotte dal Congresso mondiale ebraico, si era ridotto, dopo la guerra, a IO milioni in tutto. Oggi essi sono circa 14 milioni, di cui 4 in Europa (2 milioni nell'Unione Sovietica), 7 negli Stati Uniti e nell'America meridionale e 3 in Asia di cui 2 milioni e mezzo in Israele (l'801r!o dell'intera popolazione del paese). La barbarie razzista, approvata e teorizzata anche in Italia da un ignobile gruppo di uomini politici e di pseudoscienziati fascisti, ha causato la morte, nei campi di sterminio, nelle camere a gas, nelle prigioni e nelle case bruciate, di oltre 6 milioni di esseri umani, colpevoli solo di essere di origine ebraica.

Severo ammonimento per chi non esita a praticare oggi una politica di sterminio e di genocidio.

Indicazioni bibliografiche essenziali

Per seguire uno studio introduttivo alla storia delle religioni non è indispensabile una grande specializzazione, ma occorre rifarsi a una buona documentazione storica.

22

Le pagine più importanti degli scritti di Marx e di Engels sulla religione, sparse un po' in tutte le loro opere, sono state raccolte anche in italiano, sia pure spesso in modo frammentario e incompleto (K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Milano, Sapere, 1972, oltre al già citato K. Marx-F. Engels, *Sulla religione*, edito da Samonà e Savelli nel 1969). Di Engels sono stati pubblicati a parte i brevi saggi dedicati alla storia del cristianesimo primitivo (*Sulle origini del cristianesimo*, Roma, Editori Riuniti, 19752); uno studio ben articolato sul pensiero del grande amico e collaboratore di Marx sui problemi religiosi è quello di Ireneo Bellotta, *Engels e la religione*. *Gli aspetti attuali della prima critica marxista della religione,* Torino, C1audiana, 1980. Un'antologia di scritti marxisti sulla religione e sulla sua storia è uscita in Francia tra le due guerre a cura di Lucien Henry, autore anche di un prezioso volumetto divulgativo sulle origini della religione; ma si tratta di un'opera ormai reperibile solo in biblioteca (*Les grands textes du marxisme sur la religion,* Paris, Editions Sociales Internationales, in due vv., 1936). Sotto lo pseudonimo di Lucien Henry si celava un giovanissimo studioso, Charles Hainchelin, eroe della Resistenza francese, ucciso nel 1944, proprio alla vigilia della liberazione: il suo saggio *Les origines de la religion* risale al 1935, sempre presso la stessa casa editrice, ma una nuova edizione curata da V. Nikolsky è uscita nel 1955.

Dei principali articoli di Lenin in argomento esiste da tempo una buona traduzione italiana (Sulla religione, Roma, Edizioni Rinascita, 1949, ristampata dagli Editori Riuniti nel 1957). Va segnalato infine, per conchiudere queste prime informazioni di carattere teorico, lo studio di H. Portelli, Gramsci e la questione religiosa, Milano, Mazzotta, 1976.

Le opere di autori sovietici, in particolare quelle del Vipper, del Kovalev, del Ranovic, del Kryvelev e di F. Preobrazenskij, oltre ai numerosi saggi di etnologia e di archeologia preistorica, sono ancora note in Italia solo a pochi specialisti. Una lacuna è stata però colmata di recente con la traduzione del grande trattato di S. Tokarev, La religione nella storia dei popoli del mondo, uscito a Mosca nel 1965 (in italiano diviso in due volumi, I. *La religione del mondo antico, dai primitivi ai celti* e II. Dal mondo classico all'islamismo, Milano, Teti, 1981-1 983). L'autore di questo lavoro, che conta al suo attivo poco meno di duecento pubblicazioni, è noto in tutto il mondo come uno dei

più autorevoli studiosi sovietici in questo campo ed è divenuto familiare anche in Italia, dopo che la casa editrice Laterza ci ha dato la versione integrale della sua «Etnografia dell'Urss» (*Urss: popoli e costumi*, con ampia introduzione di Gian Luigi Bravo, Bari, 1965).

La grande maggioranza dei manuali di storia delle religioni che circolano nel nostro paese parte quasi sempre dal presupposto della superiorità del cattolicesimo sugli altri culti: non si tratta di scienza, ma di apologetica (Martindale, Anwander, Tacchi-Venturi, Konig). Ne consigliamo tuttavia alcuni, che per lo meno nella raccolta e nell'elaborazione dei materiali sulle religioni extracristiane obbediscono a criteri relativamente più seri.

23

Il professor Nicola Turchi, un erudito sacerdote formatosi alla scuola del «modernismo», si era visto persino costretto ad aggirare l'ostacolo non trattando nemmeno, nelle prime due edizioni del suo *Manuale di storia delle religioni* (Torino, Bocca, 1912 e 1922), né del giudaismo, né del cristianesimo. Solo nella terza edizione, uscita in veste completamente rinnovata nel 1954, e poi ancora nel 1962, quattro anni dopo la morte dell'autore, sotto il titolo di *Storia delle religioni* (Firenze, Sansoni, 3 vv., con molte illustrazioni), sono stati aggiunti i capitoli sulle due religioni «bibliche». Di ineguale valore, a seconda dell'autore e dell'argomento trattato, sono *Le religioni del mondo* (Roma, Coletti, 1946, sotto la direzione dello stesso Turchi). Tra storia e teologia, ma ricchi di informazioni, si muovono i due volumetti della Enciclopedia Feltrinelli-Fischer (l. H. von Glasenapp, *Le religioni non cristiane*, già ricordato, e Il. O. Simmel SJe R. Stahlin, *La religione cristiana*, Milano, Feltrinelli, 1962). Nel secondo di questi piccoli dizionari vengono messe in utile confronto, nelle voci dedicate alla storia e alla dottrina del cristianesimo, l'interpretazione cattolica e quella protestante.

Per quel che riguarda le enciclopedie, disponiamo finalmente oggi in Italia di un'opera d'eccezione, degna di reggere il paragone con le più importanti iniziative straniere nello stesso campo: *L'enciclopedia delle religioni*, pubblicata in 6 grossi volumi, tra il 1970 e il 1976, dalla casa editrice Vallecchi, per un totale di oltre 10.000 colonne, con numerose tavole e illustrazioni. È vero che il coordinamento di questo imponente lavoro è stato affidato a un gruppo di studiosi cattolici, in prevalenza fiorentini; ma tutte le voci sulle religioni non cristiane, compresa la maggior parte di quelle relative all'ebraismo, sono state affidate ad Alfonso M. di Nola, il massimo etnologo italiano vivente, professore di storia delle religioni all'Istituto Orientale di Napoli. Molte di queste sue voci, ispirate a una visione rigorosamente

scientifica della storia e della società, costituiscono delle vere e proprie monografie (*Religione, Storia delle religioni, Marxismo, Materialismo storico e dialettico, Totemismo, Magia, ecc.*). La consultazione di questa completa enciclopedia è diventata ormai indispensabile. Il lettore comune potrà tuttavia avvalersi anche di opere di minori proporzioni: ne segnaliamo due, il *Dizionario delle religioni*, di A. Bertholet, pubblicato dagli Editori Riuniti, Roma, 1964 (ed. economica 1972), che esprime il punto di vista del protestantesimo liberale, e A. Donini, *Enciclopedia delle religioni,* Milano, Teti, 1977, di orientamento marxista.

Molto diffusa, anche in Italia, e non senza buoni motivi, è la *Storia delle religioni* di G. Foot Moore, tradotta da Giorgio La Piana (Bari, Laterza, 1922, ultima ed. 1982, in due volumi). l'autore, docente di letteratura biblica alla facoltà teologica protestante dell'università di Harvard, ha escluso dalla sua esposizione i culti dei primitivi, sostenendo che per tale ricerca occorrono «metodi e criteri diversi»; significativa omissione, invece, che nonostante l'indubbia serietà dell'opera rivela l'assenza di un'obiettiva metodologia storica.

24

Poche sono le case editrici italiane che abbiano fatto conoscere, in questi ultimi anni, gli studi più importanti di storia delle religioni delle diverse scuole contemporanee: tra esse, la Laterza, l'Einaudi, la Feltrinelli, La Nuova Italia, e più di recente, Il Mulino e la Claudiana. Aquesti volumi rimanderemo di volta in volta il lettore nel corso di questa nostra indagine. Scarso aiuto, tuttavia, si potrà ricevere dalla traduzione integrale di prolisse opere come la *Storia delle religioni* di H. Ch. Puech, in 5 volumi e 7 tomi (Bari, Laterza, 1977-1983), che probabilmente non meritava tanto impegno.

C'è infatti da lamentare che, accanto a testi di indiscusso valore, si sia data sinora la preferenza alla produzione di materiale d'indirizzo psicoanalitico, irrazionalistico e talora addirittura mistico. Le opere del Kerenyi, del Reik, del Wundt, dello Jung, del Leuba, del calvinista olandese Gerardus van der Leeuw, di Mircea Eliade (*Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954) e in Italia di Angelo Brelich (*Introduzione alla storia delle religioni,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966) contengono ricerche e osservazioni di notevole interesse filologico e metodologico; ma sono tali, nel loro complesso, da disorientare e stordire chi si accinga a questo genere di studi con la giusta preoccupazione di capire l'origine e l'essenza dei fenomeni religiosi. Ed è per lo meno strano, a voler essere indulgenti, il loro disinteresse per la problematica proposta dal rapido diffondersi di una concezione

scientificamente atea della vita (si vedano a questo proposito le acute considerazioni del marxista francese Miche! Verret, *L'ateismo moderno*, trad. it. Editori Riuniti, Roma, 1963, ultima edizione 1970).

Una menzione a parte meritano gli studi di Vittorio Lanternari, in modo speciale *La grande festa*, Bari, Dedalo libri, 1976, che è un modello di etnologia religiosa e di analisi comparativa, e *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960, cui avremo occasione di riferirei anche in seguito. Ma il nome più importante, dopo la scomparsa di Ernesto Buonaiuti (una diligente bibliografia dei suoi scritti, che abbraccia oltre 3.700 titoli, in prevalenza dedicati alla storia del cristianesimo, è uscita a cura di Marcella Ravà, Firenze, La Nuova Italia, 1951), resta sempre quello di Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Oltre a tutta una serie di pubblicazioni di carattere generale, quali lo *Svolgimento e carattere di storia delle religioni*, Bari, Laterza, 1924 e i *Saggi di storia delle religioni e di mitologia,* Roma, Edizioni italiane, 1946, il Pettazzoni ci ha lasciato grandi opere di alta specializzazione, quali i tre volumi su *La confessione dei peccati*, Bologna, Zanichelli, 1929-1936 e in quattro volumi, editi dalla Utet di' Torino, tra il 1948 e il 1959, la raccolta di Miti e leggende dei popoli primitivi, ch'egli considera, molto giustamente, come una parte della «storia vera» dell'umanità.

25

Si ricordi però che non è ancora stata tentata, da parte dei nostri studiosi, una storia sistematica di tutte le religioni, che si ispiri ai principi di una metodologia di orientamento marxista. Il presente volume ha solo un valore di indicazione e di guida.

Dal romanzo alla storia

L'umanità ha conosciuto finora cinque tipi fondamentali di organizzazione sociale: la comunità primitiva, la società schiavistica, il regime feudale, il regime capitalistico e la società socialista in via di costruzione in tutta un'area della terra. Con i cambiamenti intervenuti nello sviluppo delle forze produttive e nei rapporti sociali che si sono instaurati tra gli uomini sono cambiate anche le forme fondamentali dell'ideologia religiosa.

Una cosa è certa, anche se i teologi non l'ammettono e alcune scuole sociologiche l'accettano solo con molte riserve: la religione è nata solo con le primissime forme di organizzazione dell'uomo in società. Prima di concepire

la possibilità d'influenzare con le preghiere e con i riti delle forze a lui esterne, l'uomo doveva aver preso coscienza di questo genere di rapporti *irreali* attraverso le sue esperienze reali con altri uomini, socialmente legati a lui dalla pratica quotidiana.

Questo premesso, quale è il criterio al quale ci dobbiamo attenere per tracciare una genealogia delle religioni che risponda alle leggi storicamente accertate dello sviluppo della società?

Per il credente e per lo storico confessionale, qualunque sia il tipo di culto al quale si riferiscono, la linea di demarcazione è sempre questa: *la mia religione è la sola vera, tutte le altre sono false*. Così ragionano il predicatore cattolico, il ministro protestante, l'interprete del Corano, il monaco buddista. Si ammette, tutt' al più, che alcune forme di fede costituiscano una degenerazione o un allontanamento dalla verità primordiale. Atale concezione, tuttavia, non si è arrivati di colpo, ma attraverso un processo di lenta evoluzione, che ha portato alla fase attuale di organizzazione della società.

Sin dall'inizio, ogni classe dominante tende a presentarsi sotto la veste dell'eterno, dell'infallibile, del vero assoluto. l membri di una società divisa in classi, proiettando nel campo dell'ideologia quelli che sono dei rapporti di struttura economica e sociale, non possono ammettere che vi sia altra libertà che la *loro* libertà, altra morale che la *loro* morale, altra giustizia che la *loro* giustizia, altra religione che la *loro* religione. Ogni dottrina religiosa si è sempre basata sul più rigoroso classismo e la posizione ufficiale delle stesse gerarchie cattoliche non vi fa affatto eccezione.[15]

26

Per i popoli genericamente definiti «primitivi», che non conoscono ancora un tipo di organizzazione sociale basata sulle differenze di classe, il culto praticato all'interno di un determinato gruppo umano non appare invece incompatibile con i culti che prevalgono nelle tribù vicine e che sembrano tutti egualmente fondati sulla realtà. In questo stadio dell'evoluzione religiosa, impossessarsi del simbolo che configura il dio di una tribù rivale significa impadronirsi allo stesso tempo di quella divinità e assicurarsene la protezione e i vantaggi.

Anche quando incomincia a delinearsi una nuova struttura sociale, questa

---

[15] «Rispondono pienamente ai disegni del Creatore sia la molteplicità delle classi, sia le differenze di questo nome» (Lettera di Pio XII alla XXXI settimana sociale di Bari, apertasi il 21 settembre 1958). Malgrado il Concilio Vaticano 1, il comportamento attuale delle autorità ecclesiastiche non è sostanzialmente cambiato.

caratteristica dell'ideologia religiosa si attenua, ma non si perde subito del tutto.

L'antica divinità tribale del popolo ebraico, *El*, più tardi *Jahvèh*, non si presenta affat to, nei primi libri della Bibbia, come l'unico e solo dio, a esclusione di ogni altro, quale diventerà in seguito. Gli israeliti hanno l'obbligo di rivolgere solo a lui l'onore del culto; ma non dubitano affatto che anche le altre divinità - i *Baal* o «Signori» delle tribù cananee che occupavano anteriormente la Palestina - siano vere e reali. Solo in un secondo tempo, quando il paese sarà già saldamente in mano agli ebrei, e le popolazioni locali sottomesse, gli altri iddii precipiteranno anch'essi in una posizione subordinata e finiranno con l'essere identificati con i demoni, potenze ostili alla divinità delle tribù vincitrici. Il *Baai-Zebùb* (il «Signore delle mosche») diventa *Baal-Zebùl*, o «Signore dello sterco», per disprezzo, e infine *Belzebù*, il principe dei diavoli. E anche così queste divinità continueranno ad avere nell'immaginazione popolare un'esistenza effettiva, che si è estesa poi dalla religione ebraica alle diverse denominazioni cristiane e all'islamismo.

L'intolleranza religiosa, con tutte le tristi e sanguinose vicende che l'hanno caratterizzata sin dai tempi più antichi e che riaffiorano troppo spesso anche ai nostri giorni, è dunque frutto della struttura di classe e come tale va affrontata.

Assolutamente arbitraria è la distinzione che le scuole teologiche continuano a proporre tra religioni *monoteistiche*, basate cioè sulla fede «in un solo dio», e religioni *politeistiche*, dette anche idolatriche o pagane.[16]

Diverse generazioni di missionari, raccogliendo dati frammentari e contraddittori sulla vita e sulle abitudini dei primitivi, e interpretandoli alla luce delle loro preoccupazioni apologetiche, hanno creato una specie di storia romanzata dell'evoluzione religiosa dell'umanità. Volendo far accettare ad ogni costo la tesi cristiana della «rivelazione primigenia», essi hanno cercato di dimostrare che all'origine stessa della civiltà si troverebbe, presso tutte le popolazioni, una forma generalizzata di «monoteismo primordiale», la credenza cioè in un «Essere supremo», un unico dio creatore, diversamente definito secondo i luoghi, le lingue e le circostanze; e che solo più tardi, a causa della degenerazione dei costumi e del sovrapporsi di elementi magici e

[16] Il termine «paganesimo», derivato dal latino *pagus*, villaggio, probabilmente per indicare la tenace sopravvivenza dei vecchi culti nelle zone rurali d'Italia dopo la conversione dell'impero al cristianesimo, è poi entrato nell'uso corrente per designare qualsiasi religione non monoteistica contrapposta alla nuova fede cristiana.

mitologici, sarebbe subentrato il culto degli idoli, con l'adorazione dei fenomeni celesti e degli animali. Il monoteismo delle «grandi religioni storiche», come essi chiamano il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo, non sarebbe quindi altro che un *ritorno* alla fede delle origini.

27

II primo a tentare di dare una veste scientifica a queste pure e semplici ipotesi è stato l'etnologo inglese Andrew Lang, nel suo saggio sulla «formazione della religione», che risale al 1898. Ma la tesi è stata esposta, in una lunga serie di lavori e non senza sfoggio di erudizione, dal padre Wilhelm Schmidt, studioso della società primitiva, per molti anni professore alle università di Vienna e di Friburgo, considerato come il più coerente rappresentante della scuola «storico-culturale» sull'origine dell'idea di Dio.[17] Pur tenendo conto del ricco materiale etnografico messo a nostra disposizione da questi autori, è chiaro che le conclusioni cui essi arrivano rientrano più nel campo della teologia che non in quello della storia. Navighiamo ancora nel mare della fantasia. Si cerca infatti di dimostrare ciò che in precedenza si era già accettato come dimostrato.[18]

Nel loro tentativo di spiegarsi in qualche modo il «mistero» della vita e della società, gli uomini hanno sempre e soltanto avuto a loro disposizione determinati mezzi, che non erano altro che il riflesso delle condizioni reali della loro esistenza. Il punto di partenza va ricercato in quella lontanissima fase, in cui l'uomo conduceva un tipo di vita troppo vicino all'animalità per accorgersi delle sue stesse contraddizioni e della sua dipendenza dalle forze della natura. Nessuna forma di esperienza religiosa era possibile in quell'epoca.

Occorrerà un laborioso processo perché l'uomo possa prendere coscienza, in termini di riflessione religiosa, delle nuove strutture della vita associata. La pluralità delle forme di organizzazione economica e sociale crea la pluralità degli dèi. Quello che viene chiamato *politeismo*, o credenza «in più dèi»,

---

[17] W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* in 12 volumi, Münster, 1912-1955. Di lui è stato tradotto in italiano un ampio *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 19494; sulla stessa linea si muove il volumetto di Ugo Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, Roma, Universale Studium, 1958. La critica più seria e documentata a queste teorie si trova nelle due opere del Pettazzoni, L'onniscienza di Dio, Torino, Einaudi, 1955, e *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, Einaudi 1968.

[18] Tale interpretazione continua ad avere seguaci tra gli stessi studiosi «laici»: persino il Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, London, 1956. Si veda Vittorio Lanternari, in *Studi e materiali di storia delle religioni,* 1957, pp. 1 60-165.

corrisponde dunque alla fase più antica dell'evoluzione religiosa.[19] E occorrerà la formazione delle prime grandi monarchie accentratrici in Egitto, in Assiria e in Babilonia, nel Messico, nel Perù, nel mondo mediterraneo e nelle vallate dei grandi fiumi dell'Asia centro-orientale, perché possano nascere faticosamente le prime teologie *monoteistiche*, basate sull'affermazione di «un solo dio».

28

Sono gli uomini che hanno creato gli dèi a loro immagine e somiglianza. Sono gli uomini che hanno conferito alle divinità le forme che riflettevano lo sviluppo delle loro attività produttive e dei loro rapporti sociali. Non poteva sorgere l'idea di un solo «Signore» nel cielo, prima che si fosse affermato concretamente il regime di un solo «signore» sulla terra.

Quasi tutte le altre ripartizioni delle religioni partono esse pure da caratteristiche secondarie, di indole ideologica o temporale, e sono prive di vera consistenza. Ad esempio, la distinzione tra religioni «naturali» e religioni «storiche», che rivela una stranissima concezione dei rapporti tra storia e natura;[20] o quella, solo in apparenza più avanzata, tra religioni «tribali» (primitivi, celti, germani, slavi, latini ecc.), religioni «nazionali» (Persia, Egitto, Babilonia, Grecia, India, Roma, Cina, Messico, Giappone, America centro-meridionale) e religioni «universali» (giudaismo, buddismo, cristianesimo e islamismo). Su un terreno più solido ci porta la linea di demarcazione tracciata dal Kreglinger, eminente studioso belga, tra culti «primitivi» (il materialismo e realismo religioso dei più antichi gruppi umani), religioni «monarchiche» (dalla valle del Nilo alla Mesopotamia, all'India, ad Atene, a Roma e a Israele), religioni di «salvezza» (buddismo, culti di mistero, misticismo messianico paolino) e religioni «cattoliche», cioè universali: culto imperiale romano, astrologia, Filone di Alessandria, cattolicesimo, lslam, religioni della Cina.[21]

Una ripartizione veramente scientifica delle religioni non può andare disgiunta da una giusta interpretazione nell'origine stessa dell'ideologia religiosa e del suo sviluppo nelle successive fasi della società. Si dovrà quindi parlare, dopo un primo lungo periodo prereligioso, di religioni della *comunità primitiva*, di religioni della società schiavistica, di religioni della *società*

---

[19] Questa nozione era già stata diffusa dall'illuminismo (cfr. R. Hume, *Storia naturale della religione*, Bari, Laterza, 1928).

[20] La divisione tra religioni «naturali», o della libera oggettività (Grecia, Roma, giudaismo), e religioni della «finalità assoluta» (cristianesimo) si trova già in Hegel.

[21] R. Kreglinger, *L'évolurion religieuse de l'humanité*, Paris, Rieder, 1926.

feudale e di religioni della *società capitalistica*, le cui ripercussioni si fanno ancora sentire nelle prime fasi dello sviluppo di una società senza classi, sulla via del socialismo.

Chi abbandona questo criterio ricadrà sempre, qualunque sia la sua preparazione culturale, dalla storia nel romanzo.

Come nasce la religione

La recente scoperta di resti fossili in alcuni sedimenti tellurici del continente africano, a est del lago Vittoria, nel Kenya, e nell'Etiopia del nord, ha permesso di stabilire che la specie umana ha fatto la sua comparsa oltre *due milioni* di anni fa.

Ma la religione non è nata con l'uomo.

Per migliaia e migliaia di secoli, su questa nostra terra, la cui formazione risale probabilmente a quattro miliardi di anni, piccoli gruppi umani hanno condotto un'esistenza ancora vicina all'animalità, nutrendosi di erbe, di bacche, di radici, di succhi vegetali, di lumache e d'insetti vari ed errando di foresta in foresta, nel clima caldo e umido che ha preceduto il periodo glaciale. Non era ancora noto il fuoco, né si sentiva il bisogno di indumenti o di ripari. Le stesse facoltà intellettive, la capacità di ragionare, erano ancora estremamente limitate.

Il primo strumento di lavoro, che ha provocato una vera e propria rivoluzione, non soltanto fisica, ma sociale, nel lento processo di differenziazione dell'uomo da forme inferiori di esistenza, è stata la mano. Quella che gli antropologi hanno chiamato la «scoperta della mano», allo stesso tempo attrezzo e prodotto del lavoro, si collega a due caratteristiche essenziali dell'uomo: la posizione verticale, o «stazione eretta», e lo stimolo del pensiero, del linguaggio.

Anche la lingua è un prodotto della convivenza sociale.[1] Per millenni, prima che esistesse il linguaggio fonetico, gli uomini si sono espressi tra di loro a segni, con gesti rudimentali fatti con le mani, a seconda di certe abitudini fisiche contratte nel corso del lavoro o quando fosse necessario dialogare da lontano, a una distanza che superasse la portata della voce. Né queste vestigia di un così remoto passato sono completamente scomparse.

---

[1] G.C. Lepschy, *La linguistica strutturale*, Torino, Einaudi, 1966 (molte ristampe: l'autore è italiano, ma lavora a Londra). Anche lo strutturalismo linguistico è una filiazione del marxismo (vedi Mario Ali nei, *La struttura del lessico*, Bologna, Il Mulino, 1974).

Nelle cerimonie rituali di molti antichi culti, e negli stessi gesti simbolici tracciati dai sacerdoti di alcune delle religioni più recenti, cristianesimo compreso, si trovano numerosi residui di questo linguaggio a segni, o cinetico. È stato notato, del resto, che tra alcuni popoli dell'America meridionale e tra gli aborigeni dell'Australia uomini appartenenti a tribù differenti non comprendono il rispettivo linguaggio fonetico, ma si capiscono molto bene gesti; lo stesso avviene tra le donne di alcune popolazioni australiane, che ricorrono al linguaggio cinetico quando sono costrette dalla vecchia legge tribale al silenzio, nei dodici mesi che seguono la morte del marito, o tra gli adolescenti nel periodo di iniziazione alla vita adulta.

La fase prereligiosa

Per tutta l'età che ha preceduto l'epoca glaciale, l'uomo viveva riunito in minuscoli gruppi, di dieci-dodici individui, che gli etnologi moderni hanno chiamato «orde primitive» e ulteriormente ripartito in due stadi principali: quello dello stato «selvaggio» e quello dello stato «barbaro».

Non vi era ancora nessuna divisione del lavoro, non c'erano né capi né legami di dipendenza sociale precisi, regnava la più assoluta promiscuità sessuale; l'economia consisteva soltanto nella appropriazione e non nella produzione. Si raccoglievano a caso bacche e molluschi, frutti e insetti; la caccia di piccoli animali era un fenomeno occasionale. L'uomo era ancora incapace di prendere coscienza delle sue relazioni con altri uomini e con la natura, e non poteva nemmeno rifletterle in qualsiasi forma di credenze religiose, fossero pure le più elementari e grossolane. «Una base sociale più ampia, dei rapporti sociali più complessi erano necessari perché potesse nascere la religione».[2]

Questa fase prereligiosa si è certamente protratta molto a lungo e si chiude soltanto con l'ultimo periodo dell'esistenza *dell'uomo di Neanderthal*, così detto dalla località presso Dösseldorf, dove nel 1856 vennero scoperti i resti di uno scheletro umano antichissimo, datato dai 100.000 ai 34.000 anni fa. Le sepolture contenenti scheletri o teschi di questi «protoantropi», o primi uomini, ritrovate in una fascia che va dalla Francia e dalla Germania alla Crimea, alla Palestina e aii' Uzbekistan, non offrono testimonianze sicure

[2] C. Hainchelin, *Les origines de la religion*, cit., p. 74.

dell'esistenza di preoccupazioni d'indole sacrale, anche se alcune di esse sono chiaramente intenzionali e contengono ossa di animali o qualche rudimentale strumento di lavoro; tali caratteristiche possono essere interpretate in modo diverso, senza far ricorso a spiegazioni esplicitamente religiose.

L'essenza della religione deve essere ricercata negli aspetti del mondo materiale che corrispondono a ogni momento dello sviluppo ideologico dell'uomo. I sogni, il sonno, la morte spiegano sì l'origine dei fantasmi religiosi, della prima idea di «anima» e di una sua ancora indistinta sopravvivenza nell'al di là, nel mondo dei non più vivi. Ma perché ciò potesse accadere, occorreva che al tipo iniziale di esistenza semianimalesca si sostituisse un nuovo tipo di aggregazione sociale, caratterizzato dalla scoperta di alcuni strumenti di lavoro; occorreva che al sistema della raccolta casuale del cibo si aggiungesse una forma organizzata, anche se ancora embrionale, di caccia e di pesca.[3] Occorreva infine che i gruppi umani primitivi incominciassero a fissarsi in modi di vita semisedentari, nei ripari naturali e nelle caverne, dove potessero fantasticare sull'apparizione di animali o uomini in sogno, come una specie di «doppio», e studiare i sintomi che accompagnano e seguono la morte.

Si calcola generalmente che questa nuova fase abbia avuto inizio dai 40.000 ai 35.000 anni fa, nell'ultimo periodo del *paleolitico*, o età della «pietra antica», quando la convivenza umana stava raggiungendo un livello di sviluppo relativamente alto.

I grandi fenomeni atmosferici e geologici che contraddistinguono le diverse fasi dell'epoca glaciale cacciarono gli uomini nelle grotte, nelle caverne, e stimolarono la ricerca di nuovi mezzi per proteggere e mantenere l'esistenza del gruppo. Si impara a conservare un fuoco accidentalmente prodotto; poi si scopre il modo di far scaturire scintille per attizzarlo artificialmente. S'incomincia a lavorare la pietra grezza e a produrre strumenti atti alla caccia o alla pesca, condotta ancora *in comune* contro animali enormi, le renne preistoriche, i rinoceronti giganti, i rettili marini, i mammut, sospinti essi pure dal freddo verso i luoghi abitati dagli uomini.

Catturata in comune, la preda resta proprietà comune. Sarà necessaria la scoperta di mezzi ben più perfezionati, come l'ascia a due tagli, la freccia, l'asta con le prime punte metalliche e infine l'ascia di bronzo, perché con l'uccisione *individuale* della preda nasca anche l'idea del possesso, che dalle cose si

---

[3] Vedi A.C. Blanc, *Origine e sviluppo dei popoli cacciatori e raccoglitori,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1956.

trasmette agli uomini e segna il passaggio dal comunismo primitivo a un tipo di economia già basata sulla proprietà privata.

Comunità primitiva e «*totemismo*»

Quali testimonianze dell'esistenza di una vita religiosa nei periodi più antichi, possiamo disporre soltanto di scarse manifestazioni esteriori, spesso di difficile interpretazione. I mezzi di ricerca di cui ci dobbiamo servire, per seguire la religione primitiva nelle sue origini e nel suo sviluppo, sono sostanzialmente questi:

l. *l'archeologia preistorica*, che studia i monumenti residui, le tombe, il paesaggio e soprattutto gli strumenti di lavoro delle età passate, nella loro evoluzione e nelle ripercussioni che hanno avuto sul modo di vivere degli uomini;

2. *l'antropologia,* che affronta il problema dei cambiamenti della struttura fisica dell'uomo, nelle successive epoche storiche, in relazione ai mutamenti intervenuti nella struttura sociale e all'interno del gruppo stesso (antropologia «culturale»);

3. la *linguistica*, atta a individuare le varie tappe dell'umanità riflesse in fonemi e in formule precise, scritte o non scritte;

4. il *folklore*, riserva inesauribile di leggende, miti, costumi e tradizioni popolari, vera e propria letteratura di una società subalterna, soprattutto rurale, culturalmente poco sviluppata, ma già in grado di riflettere sulle proprie esigenze esistenziali;

5. la *paletnologia* e *l'etnologia*, le sole scienze cui si faccia abitualmente ricorso per lo studio delle origini della religione.[4]

Le ricerche sulla «società antica» di Lewis H. Morgan costituiscono il punto di partenza per ogni seria indagine etnografica. Le deduzioni che i primi teorizzatori del marxismo hanno tratto dalle acute elaborazioni del Morgan,

---

[4] Di grande utilità, per chi desideri avere una prima informazione sulla preistoria dell'uomo, sono alcuni volumetti pubblicati dagli Editori Riuniti nella collana Libri di base (Roberto Fieschi, Dalla pietra al laser; Lia Formigari, *La scimmia e le stelle* e Louis-René Nougier, L'economia preistorica, tutti editi nel 1981). Vedi anche Grahame Clark, *La preistoria del mondo*, Milano, Garzanti, 1972 e Tullio Tentori, Antropologia culturale: il rischio ideologico di una scienza, Roma, Edizioni Ricerche, 1976.

in primo luogo nel saggio di Engels su *Le origini della famiglia, della proprietà privata e dello Stato,* pubblicato nel 1884,[5] hanno trovato conferma nei lavori moderni del Gordon Childe, del Thomson, del Tokarev e delle più serie scuole sociologiche contemporanee.[6]

I dati forniti dall'etnologia hanno una grande importanza, se usati con intelligenza e cautela, anche per farci constatare una delle caratteristiche essenziali dell'ideologia religiosa, e cioè la sua tenace sopravvivenza nelle fasi più recenti di sviluppo della società.

Numerose pratiche rituali nate nelle condizioni della comunità primitiva, in ragione di determinati attributi economici e sociali, sono passate poi immutate o con leggere modifiche nelle religioni delle età successive. Basti pensare ai riti di iniziazione, che si sono tramandati nei «sacramenti» delle varie denominazioni cristiane; al pasto sacrale primaverile detto *inticiuma*, praticato dalla tribù degli Arunta nell'Australia centrale per favorire la moltiplicazione della specie, che ha già tutti gli aspetti essenziali del rito eucaristico; alle funzioni e cerimonie mortuarie, che sopravvivono, pur essendosene smarrito il senso originario, nella pratica del lutto, e così via. Un imponente materiale su questi fenomeni religiosi, e sulle loro analogie nelle diverse epoche storiche, si trova raccolto nella grande opera *Il ramo d'oro* dell'etnologo inglese James George Frazer, edita in dodici volumi tra il 1890 e il 1915.[7]

33

Il periodo della comunità primitiva si estende per molte decine di migliaia di anni, dal paleolitico inferiore, che ha visto vivere l'uomo di Neandertal, sino all'età del bronzo, nel terzo millennio avanti Cristo. Di questo tipo di società restano alcune rare sopravvivenze presso popolazioni che vivono tuttora in condizioni semiselvagge, nel centro dell'Australia, ad esempio, o nelle foreste intorno al Rio delle Amazzoni, nell'America del sud; ma i contatti con forme di società più sviluppate sono troppo frequenti, perché si possano prendere

---

[5] F. Engels, *Le origini della famiglia, della proprietà privata e dello Stato,* a cura di Fausto Codino, Roma, Editori Riuniti, 1970[3].

[6] L.H. Morgan, Ancient Society, New York, Macmillan, 1887. Il libro di questo grande etnologo americano, divenuto un classico negli ambienti socialisti e liberali della seconda metà del secolo scorso, è stato finalmente tradotto anche in italiano, Milano, 1970. Ampi riferimenti nelle voci redatte dal di Nola per *l'Enciclopedia delle religioni* della Vallecchi; segnaliamo anche Giuseppe Cocchiara, *L'eterno selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1961 (cap. IX, «Nel regno della famiglia»).

[7] Una traduzione italiana basata su un compendio dell'intera opera, pubblicato dall'autore nel 1925, è uscita nel 1950 a cura della casa editrice Einaudi, in due volumi, nella Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici; nuova edizione in un unico volume, Torino, Boringhieri, 1964.

per buone tutte le conclusioni che si sono volute trarre dalle loro attuali condizioni di vita.

La comunità primitiva, che non conosce ancora divisioni in classi contrastanti e ignora quindi ogni forma di organizzazione basata sullo Stato, è tenuta insieme da legami di parentela, di sesso, di età e solo in via subordinata da vincoli che scaturiscono dalla specializzazione di alcuni gruppi nella costruzione e nell'uso di rudimentali mezzi per la caccia e per la pesca, o per incursioni a scopo di rapina. È naturale che anche la religione in questa antichissima fase della vita associata sia basata su legami analoghi di parentela, di sesso e di età, trasferiti dal clan originario a un mondo di rapporti irreali, fantastici, nei quali si esprime la debolezza del gruppo di fronte alla natura e la sua incertezza del domani, nello stato imperfetto di società nel quale si trova a vivere.

Ben presto, e quasi impercettibilmente, anche l'animale o la pianta di cui il gruppo si nutre vengono considerati come il progenitore, l'antenato, espressione e garanzia della sua coesione ed emblema collettivo, oggetto di sacra venerazione. Questo legame misterioso, quasi biologico, di parentela, di affinità di sangue e di gruppo, è espresso dal termine *totem*, o *totam*, che in un vecchio dialetto algonchino, parlato da una tribù pellirosse nordamericana della regione dei Grandi Laghi, significa «l'affine del fratello», o «della sorella», il «consanguineo», ed è entrato nell'uso proprio per indicare il rapporto religioso al quale si riferisce il clan nelle confuse e contraddittorie manifestazioni della sua vita sociale primitiva.[8]

Possono essere totem l'orso, il lupo, il cinghiale, la renna, l'aquila, il canguro, ogni specie di bacche, di alberi da frutta o d'uso protettivo, come la quercia; ma anche, in via analogica, il sole, la luna, il vento, la pioggia, manufatti vari, pietre, rocce e montagne. Il rapporto che si stabilisce tra loro e il gruppo umano è quello della mutua dipendenza e, al limite, della figliolanza: ed è già un rapporto di tipo non solo biologico, ma religioso. La denominazione di «figli del lupo», «figli del canguro» «figli della quercia», e per analogia «figli del cielo, «figli della pietra», «figli dell'ascia», è già di per sé indicativa. Nel mito latino dei due gemelli, Romolo e Remo, allattati da una lupa, affiorano senza dubbio residui leggendari di una società totemica a base

[8] La parola *totem* (forma abbreviata di *ototeman*) s'incontra per la prima volta nei racconti di viaggio di J. Long, *Voyages and travels of an Indian interpreter and trader*, London, 1791; l'uso è proprio degli indiani Ojibwa (Storia e costumi dei pellirosse, di R. Thévenin e P. Coze, Milano, Schwartz, 1958).

matriarcale. L'onomastica gentilizia, specialmente tra le popolazioni celtiche e anglosassoni, ha mantenuto sino ai nostri giorni tali radici totemiche: in Irlanda i *Mac-Cecht* sono i «figli dell'erpice», i *Mac- Tail* i «figli della grande scure», in Inghilterra i *Woljfson* i «figli del lupo», e così via.

34

La stessa parola che denota il tipo più antico di organizzazione sociale indicava probabilmente tanto l'agglomerato umano, quanto il rapporto di parentela tra il gruppo nel suo insieme e un determinato agente animato o inanimato: non si dimentichi che in etrusco la voce *clan* significa «figlio» e che il suo plurale, *clenar*, ha valore di «figliolanza» (la desinenza *-ar* indica un collettivo di formazioni geologiche e vegetali). Reminiscenze totemiche si possono riscontrare anche nella designazione popolare, in quasi tutte le lingue, di diversi animali, trattati come parenti: tipico il caso dell'allocco, chiamato familiarmente *barbagianni*, «zio Giovanni».[9]

Il *totemismo*, che attraverso metodici riti propiziatori e una mitologia sacra lega tra di loro i componenti dei più antichi gruppi sociali, garantendone l'unità e la sopravvivenza, è la prima forma di religione che l'umanità abbia conosciuto: e ad esso bisogna rifarsi, per spiegare gli altri riti e costumi della comunità primitiva dall'epoca di Neandertal in poi.

Magia e religione

Prima di dare una descrizione più particolareggiata di questa fase antichissima dello sviluppo della religione, occorre sbarazzare il terreno da una tendenziosa argomentazione, che cerca di fare della religione qualcosa di diverso dalle credenze del primitivo, o addirittura un «momento» più elevato della vita spirituale, indipendentemente dalle condizioni reali nelle quali si è di volta in volta concretata la vita del gruppo. Alludiamo ai rapporti tra magia e religione e a una pretesa separazione tra questi due elementi.

È impossibile invece staccare in modo netto la nozione di magia e quella di religione. La tesi del Frazer, secondo la quale un'età della magia ha preceduto quella della religione, nell'evoluzione dell'umanità, è oggi abbandonata da quasi tutti gli studiosi della società primitiva. È questo uno

---

[9] Lo studio di questi residui linguistici del totemismo è appena agli inizi: di estremo interesse i saggi di un glottologo italiano, Mario Alinei, professore all'università di Utrecht e direttore della rivista internazionale *Quaderni di semantica*, che esce dal 1980 a Bologna, Il Mulino (citiamo, per tutti, anno II, n. 2, 1981, pp. 363-385 e anno IV, n. l e 2, 1983, pp. 5-3 1 e 241 -269).

dei meriti fondamentali della cosiddetta scuola “funzionalistica», il cui massimo esponente è stato Bronislaw Malinowski, di origine polacca ma educato in lnghilterra.[10] Né è ammissibile, se si vuole restare sul terreno scientifico, una qualsiasi opposizione tra religione e superstizione.

Ogni culto racchiude in sé azioni di carattere magico e quindi di per sé superstizioso: tutte le preghiere, da quelle dei primitivi a quelle delle religioni attuali, costituiscono essenzialmente una forma di pressione sul mondo esterno, secondo le norme di una tecnica ingenua e illusoria.

Il rapporto che si è stabilito dai tempi più remoti tra l'uomo e la natura ha avuto sempre un duplice aspetto: quello del dominio esercitato dalle forze naturali onnipotenti sull’uomo ancora socialmente debole e quello dell’azione che l'uomo riesce ad esercitare sulla natura, sia pure nelle condizioni limitate e imperfette della società antica, grazie ai suoi strumenti di lavoro, ai suoi mezzi di produzione, alle sue capacità.[11] Il gioco di queste forze, solo in apparenza contrastanti, determina lo sviluppo di una specie di tecnica, attraverso la quale il primitivo ritiene di poter influenzare in modo fantastico la natura che lo impressiona, lo condiziona e lo sottomette. Questa «tecnica» è precisamente la magia.

L’imitazione delle regole della caccia è destinata a favorire il successo della caccia stessa. Prima di andare alla ricerca del canguro, gli australiani danzano ritmicamente intorno a un disegno che rappresenta la preda tanto agognata, dalla quale dipende il sostentamento della tribù.

Tra le popolazioni delle isole Caroline, se si vuole che il neonato diventi un buon pescatore, ci si preoccupa di collocare il suo cordone ombelicale, appena staccato, in una piroga o in un galleggiante.

Presso gli ainu, popolazioni aborigene dell'arcipelago giapponese settentrionale (Hokkaido, Kurili e Sakhalin), un orso catturato da piccolo e allattato da una donna del clan viene dopo alcuni anni strozzato o ucciso con le frecce. La sua carne viene poi mangiata in comune, nel corso di un pasto sacrale. Ma prima del sacrificio rituale vengono rivolte all'animale devote preghiere, perché torni presto sulla terra, si faccia di nuovo catturare e continui così a nutrire il gruppo umano che lo ha allevato.

Nelle sue origini, dunque, la pratica della magia non si distingue affatto dalla religione, anzi si confonde con essa. È vero che all’inizio la magia non è ancora legata a una qualsiasi prerogativa di carattere sociale (nella comunità

---

[10] B. Malinowski, Magie, science and religion, London, 1925, ristampato a Boston nel 1956.

[11] Vedi Ernesto De Martino, Il mondo magico, Torino, Boringhieri, 1973[4].

primitiva tutti possono tentar di «far forza» sui fenomeni naturali); ma ben presto tende a localizzarsi in alcuni individui, o per l'età o perché li si ritengono dotati di poteri straordinari. Dall'età arcaica, le credenze sull'efficacia dei riti magici si sono trasmesse sino ai nostri giorni, sempre però nell'ambito di ambienti culturali subalterni, là dove l'uomo si trova esposto all'imperversare di forze fisiche, economiche e sociali a lui ostili, senza adeguati mezzi di controllo o di dominio.[12]

Le facoltà magiche sono state poi temute e considerate come segno di empietà e di disprezzo del sacro: dal processo per magia contro Apuleio, nel II secolo d.C., si è passati alla condanna in massa delle «streghe», nel cuore del medioevo sino ancora a pochi secoli fa. Ma la funzione del mago, dello stregone, dell'indovino, una volta entrata nella vita sociale si mantiene e si articola in forme diverse.

Tale è appunto il carattere inconfondibile dell'ideologia religiosa. Il giorno in cui era apparso il primo «mago» era già nata la nozione del «sacerdote».

Il culto dei morti

Quasi tutti i trattati di storia delle religioni non accettano ancora l'idea che il *totemismo* sia stata la forma originaria della religione; essi lo considerano, al più, come una forma elementare di classificazione del clan. La loro esposizione delle credenze religiose dei primitivi prende inizio, di solito, dal «culto dei morti». Questa impostazione è ancora evidente negli scritti dell'archeologo inglese Edwin Oliver James, che nel 1957 ha pubblicato un ampio saggio, *Prehistoric religion*, impropriamente tradotto in italiano con il titolo *Nascita della religione*.[13]

In realtà, la pratica di seppellire i morti appare antichissima e può farsi risalire agli albori stessi della preistoria, nell'ultimo periodo interglaciale, più di 100.000 anni fa; ma nulla ci autorizza a sostenere ch'essa implicasse sin dalle origini la credenza nell'*anima* del defunto e tanto meno l'obbligo di venerarla o placarla mediante determinati riti.

La distinzione tra materia e spirito, e quindi anche tra anima e corpo, è

---

[12] A.M. di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterno italiana*, Torino, Boringhieri, 1976.

[13] E.O. James, *Nascita della religione*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

sconosciuta alla comunità primitiva. Essa nasce soltanto quando la famiglia umana si scinde e alla forma d'organizzazione basata sulla divisione egualitaria del lavoro e dei prodotti dell'uomo succede una società fondata su alcuni tipi di accumulazione privata e sulle prime differenziazioni di classe. l dati che ci sono forniti dall'archeologia preistorica e dalle ricerche etnologiche confermano che l'uso di seppellire i morti non risponde in origine che a una sola preoccupazione: quella di assicurare comunque al defunto la continuità di una esistenza *materiale*.[14] Il cadavere veniva messo a giacere disteso tra due lastre di pietra o rannicchiato, con le gambe piegate nella posizione del sonno, rivestito dei suoi indumenti abituali. Aportata di mano venivano collocate le sue armi e svariati oggetti d'uso. Questa pratica, con tutta probabilità, ha determinato lo sviluppo di una rudimentale industria della pietra e favorito le primissime manifestazioni dell'arte.

37

Si pensava che il defunto continuasse a vivere. Per questo, le sue spoglie venivano dipinte di rosso; le esperienze della caccia avevano già fatto sorgere l'idea dell'identificazione della vita con il sangue. La concezione dell'anima come «soffio» (*ruach* in ebraico, *psyché* in greco, *anima*, da «vento» in latino) va forse collegata con le •esperienze dei popoli dediti alla pesca, abituati a vedere morire la preda boccheggiante fuori dell'acqua; i popoli cacciatori hanno visto invece nel sangue la dimora dello spirito vitale, dell'anima. Dell'ocra rossa, liquida o in polvere, veniva cosparsa sui corpi al momento della sepoltura o versata sul terreno, per colorare lo strato su cui adagiare il cadavere: le ossa ritrovate in molti sepolcreti dell'età della pietra ne conservano tracce evidenti. L'uso, del resto, si è tramandato sino ad oggi. Presso alcune popolazioni i morti vengono rinchiusi in una bara dipinta di rosso o ricoperti di un panno dello stesso colore; le spoglie del Sommo Pontefice, prima della tumulazione in San Pietro, vengono deposte in una bara ravvolte in un drappo rosso.

Il simbolo più comune del lutto è oggi il nero, e qualche volta il bianco (per esempio, tra i negri Bantù e presso i buddisti); ma il rosso è ancora in uso all'interno di molte genti a livello etnologico, specialmente in Australia. Tale abitudine, tuttavia, ha un'origine diversa. Quando è nata l'idea del puro e dell'impuro, e ai morti si cominciarono ad attribuire poteri malefici, si sentì il bisogno di contrassegnare con una tinta facilmente riconoscibile gli individui,

---

[14] A.M. di Nola, *Archeologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Firenze, Vallecchi, 1974.

gli oggetti e i luoghi che si temeva fossero stati in qualche modo contaminati dal contatto occasionate o abituale con il defunto. Di qui le modifiche nell'abbigliamento e negli ornamenti che si accompagnavano al periodo del lutto; per rientrare nella normalità, ci si doveva sottoporre in origine a determinate funzioni di purificazione rituale.

In una tomba preistorica scoperta nei dintorni di Mentone è stata osservata, di fronte al luogo dove venivano a trovarsi la bocca e il naso del cadavere, una depressione colma di polverina rossa; i poteri vitali attribuiti all'ocra dovevano dunque permettere al defunto di continuare a «respirare». In altri casi, il morto era sepolto vicino al focolare, perché non gli venisse a mancare il calore necessario per garantirgli il prolungamento della vita. Analogo scopo avevano le offerte di cibo e di bevande e le statuine di animali interrate con la salma. Qualche volta una grossa pietra veniva deposta sul petto del defunto, prima che la fossa venisse riempita di terriccio, perché non potesse tornare all'esterno tra i viventi, contaminandone la convivenza.

Può darsi che degli animali venissero uccisi e sepolti insieme all'uomo, perché continuassero a essergli utili; nella grotta della Chapelle-aux-Saints, nel dipartimento del Corrèze, nella Francia centrale, sono state ritrovate nel 1908, a poca distanza dalle tombe, delle ossa di bisonte. Ma potrebbe anche trattarsi di resti di banchetti funebri consumati sul posto, ai quali si immaginava che il morto in qualche modo partecipasse.

Quello che è certo è che, sino al periodo della fine della comunità primitiva, non si hanno tracce sicure di *sacrifici umani* sui luoghi di sepoltura. Su queste pratiche, attribuite indiscriminatamente a tutte le società più antiche, esiste tutta una letteratura ricca di dati e di dettagli, ma priva spesso di serio valore critico. Quando degli esseri umani, uomini, donne o bambini, incominciarono a essere sepolti vivi, o comunque sacrificati, sulle tombe dei loro signori (o dei loro mariti, come nel caso delle vedove, ed è interessante notare che nel periodo del «matriarcato» non si hanno invece esempi di mariti uccisi sulle tombe delle donne, perché non esisteva ancora la proprietà coniugale), già la società primitiva aveva iniziato a disgregarsi e stavano formandosi le classi sociali, con la divisione in ceti possidenti e mano d'opera schiavizzata.

Troviamo sì, nei periodi anteriori, tracce di *antropofagia* sacra, che si sono trasmesse sino ai nostri tempi presso alcune tribù primitive. Il cannibalismo rituale era ancora abbastanza diffuso sino a un centinaio di anni fa in Oceania, nel continente africano e nell'America meridionale; è incerto se sopravviva ancora in alcune sètte dell'Africa centro-occidentale, del tipo dei leggendari

«uomini-leopardo», intorno ai quali si è molto fantasticato.

Delle operazioni spesso assai complicate venivano eseguite sin dall'età neolitica, o della «pietra nuova», e forse anche nel paleolitico inferiore, sul teschio del defunto, come nel caso del «cranio del Circeo», o sui teschi di determinati animali uccisi per trame il cervello e divorarlo, allo scopo di assimilarne particolari poteri.[15] Ma tutto ciò non ha nulla a che vedere con i sacrifici umani. Quelli di cui abbiamo conoscenza storica precisa, tra gli aztechi del Messico e i paya dello Yucatan e del Guatemala, tra i fenici e i popoli semitici in generale e tra le stesse tribù ebraiche in Palestina, appartengono tutti a un'epoca più recente, caratterizzata dal sorgere della proprietà privata e dal differenziarsi delle classi. L'idea di sacrificare un uomo ad un altro uomo, al momento della morte, non poteva nascere prima che esseri umani fossero già stati «sacrificati» in vita ad altri uomini sul terreno della sudditanza e della schiavitù.

Entro questi limiti, tuttavia, il culto dei morti si è poi rapidamente generalizzato ed è alle radici di tutte le grandi religioni dell'antichità, dalla Cina alla Grecia e a Roma, confondendosi spesso con il culto degli antenati (i *dies parentales*, o giorni consacrati ai divini progenitori nella religione romana). Nel cristianesimo dei primi secoli il culto dei morti s'identifica invece con quello dei martiri, intorno alle cui tombe si svolgevano pasti sacri e cerimonie purificatrici. Nella chiesa cattolica la ricorrenza dei defunti, a partire dal v secolo, viene osservata nel cuore dell'autunno, oggi il 2 novembre; essa ha assunto ormai proporzioni assai vaste, entrando nelle consuetudini civili di molti popoli, e viene celebrata non solo come un omaggio ai morti, ma come un rito di propiziazione per la salvezza delle loro anime.

39

Per concludere: l'uso di seppellire i morti non ha ancora, nelle sue manifestazioni primitive, un vero e proprio contenuto religioso. La vita materiale continua anche nella tomba. Una vita dello «spiritm», al di là del sepolcro, non viene nemmeno presa in considerazione. La religione si presenta invece nel solo modo che i rapporti sociali in seno alla comunità primitiva permettono di realizzare: il culto del totem, fondatore e protettore del gruppo, in un agglomerato umano ancora ripartito sulla base dell'età, del

---

[15] P. Wernert, «Le culte des crânes à l'époque paléolithique», in George et Mortier, *Histoire générale des religions*, Paris, 1948, pp. 54-72. Le ipotesi di cannibalismo rituale avanzate per i crani della grotta di Ciu-cutien, in Cina, risalenti a 500.00 anni fa, non sembrano convincenti.

sesso e della parentela.

Origini del soprannaturale

Uno degli aspetti tipici della società primitiva è quello di essere basata su una concezione ingenuamente *materialistica* della natura, della vita e dei rapporti sociali.

l bisogni elementari dei primi gruppi umani, quando ogni cosa è ancora in comune e si ignora l'appropriazione privata dei mezzi di sussistenza, sono tutti egualmente soddisfatti o insoddisfatti. Storia degli uomini e storia dell'ambiente naturale si confondono: l'una appare come la continuazione dell'altra.

La morte stessa si presenta come il prolungamento della vita, grazie all'intervento di vari fattori fisici: la colorazione in rosso, l'offerta di cibi, di oggetti d'uso e di mezzi di lavoro. Non esiste ancora l'idea di «spirito» in contrapposizione alla «materia». Il dualismo *anima-corpo* non interviene che in un momento ulteriore dell'evoluzione della società, come riflesso dello sdoppiamento che si è prodotto nel modo di vivere degli uomini. Nella misura in cui i nuovi rapporti di produzione rendono possibile il dominio esercitato da alcuni gruppi privilegiati, creando il dualismo *classe dominante-classe dominata*, nasce anche l'esigenza di soddisfare in un'altra sfera, in un altro mondo ed infine in un'altra vita quelle aspirazioni che le ingiuste condizioni sociali non permettono più di assicurare a tutti nell'ambito delle strutture esistenti.

Tali considerazioni valgono non solo per quel che riguarda le condizioni fisiche e sociali dell'uomo, ma anche in relazione alle sue esigenze spirituali e morali.

La contraddizione fondamentale tra l'uomo e le forze della natura, che è alla base della società primitiva, non basta da sola a spiegare il sorgere dell'idea del soprannaturale, del trascendente e quindi nemmeno del concetto del «bene» e del «male», del «peccato» e della «redenzione». l rapporti basati sulla parentela, sull'età e sul sesso non hanno ancora carattere di classe e non dànno origine a vere e proprie forme di evasione religiosa. Era necessario che l'uomo facesse prime l'esperienza dei limiti che la nuova struttura sociale avrebbe imposto alla sua vita quotidiana, perché con la divisione in classi si affacciasse anche l'esigenza di un elemento «spirituale», nel senso che la teologia e la filosofia idealistica dànno a questo termine, contrapposto alla

natura, al corpo, al «materiale».

40

E interessante osservare, a questo proposito, che nei periodi di transizione da una società all'altra, le correnti religiose che esprimevano in qualche modo la coscienza delle forze nuove in via di sviluppo hanno intravisto, sia pure confusamente e in termini metafisici, lo stretto legame che corre tra la morale e la struttura sociale. «*Se non fosse esistita la legge, non ci sarebbe stato nemmeno il peccato*», si legge in uno dei testi più caratteristici dell'antica letteratura cristiana, che il Nuovo Testamento attribuisce a san Paolo.[16] È la legge, cioè, che determina non solo la conoscenza, ma la realtà stessa della

«colpa»; così come è la volontà del legislatore, portavoce del gruppo, che crea di volta in volta i «reati». Ma senza la divisione della società in classi contrapposte non sarebbe neanche esistita la legge.

L'idea del trascendente, del soprannaturale, ha un'origine perfettamente chiara. Non nasce con l'uomo, come manifestazione di un'esigenza che è sempre esistita e sempre esisterà; ma è entrata nella coscienza dell'uomo come conseguenza della lacerazione che la struttura di classe ha introdotto nella sua esistenza. Sostanzialmente fuori strada è dunque l'analisi del Leuba (1868-1946) e dei suoi tardi epigoni, che mettono in primo piano l'elemento *psicologico*, come causa autonoma dell'idea del sacro.[17]

A partire dalla scissione della società, il concetto di «trascendenza», di morale, di spirituale, si è staccato dalla sua matrice originaria, si è presentato agli uomini come valido in sé e per sé ed ha avuto un'evoluzione storica su un piano ormai diverso da quello delle forze economiche e sociali che gli hanno dato origine. Ma la sua sorte resta strettamente legata a quella delle strutture sociali che l'hanno visto nascere: i confini del trascendente («ciò che va al di là»), del soprannaturale, e di conseguenza di tutto ciò che viene ancora visto come effetto di un *miracolo*, si sono andati sempre più restringendo, con il progresso della scienza. Fenomeni che per millenni erano stati ritenuti «superiori alla natura» sono rientrati ormai nel campo delle esperienze normali dell'uomo.

Le più lontane forme di religiosità non possono neppure, a rigore, essere

---

[16] *Lettera ai romani*, v, 13 e sgg. La critica moderna vede invece in questa parte della più nota delle epistole paoline una tarda redazione marcionita, non anteriore alla metà del secondo secolo; ma ciò non toglie nulla al valore sociologico della concezione da noi segnalata (vedi Henri Delafosse, *L'épitre aux romains*, Paris, Rieder, 1926).

[17] J. H. Leuba, *The psychology of religious mysticism*, tradotto in italiano con prefazione di Ernesto De Martino (*La psicologia del misticismo religioso,* Milano, Feltrinelli, 1960).

viste come manifestazione di pratiche rituali che si basino su una concezione «soprannaturale» qualsiasi, che si contrappongano cioè alle consuetudini abituali della vita dell'uomo. I rapporti tra il gruppo primitivo e il suo totem non escono ancora dai limiti di una visione rozzamente materialistica della natura, caratterizzata da tutte le assurdità che sopravviveranno e si moltiplicheranno nelle credenze religiose successive. La stessa magia si presenta sin dagli inizi come una specie di pressione materiale che gli uomini si industriano ad esercitare nei confronti della natura e della società, per attenerne determinati risultati tangibili.

Il simbolo, il rito magico e religioso equivalgono alla realtà.

Carattere di classe del miracolo

È chiaro che in una atmosfera religiosa e sociale di questo tipo non c'è posto per la concezione del «miracolo», inteso come fatto eccezionale, che travalica le leggi naturali e presuppone l'intervento di forze ultraterrene.

Tutto è egualmente naturale e soprannaturale, per il primitivo; nulla è realmente «miracoloso» o tutto è egualmente tuffato nel prodigio. L'idea stessa di miracolo richiede la conoscenza di almeno alcune delle leggi della natura, sia pure interpretate in modo inadeguato, frammentario, secondo le possibilità dell'epoca, e presuppone soprattutto l'insorgere di nuove esigenze che, pur essendo elementari, non possono più essere soddisfatte in modo normale, a causa di una struttura diversa da quella del godimento comune dei mezzi di sussistenza.

Si tengano presenti i miracoli che ci vengono riferiti nei quattro vangeli, non dissimili del resto da quelli attribuiti ai fondatori di altre religioni di massa (buddismo, taoismo, islamismo ecc.).

La moltiplicazione dei pani, la pesca straordinaria, la trasformazione dell'acqua in vino, la guarigione dalle malattie tipiche della povera gente sono tutti prodigi che presuppongono l'aspirazione insoddisfatta di interi strati subalterni a un'esistenza migliore, a una eguaglianza di fatto con i ceti possidenti, al godimento di quelle elementari condizioni di vita, senza le quali non è nemmeno possibile concepire moralità e sviluppo intellettuale. Il monopolio esercitato dalle classi dominanti ha reso così difficile pensare che ci possa essere pane in abbondanza per tutti, che solo un intervento miracoloso può sanare tale carenza di cibo, inesistente nella vita primitiva o

egualmente distribuita tra tutti i membri del gruppo. Questo senso del bisogno, rimasto inappagato nella realtà, si trasforma nell'ideologia, dando origine a soluzioni immaginarie e fantastiche.

In generale, la fede nel miracolo si accentua e si esaspera nei periodi di profonda crisi economica e sociale, come risposta ingenua alle aspirazioni delle masse meno privilegiate al benessere e alla sicurezza del domani. I tipi di miracoli che si manifestano a un altro livello, tra gli strati abbienti della società, in tutte le epoche storiche, rispondono invece a esigenze diverse. Si tratta qu! essenzialmente di rendere indiscutibile non tanto l'onnipotenza divina quanto Il potere esercitato in terra da determinati ceti sociali e di assicurare loro vittorie strepitose sui nemici, grazie all'autorità e alla superiorità di famiglie nobili e principesche: piogge di pietre nel racconto biblico della sconfitta degli Amorrei o alla vigilia di grandi battaglie presso i romani, Giosuè che ferma il sole, nascita di esseri mostruosi, guarigioni attribuite a sovrani e imperatori.[18] Si tratta soprattutto di impressionare le classi oppresse e di ammonirle che ogni resistenza è inutile, che è vano opporsi ai dominatori, visto che dalla loro parte sono schierate anche le forze celesti.

42

La mobilitazione del «soprannaturale» al servizio delle classi dominanti non avviene sempre in modo cosciente; ma questo elemento è del tutto secondario. La coscienza non è altro che il riflesso dell'essere; ed è la coscienza sociale che conta, e non già la buona o cattiva fede di questo o quell'individuo.

Nella seconda metà del IV secolo, quando il mondo imperiale romano si andava disgregando sotto i colpi di nuove forze economiche e sociali, che trovavano la loro espressione religiosa nella vittoriosa avanzata dell'ideologia cristiana, assistiamo a tutta una fioritura di casi «miracolosi», attraverso i quali la società pagana tenta di riaffermare, sul terreno del soprannaturale, quella superiorità che stava perdendo sul terreno politico e spirituale.

Gli storici del tempo parlano di statue, idoli e santi del paganesimo che tremano sui loro piedistalli, chiudono e aprono gli occhi, sudano o piangono lacrime prodigiose. Si moltiplicano i templi, le cappelle, gli ex voto nei santuari di Esculapio e delle altre divinità più popolari, a Delfi, a Epidauro, ad Atene, a Roma nell'isola Tiberina, in testimonianza di «grazie ricevute». Ma il

---

[18] Per quel che riguarda guarigioni miracolose attribuite all'imperatore Vespasiano ci si può riferire a Tacito, *Historiae*, IV, 81 e a Svetonio, nella biografia a lui dedicata, 23. Frequentissima è poi, in tutta la letteratura medievale, l'esaltazione dei signori feudali e dei loro familiari, operatori di miracoli.

mondo antico era condannato: e tutto questo apparato di miracoli e pie devozioni non ha potuto impedire che sulle rovine della vecchia società sorgesse una nuova organizzazione sociale, che rispondeva alle aspirazioni di strati più larghi dell'umanità, nell'Europa occidentale e in tutto il bacino del Mediterraneo.

La polemica che ha avuto luogo verso la fine del IV secolo tra gli ultimi difensori del paganesimo romano e i nuovi rappresentanti della chiesa cristiana è, sotto questo aspetto, estremamente significativa.[19]

Gli uni e gli altri accettavano l'idea del «soprannaturale»; gli uni e gli altri credevano nella realtà obiettiva del miracolo. Eppure non sono mancati i casi in cui, trasportando inconsapevolmente sul piano religioso quella aggressività che le corrispondenti forze sociali andavano guadagnando sul piano dei rapporti di produzione e di classe, gli esponenti del pensiero cristiano sono riusciti a formulare una critica dei fatti miracolosi che oggi respingerebbero con orrore.

43

Un editto imperiale del 382 aveva soppresso a Roma, nell'aula del senato, l'ara e la statua della Vittoria, uno dei simboli più venerati del vecchio culto di Stato. L'imperatore Graziano morì assassinato l'anno successivo; una terribile siccità mise in pericolo il raccolto. C' era quanto bastava perché gli esponenti ufficiali del residuo paganesimo, che si identificavano con l'aristocrazia senatoria, denunciassero in questa successione di tragici avvenimenti la mano vendicatrice degli dèi. Quinto Aurelio Simmaco, uno dei loro uomini più preparati, prefetto e console di Roma, venne inviato in delegazione a Milano, alla corte del nuovo imperatore Valentiniano 11, perché chiedesse che la statua prodigiosa della dea venisse riportata nella curia senatoriale.

L'arringa di Simmaco in difesa delle concezioni religiose sino a quel momento dominanti si legge ancora con interesse e così pure la risposta di sant'Ambrogio, eletto vescovo di Milano dopo una rapida carriera nella burocrazia statale.

Roma è diventata grande, sostiene Simmaco, grazie alla costante protezione degli dèi: solo così essa ha potuto sottomettere il mondo alle proprie leggi. Sono gli dèi che hanno spaventato i Galli, allontanandoli

---

[19] Un felice riassunto dell'intero episodio si trova nel profilo di *Sant'Ambrogio*, di Ernesto Buonaiuti, Roma, Formiggini, 1923, ripreso poi nella *Storia del cristianesimo* dello stesso autore, Milano, Corbaccio, 1947-5 1 2, v. 1., pp. 358 e sgg. Vedi anche Fabrizio Canfora, *Simmaco e Ambrogio,* Bari, Adriatica Editrice, 1970.

miracolosamente dal Campidoglio; sono gli dèi che hanno tenuto Annibale lontano dalle porte di Roma. Se verrà rimossa la statua della Vittoria, di quella divinità, cioè, che più di tutte le altre ha assicurato la gloria di Roma, l'intera società andrà in rovina. La religione deve essere giudicata «sulla base dei servizi che può rendere all'uomo».[20]

La passata grandezza di Roma, replica il vescovo di Milano, non è dovuta ai riti e ai prodigi della religione pagana. Non è nelle viscere delle vittime immolate agli dèi, ma nell'eroismo e nella forza dei combattenti che va cercato il segreto delle vittorie riportate dalla repubblica romana. Non sono le divinità capitoline che hanno soccorso Roma contro Annibale, ma le legioni di Scipione. E che faceva Giove, mentre i Galli bruciavano Roma? O che davvero codesta superba divinità si è rassegnata a parlare per bocca delle oche? D' altro canto, non si trattava pur sempre degli stessi dèi, sia dall'una che dall'altra parte? Se gli dèi hanno vinto con i romani, come si può pensare che abbiano perduto con i cartaginesi? E se veramente volevano proteggere Roma, perché non si sono decisi prima della battaglia di Canne, risparmiando così ai loro devoti fiumi di sangue e cumuli di rovine?

44

Naturalmente Ambrogio si sarebbe indignato, se qualcuno gli avesse detto che la stessa critica ch'egli rivolgeva così efficacemente contro la religione pagana, espressione di una società in via di decomposizione, sarebbe risultata un giorno non meno valida nei confronti della religione cristiana e del nuovo culto di Stato. Il vescovo di Milano si faceva beffe della credulità dei romani, irrideva alla loro fede nei miracoli. Ma l'acutezza della sua critica si arrestava di fronte ai fatti prodigiosi di cui incominciava a pullulare la chiesa cristiana.

Evoluzione dell'irrazionale

Distrutte o scomparse le statue degli dèi, nuovi simulacri sacn prendono il loro posto.[21]

Sui luoghi dove sorgevano i templi delle vecchie divinità popolari vengono elevati i templi dedicati ai santi, alle madonne, al nuovo culto. La lotta tra le due forme di religiosità non è che un episodio nella lotta tra le due forme di società. Nella seconda metà del II secolo, scrivendo a Frontone, l'imperatore

---

[20] «Utilitas quae maxime deos homini asserit» (dalla *Relazione* di Simmaco, libro x delle lettere). Non si potrebbe trovare una più esatta definizione del carattere di classe della religione.

[21] P. Saintyves, *Les Saints successeurs des Dieux*, Paris, 1907.

Marco Aurelio così parlava di Anagni: «È una piccola città, che ha un numero incredibile di edifici religiosi e di superstizioni di ogni genere; non vi sono strade senza un tempio, un santuario, una cappella». Secoli dopo, nell'età medievale, diventerà sede di conventi, di seminari, residenza papale. Il *Curiosum Urbis*, una specie di guida antichissima di Roma, fa il nome di ben 423 templi pagani che esistevano nella capitale alla fine del IV secolo; il numero delle chiese non è oggi proporzionalmente diverso.

Il carattere di classe della religione dominante diventa ancora più chiaro nel corso del medioevo.

Quasi tutti i santi del cristianesimo primitivo subiscono, nella letteratura devozionale dell'età di mezzo, un autentico processo di trasformazione sociale. Essi diventano nobili, signori feudali, sovrani o figli di sovrani, personaggi illustri, che attraverso i miracoli e le manifestazioni della particolare benevolenza divina glorificano gli strati sociali che hanno acquistato una posizione dirigente nella vita economica e politica. Gli «indemoniati», invece, cioè coloro i quali nella superstizione prevalente appaiono come gli strumenti del «maligno», escono quasi sempre dai ceti più umili: contadini poveri, garzoni di vari mestieri, villani, vagabondi. In questa differenziazione si riflettono, sul terreno delle concezioni religiose, le condizioni della vita reale.[22]

Ed ecco anche perché, alla fine del medioevo, nel periodo di transizione dalla società feudale alle strutture dell'incipiente capitalismo, assistiamo di nuovo, come all'epoca di Simmaco, a un'intensa fioritura di eventi «prodigiosi».

45

Nel 1524-27, quando le truppe di Carlo V invadevano l'Italia, portando con sé, oltre alle consuete devastazioni belliche, i germi di una nuova concezione sociale e religiosa, espressa dalla riforma luterana in via di attuazione in Germania, si sente parlare dei primi casi di immagini miracolose che aprono e chiudono gli occhi: nella chiesa di Nostra Signora delle Grazie a Brescia, in una cappella di Pistoia e nella chiesa del Salvatore a Roma (la «Madonna del pianto»). Lo stesso fenomeno si riproduce poi innumerevoli volte e diventa una delle manifestazioni tipiche dell'irrazionale nelle contese politiche e sociali.

Il processo continua. Dal giugno 1796 al gennaio 1797, quando gli eserciti

---

[22] Si vedano, a caso, *Le più belle leggende cristiane*, raccolte da Guido Battelli, con prefazione di Michele Scherillo, Milano, Hoep1i, 1924.

della Rivoluzione francese incominciano ad occupare gli Stati pontifici, mettendo in discussione la stessa concezione del potere temporale dei papi, si contano più di cento casi di immagini sacre che compiono prodigi, specie a Roma, per testimoniare che le potenze divine sono rimaste schierate dalla parte del vecchio mondo. Sono immagini e statue della Madonna che si animano, muovono gli occhi, piangono lacrime sorprendenti o sono sottoposte a sudori soprannaturali. Pio VI nominò una speciale commissione per dimostrare la validità di questi miracoli ed istituì in questa circostanza la festa della «Nostra Signora dei prodigi». Un medico, certo Marchetti, che aveva guidato l'inchiesta, venne più tardi rinchiuso a Castel Sant'Angelo dai francesi, sotto l'imputazione di frode e di complotto politico.

Lo stesso nel 1799, dopo l'occupazione di Napoli da parte dei francesi. A questo periodo risale il noto episodio del mancato miracolo di san Gennaro, subito interpretato come un segno di protesta del santo contro l'invasione degli Stati borbonici. In seguito al deciso intervento dei generali Championnet e Macdonald, «il cielo si dichiarò per i francesi e il miracolo tornò a compiersi» (lettera del generale Championnet al Direttorio, in data 28 gennaio 1799). Per rappresaglia, i fautori dei Borboni destituirono il santo dal grado di generale dell'esercito napoletano e lo rimpiazzarono con sant'Antonio.

Dalle apparizioni miracolose di Lourdes a quelle di Fatima, il clima non è mutato. Le prime, sulla scia della campagna condotta da Pio IX contro il razionalismo moderno, dopo la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione nel 1854; le seconde, verso la fine del primo conflitto mondiale, tra le paure suscitate dalla guerra e dagli inizi della rivoluzione in Russia nel 1917.

E per venire ai nostri giorni, non si dimentichi che il fenomeno delle apparizioni della Madonna, delle Madonne «piangenti», delle Madonne «pellegrine», ha trovato uno sviluppo eccezionale, in Italia, subito dopo la fine del secondo conflitto mondiale, nella campagna condotta dai ceti conservatori contro la «minaccia» di un cambiamento radicale della società. Alla vigilia delle elezioni politiche del 18 aprile 1948, centinaia di statue e immagini sacre furono viste muovere la testa, versare lacrime e sanguinare, un po' per tutta la penisola, da Cagliari ad Assisi, a Frascati, a Nocera, a Caserta, a Messina, a Catania e così via. Queste operazioni prodigiose si sono fatte oggi più rare, anche se non sono cessate del tutto.

La conclusione da trarre è questa: che nessuna manifestazione di fatti eccezionali, «miracolosi», ha mai impedito che i cambiamenti della struttura

economica e sociale finissero col trionfare, aprendo la strada a forme più alte di vita collettiva, non solo nel campo dei rapporti materiali, ma nella stessa coscienza morale e intellettuale degli uomini.

Dal totem al dio personale

L'idea del soprannaturale e del trascendente non è dunque nata con l'uomo, ma soltanto con la divisione della società primitiva in classi contrapposte.

La vita associata, in sé e per sé, non poteva «estrinsecarsi obiettivamente nel mito e nel rito»: la tesi contraria è stata sostenuta, con diverse gradazioni, dalla scuola sociologica francese, dal Durkheim all'Hubert, al Mauss e soprattutto al discepolo di quest'ultimo, Lévy-Bruhl, che ha definito la religione uno «strumento di coesione» degli individui all'interno della società.[1] La funzione sociale della vita religiosa è un fatto storicamente accertato: e il merito di averlo dimostrato in modo inoppugnabile, con dovizia di dati comparativi, può anche essere attribuito al Durkheim e ai suoi allievi e continuatori. Ma una società senza contraddizioni di classe non avrebbe mai potuto dare origine all'«alienazione» religiosa.

Quando la comunità primitiva, basata sull'eguale ricerca e appropriazione dei prodotti, si disgrega e cede il posto al regime della proprietà privata e dell'asservimento di larghi strati umani a pochi gruppi di privilegiati, il processo che ha avuto luogo sulla terra si riflette immediatamente nel campo dell'ideologia.

Sino a quel momento, le esperienze religiose degli uomini non erano andate più in là del concetto di un rapporto immaginario di parentela tra il gruppo originario e determinati animali o vegetali da cui traeva il proprio nutrimento (il *totem*). Ma la lacerazione che si è introdotta nella famiglia umana con il sorgere delle classi ha provocato una scissione di decisiva importanza sul terreno dell'ideologia, dando origine alla separazione tra il mondo della natura e il mondo dei fenomeni ritenuti d'ora in poi «soprannaturali».[2]

---

[1] Il testo fondamentale di Emile Durkheim, *Les formes élémenlaires de la vie religieuse*, risale al 1912 (trad. it., *Le forme elementari della vita religiosa,* Milano, Comunità, ultima ed. 1982). Della vasta produzione di Lucien Lévy-Bruhl, che ha contribuito come non pochi a ravvivare l'interesse per le ricerche di etnologia religiosa, sono stati tradotti, tra gli altri, *L'anima primitiva*, Torino, Einaudi, 1948, e *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1966.

[2] Sono indispensabili, anche se le conclusioni mancano poi di coerenza e di chiarezza, i dati raccolti dagli etnologi in questi ultimi decenni. Segnaliamo, tra i più ricchi d'informazioni, M. Harris,

48

Prima che l'uomo potesse incominciare a credere nell'esistenza di forze misteriose e possenti, capaci di influenzare favorevolmente o sfavorevolmente il corso della sua vita, era necessario che l'esperienza di tali rapporti *fantastici* venisse fatta nelle condizioni *reali* de subordinazione, derivate dalla nuova struttura della società. Questo sentimento di assoggettamento e dipendenza caratterizzerà d'ora in poi tutte le religioni e non potrà più scomparire che con l'estinguersi delle condizioni che gli hanno dato origine.

48

È allora che nasce anche il senso della colpa e della grazia, di un irraggiungibile ideale spirituale contrapposto alla triste, disperata realtà materiale alla quale la maggioranza degli esseri umani si vede esposta sulla terra. In questa situazione, persino il lavoro, che nella comunità primitiva faceva parte del normale ritmo di vita degli uomini, diventa una punizione, una condanna. Si ricordi che il termine latino labor, «lavoro», ha il significato originario di «fatica»; il francese *travail* deriva dal nome di uno strumento di tortura detto in latino *tripalium*, composto di tre pali e destinato agli schiavi e ai prigionieri, e lo stesso vale per lo spagnolo *trabajo* e il portoghese *trabalho*, nell'ambito dell'Europa occupata dai dominatori romani.[3]

Tutte le religioni dell'epoca della schiavitù spiegano l'obbligo del lavoro come una maledizione, una penosa decadenza da un primitivo stato di felicità, «l'età dell'oro». Al primo uomo che si è reso colpevole di una mitica trasgressione, il dio della Bibbia dichiara: «D'ora in poi mangerai il pane con il sudore del tuo volto», cioè *lavorando* (*Genesi*, III, 19). Nella leggenda di Adamo, come in tutti i racconti analoghi, che cercano di spiegare l'origine della sofferenza e dell'ingiustizia, è già evidente una concezione di classe, sconosciuta alle forme iniziali dell'ideologia religiosa.

L'animale-parente

Il *totemismo* è la più antica religione che la storia dell'uomo offra al nostro esame, anteriormente alla comparsa delle classi.

La parola, come abbiamo visto, indica in un primo momento il vincolo di

---

L'evoluzione del pensiero antropologico, con pref. di Carlo Tullio Altan, Bologna, Il Mulino, 1971, e A. Leroi-Gourham, *Le religioni della preisloria*, M ilano, Rizzoli, 1970.

[3] M. Alinei, «Lavoro classista e preclassista negli sviluppi etimografici di alcune lingue europee", in *La ricerca folklorica*, 1983.

parentela, nella linea di discendenza più immediata, che intercede tra i membri del clan e il loro capostipite, presunto o reale (il «nostro fratello maggiore», il «nostro padre», talvolta la «nostra carne»), animale o uomo. Di solito, il numero dei clan, all'interno della tribù, può arrivare sino a 15, a 20 e anche a 30, tutti con un totem diverso, a seconda delle località e delle specializzazioni (la lepre, la tartaruga, il porcospino, il cinghiale, la renna, l'orso, il serpente e il cacciatore che con essi s'identifica). In un secondo momento, questo legame di parentela viene esteso fantasticamente anche alle piante da cui ogni determinato gruppo trae il proprio alimento. l casi di totem geomorfici (rocce, pietre, monti) e atmosferici (il vento caldo, la pioggia, il cielo) non sono molto frequenti, né molto chiari; essi vanno riferiti piuttosto a un periodo ulteriore, alle soglie della fase feticistica nello sviluppo della società.

49

In questo trasferimento, comunque, è sempre implicito un processo religioso. Col tempo, dall'idea di «totem» si svilupperà il culto degli animali, dei vegetali e dei fenomeni naturali che condizionano la vita quotidiana dell'uomo.

Viene spesso obiettato che il *totemismo* non può ritenersi un fatto religioso, perché il mitico parente e protettore non è ancora considerato superiore all'uomo e non si identifica con una qualsiasi divinità. Questa tesi ignora semplicemente che l'idea di un essere superiore, e tanto meno di una divinità personalizzata, non poteva incominciare ad imporsi prima che si fosse affermata tra gli uomini la supremazia di un gruppo privilegiato, di una classe sociale, di un ceto dirigente.

In un tipo di società che conosce soltanto la divisione del lavoro basata sull'affinità del clan e sull'età, è naturale che il rapporto di parentela diventi anche l'aspetto predominante del vincolo religioso.

L'animale da cui dipende il sostentamento del gruppo è anche il parente, il progenitore, l'amico; la sua carne non può essere mangiata dai membri di quel determinato clan, così come il matrimonio non può essere consumato tra uomini e donne dello stesso gruppo. Questo concetto è espresso dalla voce «tabù» o «tapù», di origine polinesiana, che l'esploratore James Cook sentì usare per la prima volta dagli indigeni delle isole Tonga, nel 1771, e che ha il senso originario di «separato», «tenuto lontano», e quindi anche «vietato». È «tabù», nella comunità primitiva, il diverso, *l'altro* dal mondo normale, tutto ciò cui l'uomo crede di non poter accedere, o avvicinarsi, senza suo grandissimo rischio; nell'etimologia della voce greca *témenos*, «tempio», a

tanta distanza di tempo e di luogo dal continente australiano, è implicita la stessa idea di qualcosa di «separato» dall'attività consueta degli uomini, un «recinto» che tiene a distanza i fedeli dalla sede della divinità.

Di questa nozione la scuola di Freud ha dato una complicata spiegazione psicoanalitica, a sfondo sessuale, che ha avuto un iniziale valore di stimolo alla ricerca;[4] ma gli studi più recenti sulla fantasia e sui complessi del primitivo hanno contribuito a far rientrare questa interpretazione nei suoi giusti limiti, grazie anche al contributo recato in questo particolare campo dalla cosiddetta scuola della «fenomenologia religiosa».[5] La teoria dell'«inconscio collettivo» di Jung e il concetto del «sacro» di Rudolf Otto si ricollegano sostanzialmente, per quel tanto o quel poco che hanno di valido, alla pratica del «tabù».

50

Sono «tabù» gli ammalati, i cadaveri, gli stranieri, le donne incinte o nel periodo della mestruazione e m generale tutti gli esseri o gli oggetti che abbiano qualcosa di poco comune, di insolito; maghi e stregoni, sciamani, capitribù, monarchi e sacerdoti rientreranno più tardi nella stessa categoria. Il «tabù» è contagioso e implica quasi sempre il pericolo della contaminazione; ma può anche avere effetti purificatori e santificanti. Per restare immuni dalla sua influenza perniciosa sono però sempre necessarie particolari cerimonie rituali. Tutte queste credenze trovano la loro spiegazione nelle differenti forme di vita e di rapporti che gli uomini hanno dovuto esperimentare. Non è la religione che ha creato l'idea del puro e dell'impuro, del sacro e del profano, del lecito e del proibito; è la pratica sociale che ha suscitato, di riflesso, il mondo dei riti e dei miti che vanno sotto il nome di «cose sacre», «tabù» per i non iniziati. Ma una volta nate, tali concezioni hanno seguito un processo autonomo di sviluppo, indipendente dalle circostanze di fatto che le hanno originate e rese possibili.

Rendersi conto delle cause strutturali che hanno portato gli uomini ad accettare determinate idee, e arrivare alla conclusione che l'elemento decisivo va ravvisato nel loro modo di vivere e di produrre, e non nel loro modo di pensare, non significa affatto respingere il valore concreto dell'ideologia religiosa né ridurre i problemi di coscienza a un puro e semplice dato

---

[4] Tra gli scritti di Sigmund Freud il più importante, sotto questo aspetto, è *Totem und Tabù*, Leipzig, 1913 (cfr. traduzione italiana, *Totem e tabù*, Torino, Boringhieri, 1969). Di utile consultazione E. Fromm, *Psicanalisi e religione*, Milano, Comunità, 1961.

[5] G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino, 1960, e *L'uomo primitivo e la religione*, Torino, 1961.

economico.

I riti di passaggio

Chi potrebbe negare, nello studio della società primitiva, l'influenza fondamentale esercitata dai rapporti sociali di produzione?

Il gruppo umano vive quasi esclusivamente della caccia o della pesca, che hanno costituito dovunque una tappa obbligata nello sviluppo della società. Ma per riuscire a impadronirsi della preda, indispensabile per la sussistenza del clan, occorre possedere un'arte estremamente complicata, che si tramanda di generazione in generazione e trova la sua contropartita ideologica nelle cerimonie rituali d'iniziazione, riservate ancora ai soli maschi: la purificazione e l'aggregazione del giovane al circolo specializzato dei cacciatori o dei pescatori. Sono questi i cosiddetti *riti di passaggio*, studiati e catalogati dal van Gennep all'inizio del secolo:[6] le funzioni solenni che accompagnano, nell'arco della vita di un individuo o di un gruppo, qualsiasi cambiamento di stato fisiologico o sociale, la nascita, l'ingresso nella pubertà e di conseguenza nella compagine del clan, il matrimonio, la procreazione e la morte. In questi riti, che tendono ad assicurare successi e prosperità, incremento di beni e guarigioni da gravi malattie, è già sottintesa l'idea del sacrificio e dell'offerta sacramentale.

51

Nel corso di feste collettive, che durano a volte molte settimane, l'iniziato «muore» simbolicamente, per rinascere a una nuova vita, in grado di assolvere ai suoi compiti nei confronti del gruppo al quale appartiene. Siamo ancora lontani dal concetto di redenzione e di salvezza, che entra nell'ideologia religiosa soltanto all'epoca del massimo sviluppo della schiavitù, quando il riscatto impossibile sulla terra viene trasferito su un piano immaginario, soprannaturale. Ma il passaggio del giovane a una qualifica più responsabile, o per età o per specializzazione, contiene già in germe l'idea dei riti iniziatici, o «sacramenti», che si svilupperanno poi nelle religioni di «mistero» e nello stesso cristianesimo.

Impotente di fronte alla natura e di fronte alla collettività, il primitivo si identifica con il suo *totem*, attraverso cerimonie complesse e spesso dolorose,

---

[6] A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909. Con molte riserve, suggeriamo anche la lettura dell'ampio saggio di T. Reik, *Il rito religioso*, Torino, Einaudi, 1949 (l'opera originale è uscita a Vienna nel 1928).

che finiscono coll'accentuare il suo stato di subordinazione nei confronti dell'ambiente naturale e sociale che lo circonda. Dal rito, dai dettagli della pratica cultuale, incomincia a delinearsi la tendenza a interpretare la realtà in termini di mito e di leggenda.

Nel ricostruire il processo di sviluppo delle prime manifestazioni dell'ideologia religiosa bisogna sempre evitare di attribuire all'uomo delle preoccupazioni e delle credenze che potevano soltanto nascere in una fase ulteriore di evoluzione della società. Nessuna nostalgia del passato, in questo momento dell'evoluzione del gruppo umano primitivo, nessuna esigenza psichica o addirittura biologica di un ritorno alle origini, come vorrebbe l'astratta interpretazione di alcuni storici delle religioni;[7] ma rigoroso collegamento con la realtà quotidiana del clan, nel suo contesto magico e simbolico.[8]

È senza dubbio difficile spogliarsi del bagaglio di idee che portiamo con noi da millenni e che si riflettono nello stesso linguaggio di cui siamo costretti a servirei, per giudicare costumi e concetti che si riferiscono a un'epoca in cui non esisteva ancora lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo; nei riti di passaggio non è ancora implicito nessun elemento di subordinazione di classe. Così come è difficile descrivere sin d'ora, se non nelle loro grandi linee, le trasformazioni che si opereranno nel carattere, nell'intelligenza e nella stessa morale degli uomini con la scomparsa delle classi e con l'affermazione di una società in cui libertà ed eguaglianza non siano più, come oggi, espressioni approssimative.

Tuttavia dobbiamo compiere questo sforzo, se vogliamo veramente renderei conto del nostro passato e dell'origine concreta dell'idea di religione, di culto, di spirito e di divinità. Ancora una volta, è dalla terra che dobbiamo partire per comprendere il cielo.

L'animale-antenato

Quando parliamo di *culto*, ad esempio, introduciamo un concetto che non poteva aver senso nello stadio più antico della comunità umana.

Anche etimologicamente, l'idea di culto è legata alla pratica della

---

[7] M. Eliade, *La nostalgia delle origini. Storia e significato della religione*, Brescia, Morcelliana, 1972.
[8] Si vedano, a questo proposito, le felici considerazioni di Remo Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Milano, Mondadori, 1963.

coltivazione della terra e presuppone una società nella quale i rapporti di produzione sono già basati su una forma rudimentale di agricoltura e su una particolare divisione del lavoro tra giovani e vecchi, e in modo speciale tra uomini e donne. È alle donne del clan che è toccato in questo periodo il compito del lavoro campestre, con una prima coltura artificiale di erbe, di frutti e di piante, oltre a quello della preparazione del cibo; i maschi, invece, continuano ad addestrarsi nell'arte della caccia e della pesca.

A questo stadio della comunità primitiva si collega così la preminenza sociale della donna, l'età del *matriarcato*, di cui restano tracce non solo nella vita religiosa, nel linguaggio e nelle tradizioni popolari, ma anche nei costumi di alcune genti dei nostri tempi, a Malacca, in India, a Sumatra, nella Nuova Guinea, tra le tribù nilotiche, nel Congo, in Angola, tra gli eschimesi asiatici e nell'America del sud. l più antichi riti di fertilità a noi noti rivelano appunto caratteristiche di culti femminili o di attributi femminili (statuette e figurine dell'età aurignaziana, non prive di un certo realismo, con schematiche raffigurazioni di particolarità anatomiche della donna, sculture a tutto tondo, che accentuano rozzamente alcuni caratteri sessuali femminili, grosse mammelle, ventre gonfio, residui di culti magici vulvali, giù giù sino ad epoche relativamente recenti).

Ma prima che la donna costringesse il suolo a piegarsi alla volontà di chi lo coltiva, la società aveva conosciuto il periodo della raccolta indiscriminata dei mezzi di sussistenza, della caccia e dell'allevamento ancora casuale del bestiame, alle soglie della pastorizia. Sino a che la divisione del lavoro si manteneva nei limiti del sesso, dell'età e della parentela, il legame tra l'individuo e il totem non poteva ancora assumere l'aspetto di un vero e proprio culto.

Ogni gruppo umano, nell'ambito di un agglomerato più largo - i termini di clan e di tribù presuppongono già un tipo di organizzazione sociale abbastanza evoluto - si specializza nella cattura di un determinato animale: il cinghiale, la renna, il lupo, il serpente, l'orso, il canguro, l'anguilla. Ma là dove il singolo dipende dagli altri per procurarsi il nutrimento, l'animale cacciato finisce col far parte del gruppo stesso: ne diventa il simbolo, il protettore, *l'antenato*. Recenti studi, soprattutto in Francia, ad opera di Lévi-Strauss e della sua scuola, hanno tentato di ridimensionare o addirittura di negare questo particolare rapporto; ma la moda dello «strutturalismo», a cui essi sono

ispirati, si è rivelata contraddittoria e scarsamente probante.[9]

53 Complicate cerimonie trasformano lentamente questo legame biologico con il totem in un legame immaginario tra il membro del gruppo e il suo mitico progenitore. E a poco a poco sorgerà, da questa esperienza, il «culto degli antenati», che presuppone un grado molto più alto di differenziazione sociale e sopravvive tuttora presso varie popolazioni dell'India, della Polinesia, della Cina e dell'Africa centrale. Sotto la forma di «culto dei padri» tale pratica aveva avuto largo sviluppo a Roma, portando alla venerazione delle divinità domestiche, i *Lari e i Mani*, o anime dei defunti; la commemorazione degli antenati veniva celebrata dal 13 al 21 febbraio (i «dies parentales»). Come culto della famiglia imperiale si è mantenuto a lungo nello scintoismo giapponese.

L'uomo di un determinato gruppo totemico tratta con grande riguardo il suo «animale-antenato». Coloro che dànno la caccia all'orso, tanto per fare un esempio, evitano di mangiarne la carne, se non al momento del pasto sacro collettivo; ma si nutrono della selvaggina procurata da cacciatori che provengono da clan il cui totem è diverso dal loro. L'agglomerato umano, che si è costituito sulla base della disgregazione dell'orda primitiva, rassomiglia a una piccola cooperativa, in cui ciascuno si preoccupa del nutrimento che deve assicurare agli altri e dipende a sua volta dagli altri per la propria sussistenza.

Tabù matrimoniali e alimentari

Si spiegano così con grande semplicità, ricorrendo a motivi che in ultima istanza hanno sempre un'origine economico-sociale, costumi e divieti strani e sconcertanti, per rendersi ragione dei quali si è fatto ricorso alle interpretazioni più fantastiche.

Prendiamo la regola del matrimonio *esogamico*, contratto cioè al di fuori del piccolo nucleo al quale appartiene l'uomo primitivo. La legge dell'esogamia, che interdice severamente l'unione sessuale all'interno di un determinato gruppo, costituisce forse, come sostengono alcuni, una norma spontanea di difesa contro il pericolo dell'incesto? O si tratta soltanto della consacrazione morale di un'antichissima forma di ratto delle donne? Ragionare in questo modo significa attribuire all'uomo della comunità

[9] J. Piaget, *Lo strulluralismo*, Milano, Il Saggiatore, 1968. Per le polemiche relative a questa concezione, si veda M. Godelier e L. Sève, *Marxismo e strulluralismo,* Torino, Einaudi, 1970.

primitiva processi mentali che si sono manifestati solo in tempi a noi più vicini.

Che dire poi di quegli interpreti teologizzanti, i quali sostengono, ad esempio, che la legge dell'esogamia, che proibisce il matrimonio tra consanguinei, constatata presso tutti i popoli, «non si può spiegare che come un precetto divino?».[10]

54

Se l'uomo di un gruppo totemico cerca la propria sposa all'interno di altri gruppi, ma sempre nei limiti di un più esteso agglomerato sociale al quale si richiama - l'*esogamia* vale solo rispetto al clan, ma in rapporto alla tribù vige sempre l'*endogamia* - ciò dipende in primo luogo dal fatto che l'estensione dei legami di parentela acquisiti con il matrimonio porta con sé un notevole ampliamento dei mezzi di sussistenza. In parole più chiare: dare una donna del clan in moglie al membro di un altro clan vuoi dire procurarsi un nuovo tipo di nutrimento, sino a quando sussiste il principio che il cacciatore non deve cibarsi della carne della sua selvaggina-totem.

L'esogamia permette così a un gruppo umano ancora ristretto e isolato di espandersi, conservando la propria coesione, attraverso unioni continue e scambievolmente accettate: «Noi vi daremo le nostre figlie e prenderemo le vostre; abiteremo con voi e diventeremo un solo popolo», dichiara un antico passo biblico.[11]

Lo stesso si deve osservare per quel che riguarda alcuni divieti di ordine alimentare.

Si continua a discutere, tra gli studiosi di storia delle religioni, da che cosa abbia avuto origine, tra gli arabi e gli ebrei di stretta osservanza, la proibizione di mangiar carne di suino. Si è voluto vedere, in questa interdizione di carattere religioso, una specie di istintiva misura di carattere igienico: il consumo della carne di maiale sarebbe stato proibito perché questo animale, specialmente nei paesi caldi, porta con sé i germi di malattie infettive ed entra facilmente in decomposizione non appena ucciso. È questa la tesi fatta propria anche da studiosi come Ernest Renan, oltre che dai soliti teologi, per i quali

---

[10] *L'osservatore romano*, 26 marzo 1950, nel commento a un volume del Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Wien, 1949.

[11] Laura e Raoul Makarius, «Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste", in *L'année sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955-56, p. 194. In un successivo volume, *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris, Gallimard, 1961, i due studiosi hanno raccolto un'imponente documentazione sui fenomeni di *esogamia alimentare*, che la maggior parte degli etnologi aveva sinora trascurato o relegato in secondo piano.

ogni fenomeno deve avere per forza un'origine provvidenziale.

Ma l'uomo primitivo non ha la minima idea di che cosa sia l'igiene, intesa come correlazione di causa ed effetto. Egli crede, ad esempio, che la malattia sia la conseguenza di una contaminazione magica o di una trasgressione di carattere morale o sacrale, e non il risultato di un qualsiasi contagio fisico. Il divieto di mangiar carne di suino deriva semplicemente dal fatto che, a un certo momento della loro evoluzione, i popoli semitici hanno attraversato, come tutti gli altri, la fase del *totemismo*: porci e cinghiali venivano in origine considerati animali sacri, animali-parenti, e quindi «tabù» per coloro che li cacciavano. Quando si è perduta la nozione di questa prassi antichissima, codificata nelle leggi religiose, si sono inventate le spiegazioni più fantastiche per giustificarne l'esistenza.

55

La nazione ebraica non ha avuto naturalmente una storia diversa da quella di tutti gli altri popoli di cui ci è noto lo sviluppo etnico e religioso. La Bibbia, il libro sacro degli ebrei, che è alla base della religione cristiana e della stessa religione maomettana, è stata compilata quando l'evoluzione economica e sociale della Palestina aveva superato la fase della comunità primitiva ed era nata una struttura di classe, nelle forme particolari proprie delle popolazioni originariamente nomadi e beduine di quelle regioni, a cavallo tra il deserto e le fertili zone costiere. Con le classi, era anche nato il concetto del soprannaturale e del divino, di un essere supremo che concentrava in sé i poteri che i ceti dirigenti si erano già assicurati sulla terra.

Ma nella Bibbia si trovano non di rado tracce di idee anteriori, che ci riportano alla fase degli animali-antenati. Basti ricordare il culto del toro e del vitello, condannato nella legislazione attribuita a Mosè, e i riti basati sulla venerazione dei serpenti, che si ritroveranno poi anche in alcune sette del cristianesimo antico.

L'animale-dio

Il passaggio dall'animale-antenato all'*animale-dio* si spiega soltanto con lo sviluppo delle forze produttive che hanno trasformato la comunità primitiva, segnando l'inizio della seconda fase nella storia della società: l'epoca della schiavitù.

Può darsi che la cura particolare con cui si guardava all'animale-totem abbia favorito il sorgere dell'allevamento e dell'addomesticamento di certi tipi

di erbivori e di carnivori. Era infatti necessario avere a portata di mano, in gabbie o in speciali recinti, dei campioni dell'animale sacro, per le cerimonie magiche propiziatrici della caccia e per il pasto rituale, che culminava in una specie di *comunione* collettiva dei fedeli. Se questa spiegazione è esatta, ci troviamo di fronte a uno dei casi tipici in cui l'ideologia, nata dalla struttura economica, reagisce poi a sua volta sulla base che le ha dato origine, modificando in qualche modo gli stessi rapporti di produzione preesistenti.

Ma è certo che il passaggio dalla fase della società basata sulla caccia all'allevamento del bestiame e alle prime forme di agricoltura non è dovuto a motivi ideologici, ma allo sviluppo di nuovi strumenti di lavoro e al concretarsi di nuove relazioni economiche e sociali tra gli uomini.

Il sorgere dell'agricoltura, successivamente alla scoperta dei primi rozzi arnesi atti a lavorare la terra, ha significato la decadenza e l'arresto dei culti ispirati alla pratica del *totemismo*. Alle danze magiche, intese a favorire la cattura della preda, subentrano i diversi «riti di fertilità», i culti fallici e vulvari, che non hanno ancora aspetti orgiastici di promiscuità sessuale, ma sono semplicemente ritenuti più adatti a favorire la fecondazione e la fertilità dei campi.

In onore del dio Luperco, personificazione mitica di un vecchio totem del Lazio, il *lupo*, divenuto poi il protettore della nuova società gentilizia, si celebravano ad esempio a Roma, il 15 febbraio di ogni anno, le feste dette dei *Lupercali*, ormai trasformate in un rito di fertilità. Due giovani, rivestiti delle pelli degli animali sacrificati, correvano intorno al Palatino, percuotendo con strisce di cuoio, tagliate dalla pelle del lupo, le donne ansiose di garantirsi la fecondità. Residui di tali riti si riscontrano in alcune delle tradizionali usanze del nostro Carnevale, che cade nello stesso periodo di tempo, anche se se ne è perduto il senso originario - con tutta probabilità lo stesso lancio delle stelle filanti e dei coriandoli.

La venerazione dell'animale-antenato a poco a poco si dissolve nel culto del dio personale. Prima di essere un dio, lo stesso Zeus dei greci era stato, di volta in volta, toro, aquila e cigno; ma nella mitologia questo preciso collegamento si è ben presto perduto. Il processo è lentissimo ed è passato per varie tappe.

Non tutti i totem erano stati degli animali. La povertà della fauna, in alcune zone della terra, e la rapida moltiplicazione dei gruppi umani associati, avevano già portato all'utilizzazione di organi o parti di animali, come una specie di surrogato di totem: per esempio, in Australia, il grasso che

avviluppava le reni del canguro o la coda di determinati volatili e roditori. Delle erbe, dei legumi, delle piante, in altri casi, hanno finito per sostituire, per assimilazione, l'antico totem. Ma quando assistiamo al nascere di totem scelti tra oggetti inanimati o tra i fenomeni della natura, ciò significa che dei radicali cambiamenti stanno incominciando a prodursi nell'intelaiatura sociale.

L'animale-antenato, pur conservando il suo caratteristico aspetto ferino, incomincia ad assumere dei connotati tratti dai fenomeni della natura. Diventando pastore e agricoltore, l'uomo sente di entrare in nuovi rapporti di dipendenza con le manifestazioni atmosferiche, che accompagnano e influenzano il suo lavoro. Il totem trasporta sempre più la sua residenza dalla terra nell'alto dei cieli, delle nubi, delle montagne. S'incomincia a credere nel l'esistenza di forze personalizzate, che sembrano presiedere allo svolgimento della vita e della società. Per la potenza di cui lo si ritiene dotato, l'animale-dio asseconda ormai la crescita della vegetazione e protegge il bestiame del clan e della tribù; spesso gli viene riservata una funzione diretta nella fondazione dei primi centri urbani, come a Roma la lupa. Ad alcuni animali viene anche attribuita la facoltà di annunciare presagi di buona o cattiva sorte; se i cani abbaiano di notte, la morte si aggira per le strade.

Siamo sempre di fronte a un processo derivato.

La trasformazione dell'animale-totem in animale-dio, che può proteggere ma anche fare del male, e deve essere perciò placato e neutralizzato, è il riflesso religioso di una nuova struttura sociale, basata sul potere discrezionale di una casta, di un ceto dirigente, di un capo.

Nascita del dio personale

Non è soltanto nel sottosuolo terrestre che lo scienziato riesce a scoprire sedimenti e tracce di età da lungo tempo scomparse.

Se gli strumenti di lavoro, i prodotti d'uso e di scambio, gli oggetti artistici che gli scavi archeologici hanno riportato alla luce dopo migliaia di anni ci parlano del cammino che la società ha percorso nella sua lenta evoluzione, non meno significative sono le vestigia e le reminiscenze che ritroviamo nel linguaggio, nelle tradizioni popolari e nelle religioni.

In tutta una serie di leggende che si sono tramandate sino ai nostri giorni tra le genti più diverse è possibile riconoscere l'in fluenza di antichi costumi

e di vecchissime pratiche sociali. un'epoca storica è finita; ma il suo ricordo è passato quasi fossilizzato e stratificato alle età successive, sotto forma di abitudini e di costumi spesso incomprensibili. Anche il linguaggio costituisce una specie di terreno sedimentario, nel quale si sono depositate esperienze ed idee che si riferiscono a fasi diverse nella storia dell'umanità. Lo studio delle origini di una parola, se condotto con questi criteri, non è meno rivelatore dell'analisi dei resti fossili o dei reperti archeologici.

Ma è soprattutto nella religione, a causa del ritardo che ogni ideologia tende ad avere sulla realtà da cui è derivata, che riscontriamo in tutta la loro complessità tali fenomeni di conservazione e di adattamento nei confronti di miti e credenze che si riferiscono a epoche radicalmente diverse.

Il rituale cristiano è pieno di riferimenti simbolici a tutta una serie di animali, che sono entrati a far parte dell'arte, della poesia, della liturgia e non di rado della stessa elaborazione teologica. Il serpente tentatore dell'Eden, l'agnello e il buon pastore, il pesce-Gesù delle catacombe, la colomba identificata con lo «spirito santo» sono motivi correnti, che fanno parte oggi della mitologia cristiana. Ma essi si riscontrano in molte altre religioni: e non sono soltanto il frutto di una fertile immaginazione poetica. L'arte ha lavorato su un materiale *reale*, residuo di quel periodo nella storia della società in cui tutti quegli animali si erano trovati in un determinato rapporto con gli uomini.

Per capire l'origine di questi simboli dobbiamo sempre partire dalla fase del *totemismo*.

Già il leggendario personaggio biblico Giosuè era stato chiamato dagli ebrei «figlio del pesce». Dei pesciolini sacri venivano allevati, sino a poco tempo fa, in alcuni stagni delle moschee di Tripoli e di Edessa, sulla costa siriaca, a poca distanza dai luoghi dove si era diffusa all'inizio la predicazione evangelica; si tratta quasi certamente di residui di un vecchio culto totemico locale. Ma quando Gesù è stato chiamato nella letteratura cristiana primitiva il «nostro pesce», la reminiscenza aveva ormai perduto qualsiasi connessione con l'antica pratica religiosa ed ha dovuto essere spiegata in vari altri modi.

Il padre della chiesa latino-africana Tertulliano, alla fine del secondo secolo, quando descriveva i cristiani come dei «pesciolini al seguito del nostro pesce Gesù" credeva di poter interpretare questa similitudine, che si ritrova anche in alcuni graffiti nelle catacombe, come un simbolo del battesimo:

«Nell'acqua nasciamo e solo restando nell'acqua potremo essere salvati".[12] Ma tale spiegazione è solo il frutto della fantasia religiosa. Altri diranno poi che l'immagine del pesce è nata dall'acrostico *ichthùs*, che in greco vuoi dire pesce, composto dalle iniziali di una frase liturgica abbastanza complessa («Gesù Cristo figlio di Dio salvatore"). Anche qui restiamo sul terreno di una ingegnosa inventiva.

In realtà, prima di entrare nella simbologia ecclesiastica, il pesce era stato il totem di molte tribù di pescatori palestinesi: e con la trans izione a forme più elaborate di vita sociale si era trasformato in un dio personale. Divinità a testa di pesce sono frequenti in molte altre religioni della medesima epoca; lo stesso per quel che riguarderà, più tardi, alcuni idoli della fecondità. In India, il dio Vishnù assume talora l'aspetto di un pesce. La stagione della pesca, nella Polinesia, si apre con un rito di propiziazione e di sacrificio di questo animale-parente; ai sacerdoti egizi, in virtù della legge del totem, era vietato nutrirsi di pesci.

È stato osservato molto giustamente che di qui ha avuto origine,

nell'evoluzione del rituale cristiano, il digiuno quaresimale a base di pesce e poi l'uso di consumarlo il venerdì: cibarsi della carne del dio è diventato, dopo la proibizione originaria, quando si è disgregato il senso del tabù, e il pasto sacro ha prevalso come esigenza vitale della comunità, uno dei momenti fondamentali del sacrificio religioso.

Un discorso analogo potrebbe farsi a proposito della colomba, animale sacro dell'Asia minore, della Palestina e di alcune tribù slave; del serpente, venerato come simbolo di una divinità misteriosa, non necessariamente malefica, dalle tribù israelitiche nel deserto; del montone, dell'agnello e del caprone. È nota la vecchia tradizione totemica del «capro espiatorio" o «emissario", che riaffiora nella tradizione ebraica.

Nel corso della solennità del *Kippur*, o della «grande espiazione", dieci giorni dopo il Capodanno degli ebrei, il Sommo Sacerdote faceva convergere tutti i peccati del popolo su un caprone, imponendogli le mani sul capo e pronunciando formule magiche. L'animale, carico di tutto ciò che viene considerato impuro, ricolmo delle colpe dell'intera tribù, viene poi scacciato dal sacro recinto e inviato a morire nel deserto o fatto precipitare da un dirupo, affinché travolga con sé e disperda ogni pericolo di maledizione o di rappresaglia ai danni del gruppo. Gli israeliti, del resto, avevano tratto questa

---

[12] Quinto Settimio Tertulliano (160-220), *De baptismo*, I, 4, 9.

cerimonia dal rituale degli ittiti, degli assiri e dei babilonesi.

59

In alcuni casi, oltre agli animali, venivano anche sacrificati degli uomini, quasi sempre scelti tra gli schiavi: così in Grecia, nelle feste chiamate ad Atene *Argelie*, così a Cartagine e nella stessa Roma, in occasione di pestilenze, di guerre e di calamità naturali, uragani e terremoti.

Ma quando siamo entrati nello stadio di questi cruenti riti religiosi, delle profonde trasformazioni si sono già prodotte nella struttura della società. Contemporaneamente alle nuove forme di organizzazione e di lavoro, è nata la proprietà privata, si stanno affermando le classi, è incominciato il regime dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Antropomorfismo, animismo e feticismo

La critica delle credenze religiose ha un'origine antichissima.

Cinque o sei secoli prima dell'inizio della nostra èra, il poeta e filosofo greco Senofane, iniziatore della scuola eleatica, scriveva: «Se i buoi, i cavalli e i leoni avessero delle mani e potessero disegnare con le loro mani, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli, e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggiati così come ciascuno di loro è foggiato». E la naturale tendenza degli uomini della società gentilizia a creare gli dèi *a propria immagine e somiglianza* (antropomorfismo) veniva da lui descritta in un altro passo famoso con acuta ironia: «Gli Etiopi sostengono che i loro dèi sono camusi e neri, i Traci che hanno gli occhi cerulei e i capelli rossi».[1]

Forse anche per questa sua analisi spregiudicata, le opere di Senofane di Colofone sono andate completamente distrutte; la classe dominante non poteva tollerare che venisse messa in ridicolo e in dubbio l'esistenza reale di quelle divinità, alle quali si richiamava per giustificare come legittimo e sacro il proprio predominio.

La stessa condanna ha colpito quasi tutti i filosofi presocratici, che si preoccupavano di partire dalla terra, e non dal cielo, per darsi una spiegazione della natura e della società; dei loro scritti non si conservano che rari frammenti e tendenziose citazioni. Il termine di «sofista», attribuito a una di quelle scuole, ha finito coll'assumere un senso spregiativo. Per motivi non molto diversi, Socrate è stato condannato a morte dai ceti dirigenti di Atene. Oggi ancora si possono accusare ministri e generali di aver le «mani rosse» del sangue di gente innocente; ma se lo stesso addebito venisse mosso nei confronti di quegli alti dignitari ecclesiastici, di tutte le religioni, la cui responsabilità in quella determinata sanguinosa guerra di sterminio non è

[1] Frammenti riportati da Clemente Alessandrino negli *Stronati*, v, 110 e VII, 22. Pilo Albertelli, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1939, così commentava con grande intelligenza: «Di conseguenza non si cerchi in Senofane la distinzione tra materiale e spirituale, non si cerchi di ripensarlo attraverso le categorie aristoteliche di materia e forma» (p. 18).

stata meno grave, si può esser certi di fare una brutta fine.

Una volta creata la divinità, l'uomo della società di classe è stato portato ad attribuire doti d'infallibilità e d'insindacabilità a tutti coloro che se ne sono costituiti rappresentanti o interpreti. Le *Lettere dalla terra* del grande saggista americano Mark Twain, morto nel 191 0, hanno potuto essere pubblicate solo cinquant'anni dopo, perché contenevano una pungente satira di ogni credenza religiosa in generale.[2]

61

L'osservazione di Senofane s'inserisce nel momento in cui si è già prodotta, in seno alla società, la subordinazione dei ceti subalterni a una classe dominante. Ma figure mitiche con caratteristiche umane o semiumane s'incontrano anche prima, nelle condizioni di disfacimento della comunità totemica. Quello che conta è che la sovrastruttura religiosa assume aspetti chiaramente *antropomorfici*, cioè «simili all'uomo», quando incomincia il periodo in cui i rapporti sociali non sono più legati al la semplice preminenza degli anziani e dei patriarchi.

L'arretratezza dei mezzi di produzione non poteva ancora dar origine a un vero e proprio dio umanizzato, dotato di poteri straordinari. II processo di assoggettamento di esseri umani ad altri esseri umani ha richiesto un lungo periodo di gestazione. La divinità *a figura d'uomo* compare soltanto quando sta già nascendo sulla terra il potere del capo, del dominatore, del padrone.

Antropomorfismo e strumenti di lavoro

Prendiamo una qualunque delle più antiche raffigurazioni degli dèi.

Essi si presentano quasi sempre, nell'arte religiosa, sotto un triplice aspetto: hanno apparenza d'uomo, testa, piedi o coda di animali e particolari simbolici di vari fenomeni naturali o celesti. Il lato *animale* è il residuo della fase totemistica della religione; il simbolo *naturale* (sole, luna, astri, vento, pioggia e così via, oltre al fuoco e ai primi strumenti di lavoro) ci riporta alla fase successiva, con il passaggio a forme più evolute di caccia, di pesca e di coltivazione della terra; e l'aspetto *umano* indica che stiamo entrando o siamo già entrati nella nuova fase, che conferisce a pochi privilegiati poteri assoluti e trasforma la maggioranza degli uomini in servi e sudditi di fatto.

Lo stadio contrassegnato dal *matriarcato*, con il prevalere della funzione

---

[2] M. Twain, *Letters from the Earth,* edited by Bernard Devoto, New York and Evaston, Harper and Row, 1962 (trad. it. *Lettere dalla Terra,* Roma, Editori Riuniti, 1982[2]).

della donna sul terreno produttivo e sociale (inizio dell'agricoltura) ha lasciato anche qui tracce molto significative. II *sole* è una divinità maschile presso gli indoeuropei e femminile per gli antichi arabi e gli scintoisti; il *cielo* è un dio in Cina e una dea in Egitto; la *luna* è una divinità femminile in Grecia e maschile presso i germani, i primi nuclei arabi e i giapponesi; il *vento* è femminile in ebraico e maschile o neutro nelle lingue germaniche e slave.

In caverne dell'età della pietra si notano rozzi graffiti che rappresentano delle mani, talvolta mutile di una o più falangi. Nulla di misterioso in queste ancora incerte raffigurazioni, perché la mano è stata il primo strumento di lavoro dell'uomo, grazie al quale, attraverso un'evoluzione plurimillenaria, si è differenziato dai suoi lontani progenitori animali. L'uso autonomo della mano ha dato un indirizzo qualitativamente nuovo al cervello e ha aperto la strada al funzionamento normale del pensiero.

62

In una fase un po' meno antica, ma sempre decine di millenni prima della nostra èra, sulle stesse pareti incominciamo a vedere realistiche figure di animali: renne, bisonti, elefanti, cani e solo più tardi cavalli. Aquesti disegni, non di rado di un eccezionale valore artistico, venivano conferiti poteri magici. La preda sfugge ancora troppo facilmente all'uomo: e allo scopo di propiziarne la cattura egli la raffigura il più esattamente possibile, circondata da frecce o trafitta o nell'atto di cadere in trappola, nella fiducia di trasferire l'immagine nella realtà.[3]

Dalla Francia meridionale alla Spagna, dall'Atlante al centro dell'Africa, dall'Europa orientale alla Cina, le grotte preistoriche ci offrono una documentazione preziosa, che risale almeno a 50-40.000 anni prima della nostra èra. Le pitture rupestri dell'Africa meridionale, inoltre, rivelano sorprendenti affinità di stile e di colore con quelle della Spagna orientale e dimostrano l'esistenza di una società culturale estesissima, sin dall'età del paleolitico superiore.[4] È nel corso di questo periodo, che si protrae sino a 15-12.000 anni a. C., che ha fatto la sua comparsa l'homo sapiens, il nostro antenato più diretto. L'analisi dei frammenti organici carbonizzati, rinvenuti sul fondo della celebre grotta di Lascaux, scoperta nel 1940 in Francia, lungo la Vézère, nel Périgord, ci dà la data di oltre 13.500 anni prima della nostra èra, grazie al metodo dell'isotopo radioattivo del carbonio (C_{14}); ma il luogo

---

[3] H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal. Les cavernes ornées de l'âge du renne*, Montignac, 1954.

[4] L. Frobenius, *Storia delle civiltà africane*, Torino, Einaudi, 1956, pp. 263 e sgg.

ha certamente servito di rifugio naturale alcune decine di secoli prima.[5]

Di mano in mano che ci allontaniamo dall'età della pietra e ci avviciniamo all'età del bronzo e del ferro, tra il 4000 e il 1 500 a. C., ai disegni di animali si accompagnano chiare raffigurazioni di alcuni fondamentali strumenti di lavoro, che con la loro apparizione dànno un'idea delle scoperte tecniche che hanno rivoluzionato la storia della società: l'ascia a due facce, la ruota, il giavellotto, la slitta, l'erpice, l'aratro. Lo studio dello sviluppo dei mezzi di produzione è anche lo studio delle ideologie religiose, che riflettono, nel modo deformato che è loro proprio, il cammino degli uomini verso forme più differenziate di civiltà.

Tutti questi oggetti, infatti, sono entrati di volta in volta nel campo del culto e della magia.

63

Il simbolismo della doppia ascia, o *bipenne*, s'incontra in tutto il mondo mediterraneo: dalle tombe etrusche di Vetulonia a Tarso, in Asia Minore, dove s'identifica con il dio locale, Tarku, dalla Lidia alla Caria, a Creta e alla Gallia. La sensazione di magico stupore suscitata dall'invenzione di questa possente arma di difesa, divenuta poi strumento di lavoro, sia di pietra che più tardi di metallo, ci riporta ormai all'età neolitica, pochi millenni prima della nostra èra; intorno ad essa si è sviluppato un elaborato rituale, come è avvenuto per altri mezzi di produzione, che hanno fatto progredire sul terreno tecnico la storia dell'umanità.

Il nome lidio-cario della bipenne è *làbrus*, passato poi nel greco. La stessa radice si ritrova nella voce *labirinto*, il palazzo-santuario della doppia ascia, dalla pianta così complessa da renderne quasi impossibile l'uscita. Il più noto è quello costruito a Cnosso, nell'isola di Creta, dove la leggenda vuole che il re Minasse avesse rinchiuso il «Minotauro», divinità a figura di toro, signore del fulmine: le asce di pietra, in greco, sono anche dette *kerdunia*, cioè «pietre del fulmine». Secondo Erodoto, un altro edificio della stessa forma sorgeva in Egitto, presso le Piramidi; Plinio il Vecchio descrive qualcosa di simile a un labirinto in Italia, presso Chiusi, monumento funebre del re degli etruschi, Porsenna.

Per assimilazione, la bipenne diventerà poi uno dei simboli del potere statale: si ricordi il «fascio littorio» degli etruschi e dei romani. Ma prima di

---

[5] Vedi F. Windels, *The Lascaux Cave Painting*, London, 1949. Una eccezionale riproduzione delle pitture di questa grotta si può trovare nell'edizione di Albert Skira, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Genève, 1955 (nella serie La Peinture préhistorique).

trasformarsi in oggetto di culto, e di dominio, era stato lo strumento di lavoro e l'arma decisiva delle popolazioni neolitiche, per le quali aveva segnato il passaggio dall'età della pietra levigata all'età del bronzo e alle civiltà dette metallotecniche.

Il ricordo di antiche armi e dei primi mezzi di produzione domina il campo della mitologia. Basti ricordare, nella religione greco-romana, la lancia di Achille venerata come una reliquia a Faselide, lo *scettro* di Agamennone a Cheronea, la spada di Memmone a Nicomedia, lo scudo di Pirro, la *conocchia* di Tanaquilla conservata a Roma nel tempio dedicato a «luppiter Fides» (Giove fedele custode della vita domestica), l'*aratro* di Romolo. Lo stesso è avvenuto per gli strumenti musicali: la *lira* di Orfeo, il *flauto* di Marsia, i *cembali* e i *timpani* di Cibele e dei culti misterici in generale.

Ma la venerazione che circondava sin dai tempi più antichi alcuni mezzi tecnici particolarmente importanti ha lasciato tracce ancora più profonde.

La *ruota*, che per il primitivo ha dei poteri eccezionali, tanti sono i vantaggi che ha procurato all'uomo, viene ben presto identificata con il disco del sole, la cui influenza benefica regola il corso dei lavori campestri. Ancor oggi, senza renderei conto di quanti e quali residui sia ricco il nostro linguaggio, noi parliamo di «raggi» della ruota e di «raggi» del sole. E non dobbiamo dimenticare che la forma più elementare di ruota raggiata, a quattro assi trasversali ad angolo retto, quale si trova in ornamenti e pendagli che risalgono all'età del bronzo, ha dato origine al simbolo della *croce*, che fa parte inizialmente del culto solare.

Al pari della croce, la ruota è diventata anche uno strumentodi tortura, entrando così, sotto un nuovo aspetto, nel campo del mito. In una delle formule funerarie del culto orfico, che ha tratto la sua ispirazione, specie nell'Italia meridionale, dalle penose esperienze dei contadini scacciati dalla terra e trasformati in schiavi nei grandi latifondi, leggiamo: «Mi sono liberato dalla ruota del dolore e della miseria". La «ruota della legge», o *dharma-cakra*, nella dottrina buddista è il simbolo del dolore e della rassegnazione; per raggiungere la vera felicità occorre saper spezzare il ciclo delle esistenze, definito «ruota della vita», o *samsdra-cakra*. Dipinta o tracciata come un diagramma stilizzato essa compare spesso nel buddismo tibetano.

Lo sviluppo della tecnica costituisce così un capitolo di grande importanza anche per l'evoluzione delle idee religiose.

L'idea del «mana»

Accanto a queste raffigurazioni magico-rituali, nella misura in cui l'uomo riesce ad esercitare un maggior controllo sugli animali e sulle forze naturali che lo condizionano, si sviluppa l'idea di una potenza misteriosa, che circonda l'agglomerato sociale e risiede precisamente in quegli oggetti e in quei rozzi strumenti di lavoro di cui tutti si debbono quotidianamente servire.

In quasi tutte le religioni della comunità antica si riscontra la credenza in questa forza, che non è più esclusivamente materiale, ma si manifesta sempre e soltanto nei corpi materiali; quello che nel linguaggio delle tribù melanesiane viene chiamato il *mana* e che sotto i nomi più diversi ritroviamo presso altre popolazioni, dovunque esistano analoghe condizioni di vita. Questo termine, riferito per la prima volta nel 1891 dal missionario ed etnologo protestante Codrington,[6] ha avuto grande fortuna tra gli studiosi dei culti primitivi ed è stato poi abusivamente utilizzato per costruire tutta una serie di teorie, che dovrebbero spiegare l'origine delle credenze religiose sulla base di un'interpretazione puramente ideologica.

L'arcipelago australe della Melanesia è abitato da gente di pelle nera (Melanesia = «isole dei neri»), abbastanza antica dal punto di vista antropologico; se hanno i capelli crespi, vengono anche detti *Papuasi*. La loro struttura sociale, tuttavia, non è così «primitiva» come di solito si pretende e non si può affatto escludere che sia stata influenzata, ideologicamente, da religioni di tipo più evoluto, come l'islamismo, il buddismo e in certa misura lo stesso cristianesimo delle missioni. Resta il fatto che il concetto del *mana*, cioè di un potere impersonale e temibile, che circonda l'universo e risiede nelle pietre, nelle piante, in certi animali. nelle armi, nei corpi dei guerrieri e più tardi soprattutto nei capi-tribù, si riscontra un po' dovunque e in regioni assai lontane le une dalle altre: non è la geografia che lo spiega, ma la struttura della società. Si pensi al *manitù*, al *wakan*, all'*orenda* delle tribù pellirosse dell'America del nord; al *tinh* degli annamiti; al *tondi* dei batacchi nelle zone montagnose delle isole indonesiane, all'*elima* dei congolesi dell'entroterra settentrionale; al *kami* dei giapponesi, al *brahaman* dell'induismo; al misterioso *el* degli ebrei e agli stessi *numina* dei romani, potenze impersonali amorfe, disperse nella natura intorno all'uomo, che involontariamente può

---

[6] R.H. Codrington, *The Melanesians. Anthropology and Folklore*, Oxford 1891, ristampato nel 1969.

urtarle, offenderle ed esserne punito.

65

Siamo ancora in uno stadio anteriore alla comparsa della credenza negli spiriti. Il materialismo religioso che ispira questa concezione non deriva soltanto da una conoscenza imperfetta del mondo, ma dall'impotenza dell'uomo di fronte alle forze naturali che lo circondano, nel momento in cui la comunità primitiva incomincia a trasformarsi in un'organizzazione più complessa, caratterizzata dal sorgere di tutta una serie di nuove differenziazioni sociali. Non si è ancora affermata la differenziazione fondamentale, che è quella provocata dal formarsi delle classi. Soltanto allora, infatti, potrà nascere una vera teoria degli «spiriti», che si muovono liberamente nell'aria e nelle foreste, nell'acqua e nei deserti, nei luoghi elevati e nelle voragini e possono agire in senso positivo o negativo sulla vita degli uomini.

Sulla base dei nuovi rapporti di lavoro e di convivenza sorti all'interno della comunità, si incomincia ad attribuire a certi oggetti, a certi animali, a certi fenomeni naturali o a certi alberi dei poteri speciali, che vengono negati ad altri. La teoria del *mana* appare così accettabile solo nella misura in cui viene presentata come il riflesso immaginario, nella coscienza religiosa degli uomini, della realtà economica e sociale circostante.

Anima-doppio e anima-soffio

L'idea dell'anima, dello spirito, la credenza nelle anime, negli spiriti, nei folletti, nei diavoli, sono tutti elementi che fanno oggi indissolubilmente parte di ogni concezione religiosa.

È certo difficile pensare a una religione che non sia fondata sul presupposto di una distinzione tra il mondo dello spirito e il mondo della realtà. Sotto questo aspetto tra il mago, il sacerdote e il filosofo idealista passa una differenza di gradazioni, e non di sostanza. La teoria crociana dello «spirito», che nel suo sviluppo presiede all'intera storia della civiltà, affonda le sue radici nell'ingenua pretesa dello stregone di controllare e dominare le misteriose potenze «spirituali» che circonderebbero l'uomo.

Scambiando dunque l'effetto per la causa, è stata ideata nel secolo scorso la teoria dell'*animismo*, che tende a svalutare i dati concreti della convivenza umana e spiega in modo immaginario l'origine di ogni credenza religiosa. L'antropologo inglese E.B. Tylor, avvalendosi con non comune diligenza di

tutto il materiale sino allora accumulato sulla vita delle popolazioni indigene dell'Africa, dell'Oceania, dell'Asia e delle due Americhe, ha lanciato per primo in modo sistematico questa nuova interpretazione, prima in una conferenza tenuta a Londra nel 1867 e poi nella sua opera sulla *Cultura primitiva*, cinque anni dopo.[7] Siamo di fronte a qualcosa di diverso dalle consuete elaborazioni teologiche, che identificano nell'*anima* la sede della vita; ma si tratta pur sempre di una loro derivazione.

66

In che cosa consiste l'animismo, una dottrina che ha dominato per decenni il campo della storia delle religioni e che, malgrado le revisioni critiche formulate in questi ultimi anni, continua ad esercitare una larga influenza, sotto varie forme (animatismo, preanimismo, preanimismo logico ecc.) sullo studio della società primitiva?

Il fenomeno del «sogno» avrebbe convinto i primi uomini dell'esistenza di una «seconda anima», che si stacca dal corpo e agisce, in modo continuo e indipendente, anche dopo la morte; questa esperienza viene proiettata poi nell'ambiente esterno all'uomo, popolando l'universo di entità invisibili di ogni genere. Oggi ancora, su questa base, alcune popolazioni dell'Asia e dell'Africa, oltre a quelle delle isole australiane, vengono catalogate come *animiste*.

«L'intelligenza, in uno stadio naturale poco sviluppato, sembra preoccuparsi soprattutto di due categorie di fenomeni biologici: in primo luogo, tutto ciò che costituisce la differenza tra un corpo vivente e un corpo morto, la causa del sonno, della veglia, della malattia e della morte, e in secondo luogo la natura delle forme umane che appaiono nel sogno e nelle visioni. Di qui l'induzione che in ogni uomo esiste un principio vitale e un fantasma.» Questa citazione classica della principale opera del Tylor ha bisogno di alcune delucidazioni.

Il primitivo, secondo il Tylor, per darsi ragione di fenomeni quali il sonno, il sogno, la morte, le estasi, sarebbe arrivato alla conclusione che esiste un «secondo elemento vitale», separato dal corpo e dotato di vita indipendente: la sua anima, il suo «doppio», che può abbandonare il corpo non solo momentaneamente, nel sonno, ma anche una volta per sempre, con la morte. Questo «elemento vitale» è stato di solito identificato con il respiro, con il

---

[7] E. Bennett Tylor, *Primitive Culture*, London, 1872, in due volumi. Nella v edizione inglese il capitolo sul *totemismo* è stato sostanzialmente modificato sulla base dell'opera del Frazer, *Il ramo d'oro*, che è incominciata ad uscire nel 1890.

fiato, con il soffio; ma può anche risiedere nel sangue, nel polso, nel cuore, nel fegato, nell'occhio e in altri organi. Per alcune tribù algonchine, l'anima ha la sua sede nell'ombra lasciata dal corpo sul suolo o sulle pareti; tra varie genti dei Caraibi viene localizzata nelle pulsazioni delle vene e del cuore; per gli aborigeni dell'Oregon, ogni parte del corpo può essere la sua sede.

67 Dall'uomo, sempre secondo il Tylor, questo movente impalpabile si sarebbe poi esteso, per analogia, ad altri esseri viventi e anche ad oggetti inorganici. Gli animali, le piante, i corpi celesti, gli utensili più svariati sarebbero stati a poco a poco «animati» da *spiriti* e dotati di vita e di personalità, proprio come si riteneva fosse avvenuto per l'uomo. E la stretta dipendenza del primitivo dai fenomeni della natura avrebbe infine fatto sorgere l'idea di spiriti «buoni», cioè utili, e di spiriti «cattivi», o nocivi. Insieme con la religione sarebbe così nata anche la morale. Non per nulla i due volumi del Tylor sulla *Cultura primitiva* avevano come sottotitolo: «Ricerche sullo sviluppo della mitologia, della filosofia, della religione, dell'arte e dei costumi».

Questa teoria, che per il suo semplicismo è subito apparsa accettabile agli antropologi e ai sociologi della seconda metà del secolo scorso, contiene molti elementi validi: ma è del tutto fuori strada quando pretende di spiegare *da sola* l'origine del sentimento religioso. Nella sua variante di *preanimismo* logico, essa ha addirittura spianato la via al «monoteismo originario» del padre Schmidt.[8]

Prima di pensare, prima di riflettere, prima di teorizzare, l'uomo ha dovuto *vivere*. Le forme più antiche di religiosità non sono il frutto di un processo di razionalizzazione, ma dei deboli e contraddittori rapporti che si sono stabiliti in seno alla società, dopo il lungo periodo dell'appropriazione comunitaria dei beni, carente ancora di qualsiasi possibilità di trasposizione sul terreno dell'ideologia. Perché l'uomo visto in sogno potesse apparire come un «doppio», era necessario che la vita del clan avesse assunto alcune caratteristiche nuove: una certa stabilità di dimora, la familiarità con determinati tipi di persone e determinate forme di attività produttiva, la scoperta delle prime armi da caccia o da pesca e dei primi strumenti di lavoro sedentario.

Per arrivare all'idea che qualcosa di vitale e di misterioso anima il corpo, occorreva soprattutto che l'uomo avesse fatto l'esperienza della forza durevole

---

[8] A. Lang, *The Making of Religion*, London, 1898.

che la sua mano riesce ad infondere negli oggetti e negli strumenti di cui abitualmente si serve. Come la mano dà vita alla pietra, al bastone, alle armi di difesa, così una potenza meravigliosa sembra trasferirsi dai corpi inanimati al corpo stesso dell'uomo. Siamo già in uno stadio abbastanza avanzato dello sviluppo economico e sociale, dominato da forze produttive nuove, che hanno richiesto millenni e millenni di lenta trasformazione.

Le ricerche etnografiche più recenti hanno confermato che alcune popolazioni non hanno nessuna parola per esprimere il concetto di «anima»: così, ad esempio, i Cora del Messico e i Bali del Camerun. Per altre, invece, come gli egiziani, gli Ewe e gli eschimesi, la credenza abbastanza diffusa nella coabitazione di molte «anime» in un sol corpo equivale praticamente alla negazione di un vero e proprio principio vitale unico.

68

Né tale concetto è indipendente dal modo di vivere e dal tipo di produzione del gruppo umano corrispondente.

Solo la pratica della pesca poteva far nascere l'idea che l'anima s'identifica con il «soffio» attraverso l'osservazione del modo come muoiono i pesci. Per converso, i primi cacciatori tendevano a localizzare l'anima nel sangue: di qui l'orrore, che si è trasmesso di generazione in generazione, e non solo presso i semiti, per la consumazione di carni non completamente dissanguate. La stessa origine ha l'appropriazione della forza vitale del sangue attraverso riti selvaggi di *comunione*.

Il dualismo religioso come riflesso del dualismo sociale

L'idea di anima fa la sua apparizione, nella storia della comunità totemica, soltanto quando i rapporti tra le cose, che dominano la vita del primitivo, incominciano a essere visti come rapporti tra gli uomini. Ma una volta entrato nell'ideologia, questo concetto si presenta poi valido in sé e per sé, indipendentemente dalle cause che gli hanno dato origine.

Il contrasto tra anima e corpo, che assume precisi connotati teologici nella dottrina di Zoroastro, nel mazdeismo e poi nel manicheismo, traducendosi nel conflitto tra *Ahura Mazda e Angra Mainyu* —in altri termini, tra la luce e le tenebre, tra la vita e la morte, tra il mondo materiale e il mondo spirituale— è tipico in realtà di ogni religione. *Dio e Satana*, il principio del bene e il signore del male, nella stessa dottrina cattolica, sono tutti e due eterni.

Il dualismo religioso è nato a partire dal momento in cui la struttura della

società si è sdoppiata in classi contrastanti e solo con la loro abolizione tenderà a scomparire progressivamente nella coscienza degli uomini.

Entro questi limiti, e con queste correzioni, le teorie *animistiche* sono però preziose per lo studio metodologico delle origini dell'ideologia religiosa. Esse ci aiutano a capire come l'uomo, superata la fase dell'economia ristretta, ma straordinariamente concreta, della società totemica, abbia popolato il mondo di quei fantasmi che alimentano ancor oggi ogni credenza religiosa. Spiriti e folletti, angeli e diavoli, appaiono nell'ultimo periodo della comunità primitiva, quando le differenziazioni basate sul senso di responsabilità patriarcale e sui primi germi di specializzazione tecnica cedono il posto al sorgere di un nuovo, inumano strumento di lavoro: lo schiavo.

Come il servo presuppone il padrone, così il concetto dualistico di anima e corpo presuppone l'oppressione di classe.

Nei manuali correnti di storia delle religioni, i dati reali sull'origine della religione e sul suo sviluppo storico vengono di solito costretti entro gli schemi di una concezione, che è essa stessa il frutto di un successivo momento dell'evoluzione della società.

69

L'idea di *creazione*, ad esempio, è sconosciuta al primitivo e nasce soltanto in una fase relativamente recente della storia dell'umanità, sulla base di miti e leggende più o meno affini. La cosa non ci deve stupire. Per attribuire a una qualsiasi potenza soprannaturale la facoltà di «creare», occorreva che l'uomo avesse in precedenza fatto l'esperienza della *produzione*, sia pure nelle forme imperfette e parziali rese possibili dai suoi primi strumenti di lavoro. Le mansioni disordinate e impersonali esercitate dall'uomo nelle prime fasi della vita comunitaria non gli permettono ancora di arrivare alla concezione di un «creatore» individuale. Cresciuto in un agglomerato sociale che non ha ancora completamente tagliato il cordone ombelicale che Io lega al mondo circostante, il primitivo non si pone nemmeno, né poteva porsi, il problema di chi lo ha creato, o di chi ha creato l'universo. Egli crede tuttora confusamente di derivare da quei mezzi di sussistenza, dai quali è condizionata la sua stessa esistenza. Il suo atteggiamento di fronte alla natura è assai più «scientifico», se ci si passa la parola, di quello degli uomini delle età successive, che vanno alla ricerca di spiegazioni soprannaturali, ultraterrene.

L'abisso che si è aperto tra la dura realtà che l'uomo trova intorno a sé, nelle nuove condizioni di dipendenza e di servitù della società di classe - la «materia» - e la rinascente aspirazione a una vita diversa, migliore, a un ideale

di felicità e di benessere divenuto irraggiungibile per l'enorme maggioranza della popolazione - lo «spirito» - ha profondamente falsato l'intera visione dei rapporti tra l'uomo e la natura.

Di mano in mano che i mezzi di produzione si perfezionano e si trasformano, e diventa possibile il passaggio a forme più complesse di economia, grazie alle quali alcuni individui si assicurano posizioni di privilegio rispetto al resto della comunità, la soprastruttura ideologica subisce un brusco cambiamento.

L'unica disuguaglianza sociale era data, sino a quel momento, dal rispetto che per consenso di tutti circondava i membri più anziani del clan, in virtù dell'esperienza che avevano acquistato e delle qual ità personali di cui erano riusciti a dar prova. Ma non esisteva ancora sfruttamento di una parte del gruppo ad opera di una minoranza. Quando all'autorità collettivamente esercitata subentra il potere del «capo», le idee religiose si orientano verso manifestazioni profondamente diverse.

Dal totem al feticcio

l nuovi strumenti di lavoro, scoperti tra la fine dell'età della pietra levigata e l'inizio dell'età del bronzo, aprono la via all'esercizio della violenza individuale e di una produzione meno legata alle esigenze della cooperazione. Non è più la comunità tutta intera, ma questo o quel membro di essa, dotato di mezzi e privilegi particolari, che appare come il «produttore», il creatore di determinati utensili e di nuove condizioni di vita per il resto della società. Solo allora, al semplice rapporto di dipendenza biologica si sostituisce lentamente il concetto di subordinazione e di dipendenza sociale.

La stessa ostilità che incomincia a manifestarsi nelle relazioni tra tribù vicine, anticamente apparentate, si trasferisce nelle loro credenze religiose. I *deva*, dal sanscrito *daiva*, «dio», che nei Veda sono degli spiriti benigni, nell'Avesta iranico, la sacra scrittura della religione di Zoroastro, diventano i *dev* («daeva»), divinità maligne; per converso, il nome di *Ahura*, il principio della luce e del bene nei culti più antichi dell'Iran, viene attribuito in India a esseri malefici, possessori di un potere occulto, gli *Asura*. Le genti dell'Iran e dell'India costituivano, in origine, un solo agglomerato tribale, che si è poi scisso in popoli rivali.

Il totem, attraverso un processo che si è protratto per decine di migliaia di

anni, risolvendosi in un vero salto qualitativo, perde le sue caratteristiche originarie e diventa il capo del clan, il padrone, il «creatore», che deve essere venerato e propiziato con preghiere e con riti magici di tipo nuovo. In altre parole, pur conservando i segni distintivi della sua origine animale, vegetale o naturistica, assume aspetti sempre più vicini a quelli di un capo-tribù, si umanizza e con il passare del tempo si trasforma in «idolo».

Il termine di *feticismo*, applicato al culto degli animali, delle pietre, delle piante e delle immagini umane delle prime divinità, rende assai bene questo processo di alienazione religiosa, nei rapporti tra i membri di uno stesso gruppo. In portoghese «feitiço» significa *manufatto*, e quindi anche l'amuleto, il talismano, il sortilegio, l'atto di magia in generale, nel linguaggio popolare. La parola, derivata dal latino della decadenza *factitius*, si ritrova nell'italiano «fattura». I marinai e i mercanti portoghesi, che vennero a contatto con genti primitive nei territori da loro esplorati sulle coste dell'Africa occidentale (Loango), chiamarono *feticci* tutti quegli ornamenti rituali che gli indigeni portavano sulla loro persona, a simiglianza dei talismani cristiani, e poi le statuine a figura umana che adoravano nel corso delle loro cerimonie sacre, ritenendole dotate di poteri soprannaturali e abitate da uno o più «spiriti».

Sotto questo nome s'intendono ormai quasi tutte le pratiche religiose delle popolazioni primitive, dall'Africa e dalla Polinesia all'Asia centrale e alle due Americhe; ma anche le medagliette, gli scapolari, i portafortuna tipici di religioni più evolute, non esclusa quella cattolica, sono in realtà dei feticci.

Una larga documentazione archeologica ci attesta che, prima ancora di riuscire a dare con la sua tecnica alle pietre o al legno una figura umana, l'uomo era passato attraverso l'esperienza della «feticizzazione» delle rocce e dei tronchi d'albero. Di questa fase ci restano numerose tracce nei monumenti preistorici della Francia, della Scozia e dei paesi scandinavi, oltre che nell'Africa settentrionale, in Siria e in Palestina. Le antiche gigantesche pietre verticali, alte sino a 20 metri, infisse nel suolo al di sopra o in vicinanza dei sepolcreti o rozzamente squadrate ad imitazione dell'uomo (*menhir*), hanno avuto senza dubbio funzioni magiche, forse legate ai primitivi riti fallici.

Il culto delle pietre si riscontra presso tutti i popoli. Dai tempi del Vecchio Testamento all'aerolite sacro della Mecca, oggetto di venerazione nella *Kaaba* prima ancora di Maometto, le testimonianze sono abbondanti e significative. Tipico, tra tante, il passo biblico di *Isaia*, LVII, 6: «La tua parte è tra le pietre lisce del torrente [...]. Aesse hai offerto libagioni, a esse hai presentato oblazioni». Oggi siamo in grado di ricostruire anche graficamente l'evoluzione

dalle prime pietre grezze, ancora prive di segni distintivi, ma già oggetto di culto, alle rocce tagliate a forma di ellissi, di coni o di rettangoli, sino a quelle che incominciano ad acquistare lineamenti umani e attributi sessuali, nelle tombe megalitiche della Francia meridionale e in alcune zone preistoriche della Liguria, in Lunigiana, nel retroterra del golfo della Spezia.[9]

Dalle pietre sacre ad altri amuleti rozzi o lavorati il passo non è difficile. I cornetti di corallo, i quadrifogli, gli insetti di ogni genere, le medagliette, i portafortuna in uso tuttora tra gente che si ritiene colta e civile, sono sostanzialmente dei *feticci*.

Nella seconda metà del secolo XVIII il francese Charles de Brosses diede larga popolarità a questo termine, con la pubblicazione di un libro intitolato appunto *Du eulte des dieux fétiches* (Parigi, 1760). Da allora, il nome ha avuto molta fortuna, sino alle ricerche del Tylor e dello Spencer e ai contributi scientifici della scuola etnologica sovietica, da S. P. Tolstov al Tokarev.

Si deve però osservare che il termine *feticismo* non viene usato da tutti nello stesso senso.

Mentre i teologi lo presentano come il risultato della degradazione del sentimento religioso, dopo la fase monoteistica iniziale, facendolo sinonimo di «idolatria», la maggior parte degli studiosi razionalisti cade nell'errore opposto, considerandolo come il momento più antico nella storia dell'evoluzione religiosa. Per Auguste Comte, il feticismo è la forma originaria della religione, nello stadio da lui definito «teologico», cui sarebbe seguìto lo stadio «metafisico» e infine quello «positivo»; e questa fantasiosa *legge dei tre stadi* influenza tuttora non pochi trattati di storia delle religioni.

La verità è che non ci troviamo di fronte né «al grado più basso nella scala del pensiero e nella classifica dei valori morali», come si legge nei manuali a indirizzo confessionale, né «al primo passo sulla via dello sviluppo spirituale», secondo le formule care a quelli che si ispirano alle correnti sociologiche di orientamento idealistico.

Con il feticismo entriamo invece nella nuova fase di sviluppo dell'ideologia religiosa che corrisponde al sorgere delle differenze di classe. L'umanità non vi è arrivata di colpo, ma per gradi, sino al *punto nodale* in cui il totem ha cessato di essere tale ed è divenuto un dio.

Il concetto di divinità si afferma così tra gli uomini come conseguenza dell'affermarsi di una classe dirigente.

---

[9] E. Sereni, *Comunità rurali nell'Italia antica*, Roma, Edizioni Rinascita, 1955, pp. 234, 265, 272 e sgg.

Riti e culti tribali e gentilizi

Se per studiare la nascita e lo sviluppo delle idee religiose nelle prime fasi della società avessimo potuto disporre soltanto delle scarse testimonianze archeologiche, etnografiche e linguistiche giunte sino a noi, ci saremmo trovati di fronte a difficoltà di notevole rilievo.

I dati che ci sono stati trasmessi dalla letteratura, dagli storici delle età a noi più vicine e dalle tradizioni popolari non solo non avrebbero potuto aiutarci gran che, ma sarebbero stati causa di ancora più gravi confusioni. L'ideologia si deforma spesso irrimediabilmente di secolo in secolo, nella misura in cui si trasformano le strutture economiche e sociali da cui ha avuto origine. Il caprone, il serpente e il pipistrello sono oggi simboli del demonio; l'agnello, la colomba e il pesce appaiono associati al mito di un dio buono e salvatore. Chi potrebbe riconoscere a prima vista, nell'identificazione di tutti questi animali con spiriti malefici o benigni, l'eco di quell'antichissimo periodo in cui ogni gruppo umano si sentiva organicamente legato a questo o a quel determinato totem?

Dopo millenni di evoluzione storica, alle soglie della civiltà socialista, le idee nate quando gli uomini erano ancora vincolati alle esperienze della vita primitiva continuano a far sentire la loro influenza attraverso la religione.

Quando i confini geografici della terra hanno incominciato ad allargarsi e si sono avuti i primi grandi viaggi alla scoperta di nuovi continenti, una parte del quadro originale ha potuto finalmente rivivere anche per noi. Le prime conclusioni tratte dagli esploratori e dai colonizzatori europei nei loro contatti con le popolazioni delle due Americhe, dell'Africa meridionale e dell'Oceania appaiono però viziate da un errore di prospettiva. Il termine di «primitivi» venne attribuito in modo indiscriminato sia agli aztechi e agli incas, per esempio, che alle tribù australiane e ai pellirosse nordamericani.[1]

Da qui una grande incertezza di idee, che continua a manifestarsi, nella

---

[1] W.E. Washburn, *The Indians in America,* New York, Harper and Row, 1975 (trad. il. *Gli indiani d'America*, Roma, Editori Riuniti, 1981).

maggior parte dei trattati di storia delle religioni, tra culti e riti di popoli che non si differenziano per il colore della pelle o la distribuzione geografica, ma per il loro *modo di vivere.*

I «civilizzatori»

Ben altro è il criterio che ci deve guidare nello studio di tutte le genti impropriamente raccolte sotto la stessa voce di «primitivi».

Prendiamo gli aztechi. Al momento dell'arrivo dei conquistatori spagnoli, apportatori della cosiddetta civiltà cristiana, gli aztechi appartengono a un tipo di società che si basa sulla generalizzazione dei rapporti di schiavitù, proprio come gli antichi egiziani, gli assiro-babilonesi e gli egei.[2] Le loro idee non hanno nulla a che vedere con quelle dei popoli a livello etnologico; ma rivelano una sorprendente affinità, sul terreno del culto, dell'arte e della tecnica con tutto quello che sappiamo delle religioni della valle del Nilo, della Mesopotamia e dell'antica Grecia. E per spiegare queste somiglianze non c'è bisogno di pensare a contatti diretti tra popoli così lontani gli uni dagli altri.

Le piramidi egiziane e alcune costruzioni dell'America centrale precolombiana rivelano senza dubbio affinità architettoniche e stilistiche sorprendenti, tanto che si è voluto persino scomodare l'antico mito dell'Atlantide, la terra favolosa che si sarebbe estesa tra il nostro continente e l'America, al di là dello stretto di Gibilterra, in mezzo all'oceano, e che avrebbe permesso inverosimili trasmigrazioni di popoli e di strutture.[3] Tali somiglianze devono essere interpretate soltanto come il riflesso dell'analogia dei sistemi sociali e della tecnica religiosa basata sul *culto del sole* nei luoghi elevati, artificialmente riprodotti dall'uomo.

A un determinato grado di sviluppo stadiale della vita associata corrispondono sempre determinate forme di sviluppo ideologico, artistico e morale.

I «civilizzatori», i rappresentanti cioè della nascente borghesia commerciale spagnola, portoghese, olandese, francese e inglese non erano certo guidati,

---

[2] N. Davies, *The Aztecs.* A*History,* London, Macmillan, 1973 (trad. it., *Gli Aztechi*, Roma, Editori Riuniti, 1975).

[3] Dell'Atlantide fantasticava già Platone, nel *Timeo e nel Crizia*. Qualche geografo moderno ha però affacciato l'ipotesi dell'esistenza di una vasta zona tellurica, in tempi assai lontani, tra l'Europa, l'Africa e l'America, di cui le Canarie e la Groenlandia sarebbero gli ultimi avanzi.

nella ricerca di nuovi territori, dalla preoccupazione di estendere a queste zone i benefici del progresso. Essi obbedivano alla legge del profitto e dello sfruttamento, che è sempre stata la molla fondamentale del cammino della società, da quando è nata la divisione tra le classi.

Intere nazioni, il cui studio sarebbe stato di immenso interesse per l'antropologia, l'etnologia e la sociologia, sono state spietatamente distrutte.

Gli amerindi sono ormai ridotti a pochi residui, ai limiti del folklore. Nel 1823 le isole Hawai contavano ancora 142.000 abitanti: oggi la popolazione indigena tocca al massimo i 30.000 uomini. Nella Nuova Zelanda, nel 1852, vivevano 1 20.000 Maori; oggi sono appena 40.000. Ai tempi di Cook, a Tahiti, c'erano più di 100.000 indigeni; oggi sono ridotti a poche migliaia. L'esempio più impressionante è quello della totale scomparsa, sin dagli ultimi decenni del secolo scorso, delle popolazioni aborigene della Tasmania, abitata sino ad allora da alcuni milioni di uomini, rimasti isolati per un tempo immemorabile e più vicini, quindi, alle condizioni della comunità totemica. La riluttanza dei missionari di tutte le fedi ad accettare il *totemismo* come la forma primaria dell'ideologia religiosa, aveva fatto diffondere l'idea che i tasmaniani fossero il solo popolo al mondo ad essere privo di qualsiasi forma di religione. Le cose, in realtà, stavano in modo molto diverso.

La violenza, lo sfruttamento, la crudeltà, le malattie hanno in ogni caso spazzato via da questa grande isola quasi tutti i rappresentanti di un'antichissima civiltà autoctona; le droghe e i liquori hanno fatto il resto. L'ultimo dei tasmaniani è morto nel 1877.

L'Australia: il totemismo allo stato puro

Nelle zone dove questa politica di sterminio o di assimilazione forzata è stata ritardata da fattori naturali, soprattutto tra le tribù di cacciatori dell'Australia centrale, le peculiarità dell'ideologia del totem si sono conservate in maniera quasi integrale e ci offrono la riprova vivente dell'evoluzione religiosa dell'umanità, dalle origini alle sue forme attuali.

Il continente australiano, anche in virtù del suo plurimillenario isolamento di tipo insulare, si è trovato in condizioni del tutto particolari, sostanzialmente privo di contatti con le religioni e i costumi di popoli più evoluti e pressoché immune, sino a tempi recenti, dall'influenza della

colonizzazione missionaria. Aciò si deve aggiungere una certa uniformità e stabilità del clima, la facilità di procurarsi il nutrimento essenziale con la raccolta e la caccia, e forse anche l'assenza di bestie feroci da cui difendersi, che ha provocato un rilevante ritardo nella manifattura di armi più perfezionate. Questo spiega in gran parte il fatto che gli australiani si siano mantenuti così a lungo in uno stadio abbastanza primitivo di sviluppo sociale e religioso.

Gli studi di Spencer e di F. J. Gillen sulle tribù indigene dell'Australia centrale e centrosettentrionale, e sugli arunta, pubblicati tra il 1899 e il 1927, magistralmente completati dalle ricerche del Tokarev sui papuasi e sui melanesiani, ci permettono di farci un'idea più precisa di quelle che dovettero essere le prime forme della religione agli albori della storia dell'umanità.[4]

76

Residui più o meno disintegrati di *totemismo* si ritrovano in Africa, in America e in varie regioni dell'Asia; ma solo in Australia sopravvive sporadicamentein forme meno contaminate da influenze esterne. La più grossa difficoltà consiste tuttavia nel fatto che i missionari i mercanti e molti degli stessi etnologi più preparati, che ce ne han o parlato e continuano a parlarcene, si sono rivelati inclini a descrivere le credenze di queste tribù con le prevenzioni e gli schemi delle loro particolari concezioni religiose. l missionari di tutte le fedi hanno introdotto tra gli aborigeni elementi ideologici di tipo *monoteistico* e hanno interpretato poi in tal senso le loro idee e i loro riti: anche per questo va respinta la tesi a loro cara dell'esistenza originaria, in mezzo ad essi, di vaghe nozioni di un «essere supremo», che risalgono invece ad una fase di sviluppo assai più tarda.

Con queste precauzioni e riserve possiamo però affermare che, grazie all'Australia, il *totemismo* non è un capitolo chiuso nella storia delle religioni, ma rappresenta tuttora una pagina vivente nello studio dell'antica società.

Siamo nel periodo in cui l'umanità è uscita dallo stadio dell'appropriazione diretta e promiscua dei mezzi di sussistenza ed è entrata nella fase della caccia, che nelle sue forme meno avanzate presuppone già una certa organizzazione. Dall'orda siamo arrivati al clan; l'utilizzazione e lo sviluppo dei primi strumenti di produzione facilita il concentramento di più clan in località più favorevoli alla ricerca della selvaggina e dà origine alla struttura della tribù, nell'ambito della comunità primitiva.

---

[4] *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899; *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904 e soprattutto *The Arunta,* 1927, 2 v v.

Nella società tribale australiana gli uomini attendono alla caccia e in generale le donne rimangono nel villaggio e si specializzano nel lavoro dei campi. Cerimonie rituali di iniziazione per i giovani sono abbastanza frequenti, così come avviene nelle foreste equatoriali dell'Africa e del Rio delle Amazzoni. Dopo lunghi e dolorosi periodi di prova, di mutilazioni varie e di temerari gesti di coraggio, il ragazzo viene associato al gruppo. Consuetudini analoghe sono in vigore per le ragazze, al momento in cui esse raggiungono l'età della maturità sessuale. I riti di queste «società segrete» non devono essere rivelati a nessuno, fuori della cerchia degli iniziati, pena l'espulsione dal gruppo e non di rado la morte; qualcosa di simile, ma in forma meno brutale, avverrà poi per le iniziazioni alle religioni dette di «mistero», nella Grecia, nell'Asia Minore, nella Siria e nel mondo romano. Ogni clan ha il suo totem: un animale o una pianta, con cui i membri del gruppo si sentono legati, tanto da pensare che quella determinata specialità sia il vero padre, il progenitore, dal quale tutti derivano. È interessante osservare che la grande maggioranza dei totem australiani è costituita da animali e piante che sono in generale *mangiabili*. Ciò aiùta a comprendere l'origine reale di questo legame, che traduce sul terreno ideologico quello che era in origine un rapporto di dipendenza materiale, addirittura alimentare. Gli altri totem si sono formati successivamente, attraverso un processo derivato: su oltre 700 totem individuati presso le tribù degli arunta soltanto 56 sono pietre, metalli o fenomeni naturali (vento, sole, astri, acqua ecc.).

I membri di uno stesso clan, in Australia, non possono nutrirsi del loro totem e non possono sposarsi tra di loro. Nel suo insieme, la tribù si presenta così come un'entità interdipendente: ciascuno si procura il cibo grazie ai totem cacciati dai membri di altri clan, e i matrimoni, celebrati sempre all'interno della stessa tribù, tendono ad aumentare la disponibilità di nutrimento per i singoli membri del clan.

Il totemismo australiano differisce naturalmente dal culto vero e proprio, nelle sue manifestazioni più evolute, in quanto l'oggetto dell'attenzione dell'uomo non è ancora qualcosa di *diverso* dai membri del gruppo: non è ancora un *dio*, è soltanto un parente. Ad esso non si rivolgono preghiere, ma si dànno ordini. La volontà collettiva si manifesta attraverso la magia: i riti sono l'espressione di una comunità che avvince nella maniera più intima e impegnativa i membri del clan tra di loro e il clan nel suo insieme con il suo capostipite immaginario, la ragione stessa della sua esistenza.

Ogni anno i membri del clan si riuniscono per celebrare una specie di sacra

rappresentazione, che ha lo scopo di favorire la crescita e il successo del gruppo, nella lotta per la sua sopravvivenza. Di solito, tale cerimonia consiste in una danza, che riproduce in maniera drammatica le abitudini, i movimenti e il grido di un determinato animale o il processo di sviluppo di una determinata pianta, a seconda del totem con il quale si identificano i membri del clan. Tipica è la forma che il rito assume presso gli arunta e che va sotto il nome, già ricordato, di *mbanbiuma* o *inticiuma* (grafia originaria *intitjuma*); lo Spencer ha divulgato il primo nome, desunto dalla parlata comune degli aborigeni, a preferenza dell'altro, più usato dagli etnologi. In questa complessa azione mimica è già implicito, accanto all'obiettivo della moltiplicazione del gruppo, l'aspetto mistico-magico del rito cristiano della «comunione».

A primavera, dopo una processione solenne, l'animale totemico,

in questo caso il canguro, viene sacrificato da uno degli anziani e la sua carne distribuita tra tutti i membri del clan; il pasto sacro si svolge secondo le fasi di un elementare rito eucaristico, quale quello celebrato nel corso della Messa. Poi si disegna un canguro sul terreno e si conferma l'obbligo di non gustare più le sue carni per tutta la durata dell'anno: la veglia si protrae per l'intera notte, ricordando ed esaltando con nenie e danze le imprese e la morte del mitico antenato.

In questo rito, che quasi sempre è riservato ai soli maschi, sono già riconoscibili le caratteristiche fondamentali delle cerimonie gentilizie, intese a commemorare le gesta e il sacrificio di alcune figure leggendarie, che si sono immolate per il bene di tutti. Nelle tribù australiane più evolute questa funzione liturgica non si limita infatti a rappresentare le qualità fisiologiche dell'animale totemico, per rendere gli uomini atti a farlo crescere e a catturarlo; ma si trasforma nella rievocazione di particolari momenti della sua vita. Siamo alle soglie del culto degli anziani, dei grandi progenitori, degli antenati, che assume connotati sempre più precisi nella misura in cui, dalla massa indifferenziata, incomincia a delinearsi la figura del capo.

Va anche notato che tale concezione della società tribale *parte* da una teoria dei rapporti economici e sociali esistenti tra gli uomini e *sbocca* in una teoria dell'intero mondo naturale. Come l'organizzazione della società tribale risulta composta di clan diversi, ciascuno dei quali è collegato con una particolare specie di totem, così il mondo esterno viene classificato seguendo lo stesso modello. L'acqua del lago è catalogata dal primitivo, in Australia, anche linguisticamente, insieme con la flora e la fauna che vi si riproduce. I vari tipi

di alberi vengono raggruppati insieme con gli uccelli che abitualmente vi fanno il nido o con i roditori che si nutrono delle loro ghiande.

II totemismo australiano si presenta così veramente come la forma più antica di sistemazione ideologica di tutte le esperienze degli uomini, sul terreno della religione, dell'arte e di una rudimentale concezione della natura, nella società anteriore al sorgere delle classi.

Da queste premesse ha origine l'evoluzione della religione presso i popoli che sono entrati nella nuova fase della società gentilizia e del regime della proprietà privata, del potere personale e della schiavitù.

Lo sciamanesimo

Grande rilievo ha sempre avuto, e continua ad avere, nei manuali più diffusi, il fenomeno dello *sciamanesimo*. Questa singolare prassi rituale, tuttavia, non costituisce una delle religioni «naturali», propria soltanto di alcune popolazioni, ma rappresenta una fase comune nello sviluppo religioso dell'umanità.

Si è voluto vedere un episodio di «estasi sciamanistica» nella scena dipinta sulla parete del pozzo di Lascaux, che ci offre una delle più impressionanti raffigurazioni preistoriche di un essere umano, in rigida positura itifallica, tra un rinoceronte e un bisonte. Ma il fatto che l'uomo abbia testa, e non maschera di uccello, dimostra che siamo sempre nell'ambito di una società totemica, come nella caverna di Pech-Merle. Nelle grotte di Altamira e di Hornos de las Péña la figura umana ha forma di scimmia, con coda posticcia; in altri casi ha gambe di cane o facce grottesche, associate a sembianze di pesci e di rane; nella caverna detta dei «Trois Frères» una figura incisa e dipinta su una parete rocciosa cosparsa di graffiti di animali, ha testa di cervo, occhi di gufo, artigli di orso, coda di lupo, barba di camoscio e gambe di uomo. Lo *sciamanesimo* è ben altra cosa.

Il nome deriva da *shamàn*, adattamento inglese dall'uro-finnico e tunguso *samàn*, che indica una «persona frenetica», e dal pali *samàna*, «prete buddista», entrato nelle lingue occidentali attraverso il russo. La sua specialità è quella di evocare gli spiriti, buoni o cattivi, grazie alla tecnica dell'estasi, per guarire gli ammalati, predire il futuro, denunciare i colpevoli, nell'interesse del singolo o della comunità. Tale capacità, che è posseduta solo da alcuni individui, dotati di speciali qualità psichiche, non di rado di origine nervosa o

addirittura epilettica, permetterebbe loro di entrare in comunicazione con potenze superiori, divinità o semplici spiriti, e di identificarsi con esse.

79

II fenomeno è vastissimo, e va dalla Siberia del nord al l'Asia centrale e meridionale (eschimesi, tungusi, altaici, buriati, mongoli), all'Africa e all'America settentrionale, specialmente tra gli indiani della California e delle regioni nordiche, dove dominava anche lo sciamanesimo femminile. Prima che nel deserto siberiano fossero penetrati il cristianesimo, il buddismo e l'islamismo, all'alba dell'età moderna, tali manifestazioni estatiche erano largamente generalizzate, anche se non si erano ancora del tutto differenziate dalla magia.[5]

La seduta sciamanica, caratterizzata da danze sfrenate e incontrollate, si effettua soltanto di sera o di notte. Di tutti gli spiriti di cui si ritiene animato l'universo, uno solo agisce attraverso lo sciamano: è il suo protettore personale, la potenza invisibile alla quale si ritiene vincolato e al limite asservito. Qualche volta lo spirito è del sesso opposto a quello dell'uomo o della donna che lo evocano e da cui sono posseduti: se si tratta di una donna, quasi sempre anziana, vuoi dire che siamo già entrati nello stadio della società gentilizia matriarcale.

Nella storia delle religioni, il termine *sciamanesimo* viene esteso ormai a tutti i culti di tipo «animistico», che implicano l'intervento di guaritori e indovini, profeti ed esaltati di tutti i generi, verso i quali le popolazioni a livello etnologico, e oltre, nutrono un superstizioso terrore. Investito del «sacro», con il compito di assicurare i rapporti tra il mondo degli spiriti e l'uomo, lo sciamano non è altro che l'equivalente del mago iranico-babilonese, del *cohen* ebraico, della Pizia ellenica e dell'esorcista cristiano.

La droga nei culti

Strettamente associato alle esperienze dello sciamanesimo è l'uso di tutta una varietà di droghe, che stimolano la cosiddetta «separazione dell'anima dal corpo», con manifestazioni di etilismo acuto e di delirio rituale, tipici di moltissimi culti estatici e divinatori.

---

[5] M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, Paris, 1950. Di utile consultazione anche M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951 (trad. it. Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi, Milano, Bocca, 1954).

È tristemente noto il potere allucinogeno di certi funghi, e in primo luogo *dell'amanita muscaria*, l'«ovolo malefico» dei nostri nonni, il *muchomòr* («ammazza-mosche») della lingua slava popolare, il *fly-agaric* degli inglesi. Questo bellissimo fungo dalla cappella rossa, che cresce nelle zone tropicali e temperate ed è dotato di un alto potenziale inebriante, dopo speciali trattamenti può essere usato come droga, capace di provocare stati di ebbrezza mistica e di esaltazione estatica. La sua immagine stilizzata, dai caratteristici connotati fallici (l'altro fungo della stessa famiglia, *l'amanita phalloides*, o «tignola verde», è carico di veleno mortale), s'incontra sin dai tempi più remoti in numerose raffigurazioni dell'arte primitiva: e le sue insolite facoltà eccitanti sono alle radici di forme varie di «profetismo religioso», dal Messico alla Siberia.

80

L'incidenza dei funghi nella prassi rituale, tuttavia, è limitata a pochi casi. Largamente attestato in tutte le religioni, sin dalle età più antiche, è invece l'impiego delle principali droghe tuttora in circolazione: *l'oppio, la cocaina, l'hashish*. Il loro particolare stimolo sulla psiche, in individui sensibilizzati da frequenti esperienze magiche e paranormali, non poteva non essere collegato con determinate manifestazioni del «sacro».

Il largo uso di papaveracei (oppiacei) è testimoniato nei culti tribali e gentilizi di tutta una zona dell'Asia Minore, della Tracia e della Grecia settentrionale. Già nella mitologia ellenica Morfeo, il dio del sonno, veniva raffigurato con i fiori del papavero in mano. Sembra che un'allusione all'oppio si trovi nell'*Odissea* omerica, là dove viene ricordato un non meglio specificato *phármakon nepentès*, una sostanza «che allontana la collera e la tristezza del cuore e produce l'oblio di tutti i mali» (x, 326); ma è certo che gli effetti dolori fughi e carismatici del succo di papavero erano ampiamente noti, e utilizzati anche a scopi terapeutici. Ne troviamo tracce in Erodoto, in Erasistrato, in Aristotele e in Ippocrate; nel mondo latino, Tacito parla di *irritamenta luxus*, «eccitanti alla moda», e accusa la corrotta società romana del suo tempo di far ricorso a tali stupefacenti (*Annali*, XIV). Ma per restare sul terreno della vita religiosa, forme di intossicazione oracolare, dovute all'uso di bevande inebrianti di probabile derivazione oppiacea, sono legate alla figura di Dioniso, il «figlio di dio» dei misteri traco-frigi ed ellenici, a partire dal VII-VI secolo a. C., il «redentore» affine all'antica divinità italica *Liber*, il «dio che libera», identificato poi con Bacco.

Siamo già qui nel campo dei culti detti «di salvezza», che si esprimono soprattutto in termini di conoscenza mistica e di riscatto individuale o

cosmico. Nell'étimo del greco *ékstasis* c'è l'idea dell'«uscir da sé», della fuga dalla realtà: il concetto del «viaggio», che ritroviamo tra i drogati del nostro tempo. L'uso narcotizzante della droga viene spiegato con particolari forme di mito e di comportamento rituale, che rievocano i vari momenti della raccolta delle erbe, delle radici e dei fiori e le fasi della preparazione della bevanda intossicante. E la sua consumazione si accompagna ai fenomeni della divinazione, del profetismo, delle danze orgiastiche a sfondo erotico, dell'estasi: e lo stesso vale per tutti gli altri culti analoghi, fuori dell'area mediterranea.

Una menzione a parte merita *l'haoma*, in avestico, o *soma*, in sanscrito, che s'incontra così di frequente nella mitologia e nel rituale delle antichissime popolazioni dell'Iran e dell'India, sin dall'epoca vedica. La voce sembra derivi da una radice *hav* o *suv*, che ha il valore di «premere»: e indica sia il liquido che viene ricavato dalla pigiatura delle foglie della pianta, sia la divinità con la quale il farmaco viene associato. Il potere dolorifugo di questa bevanda viene esaltato nei *Veda* e collegato con il concetto stesso di sopravvivenza e di felicità eterna: i greci probabilmente l'identificarono con *l'ambrosia,* il nettare degli dèi olimpici, che conferisce il dono dell'immortalità. Nei *Rigveda*, o «Veda degli inni», la più antica e la più importante raccolta di testi sacri della letteratura religiosa dell'India, che risalgono certamente al secondo millennio prima della nostra èra,[6] si legge: «Noi abbiamo bevuto il *soma*, noi siamo divenuti immortali». Il Parsismo, il Mazdeismo, il Vedismo hanno elaborato su questa bevanda una complicata dottrina teologico-rituale, la cui eco non si è spenta nemmeno oggi.

81

Secondo la leggenda, il *soma* sarebbe stato portato dal cielo in terra da un'aquila. Di quale pianta si trattasse, è ancora oggetto di discussione tra gli specialisti: forse una varietà della famiglia delle *Asclepiadee*, che distillano un liquido fermentante, in uso anche nella farmacologia per i suoi effetti analgesici, o più probabilmente della *Ephedra distachya*, contenente un alcaloide che provoca sintomi di agitazione nervosa (efedrina). L'estrazione di questo succo assumeva spesso il carattere dell'uccisione liturgica di un dio lunare, con cui la bevanda stessa veniva identificata. Il terreno più fertile, tuttavia, per la storia della diffusione della droga a scopi mistico-rituali è quello delle culture indigene dell'America settentrionale, centrale e meridionale, prima e dopo l'arrivo dei colonizzatori bianchi.

---

[6] A. Ricolti, *Introduzione allo studio delle religioni dell'India*, Torino, Giappichelli, 1970.

Nell'area delle Ande è ben nota la coca, il cui uso risale ad epoche protostoriche, come segnalato, ad esempio, nelle antichissime tombe peruviane. La semplice masticazione delle foglie di questo arbusto, dal tronco di colore rossastro, produce fenomeni di allucinazione e di esaltazione estatica, caratteristici tuttora della religione di queste popolazioni, anche dopo la loro più o meno forzata «cristianizzazione». Lo stesso può dirsi del *mais*, dallo spagnolo *maiz*, voce delle popolazioni della Colombia orientale, ai confini del Venezuela, e di lì passata in tutta l'America centrale, la graminacea portata in Spagna da Cristoforo Colombo e coltivata poi diffusamente in tutta l'Europa (granturco, frumentone). Le più antiche testimonianze archeologiche del mais, rinvenute nel Nuovo Messico a partire dal 1950, risalgono ad almeno tre millenni prima di Cristo. Dal Delaware alla terra degli lncas e alle zone andine meridionali, tale pianta entra nel culto come distillatrice di *chica*, una bevanda più forte della birra, che dà luogo a manifestazioni di forte eccitazione o di passiva indifferenza, a seconda del momento rituale e del gesto sacrificate; presso alcune tribù amerinde la coltivazione ne era spesso affidata alle donne, fenomeno abbastanza diffuso nell'etnologia religiosa.

Altrettanto può dirsi per il succo della cosiddetta *agave americana* o *aloe*, su cui esiste una vasta letteratura, anticamente in uso nelle cerimonie religiose degli aztechi e oggi ancora tra i contadini del Maessico centrale e meridionale.[7]

Il peiotismo e gli «Assassini"

Ma il caso più notevole, e ancora poco noto, al di fuori dei cultori di etnologia comparata, è quello del *peiotismo*: sarebbe vano cercarne traccia nei manuali correnti di storia delle religioni e nella nostra Enciclopedia Treccani, dove sono menzionate la pianta e la droga, ma non il culto che ne è derivato. Siamo di fronte a una complessa e articolata costruzione religiosa, a sfondo profetico-messianico, sorta nella seconda metà del secolo scorso tra gli indiani delle praterie nord-americane e legata in origine all'impiego di una droga, il

[7] Su tutta questa articolazione di droghe nel campo cultuale si veda il volume di H. Michaux, *Connaissance par les gouf fres*, Paris, 1961, tradotto in italiano con il titolo *Allucinogeni e conoscenza*, Milano, Rizzoli, 1968.

peiote, che procura uno stato di ebbrezza, con allucinazioni e visioni ravvivate da splendide e vivaci colorazioni. Il *peiote* - o *peyote*, *pellote*, un termine azteco trasmesso attraverso lo spagnolo - è una piccola pianta cactacea, a forma di carota e a fusto carnoso, priva di spine, ma con un ciuffo di peli apicali, che cresce spontanea nella valle del Rio Grande, ai confini tra gli Stati Uniti e il Messico; la gemma, essiccata al sole, può essere ingerita, masticata o bevuta come un'infusione. Essa contiene sette alcaloidi, tra i quali la *mescalina*, che ha un'azione tonico-sedativa, ma può anche provocare una forte acutizzazione dei sensi, sintomi di scompenso motorio, visivo e auditivo.

Tuttavia non appare organicamente dannosa e non dà assuefazione, sebbene sia stata catalogata tra i «narcotici" dalle autorità americane; c'è il fondato sospetto che questa misura sia servita di pretesto per scatenare una violenta campagna di repressione nei confronti degli indiani delle «riserve". Considerato inizialmente un mezzo di difesa magica contro la penetrazione del cristianesimo tra le tribù pellirosse, il culto del *peiote* ha risentito poi proprio l'influenza della religione dei bianchi e si è trasformato in una vera e propria chiesa, la *Native American Church*, o «Chiesa indigena americana", caratterizzata da motivi sociali e politici, oltre che religiosi, e collegata con il ritualismo e la mitologia delle chiese cristiane.

Il culto notturno è collettivo. Attraverso la preghiera e la consumazione eucaristica del *peiote* i fedeli ricevono una speciale rivelazione, che dà loro forza e conforto, in vista della salvezza eterna: nel peiote Iddio avrebbe inserito una porzione del suo Santo Spirito, riservata solo agli indiani. Ma la nota più importante di questo culto, che sopravvive in molte delle «riserve" nordamericane e si è esteso sino alle popolazioni del Messico settentrionale e centrale, è il *projetismo*: i sogni e le visioni del fondatore e apostolo della «Chiesa *peiote*», Nishkuntu-Wilson, e dei suoi numerosi successori, sono certamente da ascriversi all'ingestione sacramentale della droga.

83

Dalle tribù amerindie il culto si è propagato anche in mezzo ad alcuni ambienti neri, acquistando nuovi aspetti di autonomia religiosa e di riscatto sociale. Il rapporto tra il *peiote* e lo Spirito Santo-Gesù si è fatto col tempo sempre più vago; ma non si sono attenuati i suoi connotati di tipo messianico, che rivelano trasparenti reminiscenze totemiche.[8]

La storia delle religioni ha anche riscontrato, sin dai primi secoli del nostro

---

[8] Per una tratlazione completa e documentata di questi riti, si veda Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi,* Milano, Feltrinelli, 1960, pp. 67-III.

secondo millennio, l'impiego di quella che è oggi una delle droghe più diffuse e più temute, lo *hashish*, conosciuto negli Stati Uniti soprattutto col nome di *marijuana*. Si tratta della «canapa indiana» (*Cannabis indica*): il suo uso è attestato sin dai tempi più antichi, tanto che Erodoto ne attribuiva l'invenzione e la consumazione rituale agli sciti (Storie, IV, 75). Le sue foglie, essiccate e masticate, hanno dato origine alla droga caratteristica dei paesi a religione musulmana, nota per il suo potere stimolante e narcotico, con effetti simili a quelli dell'oppio.

I primi consumatori arabi di *hashish* si organizzarono in Siria, verso gli inizi del secolo XI, come un gruppo dissidente ed estremistico dell'islamismo, nel suo ramo sciita, gli *Ismailiti*; essi presidiarono castelli e fortezze e diedero molto filo da torcere ai Crociati, anche se i loro attentati terroristici non risparmiarono né i califfi né i sultani, che li combatterono con non minore ferocia, sino al loro sterminio totale ad opera degli invasori mongoli nel 1 256. Tra loro si chiamavano *Fida'is*, i «devoti»; ma sono passati alla storia, prima attraverso il francese, e poi in italiano, come gli «assassini», gli *hashashin*, cioè i drogati dell'*hashish*. Il termine, nel senso di «omicida", è già noto a Dante (*Inferno*, XIX, 50: «io perfido assessin»). Per essere pronti ad eseguire fedelmente gli ordini dei loro capi, diretti quasi sempre all'uccisione dei loro avversari, i membri di questa setta religiosa si inebriavano della droga di canapa, prima di attaccare il nemico, quasi sempre con colpi di mano individuali. Si ricordi l'episodio del «Vecchio della montagna» e dei suoi spietati seguaci nel *Milione* di Marco Polo.[9]

Oppio, coca, soma, mais, marijuana. Ma mi par difficile chiudere questa breve rassegna, senza ricordare la nota espressione, di solito attribuita al giovane Marx, che fa della religione stessa il più temibile dei narcotici («La religione è l'oppio del popolo»). In realtà, la paternità di questa definizione risale non a Marx, ma al teologo e filosofo tedesco Bruno Bauer, passato dalla «destra» alla «sinistra» hegeliana, storico radicale delle origini cristiane, sì da essere estromesso dalla cattedra universitaria dal governo prussiano nel 1842.

84

Nel clima d'indignazione sollevata in tuto il mondo civile dalla guerra scatenata dall'Inghilterra contro la, Cina, tra il 1839 e il 1842, per imporre l'acquisto su larga scala dell'oppio importato nei porti cinesi dai mercanti britannici dalle Indie, dopo che II governo locale ne aveva fatto gettare in mare

[9] Capitoli 41-43; si veda la voce di Giorgio Levi della Vida, «Assassini», nell'*Enciclopedia Italiana*, v. IV, 138-141.

40.000 casse, prese subito consistenza il paragone formulato dal Bauer, in un suo articolo del 1841. Marx riprendeva il concetto alla fine del 1843, nella sua «Introduzione» alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, pubblicata a Parigi nel febbraio 1844. Ma, come appare chiarissimo dal contesto, esso si differenzia notevolmente da quello espresso dal Bauer: e va interpretato nel senso che i ceti dominanti, sin dal sorgere di una società classista, hanno sempre fatto ricorso alla predicazione della rassegnazione religiosa come di un «oppiaceo», per rendere più difficile la presa di coscienza e la rivolta dei ceti subalterni.

Constatazione, questa, di un'evidenza storica e sociale inoppugnabile, che è fatta propria, oggi, dagli stessi gruppi cattolici meno retrivi.

Antichi slavi, celti e germani

In quasi tutte le lingue indoeuropee del ramo meridionale la parola «dio» si ricollegava con il principio della «luce», una delle prime esperienze fatte dall'uomo, in contrasto con il principio delle tenebre, identificato con una potenza malefica: la radice originaria *div*, *deiv* è ben evidenziata dal latino *dies*, il giorno. Comune invece a tutte le lingue slave è il termine *bog*, dall'antico iranico - ma non avestico - *baga*, plurale *bagan*, in indu *bhaga*, che ha il senso di «felicità», «fortuna», «benessere». Siamo già nella fase del passaggio dalla comunità tribale alla società gentilizia Gli agricoltori protoslavi parteciparono con gli sciti, nel 512 a. C., alla guerra contro i persiani di Dario 1: è a quell'epoca che risale, con tutta verosimiglianza, la sostituzione dell'indoeuropeo *deiwas* con *bog*.

Il carattere tardivo delle fonti scritte, quasi tutte successive al periodo dell'urto tra gli antichi culti e la religione cristiana, ha reso più difficile lo studio delle credenze di queste popolazioni, che avevano già una loro storia sociale e culturale ben precisa, prima di trasmigrare in massa dalle regioni asiatiche nell'Europa orientale e di dividersi in numerose *etnie* (i polacchi, i cechi, gli slovacchi all'ovest, gli ucraini, i ruteni, i bielorussi e i russi veri e propri all'est, i serbi, gli sloveni, i croati, i macedoni e i bulgari al sud). Si è pensato che l'etimo del loro nome possa essere associato con la voce slovo, la «parola»: gli slavi sarebbero dunque i «parlanti», quelli «che si fanno capire», in contrapposizione ai *niemzi*, i «muti», cioè le genti di lingua germanica. Ma tale derivazione è tutt'altro che provata, anche perché ci fa scendere a tempi

troppo recenti, mentre le ricerche etnologiche hanno dimostrato che le tribù slave si sono staccate dagli altri aggruppamenti indoeuropei (indiani, greci, celti, latini, lituani e germani) mille e cinquecento anni prima della nostra èra, in ogni caso non oltre il XV secolo a. C.; nell'ultima fase dell'età del bronzo i protoslavi appaiono già ben insediati nelle pianure e nelle foreste dell'Europa settentrionale.[10]

85

Non è difficile seguire il processo di transizione religiosa degli antichi slavi attraverso lo stadio del *totemismo*, caratterizzato non solo dal culto degli animali, ma soprattutto da quello degli alberi, dei fiumi e delle alture: secondo Erodoto, i *neuri*, come venivano indicati dai greci gli slavi balcanici, si trasformavano una volta all'anno in «lupi". Assai numerosi anche i residui dell'*animismo* primitivo: tutta una serie di spiritelli, geni e folletti, vicini alle necessità quotidiane della vita familiare, trasformati poi in santi dopo la cristianizzazione del paese.

Si tratta in generale di entità benevole, protettrici della casa, del focolare, della stalla (i *domovòi*), simili ai «lari" dei romani, o di incipienti divinità dei laghi, dei monti e dei boschi, che sembrano animare tutta la natura: tipici i genietti femminili degli sterminati arbusti di rose, nella foresta balcanica, detti *rusàlki*, confluiti poi nel culto cristiano di santa Rosalia. Alle soglie del passaggio dalle comunità tribali alla società gentilizia, i protoslavi si erano fusi con la civiltà degli sciti, che praticavano la pastorizia, mentre essi erano soprattutto coltivatori («aratori"); e sin dal VI secolo a. C. commerciavano già con le colonie elleniche del Mar Nero. In molte località venivano venerate le prime divinità personificate, i *feticci*; erano stati costruiti i primi templi, officiati da vari ceti sacerdotali.[11]

Una figura divina comune a tutti gli slavi, nell'età gentilizia, che vede affermarsi sulla terra il potere del «capo", sembra essere diventato Peron, signore del cielo e del fulmine, in onore del quale continuavano a essere offerti sacrifici cruenti, in età abbastanza recente (V-VI secolo d. C.); il nome ricorda quello del lituano *Perkúnas*, identificato dai romani come il «dio della quercia", che attira il fuoco distruttore della folgore. In altre località prevaleva una grande divinità solare, chiamata *Svaròg*, che alcuni interpretano come il «cane cornuto", ossia il cane come il simbolo del sole bruciante, che

---

[10] F. Dvornik, *The Slavs. Their early History and Civilizalion*, Boston, 1950 (tr. franc. Paris, 1970)
[11] Informazioni dettagliate sulla vita e i costumi degli slavi in R. Portai, *Slaves, peuples el nations*, Paris, Colin, 1962 (trad. it. *Gli Slavi*, Roma, Editori Riuniti, 1975).

ritroviamo nell'etimologia del latino *canicula*. Il dio della spada, *Ruzevit*, amico e protettore dei guerrieri, è affine al Marte romano; un essere diabolico chiamato *Volos* era collegato con il culto dei defunti. Da una radice paleoslava *Krt*, che esprime il concetto dualistico della forza del male, deriva il russo *ciòrt*, il tenebroso nemico dell'uomo, diventato poi il «diavolo" nella tradizione cristiana.

Più importante di tutti, tra gli dèi degli slavi, è il possente *Dazbog*, dispensatore di benessere e ricchezze, come il Plutone dei greci. Assai diffuse anche le credenze in una specie di «lupo mannaro", in slavo *Vulkolàk*, un démone-uomo, che vagaricoperto di pelle di lupo e si scatena specialmente nelle notti di plenilunio, e nei *vampiri*, personificazione dell'anima del defunto, uscita dalla tomba per insidiare i viventi (dalla voce *upir*, «uccello»).

86

Nel corso dei secoli IX e X ebbe inizio il processo di conversione di tutti questi popoli al cristianesimo, inizialmente ad opera dei due santi, Cirillo e Metodio, «apostoli degli slavi»; ma i vecchi riti e le antiche consuetudini religiose sopravvissero per l'intero medioevo e non sono interamente scomparsi nemmeno oggi, in seno alla Chiesa ortodossa.

L'arco di sviluppo della religione dei celti non differisce molto da quello degli slavi, dei germani e degli altri popoli giunti alla stessa fase di evoluzione sociale, non esclusi i latini e i romani, nel trapasso dalla struttura tribale a quella detta «gentilizia». *Celti* è il nome che i greci diedero a quelli che i romani chiamarono i *Galli* e che in altre fonti elleniche vengono detti *Gálati* (la Galazia era una delle regioni centrali dell'Asia Minore). Stabilitisi da tempi immemorabili in Francia, nelle isole britanniche e nell'Italia settentrionale, essi hanno lasciato una traccia durevole nella storia della civiltà: linguisticamente, appartengono a un ramo della famiglia indoeuropea, con gli scozzesi, gli irlandesi e gli abitanti dell'isola di Man (gruppo «gaelico»).

Nella sua fase più antica, la religione dei celti ha conosciuto il culto delle pietre, dei fiumi, dei laghi e delle foreste, con chiare manifestazioni *totemistiche* (culto del cinghiale, del cervo, dell'orso, del cavallo, del serpente). Uno degli alberi sacri al centro delle loro cerimonie rituali era la quercia, da cui Plinio il Vecchio faceva derivare il nome dei loro sacerdoti, i *Druidi*, dal greco *drûs*, da cui anche le "Driadi», ninfe dei boschi: in realtà, il nome deriva da un prototipo indoeuropeo *druwides*, che vuoi dire «quelli che sanno», quindi anche il mago, lo stregone, l'officiante. Testimonianze archeologiche dei tempi protostorici sono i *menhir*, di cui abbiamo già parlato, e soprattutto i *dolmen*, dal brétone *dol*, «tavola», e *men*, «pietra»: rozzi

puntelli di pietra infissi al suolo, che sostengono un lastrone orizzontale, a guisa di camera votiva o funeraria, talvolta coperta da un tumulo. Si tratta di sepolture megalitiche, che risalgono al III millennio a. C., alle soglie dell'età del bronzo, diffuse, oltre che in Francia, in Inghilterra e in Spagna, anche in Sardegna, nell'Italia meridionale, in Palestina, nel Caucaso e in India. Divinità a forma umana compaiono più tardi: i romani le identificarono con le proprie (Briganzia-Minerva, Camulos-Marte, Grannos-Apollo ecc.). Oltre ai vati, ai bardi, ai musici e agli indovini, vanno soprattutto ricordati i *druidi*: una potente casta sacerdotale, che aveva poteri politici e militari, oltre che religiosi. Intorno a loro si organizzò, a partire dal I secolo a. C., la resistenza armata contro gli occupanti romani. Le loro pratiche rituali si svolgevano preferibilmente nei boschi, con due feste principali: il primo maggio, allo sbocciare della vegetazione, e il primo novembre, dedicato al culto dei defunti. Oggetto di profonda venerazione era il vischio. Frequente anche l'uso di una croce gammata, o *svastica*, come simbolo solare: le truppe galliche di Costantino il grande, all'alba del IV secolo, le avevano ancora dipinte sui loro scudi, così che fu facile farle passare per il segno cristiano della croce.

87

Sino all'inizio della nostra èra, i druidi praticavano ancora cruenti sacrifici umani, di tipo agrario: idoli giganteschi, ricolmi di schiavi, di prigionieri e di criminali comuni, venivano bruciati solennemente, dinnanzi a grandi folle di devoti. I romani, che pure si dilettavano dei massacri nel circo, trovarono orribili questi riti dei galli e li fecero interdire dagli imperatori. Sacrifici a parte, molte delle usanze religiose dei celti si sono conservate tenacemente nel paese, specialmente in Bretagna, in Irlanda e nella Scozia, dopo la cristianizzazione di quelle popolazioni.[12] Un concilio tenuto a Nantes, nel 658, si vedeva costretto a ordinare che i *menhir* venissero interrati in profondi fossati e che su di essi fossero erette delle cappelle votive.

Poche parole sulla religione dei popoli germanici. Prima della loro conversione al cristianesimo, le stirpi nordiche denominate per la prima volta *Germani* in una fonte latina del 222 a. C., non conoscevano la scrittura: tutto quello che sappiamo su di loro, e sui loro miti, è di natura indiretta: in primo luogo, le testimonianze archeologiche e i ritrovamenti preistorici, poi una documentazione storica abbastanza ristretta di origine greco-romana. Anche

[12] Si veda l'opera dell'olandese Jan de Vries, docente all'università di Utrecht, tradotta in rrancese da L. Jospin, *La religion des Celtes*, nella collana Les religions de I' Humanité, Paris, Payot, 1963. Per l'Italia: Vittorio Pisani, *La religione dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Milano, l st. Ed. Galileo, 1950.

qui, dopo le fasi iniziali del totemismo e della magia rituale, troviamo un vasto *politeismo* a base naturistica, espressione della vita e delle usanze delle tribù di cacciatori e di pastori, distribuiti su una vasta area, che va dalle regioni scandinave alla Germania a nord dei grandi fiumi, dalla Prussia e dalla Sassonia a parte della Boemia (i sudeti).

Oltre a tutta una serie di divinità celesti, come *Wotan* (Odino), *Thor e Frigg*, che Tacito nella *Germania* identificava piuttosto sommariamente con Giove, Marte o Ercole, e Venere o Iside, troviamo gli dèi nordici divisi in due grandi gruppi: gli *Asi*, divinità indigene originarie di provenienza asiatica, e i *Vani*, assai più recenti, successivi alla separazione dal ceppo indoeuropeo, tipici dei culti di fertilità e di fecondità propri di una società gentilizia di allevatori e di piccoli coltivatori. Il rapporto tra gli uomini e gli dèi è ricalcato, in generale, sullo stesso senso di fiducia e di subordinazione ai capi che vigevano all'interno delle tribù.

Il culto veniva celebrato nelle capanne domestiche, nei boschi e in particolari aree o dimore sacrificati, dette *Blothus*, cioè «case del sangue", in ricordo dei riti cruenti che vi si svolgevano in origine, caratterizzati dall'uccisione non solo di animali, ma anche di uomini, figli di capi-tribù o servi.[13] In ultimo, alla divinità centrale, più temuta e rispettata, toccò il nome di *Gott*, che è poi rimasto nella religione cristiana nei paesi anglo-sassoni: forse, in origine, dal vecchio germanico *Gutha*, gruppo di potenze benevole, impropriamente associate con l'idea di *gut*, «buono» (in realtà, il rapporto è l'inverso). Molto diffusa la credenza negli spiriti, i folletti, gli elfi, forze della natura, dei campi, delle sorgenti, dei monti, delle foreste, quasi sempre amiche dell'uomo, molte delle quali sopravvissero, nelle forme più diverse, anche dopo il passaggio delle stirpi germaniche alla religione cristiana.

Processo, questo, spesso forzato e imposto con la violenza, che ha richiesto ben otto secoli: i primi furono i goti, convertiti da missionari ariani, poi i franchi, i sassoni, i danesi, i norvegesi. Ultimi gli svedesi, in pieno secolo XII.

---

[13] Oltre all'opera classica di G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, una buona esposizione di carattere introduttivo in R.L.M. Derolez, *Les dieux et la religion des Germains*, trad. rranc., Paris, 1962.

Le religioni dell'antica società schiavistica: l'Egitto

Ogni storia delle religioni tende a presentarsi di per sé come uno studio *comparato*, cioè come un raffronto tra gli elementi comuni e i dati differenziali che si riscontrano in tutte le fedi, da quelle dette primitive alle più recenti. Anche i manuali confessionali tendono ad attenersi a questo criterio, che permette loro di sottrarsi alle esigenze di una vera analisi critica e di restare nell'equivoco: il semplice metodo comparativo sembra convalidare il vecchio tentativo di tracciare una presunta linea di sviluppo da forme elementari di verità rivelata, successivamente inquinate dalla corruzione dei costumi, a manifestazioni sempre più alte di religiosità. E a principi non diversi si ispirano i trattati che partono da una visione puramente storicistica e ideologica dell'evoluzione della società.

Il motivo centrale di questo nostro studio, invece, è che ogni religione è sì storia di idee, ma di idee nelle quali si riflettono, in modo mediato e imperfetto, determinate strutture e determinate esperienze della vita collettiva degli uomini.

Non vi sono tante religioni quante sono le tribù, le genti, le nazioni della terra, messe sommariamente a confronto; ma quante sono le fondamentali epoche storiche nelle quali si è divisa, in forme sostanzialmente analoghe, l'evoluzione dei singoli popoli. Non esiste *una sola* religione degli egiziani o dei babilonesi, dei greci o degli ebrei, degli indiani o dei cinesi; ma religioni dell'età preclassista, e poi del periodo della schiavitù, del feudo e dell'epoca moderna in Egitto o in Mesopotamia, in Grecia o in Palestina, in India o nella Cina. Non esiste *una sola* religione cristiana; ma tante forme diverse di cristianesimo, quante sono le grandi epoche storiche che le comunità dei credenti hanno attraversato in questi ultimi due millenni.

Sotto questo punto di vista, il solo che sia storicamente valido, è del tutto indifferente incominciare a studiare la religione in un paese piuttosto che in un altro. Se conduciamo la ricerca con la preoccupazione di tener presenti

tutte le condizioni di vita degli uomini, dal momento in cui essi sono entrati tra di loro in determinati rapporti, arriviamo alla conclusione che in *tutti* i paesi le religioni rispondono sostanzialmente a caratteristiche comuni, pur nella ricca e multiforme varietà delle loro manifestazioni nelle successive età sociali e nelle diverse regioni della terra.

Di qui la grande difficoltà, ma anche il pregio di uno studio veramente *comparato* della storia delle religioni.

90

In ciascuno di questi paesi potremo scorgere altrettante forme di vita religiosa *quante sono state leforme della loro vita economica e sociale*, nelle prime origini, sotto Il dom1mo de1 proprietari di schiavi e dei signori feudali, sino all'intervento delle forze oppressive della borghesia indigena e dell'imperialismo straniero. Con questa importante riserva: che le manifestazioni dell'ideologia religiosa, più ancora di quelle della letteratura, dell'arte e dell'azione politica in generale, hanno la tendenza a perpetuarsi, passando da un'epoca all'altra, anche quando sono venute a mancare le condizioni che hanno dato loro origine.

Lo sviluppo delle ideologie religiose non s'identifica puramente e semplicemente con quello delle forze produttive che sono alla base della società.

La struttura economica e sociale spiega tutto, *in ultima istanza*, Ma i fedeli di una determinata religione non hanno coscienza di questo legame e agiscono e reagiscono sulla realtà che li circonda in nome degli ideali ai quali obbediscono, e non in virtù di motivi economici e sociali. Il materialismo storico è il solo metodo di ricerca che permette di ricostruire nella sua interezza la vita e il pensiero degli uomini; ma non è uno schema, una ricetta, che autorizzi a sostituire alla vita in continuo movimento una qualsiasi formula fissa.

La valle del Nilo

Porsi il problema di quale sia la più antica delle religioni nazionali, e da quale partire, per esporre in modo conseguente la linea di sviluppo dei singoli culti, ha dunque un valore molto relativo.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, le religioni fanno tutte la loro comparsa a uno stadio molto avanzato della loro evoluzione storica, ricche di sopravvivenze delle età precedenti: il limite fra storia e preistoria è dato

soltanto dalla scarsezza delle nostre fonti d'informazione sulle origini della comunità umana e dall'inadeguatezza dei metodi di ricerca comunemente seguiti.

C'è tuttavia un motivo che induce a iniziare proprio dall’Egitto l’esposizione dello sviluppo religioso dei popoli che sono ormai entrati nella seconda grande fase della storia, la società schiavistica. Adifferenza di quanto è avvenuto lungo le valli del Tigri e dell'Eufrate, in Mesopotamia, o nella vallata del Fiume Giallo, in Cina, la valle del Nilo presenta alcuni aspetti particolari, che si mantengono senza grandi alterazioni dagli albori della civiltà sino ai tempi attuali. Lo studio della religione egiziana, dalle origini all'occupazione romana e alla conquista araba, ci offre la possibilità di seguire, in un territorio ben delimitato e relativamente ristretto, lo sviluppo da primitive forme di organizzazione tribale e gentilizia sino al momento in cui al tipo di produzione basato sulla schiavitù incominciano a sovrapporsi elementi di una struttura feudale. l’Egitto ha inoltre conosciuto quello che è stato definito il «modo di produzione *siatico*», perché caratteristico di vaste aree del lontano oriente: la proprietà della terra è accentrata nelle mani di un solo capo o sovrano, che l'affitta ai contadini distribuiti in migliaia di comunità di villaggio, con aspetti egualitari di modello patriarcale (sotto Tolomeo II Filadelfo, nell'Egitto del m secolo a. C., se ne contavano oltre 30.000, con una media di poco più di 200 abitanti ciascuno). Questi piccoli coltivatori pagavano al re, in qualità di affittuari, sino al 60% del prodotto.

91

Grandi momenti della storia dell'umanità passano così sotto i nostri occhi in Egitto, con una documentazione archeologica, linguistica e artistica particolarmente abbondante.

Va anzi precisato che là dove mancano testimonianze storiche e letterarie dirette, lo studio della mitologia egiziana ci permette di colmare grosse lacune, purché non si dimentichi mai che nelle complicate vicende della «sacra famiglia» degli dèi si riflettono i rapporti e i conflitti della «famiglia terrena» degli uomini. Il processo è tortuoso e stranamente capovolto, come avviene spesso nel campo dell’ideologia; ma resta il fatto che è sempre e soltanto l'uomo che ha creato le divinità a rispecchio delle proprie condizioni di vita.

In Egitto c'è un solo fiume, che inonda ogni anno l'intera vallata e feconda da tempi immemorabili una lunga e stretta striscia di terra, resa così coltivabile, tra due muraglie calcaree: le alture granitiche dell’Arabia a est e il tormentato deserto libico a ovest. Le esigenze della vita agricola costrinsero i primi abitanti, sin dalla fine dell'età neolitica, a vivere raggruppati in piccoli

centri e resero indispensabili forme di lavoro cooperativo, che facilitarono il sorgere di un potere centrale e di un apparato tecnico e politico altamente qualificato. Erodoto, che visitò il paese verso la metà del v secolo a. C., osservava già nel secondo libro delle *Storie* che a buon diritto l'Egitto poteva dirsi un «dono del Nilo».

I primissimi abitanti dell'alto e basso Egitto conoscevano naturalmente l'arte di tagliare la selce e di levigare la pietra, con cui costruivano gli utensili per il loro lavoro e per le necessità quotidiane; ma già alla fine dell'età neolitica agli strumenti ricavati dalla selce si aggiunge l'uso del rame e dello smalto verde-azzurro, che avrà in seguito largo uso nell'arte, sin dal tu millennio a. C., e non solo in Egitto. Si ricordi che il ferro non sostituì il rame e il bronzo che in età relativamente recenti, a partire dal XIV secolo a. C., dopo il crollo della potenza degli Ittiti, che lo avevano sfruttato monopolisticamente per estendere il loro dominio in Palestina e nella Mesopotamia.[1]

Per regolare la distribuzione delle acque del Nilo in modo che ogni contadino ne ricevesse quel tanto che bastava a rendere fertile il terreno, senza esporlo agli incerti delle inondazioni incontrollate, si rese necessario intraprendere grandi opere in comune, studiare l'andamento dei mesi e delle stagioni e applicare tempestivamente le nozioni così acquisite. Ma perché ciò fosse possibile, si dovevano realizzare prima le condizioni indispensabili per mettera disposizionedi una classe dominante audace e sicura di sé masse innumerevoli di lavoratori asserviti, in grado di eseguire quelle opere di irrigazione che stupiranno gli antichi visitatori stranieri.

92

È soprattutto alla guerra, dagli inizi del IV millennio a. C. in poi, che fanno ricorso i gruppi dirigenti, in Egitto, per ottenere mano d'opera schiavistica a buon mercato. Le conquiste militari permisero alle prime monarchie accentratrici e all'aristocrazia sacerdotale di rifornirsi di uomini per i lavori idraulici più imponenti. Con l'origine della proprietà privata della terra e dei più complicati strumenti di produzione di massa, i prigionieri, che prima venivano sommariamente massacrati o sacrificati agli dèi, secondo la crudele legge dei razziatori, codificata anche nei più antichi capitoli della Bibbia, hanno salva la vita, ma perdono la libertà.

Il villaggio dell'ultima fase dell'età della pietra, con la sua economia ancora fondata prevalentemente sulla caccia o sulla pesca, si trasforma lentamente. Grazie alla scoperta e alla lavorazione di alcuni metalli, i piccoli nuclei

[1] Su queste vicende, cfr. W.F. Albright, *L'archeologia in Palestina*, Firenze, Sansoni, 1957, p. 144.

residenziali evolvono nel tipico borgo egiziano, che è sopravvissuto a tutte le vicissitudini dei governi nazionali e delle conquiste straniere. Questi primi centri civici, che i greci chiamarono *nómoi*, con una voce che indica allo stesso tempo l'agglomerazione urbana e la legge che la governa, entravano spesso in lotta l'uno contro l'altro; nelle fonti, il loro numero varia da 36 a 50. Anche quando alcuni di essi vennero unificati in vere e proprie città-Stato, e poi in monarchie di tipo teocratico, più o meno indipendenti, essi conservarono sempre nei simboli religiosi e nei riti popolari il ricordo della fase iniziale dell'evoluzione dell'umanità, basata sul *totemismo* e sul culto degli animali.

Sacerdoti e monarchi

Lo sviluppo dell'agricoltura e delle opere di irrigazione su larga scala presupponeva la divisione del lavoro che si era delineata nell'ultimo periodo dell'età della pietra: la separazione tra i produttori e gli organizzatori della produzione.

Una leggenda raccolta nel IV secolo a. C. dal sacerdote egiziano Manetone, e accettata poi da tutti gli storici posteriori, fa risalire i primordi della monarchia in Egitto al 3400 a. C.; prima di allora non si vedevano che figure mitiche, dèi o semidèi. I singoli regni vengono catalogati in 31 dinastie, schematicamente divise nei periodi dell'*antico, medio e nuovo* impero, sin quasi alla vigilia dell'occupazione romana; della storia dell'Egitto («Aiguptiakà») di Manetone non ci resta che questa lista dinastica, che tuttavia è entrata nell'uso scientifico.[2]

93

I sacerdoti avevano tanto maggior interesse a far coincidere l'assetto monarchico con gli inizi della vita civile nel paese, in quanto erano proprio essi i principali organizzatori della produzione e in molti casi i maggiori proprietari delle immense ricchezze che l'accumulazione primitiva aveva reso disponibili, grazie al controllo delle opere di irrigazione e di fertilizzazione del suolo.

Secondo le ricerche più recenti, l'età del bronzo, nel Mediterraneo

---

[2] Sulla storia dell'antica civiltà egiziana è fondamentale l'opera in tre volumi di Jacques Pirenne, *Histoire de la civilisation de l'Egypte ancienne,* 1.300 pagine, dalle origini ai Tolomei (trad. it. Storia della civiltà dell'antico Egitto, Firenze, Sansoni, 1967); sulla vita religiosa, H. Frankfort, La religione dell'antico Egitto, con prefazione di E. de Martino, T-orino, Einaudi, 1957.

orientale, avrebbe avuto inizio verso la metà del IV millennio a. C.; ma i grandi monumenti funebri che hanno reso famosa la storia dell'antico Egitto presuppongono una capacità di organizzazione del lavoro e di direzione della società che deve aver richiesto lunghi secoli di elaborazione. Intorno ai templi si raccoglievano tutti quei «lavoratori intellettuali» (matematici, astronomi, architetti, contabili, seribi, esattori) che non erano meno necessari, di fronte alle nuove esigenze della società, dei «lavoratori manuali». Il sacerdozio forniva al faraone un apparato prezioso per la direzione dello Stato nato dalla disgregazione della società tribale.

Superati e vinti nella pratica della vita quotidiana, i riti e i costumi delle antiche tribù si perpetuarono nella religione.

Solo il totemismo, con le sue forme differenziate di culto degli animali, delle piante e dei fenomeni naturali, può spiegare le origini della religione in Egitto. Non è a caso che le più antiche divinità del pantheon egiziano si presentano quasi sempre sotto l'aspetto di animali: il falco (*Oro*), il montone (*Khmem*), il bue (*Hap*, *Apis* a Menfi), il toro (*Aton*), la vacca (*Hathor*), l'ariete (*Amon* o *Ammone* a Tebe; *Harsafiet* a Eracleopoli; Osiride a Mendes, nel delta del Nilo), lo sciacallo (*Anubi*, che i romani scambiarono per un cane), l'avvoltoio (*Nekhebt*), il gatto (*Bast*), il coccodrillo (*Sebek*), il serpente (*Seth*), il leone, lo scorpione, la mosca ecc.

Vi troviamo l'intera fauna del paese: animali domestici e feroci, rettili e uccelli da preda. Questa caratteristica persiste durante l'intero corso della religione egiziana; la cosa colpì talmente i greci, in un periodo della loro storia in cui il culto degli animali aveva perduto ogni significato e si era tradotto in pure e semplici forme letterarie convenzionali, ch'essi credettero che dovesse nascondere misteriose e profonde dottrine. Il geografo Strabone, viaggiando in Egitto ai tempi di Augusto, notava con sorpresa che la devozione verso gli animali, lungi dal diminuire, era in continuo aumento tra le masse popolari in tutto il paese.

Tra gli alberi, scarsi nella valle del Nilo, quelli che ricorrono più spesso con valore totemico sono la palma e il sicomoro; una divinità originariamente connessa con quest' ultima pianta è ricordata come *Hathor del sicomoro*. Inoltre erano stati assunti come enti dotati di speciali poteri degli astratti sentimenti umani, come la rettitudine, la sapienza, l'ordine, o aspetti del tempo e del luogo, quali l'anno, le stagioni, l'oriente e l'occidente.

Ma il passaggio dal totemismo delle prime comunità alla religione di un'età più avanzata si manifesta in tutta la sua chiarezza nel momento in cui vediamo

apparire in Egitto uccelli, quadrupedi e rettili sotto forme umane: feticci a figura d'uomo e a testa di animale o inversamente con testa d'uomo e corpo di animale. Il totem è diventato un dio personalizzato quando al vertice della società è apparsa la figura del capo, del padrone.

Anche le caratteristiche figurazioni di *anime-uccelli*, che incontriamo nelle tombe di età più tarde, costituiscono senza dubbio un residuo delle vecchie credenze totemiche, fuse con ideologie di tipo animistico. Lo spirito del defunto, *Ba* o *Bai*, appare talvolta nelle pitture egizie come un volatile dalla forma umana, accovacciato sul cuore della mummia o appollaiato su un albero, mentre osserva con curiosità il proprio funerale. Il passaggio all'*antropomorfismo* vero e proprio è graduale: l'animale *Es*, ad esempio, diventa un uomo, la dea di *Buto* riveste aspetto di donna, il Nilo viene rappresentato come un individuo molto grasso, con i fianchi recinti da una fascia simile a quella in uso presso i pescatori e un ciu ffo di piante acquatiche sul capo.

La storia dei *nómoi* egiziani si ripercuote fedelmente nelle vicende

delle loro divinità protettrici. Amano a mano che villaggi e piccoli centri urbani vengono conquistati e unificati in città-Stato di maggiori proporzioni, più forti e potenti, anche le loro divinità si allineano a queste trasformazioni politiche. Ogni volta che nella mitologia incontriamo una determinata divinità in rapporti di dominio o di sudditanza con altre divinità, possiamo essere certi che qualcosa di analogo si era prima verificato nella vita reale e nelle relazioni tra i loro fedeli. Le singole figure divine o si sottomettono a quelle dei conquistatori oppure si fondono con esse, scambiandosi a vicenda riti e attributi.

Prendiamo il caso di *Oro* e *Seth*. La rivalità tra questi due divini fratelli, riflesso dell’eterna lotta tra il falco e il serpente, è alla base delle più antiche leggende egiziane. All'inizio, Oro era venerato soltanto nella regione del basso Nilo, presso la foce del fiume; trasformatosi in divinità solare, con il passaggio dalla caccia alla coltivazione del suolo, si era imposto a tutta una serie di centri rurali e urbani circostanti, sopraffatti e resi tributari. Seth, il cui culto era per lungo tempo rimasto localizzato nell’alto corso del Nilo, era diventato il protettore dei sovrani di tutta quella zona. Il conflitto tra i re del Delta, nel nord, e il regno del sud, nell'alto Egitto, per la conquista della supremazia politica, ci è noto oggi soltanto attraverso il mito dell’ostilità tra le due grandi divinità, sotto le cui insegne i due regni si erano costituiti.

E quando i due regni vennero unificati sotto un solo scettro, verso la metà

del IV millennio a. C., anche Oro e Seth appaiono riconciliati: il titolo di una sovrana dell'epoca suona come «colei che contempla Oro-Seth», cioè la divina regina del basso e dell'alto Egitto. II trionfo finale della dinastia del Delta spiega invece la nuova formula, sotto cui Oro si presenta come il dio nazionale di tutto il paese; battuto, il suo rivale Seth viene relegato al rango di una divinità minore, identificata con il potere delle tenebre, che è domato dallo splendore del sole. Con la nascita dei riti agrari della morte e della risurrezione di una figura divina, simbolo del germogliare e del fruttificare delle messi, Seth diventa sempre più il rappresentante delle forze del male, ostili agli uomini, mentre Oro acquista le caratteristiche del dio-salvatore, che soffre, muore e risorge per redimere l'umanità.

La riforma solare di Amenofi IV

II culto del sole si riscontra in tutte le religioni, nel momento in cui gli uomini incominciano a trarre i mezzi di sussistenza da una più razionale forma di coltivazione dei campi, grazie alla scoperta di nuovi strumenti di lavoro. Si tratta di un culto «stadiale», che porta con sé una graduale trasformazione di tutte le divinità preesistenti. Oro, il dio-falco, diventa dapprima il dio-cielo; l'occhio del falco diventa l'occhio del cielo, il sole; e finalmente lo stesso Oro si identifica con il sole, *Ra* o *Re*. Ma parallelamente a questo processo di ristrutturazione e differenziazione della produzione si è spezzata l'unità della tribù ed è nata la prima scissione tra gli uomini, basata sulla divisione sociale del lavoro: il dio-sole assume connotati umani e si presenta come il dio-padrone.

Sotto il velo del mito, sempre più staccata dalla realtà, la religione assume così la funzione che le è propria nella società di classe: giustificare l'esistenza di precisi rapporti di sudditanza tra gli uomini.

Di tutte le antiche divinità che a un certo punto del loro sviluppo hanno acquistato in Egitto le caratteristiche di un culto solare, tre emergono sin dalla metà del secondo millennio prima della nostra èra: *Ra* o *Re* di Eliopoli, *Amon* di Tebe e *Aton*, o *Aten*, di una località non lontana dal villaggio odierno di EI-Amarna, a circa 300 chilometri a sud del Cairo. Il dio viene raffigurato come un disco, da cui si staccano numerose braccia: il sole con i suoi raggi.

In seguito alle vicende politiche e militari che portarono all'accentramento del potere nelle mani della dinastia di Tebe, una gerarchia altrettanto rigorosa

si instaura nella corte celeste: Amon sottomette le altre divinità e ne adotta gli attributi. l sacerdoti di Tebe e di Eliopoli canteranno d'ora in poi le glorie di *Amon-Ra*, antenato delle dinastie divine, padre degli dèi e degli uomini, identificato poi dai greci come *Zeus* (Giove). Nel 332 a. C., quando Alessandro Magno conquistò l'Egitto, i sacerdoti del famoso oracolo di Ammone, nell'oasi di Siwa, ai margini del Sahara, fecero accreditare la storiella che il sovrano fosse figlio del dio Zeus-A mon, miracolosamente concepito dalla madre Olimpia.[3]

96

La teologia egizia evolve così verso una forma di «monoteismo solare», riflesso della monarchia centralizzata nel periodo del massimo splendore della XII dinastia (2000-1800 a. C.). Un unico signore sulla terra, un unico dio in cielo; le altre divinità si accontenteranno della funzione subordinata che hanno, ad esempio, nel cattolicesimo, gli angeli e i santi. Non si dimentichi, del resto, che un vero e proprio monoteismo allo stato puro non è mai esistito. Gli ebrei, considerati a torto come il popolo monoteista per eccellenza, arrivarono, è vero, alla concezione di un solo dio nazionale, *Jahvè*; ma credevano non meno tenacemente nell'esistenza reale delle divinità degli altri popoli, quali il *Marduk* dei babilonesi e i *Baal* dei fenici.

Sotto le insegne del loro dio, i faraoni dell'impero tebano respinsero le invasioni degli Hyksos, tribù nomadi forse originarie dell'Asia, ed estesero le loro frontiere sino alla Siria; Totmes III elevò il gran sacerdote di Amon-Ra al rango di capo della religione del regno, con giurisdizione sul clero di tutte le altre divinità locali. Gran parte dei prigionieri di guerra furono consacrati come schiavi al dio, cioè ai suoi preti; immense proprietà, pari a più del terzo della superficie dell'intero Egitto, vennero concesse alle chiese, insieme con vasti possedimenti forestali, agricoli e commerciali nella Palestina, in Etiopia e nella Libia.[4]

La potenza della casta sacerdotale diventò così grande, che lo stesso faraone se ne sentì minacciato. Amenofi IV (1375-58 a. C.) per consolidare il suo potere decise allora di detronizzare Amon-Ra, il "re dei cieli» dell'antico culto, sostituendolo con un'altra divinità solare, Aton. Questa diventò la sola religione ufficiale dello Stato.

Prima ancora di essere religioso, il senso della riforma di Amenofi IV è

---

[3] La lunga serie di miti basati sulla concezione prodigiosa di esseri sovrannaturali si svilupperà poi nella religione cristiana, partendo dagli ambienti egiziani.

[4] Vedi S. Sauneron, *I preti dell'antico Egitto*, Milano, Mondadori, 1961.

chiaramente politico e sociale.

Il faraone si appoggiava sulla casta militare, che possedeva dei domini indivisibili, ma non ereditari. La sua reazione alla minaccia clericale può venir considerata come una delle ultime violente manifestazioni della libertà dei signori tribali e gentilizi contro le nuove tendenze all'accentramento burocratico e soffocatore proprio del regime fondato sul lavoro schiavizzato; ma tale tentativo andava a ritroso della storia ed era destinato a fallire. Si trattava di una lotta tra gruppi diversi in seno alla classe dominante: la battaglia tra gli dèi non era che il riflesso della battaglia tra gli uomini per il potere.

Amenofi IV, che nel frattempo aveva subito una pesante sconfitta da parte degli Ittiti, trasferì la capitale a Tebe, a quattrocento chilometri di distanza da Eliopoli, e la chiamò *Akhenaton*, cioè «orizzonte di Aton». Fece costruire sontuosi templi al dio del disco solare e soppresse ogni traccia del vecchio culto, imprigionandone il clero e mutilandone i monumenti, non esclusi quelli elevati dal padre, Amenofi III, a Karnak e a Luxor, per cancellare il nome stesso di Amon-Ra; secondo le norme della magia, distruggere il nome equivale ad annientare la persona che lo porta. Egli stesso cambiò il suo nome, che voleva dire «riposo di Amon», in quello di *Ikhnaton*, che significa «spirito di Aton».

97

Di questa riforma religiosa a tendenza monoteistica, il cui dio avrebbe dovuto essere imposto a tutti i sudditi del faraone, non solo in Egitto, ma anche negli altri paesi sottomessi, ci resta un documento letterario di eccezionale interesse: *l'Inno al Sole*, attribuito appunto allo stesso lkhnaton.

La divinità viene esaltata come unica e sovrana, creatrice di tutto ciò che esiste, in termini che ricordano da vicino i salmi della Bibbia ebraica.

Bello è il tuo apparire sull'orizzonte del cielo
O Aton vivente, principio della vita!
Quando tu sorgi dall'estremo oriente del cielo
Tutta la terra viene colmata dalla tua bellezza...
I tuoi raggi abbracciano tutto ciò che hai creato!
Tu hai legato a te il mondo per il tuo figlio prediletto!
Anche quando sei lontano, i tuoi raggi non lasciano la terra.
Anche quando sei in alto, nessuno conosce le tue vie...
Tu sei nel mio cuore
E nessun altro ti conosce

Al di fuori del tuo figlio l khnaton.
Tu gli hai rivelato i tuoi piani e la tua potenza.[5]

La simiglianza con alcuni inni del Vecchio Testamento, soprattutto il salmo 1 04, è addirittura sorprendente. Proprio ai tempi di questo faraone, del resto, nel XIV secolo a. C., gli ebrei fanno la loro prima comparsa nelle fonti scritte, sotto il nome di *Khabiru*, in un dispaccio del governatore di Gerusalemme al suo re, ritrovato insieme ad alcune centinaia di lettere in una delle stanze del palazzo di Amenofi IV, presso Tell-el-Amarna, dove sono venuti alla luce gli archivi reali.[6]

Dopo la morte del faraone, i vecchi culti perseguitati ripresero il sopravvento e l'«atonismo» venne a sua volta duramente represso: i templi costruiti in onore di Aton nella nuova capitale furono abbattuti e il nome stesso della divinità a lui così cara venne proscritto. Della riforma solare di Amenofi IV è rimasto solo l'uso della lingua neoegizia.

98

Miti popolari e culto ufficiale

Uno dei luoghi comuni di cui abbondano i manuali di storia delle religioni è quello della derivazione di determinati miti da una sola fonte storica.

II mito della distruzione dell'umanità attraverso catastrofi telluriche, piogge torrenziali o disastrose inondazioni si ritrova, ad esempio, presso molti popoli del cosiddetto ceppo indoeuropeo, dai persiani ai greci, passando per i babilonesi, gli egiziani e naturalmente gli ebrei. Di qui la tentazione di ricorrere solo a spiegazioni geologiche, al ricordo dei grandiosi fenomeni naturali che si verificarono alla fine dell'età glaciale e quindi alla *storicità* di miti quali quello del

«diluvio universale».

La narrazione del diluvio, di Noè e della sua arca appartiene soltanto al campo delle favole. Può darsi che nella tradizione popolare relativa a queste leggende si sia confusamente conservata l'eco di eventi naturali che avevano particolarmente colpito la fantasia dei nostri lontani progenitori; ma non si

---

[5] Da una raccolta di testi del vicino oriente in relazione al Vecchio Testamento, a cura di James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating lo the Old Testament*, Princenton University Press, 19552 (trad. it. Archeologia e Vecchio Testamento, Firenze, Sansoni, 1964).

[6] S.A.B. Mercer, The Tell-el-Amarna Tablets, London-Toronto, 1939, 2 vv.

deve dimenticare che l'origine del mito non è storica, bensì *stadiale*, legata cioè a particolari fasi dello sviluppo della vita associata. Il mito della «fine del mondo», dello sterminio degli abitanti della terra ad opera di una divinità incollerita per la malvagità degli uomini riflette, in forma immaginaria, l'affermarsi del potere dei capi e dei signori assoluti e la resistenza che queste nuove forme di indiscriminata autorità non potevano mancare di suscitare all'interno della società, nella transizione da un'epoca all'altra.

L'elemento «diluvio», in realtà, è puramente occasionale. l'idea fondamentale è quella della punizione degli uomini che non rispettano più il comando di un capo e per riflesso la volontà di un dio. Tanto è vero che nel mito zoroastriano la funzione distruttrice è rappresentata dal sopravvenire di un inverno freddissimo, dato che le aride regioni iraniche non potevano suggerire l'idea di una lunga pioggia; e in Egitto, dove le inondazioni del Nilo erano viste come la più grande delle benedizioni, è una divinità dalla testa di leone che compie la feroce vendetta del vecchio dio Ra, inseguendo gli uomini nelle caverne e nei rifugi montani per sterminarli a uno a uno.

Lo stesso si deve osservare a proposito della distinzione che s'incontra spesso, nei manuali, e proprio per quel che riguarda la religione egiziana, tra le credenze dei ceti più elevati della società e la fede superstiziosa delle masse.

Il Clemen, nel capitolo dedicato all'Egitto nel suo volume antologico sulle religioni del mondo, fa propria questa affermazione di Günther Roeder: «l testi letterari delle piramidi riflettono la coscienza dell'innocenza dei defunti e la loro pretesa di essere considerati giusti e simili agli dèi; soltanto negli umili e mal scritti documenti della povera gente troviamo un senso di peccato e di rimorso, di confessione e di perdono, insieme alla fiducia che il grido degli oppressi si farà ascoltare dalla divinità».[7]

99

Queste considerazioni, in sé, sono del tutto esatte; ma perché siano portate sino in fondo, occorre che gli studiosi dei problemi storico-religiosi abbandonino il vecchio schema della linea di demarcazione tra fede e superstizione, tra religione e magia. La differenza tra le superbe iscrizioni delle piramidi e le semplici preghiere dei papiri non è di carattere morale o teologico: è essenzialmente una differenza di classe.

Nella religione, più ancora che in tutte le altre manifestazioni della

---

[7] C. Clemen, *Religions of the World*, trad. dal tedesco di A.K. Dallas, New York, Harcourt, Brace and Co., 1961, p. 63; si veda anche la raccolta di testi egiziani a cura di Sergio Donadoni, *La religione dell'antico* Egillo, Bari, Laterza, 1957.

sovrastruttura ideologica, si ritrovano, sin dai tempi remoti, tutte le contraddizioni che sono entrate nella vita degli uomini con il dissolversi della comunità primitiva. Era naturale che i riti basati sulla magia, comuni un tempo a tutta la tribù, finissero col subire un processo di differenziazione, parallelamente al distinguersi di una classe dominante dalla classe oppressa.

Per restare nei limiti della religione egiziana, ecco che cosa scrive il Foot-Moore nella sua *Storia delle religioni:* «Quanto più completamente il culto nei templi divenne privilegio di sovrani e di sacerdoti, a cui il popolo non prendeva parte che come spettatore, tanto più l'uomo ordinario cominciò a rivolgersi agli dèi che non erano inclusi nel culto di Stato».[8]

Anche qui, per diventar valida, l'osservazione deve essere rovesciata.

Sin dal tempo dei sacrifici totemici, i membri della comunità primitiva si erano abituati ad assistere come spettatori ai riti celebrati nell'interesse comune dai più capaci, dagli anziani e infine dai sacerdoti-maghi. Ma con l'avvento di una società più differenziata anche il rito si è sdoppiato. Il culto ufficiale sanziona ormai sul terreno della religione il potere dei capi, dei signori, mentre le grandi masse vengono sempre più emarginate e confinate nella loro condizione subalterna, che trova uno sbocco nei vari culti popolari.

Questo processo appare particolarmente chiaro nell'evoluzione che hanno avuto in Egitto le divinità connesse con i riti di carattere agrario, contadino.

La religione che è stata sempre comune a tutti gli egizi, dalle lontane origini alla perdita dell'indipendenza, sotto i macédoni prima, e poi sotto i romani, è quella di *Osiride*, a cui era unita nel mito la sorella *Iside*. Nella fase iniziale, il dio Osiride non era che uno dei totem delle tribù del basso Nilo, probabilmente il toro o l'ariete; e come tale, doveva già essersi trovato al centro di quei sacrifici magici atti a favorire la riproduzione della specie animale, dai riti fallici al culto di una divinità femminile, personificazione della fecondità, nota ai greci come la «Gran Madre» degli dèi e degli uomini. l riti di fertilità agraria ne sono stati la contmuaz1one.

100

Il mito della morte e della resurrezione, legato al sacrificio dell'animale totemico, s'incontra già presso i popoli cacciatori o pescatori prima ancora del passaggio alla fase della coltivazione dei campi. Ma è certo che con lo sviluppo dell'agricoltura, eccezionalmente favorita in Egitto dal flusso e riflusso delle acque del Nilo, divinità come Osiride, pur mantenendo alcune configurazioni di animale, s'identificarono ben presto con determinati fenomeni naturali, che

[8] G. Foot-Moore, *op. cit.,* v. 1, cap. II.

toccano da vicino la vita quotidiana del coltivatore.[9]

Sin dalle più antiche manifestazioni dell'arte e della scrittura, Osiride appare ora come il sole, ora come lo spirito del grano, ora come Io stesso Nilo. Prima ancora di venire rappresentato sotto sembianze umane - cosa che sarà solo possibile quando dal complesso delle tribù e delle città-Stato si sarà differenziata la figura del sovrano - Osiride è già venerato come il promotore di ogni rinnovamento della natura, come la forza che regola il corso delle stagioni e il ritmo della vegetazione. Alui si offrono in dono le primizie del raccolto, che gli appartiene, per «riscattare» il resto e servirsene nella vita di ogni giorno. Il sacrificio dei primogeniti, che la Bibbia ricollega all'esperienza del soggiorno degli ebrei in Egitto, ha lo stesso significato rituale.

Osiride muore e rinasce ogni giorno, come il sole; muore e rinasce a ogni stagione propizia, come il seme. La sua simbolica passione e risurrezione diventa certezza di vita per gli uomini che da lui dipendono. Abbiamo già, in germe, l'idea della «morte espiatrice» del dio, che ritroveremo in tutte le religioni di salvezza a partire dal VII-VI secolo a. C., e in ultima istanza nella religione cristiana.

Una volta lanciata sul terreno del mito, la figura di Osiride si evolve con crescente ricchezza di motivi.

Lo sviluppo dell'agricoltura è stimolato dalla scoperta di nuovi strumenti di produzione, i quali a loro volta agevolano la formazione di un ceto padronale e di una grande massa di lavoratori asserviti. Osiride diventa allora un eroe, il «primo re» della leggenda, colui che ha *scoperto* la tecnica dell'agricoltura e l'ha insegnata agli uomini, insieme con l'ordinamento sociale. Non si dimentichi che il rito, cioè la prima forma che la tecnica ha assunto nella società, precede sempre il mito, e non viceversa. Prima l'uomo agisce, e poi pensa: intendendo naturalmente questo rapporto tra azione e pensiero nel senso dialettico che gli è proprio.

Trasformato in divinità a immagine e somiglianza del re, Osiride ne acquista tutte le caratteristiche: regge e domina la natura, così come il sovrano regge e domina la società. Egli sposa sua sorella Iside, secondo la prassi matrimoniale delle dinastie faraoniche, residuo della legge antichissima del matriarcato e della conservazione del suolo nelle mani di una sola famiglia. Dalla divina coppia nasce Oro, il figlio primogenito destinato a brillante

---

[9] Rimandiamo all'opera abbastanza recente di S. Morenz, *Aegyptische Religion,* Stuttgart, 1960, tradotta in francese per la collana Les religions de I'Humanité: *La religion egyptienne*, Paris, Payot, 1962.

carriera sul terreno della mitologia egizia. E poiché l'aspetto funerario di tutte le divinità a carattere agrario finisce col prevalere - il sole, nell'esperienza popolare, sembra scendere ogni sera nel regno dei morti e il seme, gettato dal contadino nel grembo della terra, attende nel sottosuolo l'ora della rinascita - anche Osiride, *prototipo dei viventi*, diventerà il patrono del mondo delle ombre, il *prototipo dei morti*.

Con lui s'identifica il faraone, sepolto nello sfarzo dei potenti; con lui spera di poter risorgere un giorno a vita più felice il semplice lavoratore, ridotto al rango di servo insieme con la grande maggioranza della popolazione.

Il culto di questa divinità ha influenzato poi largamente il mondo greco-romano, sia pure nelle nuove forme rituali connesse con i «misteri» che portano il nome della sua sposa e sorella, l side. Questa religione attirò a sé le classi più umili e povere dell'impero romano - lavoratori agricoli, artigiani, schiavi, soldati - i quali vi cercavano il soddisfacimento dei loro elementari bisogni di giustizia e di salvezza, anche se il compimento di queste aspirazioni si sarebbe verificato solo in un altro mondo. Come si vede, nel mito di Osiride vediamo riassunti molti dei motivi dell'ideologia cristiana.

Né poteva essere altrimenti, per due religioni che sono nate, sia pure in tempi diversi, nello stesso clima di una società basata sul sistema della schiavitù.

Le piramidi e il «Libro dei morti»

La lingua egiziana, di origine semitico-camitico, ci è stata tramandata da una scrittura di tipo *geroglifico*, che risale ai tempi delle prime dinastie. Questi segni pittografici rappresentano la fauna e la flora del Nilo, gli utensili domestici e gli strumenti di lavoro dei singoli mestieri.

La scrittura ha subito una profonda evoluzione, dal geroglifico vero e proprio, usato soprattutto nei monumenti, a una forma di corsivo, detto «ieratico», che servì prevalentemente per le opere letterarie e i documenti di carattere religioso o amministrativo. Una terza scrittura, chiamata «demotica», si ritrova in modo speciale nei testi giuridici. Senza più evolversi in ulteriori forme, questa scrittura si è conservata per tutti i millenni dell'antica storia egiziana, rimanendo indecifrata sino al secolo scorso; solo nel 1822 l'egittologo francese Jean-François Champollion riuscì a scoprirne

l'alfabeto fonetico, dopo una vasta e accurata indagine. Le prime testimonianze letterarie risalgono alla v e VI dinastia: narrazioni cosmogoniche e storiche, inni a divinità, formule magiche e iscrizioni funerarie.

L'idea che la sorte dell'uomo dopo la morte è determinata dalla sua condotta in questa vita è sorta in un periodo relativamente recen te della storia della civiltà. Non ne troviamo traccia nella religione assira e babilonese, nella religione cinese e nella stessa religione ebraica, sin quasi alla vigilia delle origini del cristianesimo.

102

La credenza nell'immortalità dell'anima, su cui si basa ogni dottrina della retribuzione o della punizione dell'uomo nell'al di là, ha incominciato a delinearsi in seno al popolo di Israele solo a partire dal II secolo a. C., al momento cioè dell'insurrezione nazionale dei Maccabei contro il tentativo di ellenizzazione forzata ad opera dei sovrani della Siria, sotto il regno di Antioco IV Epifane, e ha incontrato all'inizio l'opposizione delle caste sacerdotali tradizionali e degli esponenti dei ceti possidenti ufficiali.

La realtà è che tale concezione presuppone alcuni elementi di rottura dei ferrei rapporti che si sono stabiliti tra gli uomini sotto il regime della proprietà schiavistica.

Ogni teoria morale si è sempre costituita in funzione degli interessi degli strati che hanno il controllo della vita sociale. Sino a che prevale il principio della divisione degli uomini tra padroni e mano d'opera asservita, il «bene" è in primo luogo quello che piace al signore, quello che serve al suo dominio, sia sulla terra che nella tomba. Perché potesse sorgere la speranza di un certo affrancamento spirituale dell'uomo, in questa vita e nell'altra, occorreva che la dura legge della schiavitù avesse già incominciato a trovare ostacoli e contraddizioni, grazie allo sviluppo di nuove forze produttive, sulla strada della trasformazione dello schiavo in liberto, in colono e poi in servo della gleba.

Ma anche allora questa fiducia nell'affrancamento, nella salvezza, trasferita dalla terra all'oltretomba, lascerà invariati nella società i rapporti reali di soggezione e di sfruttamento.

Il cristianesimo è nato appunto nel periodo del graduale trapasso dal sistema della schiavitù al regime del cotonato. La nuova morale affermerà che *di fronte a Dio* non vi sono più né padroni né servi; ma di fronte alla legge civile la situazione rimane immutata. Dire che la religione cristiana abbia portato all'abolizione della schiavitù è frase senza senso: sarebbe come dire

che la barca che segue la corrente di un fiume porti con sé l'acqua su cui galleggia.

Prima cambiano le strutture economiche e sociali e poi mutano, ben più lentamente e confusamente, le concezioni che gli uomini si fanno della loro esistenza. Una riprova se ne può avere proprio nell'evoluzione delle idee degli egiziani sulla sopravvivenza nell'oltretomba. Abbiamo in proposito una documentazione ricca e convincente, che va dal quinto millennio prima di Cristo all'epoca della conquista romana.

In Egitto, dopo un periodo di ascesa e di rigoglio che non conosce quasi l'eguale nella storia dell'antichità, il sistema basato sulla proprietà di larghe masse di schiavi è entrato in urto, prima che altrove, con le esigenze di nuovi rapporti di produzione. Lo storico non deve quindi stupirsi se incontrerà, nell'ideologia religiosa egiziana, concetti e immagini che sembrano appartenere solo a un periodo più tardo.

103

Dell'esistenza di schiavi in Egitto si ha traccia sin dall'età dell'antico impero, alla fine del 1v millennio a. C.; ma il loro numero non acquistò un'importanza decisiva che a partire dalla fine del medio impero, oltre dieci secoli dopo. Largamente impiegati nella costruzione di palazzi monumentali, di templi e di tombe, gli schiavi non raggiungeranno però mai, nella vita sociale egiziana, e soprattutto nei lavori agricoli, quella posizione che diremmo «classica», come è avvenuto in alcune zone della Grecia e a Roma. Il loro stato appare diverso da quello del *doûlos* greco e del *servus* latino. In Egitto, l'uccisione di uno schiavo era talvolta punita con la pena di morte, proprio come quella di un uomo libero; non si poteva sempre disporre di lui come di una cosa, di un puro e semplice «strumento dotato di parola», come dirà Cicerone;[10] poteva sposarsi e possedere una proprietà limitata. La sua sorte, sino almeno alla tarda età ellenistica, appare più simile a quella di un «povero» libero che non a quella di un vero e proprio schiavo. Una volta affrancato dal padrone, era giuridicamente assimilato a un uomo libero, cittadino a pieno diritto.

Gli schiavi dei templi, o *hierodouloi*, godevano di speciali privilegi. Erano dispensati dai lavori più pesanti; il faraone non poteva disporne a suo agio per quelle gigantesche costruzioni che mietevano migliaia e migliaia di vite umane. Appartenevano alla divinità ed erano esclusivamente al suo servizio, tanto nel culto che nelle attività dell'agricoltura, dell'allevamento del bestiame

[10] «lnstrumentum vocale" (*De Republica*, 1, 4).

e dell'artigianato, nelle tenute di proprietà dei ceti sacerdotali.

L'economia agricola della valle del Nilo, che dipendeva dalle inondazioni periodiche e dalla disciplina delle acque, ha ricevuto indubbiamente grande impulso dalla struttura della schiavitù, atta a mettere a disposizione dei lavori di costruzione delle dighe ampie masse di mano d'opera; ma il progresso dell'agricoltura, in queste condizioni, favorisce anche il sorgere dell'intelligenza e dell'abilità individuale. Di qui il moltiplicarsi degli strati sociali, accanto alle caste dei sacerdoti, dei militari e dei sovrani, in lotta tra di loro per il potere; di qui l'inizio di un lento processo di disgregazione sociale, che si trasferisce nel campo religioso e morale, alimentando le speranze del servo e del povero in una giustizia superiore, che se non in questa vita gli assicuri almeno un'esistenza migliore in un'altra.[11]

Seguiamo un po' più da vicino l'evoluzione degli edifici sepolcrali egizani.

Nelle tombe più antiche, che risalgono a oltre 4.000 anni prima della nostra èra, prevale il concetto della sopravvivenza *materiale* del defunto, in una esistenza strana e confusa, ma sostanzialmente sogetta agli stessi bisogni della vita terrena. I morti, anche i piùeminenti, vengono deposti in una fossa quadrangolareod ovale, ai margini del deserto, con vasi di terra o di pietra ricolmi di cibi e di bevande, con armi, utensili domestici, strumenti di caccia e qualche volta anche figurine di creta o di avorio, che rappresentano i familiari e i servi del defunto. Si tratta del ricordo dei sacrifici umani, celebrati sulle tombe dei guerrieri e dei capi, che risalgono alle prime fasi della società gentilizia.

104

Col tempo, le pareti di questa fossa vengono murate, seguendo l'evoluzione dell'arte edilizia, sino ad arrivare alla costruzione di vere e proprie camere mortuarie sotterranee, con un tetto di legno che le ricopre e una scala che conduce all'interno. Pesanti pietre vengono deposte sul tetto o nel pozzo verticale, scavato nella sabbia, che costituisce l'accesso alla camera mortuaria. Lo scopo non è tanto quello di proteggere il cadavere dalle intemperie, dalle bestie feroci e dai predoni, quanto di impedirgli di uscir fuori dalla tomba e di circolare di nuovo in mezzo ai vivi, violando una delle leggi fondamentali della società: il tabù.

L'introduzione a una forma diversa di esistenza, dalla quale non si può evadere senza danni incalcolabili per il resto degli uomini, è alla base del rito

---

[11] Vedi R. Gunther e G. Schrot, «Problèmes théoriques de la société esclavagiste", in *Recberches Internationales à la lumière du marxisme*, n. 2, 1957, pp. 16-17.

funebre; anche nelle forme che continua ad avere ai nostri giorni, ogni funerale è in primo luogo un rito di passaggio, una cerimonia di iniziazione.

Affinché il defunto trovasse sempre il proprio corpo nel migliore stato di conservazione, venivano estratti i visceri dal cadavere; la salma era sottoposta a un complicato processo di «mummificazione» e ravvolta in strette fasce di lino. Una maschera di tela - di oro poi per i faraoni - veniva posata sul viso e due buchi erano aperti nella cassa, in direzione degli occhi, per permettere al morto di vedere il sole; nella bara era simbolicamente lasciato dischiuso una specie di sportello.

Queste tombe erano naturalmente destinate ai ricchi e ai potenti: gli schiavi, i semplici lavoratori, gli artigiani, i poveri, non cambiavano condizione sociale nell'al di là o tutt'al più si permetteva loro di essere sepolti nelle immediate vicinanze dei palazzi e delle tenute, perché continuassero a meglio servire i loro padroni.

Le piramidi, che hanno tanto colpito l'immaginazione degli studiosi e dei turisti, non sono altro che una variante grandiosa di questo tipo di tombe, riservate ai personaggi reali a partire dalla IV dinastia, e cioè all'inizio del terzo millennio dell'èra antica. La struttura originaria della piramide è quella di una torre a gradini, non molto diversa da quelle dei babilonesi e dalle costruzioni degli aztechi nel Messico. Col volgere degli anni e con il progresso della tecnica, le scalinate vennero colmate sino ad assumere l'aspetto tradizionale. Le piramidi di maggiori dimensioni sono quelle dei primi faraoni della IV dinastia e risalgono al 2800 circa a. C.; ma è soltanto più tardi, verso il 2500, che s'incominciano a trovare le camere mortuarie e le gallerie ricoperte di testi a scrittura geroglifica, di grande importanza per la conoscenza delle idee egiziane sull'oltretomba.

105

Il motivo dominante di queste iscrizioni è che solo ai sovrani, ai loro familiari e in linea subordinata ai rappresentanti dell'aristocrazia terriera e militare spetta il privilegio di essere accolti nell'al di là dagli dèi, sino a divenire essi stessi nuove divinità celesti. Una volta creati gli dèi a propria immagine e somiglianza, i padroni tendono a identificarsi con le forze soprannaturali da essi evocate. Le porte del firmamento, nei testi delle piramidi, si aprono soltanto dinanzi ai reali defunti. Dovrà passare molto tempo, prima che si ammetta la possibilità, per i semplici mortali, di salire come passeggeri sul «battello solare» che porta all'oltretomba; ma anche allora il loro viaggio ultraterreno sarà ben diverso da quello dei signori e sempre proporzionato alle condizioni sociali dei defunti.

Nel *Libro dei morti*, compilazione di carattere composito e non troppo antico, nel quale si riflette però l'evoluzione delle credenze funerarie e dei riti di decine di generazioni di egiziani, sino all'epoca saìta, troviamo l'eco di queste differenziazioni di classe.

Per la gente comune, la dimora dei morti viene talvolta definita il «campo dei giunchi»: una regione intersecata da canali, proprio come nel delta del Nilo. Gli abitanti di questo mitico paese continuano a coltivare la terra, come avevano sempre fatto quando erano in vita; va osservato che il suolo possiede qui una fertilità meravigliosa e il grano cresce in proporzioni eccezionali, proprio come in certe ingenue rappresentazioni del «regno di Dio» presso i primi cristiani.[12] È il vecchio sogno dei contadini, dei lavoratori, dei poveri, sino a quando essi non riescono a prendere coscienza del proprio stato, grazie alle nuove strutture determinate dal sorgere dell'industria moderna, passando così dall'organizzazione delle favole all'organizzazione della lotta per una nuova società, senza privilegi e senza oppressione.

Le basi di classe della concezione egiziana dell'oltretomba appaiono ancora più evidenti, quando si tenga presente l'espediente grazie al quale i nobili, i ricchi, non ancora ammessi nel cielo come i sovrani, ma già superiori all'obbligo di lavorare come i comuni defunti nel «campo dei giunchi», cercheranno di sottrarsi a tale fatica dopo la morte. Essi provvederanno perché insieme con i loro corpi vengano sotterrate delle figurine di terra o di pietra, rappresentanti dei contadini con zappe e altri strumenti agricoli, perché continuino a lavorare per loro nell'altro mondo.

Il sistema fondato sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo nu1i 1 ispetta nemmeno i confini della morte.

I «misteri» di Iside e l'origine del Natale

In questa rapida rievocazione della religione egiziana, i nomi di *Iside* e di *Osiride* sono ricorsi ripetute volte e hanno occupato un posto centrale. Ma l'importanza di questa «sacra coppia» va ben al di là dei limiti dell'antico Egitto

[12] Dalla descrizione del «regno millenari011 del vescovo Papia di Gerapoli, del II secolo dell'èra cristiana, riportata nell'opera di Ireneo *Contro le eresie*, v, 33: «Ogni chicco di grano genererà diecimila spighe, ogni spiga diecimila chicchi [...] Nasceranno vigne con diecimila viti ciascuna e ogni vite avrà diecimila tralci, ogni tralcio diecimila vitigni ecc.».

e dei miti e dei riti di cui abbiamo raccolto le tracce.

Sin dalla tarda repubblica romana, il culto di Iside e del suo divino associato, al quale i Tolomei diedero il nome di Serapide, ci si presenta sotto l'aspetto tipico di una «religione di salvezza», aperta a tutti i fedeli, senza differenza di sesso, di classe sociale e di nazione. Questo nuovo elemento costituisce uno dei moventi fondamentali nell'evoluzione dell'ideologia religiosa tra i diversi popoli del mondo antico.

È del tutto esatto mettere in rilievo l'influenza che il culto della dea Iside ha esercitato in seno alla società greco-romana, come religione di salvezza, molto tempo prima che si sentisse parlare del cristianesimo. Marinai, mercanti, militari e schiavi l'avevano propagata in tutto il mondo allora conosciuto, dalla lontana Etiopia alla Britannia, da Atene ai porti dell'Italia meridionale e della Sicilia, a Pompei e alla stessa Roma. Tra il 59 e il 48 a. C. la sua diffusione era già divenuta così preoccupante per le autorità romane, che il senato aveva dato ordine di reprimerla con la massima severità. La tanto decantata «tolleranza» dei romani in fatto di religione è una invenzione della storiografia liberale; le persecuzioni che colpirono i cristiani, lungi dall'essere un fatto marginale e transitorio, devono essere interpretate alla luce delle misure eccezionali prese dai romani, prima ancora dell'età imperiale, per difendere la religione dello Stato dai culti orientali e bandire ogni pericolosa novità.

Ma in che cosa consistevano, essenzialmente, questo pericolo e questa novità? Perché i senatori romani, come avevano già deliberato nel 186 a. C. nei confronti del culto di Dioniso (il consulto sui *Baccanali*), ordinarono a diverse riprese, ai tempi di Giulio Cesare, nel 58, nel 54 e nel 48 a. C., di espellere dal Campidoglio Iside e le altre divinità con essa associate e di distruggerne i santuari, gli altari e le cappelle devozionali, provocando ogni volta una mezza insurrezione tra le plebi cittadine?

La sola caratteristica di «culto straniero» ha poco a che vedere con queste ordinanze repressive. È vero che poche divinità dell'antico Egitto potevano attirare tanta attenzione come quelle del ciclo isiaco: dall'età delle piramidi a quella dei Tolomei, gli ultimi sovrani indipendenti prima dell'occupazione romana, nessun mito si vede ricordato così di frequente nelle iscrizioni, nei papiri e nelle storie. Ma i romani non hanno mai esitato ad annettere al loro pantheon, con le opportune trasformazioni, le divinità dei popoli che di volta in volta sottomettevano.

La verità è che nel culto di Iside, Osiride e del loro figlio Oro, così come in

quello di Dioniso e delle altre divinità orientali di «mistero», si riflettevano, sia pure in modo nebbioso e incerto, alcune nuove caratteristiche *di classe.*

107

Il mito del dio che trova la morte, al tramonto, nel deserto, sino a che la moglie-sorella, dopo averlo lungamente cercato, lo riporta in vita, raccogliendone le membra disperse, appartiene al ciclo delle leggende solari, che accompagnano la nascita delle prime forme di economia basate sull'agricoltura. Ma a questa concezione si aggiunge ben presto qualcosa di più suggestivo e di più sentito.

Il culto connesso con il ritmo annuale della vegetazione ha ancora tutti gli aspetti di una costrizione *magica*. Attraverso riti appropriati, basati sul sacrificio di un animale nel quale è sintetizzata la vita stessa dei campi, si vuoi garantire il buon successo del raccolto. La magia, in questa prima fase dell'evoluzione della società, assolve le funzioni di una specie di tecnica, in armonia con quelle forme ingenue e rozze di materialismo, che contraddistinguono la psicologia del primitivo.[13]

Un esame obiettivo degli abbondanti dati raccolti in questi ultimi due secoli dagli studiosi del fatto religioso ci consente di affermare che l'idea della salvezza, del riscatto dal peccato e dalla morte, inseparabile oggi da ogni genere di ideologia religiosa, *è del tutto estranea alle prime forme di culto.*

Essa acquista tutta la sua forza solo quando il regime della schiavitù ha raggiunto il momento più alto del suo sviluppo, dopo il fallimento delle grandi rivolte servili del I I-I secolo a. C.; la speranza in una ormai impossibile emancipazione sulla terra si trasferisce nell'irreale. Il «mistero» del dio che muore e rinasce ispirava già molti culti popolari, dalla Mesopotamia alla Grecia e all'Italia meridionale, cinque o sei secoli prima della comparsa del cristianesimo; ma all'alba della nostra èra diventa la forma prevalente della religiosità in seno ai ceti subalterni. La morte dell'eroe o del dio, simboleggiata nell'uccisione sacrificale dell'animale a lui dedicato, non garantisce più soltanto il rifiorire della natura e dei campi, ma assicura la libertà e l'immortalità a chi sente l'esigenza di affrancarsi dallo sconforto e dalla miseria.

Non c'è da stupirsi che concezioni e riti di questo genere abbiano esercitato tanta attrazione sugli strati meno abbienti della società e su isolati gruppi sfiduciati e oscillanti della stessa classe dirigente.

---

[13] Vedi B. de Rachewitz, *Egitto magico-religioso*, Torino, Boringhieri, 1961. Più in generale, Ernesto de Martino. *Il mondo magico*, cit.

Il dio Osiride, strettamente associato con i riti funerari, aveva finito col diventare, nella mitologia degli egizi, un protettore di ricchi e poveri - non più soltanto del faraone e dei potenti, ma anche dei contadini, degli artigiani e dei servi. Quando Platone, nel *Fedro*, afferma che il lavoro manuale spetta esclusivamente a gente di condizione servile e che ben a ragione, presso gli egiziani, «le arti pratiche traevano origine da Osiride e quelle culturali dal dio Teuth», egli si fa eco senza volerlo della trasformazione tutt'altro che trascurabile che è intervenuta nelle funzioni dello sposo di Iside, nel momento in cui incominciava a prendere consistenza, tra i fedeli meno privilegiati dalla sorte, la dottrina della morte e della redenzione.

108

Per quanto orientato verso il soprannaturale e l'al di là, l'iniziato ai «misteri" di Iside traduceva nelle manifestazioni del culto la sua aspirazione a un mondo migliore e la sua sete di liberazione e di giustizia. C'era quanto bastava per allarmare l'aristocrazia senatoriale romana, naturalmente proclive a denunciare come nemici della religione, della morale e della patria tutti coloro che non accettassero sino in fondo, anche nelle espressioni del rito sacro, la legge dei ceti dominanti.

La religione isiaca ci aiuta a capire le origini del Natale cristiano. Numerose divinità femminili, simboli della fecondità e della maternità, vengono spesso raffigurate nell'arte religiosa con in braccio o a fianco un bambino. Una primitiva ma assai efficace figura stilizzata di donna con un bimbo a lato è stata ritrovata di recente su una stele emersa nel corso di scavi effettuati sul monte Sirai, in Sardegna, a poca distanza da Carbonia: i cartaginesi avevano qui un loro antico centro abitato e l'immagine rappresenta la dea fenicia *Tanit*, con il fanciullo che doveva essere sacrificato secondo il rituale punico.[14] Ma è soprattutto in Egitto che i simulacri di Iside, madre del divino infante, che allatta o tiene in braccio il piccolo Oro, ci appaiono come il prototipo delle madonne cristiane e del bambino Gesù. Già Engels aveva osservato, nella sua lettera a Bernstein del IO marzo 1882, che il culto di Iside, straordinariamente popolare all'epoca in cui è nato il cristianesimo, è passato quasi tutto nel culto di Maria, ai tempi in cui «il clero deliberatamente riproduceva nei suoi santi, per le popolazioni contadine politeistiche, le numerose divinità protettrici della religione pagana".

Gli studi più recenti hanno permesso di spingere l'analogia ancora più

---

[14] S. Moscati, «Una città cartaginese affiora sulla cima di un monte in Sardegna", sul *Mesaggero di Roma*, 7 settembre 1963, p. 3.

avanti.

Il grande filologo tedesco Eduard Norden ha raccolto sin dagli anni venti un abbondante materiale sulle feste che si celebravano in Egitto, agli albori della nostra èra, per salutare la «nascita del sole», in occasione del solstizio d'inverno. Nella notte tra il 24 e il 25 dicembre in Alessandria d'Egitto si esponeva ai fedeli la statuetta di un divino fanciullo, figlio di Iside, salutato da gioiose acclamazioni rituali: «Esultate! La Vergine ha partorito, la Luce sta crescendo».[15] Analoghe cerimonie si svolgevano nella notte tra il 5 e il 6 gennaio per salutare il sorgere dell'anno nuovo (la festa dell'«apparizione solare", o *dell'Epifania*). E i documenti della seconda metà del IV secolo, commentati da Franz Cumont, confermano che in tutto il bacino del Mediterraneo veniva ancora celebrata solennemente, il 25 dicembre, la natività del sole, che ritorna ogni anno a nuova vita, identificato prima con la divinità persiana Mitra, figura centrale di una religione universale di mistero, e poi con il Cristo, «sole della salvezza».[16]

109

Il rito del vischio, solennizzato ogni anno dai druidi nella Gallia, alla stessa data del solstizio d'inverno, ha introdotto nella festività natalizia elementi di origine nordica; così come l'abete dei germani, perennemente verde, simboleggia la vita che non perisce mai e rinasce all'alba del nuovo anno. Dalla confluenza di tutti questi miti è nata la nostra festa del 25 dicembre, che saluta la venuta del Messia d'Israele, divino figlio di una Vergine, con un ramoscello di vischio appeso agli stipiti e con il tradizionale albero carico di luci e di doni. La religione isiaca costituisce dunque l'esempio più cospicuo di quei culti di salvezza, che segnano la prima comparsa, nella storia, di religioni di tipo cristiano. Le cosiddette *Litanie di Iside* rivelano una concordanza quasi letterale con quelle dedicate al culto di Maria: «astro del mattino», «stella del mare», «patrona dei naviganti», «regina della terra», «guida degli eserciti».[17]

Può essere utile ricordare, infine, che dalle feste che si celebravano a Roma in onore della dea lside, agli inizi del mese di marzo, ha tratto il nome anche il nostro *Carnevale*. Si suoi ripetere che tale termine deriverebbe da «carne levare», cioè proibire la consumazione della carne, con riferimento al giorno

---

[15] E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religidsen Idee*, Leipzig, 1924. Dello stesso autore è uscita presso l'editore Laterza La letteratura romana, Bari, 1958.

[16] F. Cumont, «Natalis invicti", nei *C. R. de l'Académie des lnscriptions*, Bruxelles, 191 1 e F.l. Dolgen, Sol salutis, Miinster, 1920.

[17] *The Oxyrhyncus Papyri*, ed. Grenfell-Hunt, x1, 1915, n. 1 380. Si ricordi anche Diodoro Siculo, Biblioteca, 1, 27.

che precede il digiuno quaresimale. L'etimologia ci riporta invece al *currus navalis*, il battello a ruote, preceduto da gruppi burleschi di personaggi travestiti, su cui veniva trasportato il simulacro della dea, protettrice dei marinai, tra le danze e i canti liturgici della popolazione romana, ancora verso la fine dell'età imperiale.

Le altre divinità sopravvissero in Egitto per molti secoli. Rispettate dai greci e dai romani, esse incominciarono a scomparire con l'avvento del cristianesimo come religione ufficiale, finché, con la conquista araba, una diversa civiltà religiosa s’insediò nel paese. La forte minoranza cristiana si raccoglie ancora intorno alla Chiesa *copta*, che discende dalle prime comunità cristiane del II-III secolo e usa, come lingua liturgica, l'antico egiziano trascritto in lettere maiuscole greche, con alcuni segni originali; ma ha subìto, nei secoli, la forte influenza del culto islamico.

Babilonia e Assiria

La religione egiziana è dunque passata per gli stadi fondamentali di sviluppo della società, assumendo di volta in volta aspetti profondamente diversi, ma conservando da un'età all'altra molti dei motivi originari. E lo stesso possiamo dire della religione dei babilonesi e degli assiri, che ha attraversato fasi in gran parte parallele, anche se la conquista persiana prima e l'occupazione araba poi ne hanno cancellato così radicalmente le tracce, da farla apparire come qualcosa di nuovo e di inatteso, quando si iniziarono gli scavi in tutta la regione della Mesopotamia, più di centocinquant'anni fa.

Quando parliamo di religione egiziana, e poi di religione babilonese o greca o romana, come se si trattasse di tante storie indipendenti, non facciamo che seguire un criterio pratico di esposizione. Naturalmente, ogni religione ha i propri tratti particolari, così come avviene per l'arte, la letteratura, la morale, il diritto; ma uno studio veramente razionale e approfondito non può basarsi soltanto su caratteristiche nazionali. Il dato essenziale è lo sviluppo delle forze produttive. Quelli che veramente contano sono i rapporti che si sono stabiliti tra gli uomini in seguito al cambiamento del loro modo di vivere e quindi di pensare. E partire da questi presupposti non è sempre facile.

Una storia delle religioni condotta con rigore di scienza, ai nostri giorni, dovrebbe incominciare a porsi anche il problema della civiltà socialista, di un mondo «senza classi», all'interno del quale la religione è destinata a cedere il passo a nuovi valori, sia pure con il grande ritardo dovuto alla tenacia e alla persistenza di tanta parte della sovrastruttura ideologica. L'alto livello della morale socialista, lo spirito di emulazione e di ricerca collettiva, la condanna dell'ipocrisia e dell'egoismo, ci indicano il cammino su cui riuscirà ad indirizzarsi l'uomo, una volta liberato dallo sfruttamento e dal timore del domani.

Tenendo sempre presenti questi limiti, una storia delle religioni può tuttavia essere svolta mantenendo le vecchie suddivisioni di ordine metodologico, basate sulla *nazionalità* e sulla distribuzione *geografica*; tanto più che le diverse caratteristiche etniche e linguistiche hanno avuto singolari ripercussioni sullo sviluppo della religiosità presso i vari popoli.

III

Sopravvivenze della lingua nella religione

Grazie a una documentazione archeologica particolarmente ricca, la civiltà dei babilonesi e degli assiri ci è oggi nota in tutti i suoi aspetti fondamentali.

Essa abbraccia un periodo di tempo di circa tremila anni, dal 3500 al 538 a. C., quando Ciro, salutato dagli ebrei come un messia liberatore, vi pose bruscamente termine; ma la sua influenza si è fatta sentire ben al di là dell'occupazione persiana, nello sviluppo del giudaismo e nella formazione stessa del cristianesimo e dell'islamismo.

Non c'è naturalmente nulla di vero nella tradizione che fa della Mesopotamia - la terra «tra i due fiumi», il Tigri e l'Eufrate - la culla di quasi tutte le religioni del mondo antico. Altre popolazioni, di diversa provenienza, avevano abitato la regione, prima che nascessero i miti assiro-babilonesi della creazione del mondo, del peccato originale, del diluvio, dell'inferno, dei cherubini e dei serafini e così via. Ma anche in questa diffusa leggenda si può scorgere un residuo dell'influenza esercitata da quelle concezioni sulla storia dell'ideologia religiosa.

I babilonesi e gli assiri hanno occupato, con alterne vicende, il territorio che è oggi riunito nello Stato dell'Iraq: i babilonesi nella parte meridionale, sino alla confluenza del Tigri e dell'Eufrate, che originariamente sfociavano forse separatamente nel Golfo Persico, e gli *assiri* al nord, nell'alto corso del Tigri. La loro civiltà è il risultato della fusione di innumerevoli tribù e gruppi di tribù che si erano stabilite da millenni lungo le rive dei due fiumi, così come era avvenuto per le popolazioni riunite nella zona fertile del Nilo. Quando la Mesopotamia entra alla luce della storia, tra tutti questi aggruppamenti si è già verificato un largo processo di subordinazione. Le esigenze del predominio di classe, alla fine dell'età gentilizia, hanno già portato alla formazione di un potere statale, favorito dal sorgere dei primi imperi accentratori.

Due di essi concorrono d'ora in poi a caratterizzare la civiltà della Mesopotamia: l'impero dei *sumeri*, popolo di origine e lingua caucasica o forse uralo-altaica, e quello degli *accàdi*, di stirpe semitica, che finirà col prevalere politicamente e culturalmente, circa 25 secoli prima della nostra èra.

Sono i sumeri che hanno insegnato ai popoli della Mesopotamia la tecnica del controllo delle acque dei fiumi, dando luogo a una civiltà basata

sull'irrigazione dei campi e su una fertile agricoltura. Sono i sumeri che hanno dato ai babilonesi la scrittura detta «cuneiforme», diffusa dal Caucaso all'Egitto, la più usata nel mondo antico prima che s'imponesse l'alfabeto fenicio.[1] E la loro lingua, così diversa nella sua struttura da quella dei semiti, non soltanto ha esercitato una grande influenza sul vocabolario e sulla terminologia religiosa, giuridica e letteraria dei popoli che hanno poi prevalso nell'ssiria e nella Babilonia, ma si è conservata integralmente per m1llenm come lingua dei sacerdoti, dei sovrani e delle classi colte, anche quando non era più capita dalle larghe masse della popolazione. E avvenuto cioè per il sumèro quello che si è sempre verificato nella religione cattolica per il latino, lingua dei sacerdoti e del culto, incomprensibile per la gran massa dei fedeli, che ne ripetono stancamente le formule, con magica compunzione.

112

Di qui una difficoltà supplementare per chi si accinge a studiare la religione assiro-babilonese.

In tutta una serie di riti e di leggende si accavallano, in modo alle volte inestricabile, miti e tradizioni che si riferiscono a epoche tra loro molto diverse e a genti di origine e cultura ancora più contrastanti. Nelle vite dei santi del calendario cristiano s'incontrano frequentemente nomi, episodi e concetti che sono tolti di peso dalla mitologia greco-romana e da altre religioni: per esempio, la veneratissima biografia di due santi, Barlaam e Giosafat, non è altro che un rifacimento della vita del Budda. Ma questo è ancora nulla, in confronto a quello che avviene nel campo della mitologia assiro-babilonese.[2]

Sul primitivo sfondo sumerico si sono sovrapposti elementi di derivazione semitica, con apporti tutt'altro che rari dalle religioni dei popoli con cui la Mesopotamia è venuta a contatto: gli ittiti, gli eiamiti, gli egiziani, gli abitanti dell'altipiano iranico e dell'Asia Minore. Districare le forme originarie dei miti assiri e babilonesi significa quasi sempre ricostruire la storia dei popoli che hanno di volta in volta esercitato la loro influenza nella fascia di terra irrigata dal Tigri e dall'Eufrate.

Unico criterio valido, se vogliamo comprendere il carattere di queste religioni, è quello di riallacciarsi sempre alla realtà economica e sociale di cui esse offrono un'immagine deformata sul terreno dell'ideologia.

---

[1] H. Schmokel, *I Sumèri*, a cura di M. Tarchi, Firenze, Sansoni, 1959.

[2] Per uno studio più approfondito, rimandiamo a questi due volumi: J. Bottero, *La religione babilonese*, Firenze, Sansoni, 1961; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945.

Diritto e schiavitù in Mesopotamia

I più antichi documenti storici sull'organizzazione della società assiro-babilonese attestano già l'esistenza di profonde differenziazioni di classe.

Il codice di Hammurabi, scoperto agli inizi di questo secolo, divide la popolazione del 1700 circa a. C. in tre categorie: i *liberi*, i *semiliberi* e gli *schiavi*. Distinzioni analoghe si trovano nei testi delle leggi accadiche di Babilonia, di alcuni secoli più antiche, e nel codice sumerico del re Lipit-Istar, espressione delle concezioni giuridiche di uno Stato teocratico arcaico. Tutte queste collezioni di diritto statale e municipale, valide per vasti territori, ci offrono il quadro di una società che è già uscita dalle strutture della comunità primitiva e della stessa società gentilizia.[3]

La fase del clan totemico, associato nei costumi e nei riti a determinati animali (leoni, tori, montoni, capre, cani, asini, cavalli, aquile, corvi, scorpioni, cinghiali, serpenti, pantere, tartarughe), è ormai largamente superata. Ciò ha fatto dire agli storici, con un tipico errore di prospettiva, che in Babilonia «gli animali occupano un posto del tutto secondario nella vita religiosa, neppure da essere confrontato coll'importanza fondamentale che avevano nella religione degli Egiziani».[4]

La realtà è un'altra. Il processo di allontanamento dalle esperienze tribali non si fa sentire solo nel diritto, ma in primo luogo nell'evoluzione dell'ideologia religiosa. Gli attributi degli animali totemici si sono conservati nella raffigurazione degli dèi: alcuni totem sono diventati delle divinità protettrici, altri dei diavoli. I *cherubini*, tori alati che si ergono all'ingresso dei templi babilonesi, per tenerne lontani i cattivi spiriti, sono passati come angeli nella stessa mitologia ebraico-cristiana; i *serajini*, come ci dice l'etimologia del nome in semitico, erano invece originariamente dei serpenti, ora avversi, ora benefici. Uno dei démoni più temuti, *Lamashtu*, che tormenta l'uomo, provocandogli la febbre e ogni sorta di malesseri, appare addirittura, nella

---

[3] J. Klima, «La posizione degli schiavi secondo le nuove leggi pre-hammurabiche», in *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, Napoli, Jovene, 1953, 1v, pp. 225-240.

[4] G. Furlani, *La civiltà babilonese e assira*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1929, pp. 182-183. Il contributo del Furlani alla conoscenza dell'antica società mesopotamica va giudicato tuttavia di primissimo piano.

fantasia religiosa dei babilonesi, come un'intera collezione di totem: ha testa di leone, denti canini, membra di pantera, urla come un leopardo, tiene in mano dei serpenti, mentre un maiale e un cane nero gli mordono il petto.

Le credenze religiose si sono modificate, perché la struttura della società è radicalmente cambiata.

La schiavitù, presso i babilonesi e gli assiri, ha assunto sin dall'inizio degli aspetti molto più rigidi e duri che non in Egitto e in Palestina, anche se non arriverà mai alle forme classiche che si riscontrano in Grecia e soprattutto a Roma.

Nei lavori agricoli, predomina sempre il tipo del coltivatore semilibero, impoverito e sfruttato; la mano d'opera servile, tuttavia, è più diffusa che nella valle del Nilo. Per quel che riguarda l'economia cittadina, ̄sū 59 articoli delle leggi accadiche di Eshnunna, elaborate dai semiti amorrei saliti al potere con la prima dinastia babilonese, ben 15, un quarto, sono dedicati agli schiavi e alle schiave. Essi vengono divisi in due gruppi: quelli di proprietà del sovrano e quelli che appartengono a un cittadino privato. Non sono ancora menzionati gli schiavi dei templi: la religione segue, non precede la pratica sociale. Vengono distinti, ai fini giuridici, gli schiavi indigeni da quelli stranieri, quasi tutti prigionieri di guerra. Lo schiavo non può disporre della sua proprietà; può essere venduto comeuna merce qualsiasi o dato in pegno per garantire un prestito. I figli che il padrone ha avuto con una schiava sono però considerati legittimi; alla morte della moglie ufficiale, la schiava può anche essere sposata legalmente. II codice sumerico di Isin prevede persino forme elementari di riscatto e di manomissione; il sovrano che libera i cittadini di Nippur dalla schiavitù viene già salutato come un «salvatore».

114

Due elementi di questa antica legislazione meritano particolare attenzione, per il segno che hanno lasciato nella vita sociale e religiosa di altre popolazioni, e non solo in Mesopotamia.

II primo concerne l'assimilazione allo stato di schiavitù dei rapporti tra genero e suocero, in questo lontano periodo. L'articolo 25 del codice sumerico di Bilalama, se la traduzione risponde esattamente al testo cuneiforme, suona cosi: «Il genero dovrà mettere il suo lavoro al servizio del suocero, per compensargli la mancanza di dote». Il che ricorda l'episodio biblico di Giacobbe, che ha dovuto servire Labano per sette anni allo scopo di sposarne la figlia Rachele e si vede costretto a lavorare per lui altri sette anni, quando prenderà in moglie anche Lia (*Genesi*, XXIX, 18-30).

L'altro è ancora più significativo. L'articolo 51 del medesimo codice

prevede che lo schiavo non possa uscire dall'abitato senza il permesso del padrone; nel codice di Hammurabi la mancata osservanza di questa norma di legge viene addirittura punita con la pena capitale. Di qui ha origine la lunga, dolorosa aspirazione degli schiavi e dei poveri in generale a vivere finalmente in una città senza porte, se non altro in un regno ultraterreno. Nella descrizione apocalittica della «Gerusalemme celeste», così cara alle masse miserabili e asservite del mondo greco-romano, agli inizi dell'èra cristiana, si precisa con commovente semplicità, riecheggiando vecchie visioni di Isaia: «Le porte di questa città non saranno mai chiuse, né di giorno né di notte» (*Apocalisse*, XXI, 25).

Sono questi gli indizi più evidenti della trasformazione che è intervenuta nei costumi e nella mente degli uomini, nella valle del Tigri e dell'Eufrate, in seguito al sorgere di una società divisa in classi.

Il mito della creazione e della caduta del «primo uomo»

La leggendaria vicenda del «primo uomo», della sua creazione, della sua iniziale felicità e della sua caduta è al centro di questa fase della dottrina religiosa babilonese.

Non già che idee analoghe, su un preteso uomo primordiale, capostipite dei viventi, non si trovino anche presso altri popoli. Ogni religione, a un dato momento del suo sviluppo, ha elaborato una propria teoria delle origini, che al di sopra delle differenze di razza e di ambiente tradisce sempre qualcosa di comune. Ma poiché il mito di Adamo ed Eva è entrato nel Vecchio Testamento attraverso un chiaro processo di assimilazione delle credenze babilonesi da parte del popolo ebraico, nel periodo dell'esilio e della prigionia, al quale risale la stesura dell'attuale testo biblico, circa sei secoli prima della nostra èra, l'attenzione degli studiosi si è fermata con particolare cura su questi aspetti della storia dell'antico oriente, rivelati dalla scoperta dei documenti cuneiformi. Contro le conclusioni della scuola detta "panbabilonista», spinta talvolta agli estremi, si scagliavano già, all'inizio del nostro secolo, gli strali dell'apologetica cattolica.[5]

115

La comunità primitiva non conosce il mito della creazione dell'uomo da

[5] Vedi F. Delitzsch, Babel und Bibel, Leipzig, 1902, e i poveri argomenti del Ballerini, *Breve apologia per i giovani studenti*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1914, v. III, pp. 55 e sgg.

parte di un essere soprannaturale e onnipotente, per la semplice ragione che in quella fase dell'evoluzione sociale non esistono ancora esseri soprannaturali e onnipotenti. L'uomo viene considerato una derivazione naturale dall'animale o dalla pianta da cui il clan trae sussistenza; solo nelle fasi più avanzate i rapporti con il mitico progenitore evolvono verso una linea di vaga subordinazione.

Prima che nascesse l'idea della creazione, occorreva che si fosse affermata nella vita sociale la realtà concreta del creatore di oggetti materiali, del produttore, del modellatore, che diventa proprietario di uomini e cose. In una delle versioni del racconto biblico della creazione di Adamo, «l'Eterno foggiò l'uomo con la polvere della terra» (*Genesi*, 11, 7), proprio come il vasaio manipola la creta per fabbricare anfore e piatti; anche in una variante dell'analoga leggenda babilonese, il «dio vasaio», Ea, crea gli uomini mediante l'argilla impastata. E il nucleo fondamentale della descrizione del paradiso perduto, nella Bibbia, ci conduce sempre a una situazione che presuppone rigidi rapporti di soggezione tra il padrone e la creatura.

Nell'epopea cosmogonica babilonese, che narra le vicende della lotta tra *Bel* (Marduk) e il mostro *Tiamat*, personificazioni della luce e delle tenebre, la divinità vincitrice decide di «creare l'uomo», impastandolo con un misto di ossa e di sangue, affinché ci sia «qualcuno sulla terra che possa *servire gli dèi*». Questo concetto, che sembra abbastanza strano, esprime in realtà in termini di ideologia religiosa una delle caratteristiche essenziali della società di classe. Siamo ben lontani, oggi, dai tempi di Assurbanipal, il signore assiro di Ninive, per la cui biblioteca, verso la metà del VII secolo a. C., vennero incise le sette tavolette che descrivono il mito della creazione. Ma al vecchio quesito: «Perché è stato creato l'uomo», la teologia cattolica dà sempre la stessa risposta: «Per amare e *servire* Iddio in questa vita e goderlo eternamente nell'altra».

La simiglianza tra l'epopea babilonese e i primi libri della Bibbia salta subito agli occhi.

Nel poema noto sotto il titolo di *Enuma elish* («Quando in alto»), dalle due parole con cui ha inizio la narrazione, l'intervento creatore di Marduk si svolge in sette fasi, corrispondenti a sette tavolette, proprio come nel primo capitolo del *Genesi* anche l'opera della creazione si conclude in sette giorni. E come nella Bibbia l'uomo viene creato a conclusione del sesto giorno, così nella sesta tavoletta, giunta a noi purtroppo frammentaria, Marduk procede alla

creazione dell'uomo.[6]

116

Anche la messa in scena del Paradiso terrestre, con l'albero della vita, i cherubini e il serpente, è tipicamente babilonese. La storia di un uomo che per un istante aveva avuto la possibilità di sfuggire alla morte, ma poi perde tale occasione proprio per colpa di un serpente, viene narrata in un altro testo sacro mesopotamico, il poema di *Gilgamesh*, in dodici tavolette. un'antichissima rappresentazione del mito della tentazione ad opera di un serpente si riscontra egualmente in un sigillo babilonico, nel quale si vedono due persone sedute faccia a faccia, con in mezzo un albero e un rettile eretto sulla coda dietro a una delle due figure. Quanto al mito del diluvio universale, come vedremo, la corrispondenza con uno degli episodi dell'epopea di Gilgamesh è così palese, da far pensare a una vera e propria derivazione testuale.

Bisogna tuttavia evitare di vedere soltanto un rapporto di dipendenza in quella che è un'analogia più larga, dovuta all'affinità delle strutture economico-sociali, e non esclusivamente a trasposizioni passive da un paese all'altro. Gli ebrei, caduti sotto il dominio dei babilonesi, non avrebbero potuto far propri i motivi centrali di una mitologia estranea alla loro identità nazionale, se non si fosse già presentata alla loro coscienza, nel corrispondente periodo della loro storia, l'esperienza della soggezione sociale e delle dolorose conseguenze eh' essa porta con sé.

Il pungiglione avvelenato del sistema basato sulla schiavitù ha lasciato dietro di sé, scriveva Engels in uno dei passi più incisivi dell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, «il disprezzo in cui era tenuto il lavoro produttivo presso gli uomini liberi" (*op. cit.,* p. 1 50). È questo il vicolo cieco nel quale è finito il mondo imperiale romano, quando la schiavitù incominciò a non rendere più: il lavoro degli schiavi era diventato economicamente troppo gravoso e quello degli uomini liberi era messo moralmente al bando. Solo i grandi cambiamenti intervenuti nei rapporti di produzione, con il prevalere del colonato e della servitù della gleba, che apre la strada al feudalesimo, potranno risolvere tale contraddizione: il cristianesimo vi è rimasto quasi del tutto estraneo.

In una società di classe il lavoro è condanna. Questa stessa valutazione si ritrova, sotto un aspetto religioso, nel mito della caduta del "primo uomo",

---

[6] G. Furlani, *Il poema della creazione* («*Enuma elish*"), Bologna, Zanichelli, 1934, e *Miti babilonesi e assiri*, Firenze, Sansoni, 1958.

colpevole di aver trasgredito un ordine del suo signore.

Per aver gustato del frutto proibito dell'albero della vita, che permette di separare il bene dal male e rende gli uomini simili agli dèi, Adamo viene cacciato dall'Eden, il giardino della felicità, che si ritrova nelle leggende di molti altri popoli, e punito con l'obbligo del lavoro. D'ora in poi dovrà «lavorare la terra da cui è stato tratto» (*Genesi*, III, 22-23) e «mangiare il pane con il sudore del proprio volto» (III, 19). Effettivamente, con la disgregazione della comunità primitiva e con l'insediarsi del regime della proprietà privata dei mezzi di produzione, le fatiche più dure, l'attività artigianale e in genere la tecnica finirono coll'essere riservate alle persone di condizione servile e vennero perciò considerate come una specie di condanna. Nel greco classico il termine *bànausos* indica tanto il lavoratore manuale quanto una persona abietta e disgustosa.[7]

117

Il mito della caduta del «primo uomo» ribadisce, in termini religiosi, questa condanna e questo disprezzo. La riabilitazione del lavoro non potrà nascere che da un'opera di rinnovamento totale della società, grazie all'abolizione dello sfruttamento degli uomini da parte di altri uomini.

Il dio-padrone

Possono variare le immagini e i nomi sotto cui le divinità della Babilonia e dell'Assiria sono state venerate; ma nella fase che è succeduta alla comunità clanale e tribale il tipo di società al quale esse ci richiamano è sempre quello caratterizzato dal prevalere del padrone, del proprietario, del «signore».

La maggior parte dei nomi sumerici degli dèi risulta composta con la voce *En*, «signore», se si tratta di esseri maschili, o con *Nin*, «signora», quando siamo di fronte a figure di donna. Le stesse divinità, presso i popoli di lingua semitica, hanno invece il nome di *Bel*, o *Baal*, che esprime un identico concetto di signoria del padrone sullo schiavo.

Una delle più antiche divinità dei sumeri, *Dumùzi*, più noto sotto il nome di *Tamùz*, personificazione della forza vitale della vegetazione, dei fiotti d'acqua e quindi anche del sottosuolo, ha addirittura ricevuto in Palestina e nell'Asia Minore l'epiteto generico di *Adone*, «il signore», lo stesso che nella

[7] Cfr. Pierre Jaccard, *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours*, Paris, Payot, 1960.

Bibbia è usato per definire l'essere divino, *Adonaì*, e come tale è giunto sino a noi attraverso il mondo ellenistico. Il culto misterico della divina coppia *Tamùz-istàr* (AdoneAstarte) si è infatti diffuso nell'epoca greco-romana in tutto il bacino del Mediterraneo, trasformandosi in una delle «religioni di salvezza» che tanta influenza hanno esercitato sulle masse più umili e servili in concorrenza con il cristianesimo.

Istàr discende all'inferno, in babilonese «arallu», il regno delle ombre, circondato da sette mura, dove i defunti si aggirano come in una squallida prigione, da cui non possono più uscire, condannati all'inattività. Essa vuole strappare al mondo sotterraneo il suo amante Tamùz, dio delle messi, che nasce a primavera e muore nei calori dell'estate solto la falce del mietitore. Ma l'assenza della dea dalla terra provoca la sterilità del suolo e l'arresto di ogni forma di vita amorosa e della riproduzione, fino a che un messaggero celeste non provvede a farla ritornare alla luce, restituendo così la fecondità della natura.

Il significato agrario del mito è trasparente. È la stessa leggenda di Orfeo ed Euridice presso i traci, di Demètra e Core presso i greci, di l side e Osiride in Egitto, della morte del dio della luce e dell'innocenza, *Baldur* (o Balder), nella tradizione religiosa nordica. Come il sole della primavera, nei paesi dell'Europa settentrionale, è di breve durata, così la vita del giovane principe teutonico Baldur, figlio di Odino e di Frigg, viene bruscamente troncata da un genio malefico: la sua discesa nelle regioni delle tenebre è l'equivalente, nel clima delle foreste del nord, del mito naturistico orientale.

Nei monumenti e nelle iscrizioni assiro-babilonesi gli dèi appaiono come dei possenti dominatori, proprietari terrieri, monarchi, simili in tutto e per tutto ai signori della Mesopotamia.

Ogni centro abitato ha il suo dio particolare, il cui prestigio aumenta o diminuisce seguendo le sorti della città. La triade originaria era composta da *Anu*, il dio delle nubi, dal sumerico «cielo», *Enlil*, forse da una radice «lil», il vento, ed *Ea*, poi «Bel», il dio delle acque, raffigurato sotto forma di uomo-pesce. Gli dèi hanno mogli e figli, schiere foltissime di servitori, tengono corte in sontuosi palazzi, i templi, e dànno udienza ai loro fedeli, come il re usa fare con i suoi sudditi. La loro figura umana ormai prevale; ma nella mitologia e nell'arte essi vengono spesso associati con determinati animali, con le forze della natura e con vari corpi astrali (sole, luna, pianeti, stelle). Quest'ultimo aspetto ha assunto anzi presso i babilonesi proporzioni eccezionali, sì da determinare una vera e propria compenetrazione tra culto e astrologia.

Quando una stessa divinità accumula in sé tutti questi attributi, ci troviamo sempre di fronte alla stratificazione di epoche cronologicamente e socialmente diverse. La concezione antropomorfica della divinità ha incominciato a prevalere dal momento in cui la struttura di classe ha collocato alcuni individui in posizioni di privilegio nei confronti della grande maggioranza degli uomini. Il «dio-padrone» ha allora riassunto in sé tutti gli aspetti della precedente esperienza religiosa.

Prendiamo ancora *Istàr*, la Venere dell'oriente, *Estar* in accadico, *Ishtàr* presso i semiti, *Astar* (Astarte) in Siria e in Palestina. È questa una delle divinità più famose della civiltà babilonese, patrona dell'amore e della guerra, talmente popolare, che il suo stesso nome diventerà sinonimo di «dea». Ma quali e quanti elementi essenziali hanno concorso a delineare la sua figura! Il suo simbolo più antico, anteriore forse alla stessa età dei sumeri, era la vacca, che ritroviamo collegata con la dea dell'aurora nella religione vedica e tuttora venerata come animale sacro presso l'induismo contemporaneo, o neobrahmanesimo. Siamo ancora nel campo del totem, progenitore mitico del gruppo umano primitivo. Di mano in mano che in seno ai clan mesopotamici, dediti alla caccia e alla vita nomade, si sviluppano forme rudimentali di pastorizia e di allevamento, la stessa divinità si trasforma in protettrice dei pascoli e delle greggi.

Sotto questo aspetto essa è stata conosciuta dalle tribù sumeriche. La scoperta di nuovi strumenti di lavoro fa sorgere nuove forme di attività produttiva, favorisce la vita sedentaria e la coltivazione dei campi, apre la strada alla prima scissione della società, determina lo sviluppo dei rapporti di schiavitù. La dea-vacca si trasforma così in dea-padrona. I sumeri la chiamano ormai *Innini*, la «signora dei campi» e forse anche la «signora del cielo». Non ha ancora figura umana; ma è già collocata nel firmamento e con qualche incertezza finisce coll'essere identificata con il pianeta Venere, la «stella del mattino», dea dell'aurora e del tramonto. Essa assiste gli uomini nei lavori agricoli, asseconda la procreazione, favorisce la nascita: a queste caratteristiche ci riporta anche l'etimologia del nome *Ishtàr*, che probabilmente in semitico sta ad indicare «colei che rende fertile».

A questo punto, dopo secoli di lenta maturazione, avviene il salto qualitativo. Grazie ai cambiamenti intervenuti nei rapporti sociali, sulla terra è nato il dominatore si è formato lo Stato si è estesa la pratica della razzìa e della guerra. Analoghi mutamenti si verificano in cielo. La stella di Venere diventa la «signora del palazzo»; la dea dell'amore si trasforma in «signora

della guerra». Una evoluzione simile ha conosciuto l'antica divinità italica Marte, che in origine presiedeva alla vita pacifica dei campi e non all'arte sanguinosa della guerra. Come divinità bellicosa qualche volta Istàr viene raffigurata con la barba; lo stesso fenomeno si verifica nella storia dell'Afrodite greca, l'equivalente mediterraneo della babilonese lstàr.

Ormai la vecchia divinità totemica è completamente dimenticata e la nuova dea Istàr si muove, sul terreno del mito, in modo indipendente dalle strutture economiche e sociali che le hanno dato origine.

Politeismo e monoteismo

Diciannove secoli prima dell'èra cristiana, Hammurabi, capo di una città della Mesopotamia sino allora di secondaria importanza, conquistò gran parte del territorio circostante e si proclamò «re dell'universo».

Sotto la sua energica guida, Babele divenne la capitale, centro di una delle più grandi potenze dell'antico oriente, e il suo dio, Marduk, insignificante e piccola figura del pantheon assiro-babilonese, da quel momento assunse il titolo di «signore del mondo». Una tavoIetta cuneiforme, il cui testo risale ad almeno 1800 anni prima della nostra èra, ci presenta infatti il nome delle diverse divinità del paese come altrettante funzioni e attributi del possente dio di Babele: «*Nergàl* è il Marduk della guerra, *Enlil* è il Marduk del governo, *Nebo* è il Marduk del commercio, *Adad* è il Marduk della pioggia ecc.». Non si tratta di una rivendicazione di fede monoteistica, come ripetono ingenuamente molti storici delle religioni; ma del riconoscimento liturgico del prevalere di un singolo dio sugli altri, sulla base di quanto è avvenuto in terra nei rapporti tra i vari gruppi umani in lotta per il potere, con la centralizzazione politica delle rispettive forme di governo.

Più tardi, quando l'impero babilonese cadrà in mano agli assiri, il loro dio nazionale, il barbuto *Assùr*, munito dell'arco e del tridente dei conquistatori, venerato sino ad allora nella città dello stesso nome, sul lato destro del Tigri, verrà posto alla testa delle divinità dei popoli assoggettati e proclamato «dominatore del mondo».

Occorre abbandonare la vecchia idea del passaggio dell'umanità alla credenza in un solo dio grazie a un processo di spiritualizzazione o di razionalizzazione. Le radici del monoteismo non vanno cercate nella morale

o nella ragione, ma nelle condizioni reali degli uomini e nella loro transizione da un tipo di società all'altro. La disgregazione della società tribale, ancora ancorata alla legge del *totemismo*, ha portato anche in Mesopotamia alla trasformazione del dio-animale e del dio-natura in dio-padrone. Nell'etimologia del nome di Marduk, che già gli antichi interpretavano come il «torello del sole», c'è senza dubbio l'eco delle due precedenti fasi, quella totemica e quella naturistica; ma il dio di Babele ha incominciato ad aspirare alla monarchia celeste solo dopo che il re Hammurabi aveva avanzato la sua pretesa alla monarchia terrestre.

La religione ebraica non ha avuto una linea di sviluppo molto diversa. Nella sua fase più avanzata, al momento della conquista di Gerusalemme da parte dei babilonesi e dell'esilio, essa ci appare piuttosto come una *monolatria*, o «culto di un solo dio», che non come un autentico *monoteismo*, caratterizzato dal riconoscimento di «un solo dio». Gli ebrei credevano allora fermamente nell'esistenza di altre divinità nazionali, e tra esse per l'appunto Marduk. Quanto alla religione cristiana, che professa la fede in una triade divina e pratica il culto della Vergine, dei santi e degli angeli, sarebbe difficile parlare di stretta osservanza monoteistica; sta di fatto che il fondatore dell'Islam, Maometto, riteneva che i cristiani fossero politeisti (*Corano*, Sura 5, 116).

Analogamente, non troviamo mai, nella storia delle religioni, un politeismo a tendenza egualitaria, in cui cioè tutti gli dèi abbiano lo stesso potere. Di solito, le divinità appaiono catalogate secondo una rigida scala gerarchica, che è il riflesso della divisione sociale tra gli uomini. In molti degli elenchi che ci sono stati tramandati, accanto agli dèi principali vengono enumerati tutti i loro figli, i loro servi, i loro ministri; le varie funzioni e le diverse cariche sono minuziosamente distribuite e corrispondono in tutto e per tutto a quelle dei sovrani di Babilonia. La cosiddetta «Grande Tavola», che abbracciava dodici colonne, conteneva probabilmente i nomi di oltre 2500 divinità.

121

I conflitti tra città e città, tra nazione e nazione, introducono continue rivoluzioni nel mondo degli dèi; ma la funzione della religione resta sempre quella di giustificare o velare l'esistenza dei rapporti di subordinazione tra gli uomini.

In ciascuno dei nuclei semitici affini ai babilonesi (fenici, cananei, siri, aramei, ebrei, arabi), il dio è il re (*menelik*), il padrone (*adòn*), la potenza suprema (*el*, *elohim*), il reggitore (ilah, che con l'articolo diventa *al-ilah*, Allah, il dio per eccellenza). Ma soprattutto intorno a Marduk i sacerdoti, non

contenti della supremazia che il loro dio aveva acquistato per ragioni politiche, si sforzarono di elaborare anche una supremazia di carattere teologico. Il dio di Babele assorbì i titoli, i compiti e i miti di quasi tutti gli dèi della Mesopotamia, come era già avvenuto per Amòn, l'ariete-sole, in Egitto, quando Tebe era ascesa al rango di capitale del nuovo regno.

Babele deriva da *bab-ilu*, o «porta degli dèi». I nomi delle divini-

tà babilonesi sono quasi sempre preceduti dal determinativo *-ilu*, che nella scrittura cuneiforme appare come la riduzione di un ideogramma stellare e acquista così il significato di «celeste». l'equivalente sumerico era *-an*, l'alto, la volta celeste, da cui *Anu*, il dio «del cielo», padre degli dèi, coordinatore degli eventi umani; anche qui l'ideogramma è rappresentato da una stella. Per adattarli alla supremazia di Marduk, i testi religiosi che ci sono pervenuti dalla biblioteca di Assurbanipal, verso la metà del VII secolo a. C., erano stati ritoccati minuziosamente. La nuova residenza è Ninive, rivale di Babilonia. Il dio Ea, signore delle acque e degli incantesimi, divenne suo padre; *Istàr* diventò una delle sue mogli, la stella mattutina; e Nebo, dio dei commercianti e della scrittura, che in tempi anteriori aveva goduto di fama ancor maggiore di Marduk, dovette accontentarsi del rango di figlio e profeta del grande «signore del mondo».

Una simile rielaborazione subirono i poemi teologici che erano stati compilati dalle caste sacerdotali per celebrare le varie divinità locali: primo tra essi, quello della creazione e della caduta originaria, che porta con sé la morte. Al centro di questi racconti, di cui ci sono state tramandate diverse versioni, si colloca d'ora in poi il grande Marduk, vincitore del mostro Tiamàt, che esisteva prima di tutte le cose, personi ficazione del *caos* fatto di tenebre e di acqua, come nei primi versetti della Bibbia.

Di qui gli ebrei hanno desunto quasi tutti i loro miti, armonizzandoli con la loro dottrina religiosa e trasferendoli quasi immutati nella tradizione giudaico-cristiana.

Gilgamesh e il diluvio universale

Anteriore invece al completo trionfo di Marduk nella teologia e nel mito è il lungo poema epico in dodici libri, o meglio tavolette, che narra le gesta dell'eroe mesopotamico *Gilgamesh*, assai vicino, nei suoi aspetti fondamentali, al Prometeo dei greci.

Le divinità menzionate in questa epopea, il cui nucleo centrale risale ad almeno 25 secoli prima della nostra èra, sono quelle del vecchio mondo dei sumeri e degli accàdi, prima del predominio dei babilonesi. Il fatto che ne possediamo quattro versioni diverse in lingua semitica, oltre a quelle in ittito e nell'idioma dei mitanni, dimostra che l'intera Asia occidentale ha conosciuto e diffuso questa remota leggenda. Il testo più completo è stato scoperto nella biblioteca di Assurbanipal, ormai già sensibilmente rimaneggiato.

Il titolo del poema suona in accàdo *Sha nagba imuru*, «colui che ha tutto visto". Gilgamesh, per due terzi dio e per un terzo uomo, è appunto l'eroe che tutto ha potuto esperimentare e tutto sa, che soffre per amore dell'umanità e affronta le prove più rischiose per scoprire il segreto dell'immortalità e far conoscere al suo popolo che cosa esisteva al mondo prima del diluvio. La descrizione di questa catastrofica alluvione, tanto simile a quella narrata nella Bibbia, è inserita nella tavoletta XI e merita particolare attenzione.

Siamo di fronte a una delle tante varianti del mito della distruzione del mondo ad opera di una divinità offesa. Il desiderio della vendetta e l'attesa della fine della società umana riflette in modo drammatico l'insoddisfazione suscitata tra gli uomini dalla rottura del primitivo stato di eguaglianza comunitaria e dall'esperienza dell'ingiustizia e dell'oppressione. Sotto forme diverse, ritroviamo questo stesso concetto in tutte le civiltà all'interno delle quali il sistema della schiavitù non è ancora riuscito a imporsi in modo definitivo, pur avendo già inferto un colpo mortale alle condizioni di vita precedenti. Per i Maya, genti precolombiane dell'America centrale, il mondo è già finito *quattro volte*, una delle quali proprio in seguito a una grande alluvione. Altre cause sono eruzioni vulcaniche, invasioni di animali feroci e così via, quasi sempre per l'intervento di divinità irritate.[8]

L'assenza di qualsiasi èoscienza di classe fa sì che la protesta si traduca in termini di fantasticheria; a sua volta, il mito ribadisce le catene della soggezione sociale.

In origine, secondo la leggenda babilonese, non si tratta infatti di una condanna destinata a punire l'umanità tutta intera, ma solo la popolazione di una determinata città, in questo caso Suruppak, sull'Eufrate. Va detto ancora una volta che non bisogna vedere in tali miti e leggende il ricordo, sia pure annebbiato, delle piogge torrenziali e degli allagamenti verificatisi alla fine

---

[8] Vedi J.E. Thompson, *Grandeur et décadence de la civilisation Maya*, trad. dall'inglese di R. Jonau, Paris, Payot, 1962 e S.G. Morley, *Gli antichi Maya*, Firenze, Sansoni, 1959, 2 vv.

dell'epoca glaciale, come è stato spesso affermato. Simili tentativi di razionalizzare l'irrazionale derivano da un'errata valutazione, che attribuisce all'uomo facoltà di osservazione e di concatenamento logico assolutamente inesistenti nella prima fase di sviluppo della società. La spiegazione dei miti non va ricercata nella storia dei soli fenomeni naturali, ma in primo luogo nello studio dei rapporti sociali che si sono stabiliti tra gli uomini, in seguito alla scoperta e all'uso di nuovi strumenti di lavoro e di più sviluppati mezzi di produzione. Questa, e non altra, è la vera «natura» dell'uomo.

123

L'eroe babilonese *Gilgamesh*, signore di Uruk (Erek), vagando alla ricerca dell'immortalità, insieme con il suo compagno e amico Enkidu, che muore nel corso del viaggio, incontra il suo antenato Utnapishtim, il Noè babilonese, e si fa raccontare da lui la storia del diluvio universale, dal quale, unico tra i mortali, è riuscito a salvarsi, con pochi familiari e servitori. Dopo che un concilio degli dèi aveva deciso di distruggere la città di Suruppak, con tutti i suoi abitanti, gli venne consigliato di fabbricarsi una barca, nella quale potessero entrare la sua famiglia, i suoi servi, alcuni animali domestici e selvatici e qualche artigiano. La nave, una specie di cassone galleggiante spalmato di bitume e di pece, doveva essere grande abbastanza per contenere «il germe di tutto ciò che ha vita»; la Bibbia dirà «ogni carne in cui è alito di vita» (*Genesi*, VII, 1 5). Gli dèi ne precisano accuratamente le misure, così come il dio di Israele nel racconto analogo dell'arca di Noè.

Quando il lavoro fu ultimato, si scatenò terribile la tempesta e piovve per sette giorni e sette notti. Montagne d'acqua coprirono la terra e tutti gli abitanti perirono. Placatosi l'uragano, le acque incominciarono a ritirarsi e la nave si fermò sul monte Nisir, a oriente di Mosul e del Tigri, nell'attuale Curdistan, patria dei sumeri. Che la leggenda risalga a queste antiche popolazioni, scese dal Caucaso, risulterebbe anche dalla variante biblica, che parla invece del monte Ararat, in Armenia, ai confini tra l'Unione Sovietica e la Turchia. Ed è il caso di ricordare che proprio con il risibile pretesto di andare alla ricerca dei resti dell'arca di Noè, strane spedizioni di «archeologi» americani hanno ripetutamente cercato di compiere atti di spionaggio in alcune zone sovietiche di frontiera, con la complicità dei governanti turchi.

Sei giorni dopo la fine del diluvio, Utnapishtim lasciò volar via una colomba; non trovando ancora terra su cui posarsi, essa fece ritorno all'arca. Lo stesso con una rondine. Il corvo, invece, uscito per terzo, trovò che le acque si erano abbassate, si mise alla ricerca di cibo e non tornò più. L'eroe superstite abbandonò allora la nave: e sulla sommità del monte offrì sacrifici

e libagioni agli dèi, i quali accorsero all'odore «come le mosche» (anche il dio di Noè si compiace «dell'odore soave» del sacrificio offertogli, *Genesi*, VIII, 21). Atitolo di riparazione, gli dèi Bel ed Ea gli concedono il dono dell'immortalità.

Basta mettere a raffronto questo testo con le due varianti del racconto del diluvio nel primo libro della Bibbia (*Genesi*, VII·IX), per constatare che siamo di fronte a un rifacimento spesso letterale del vecchio mito babilonese, appena ritoccato per adattarlo alla mentalità religiosa degli israeliti. Con elementi secondari differenti, incontriamo del resto lo stesso mito presso altri popoli: in Egitto, in India, in Estremo Oriente, in Grecia - anche Deucalione, il leggendario figlio di Prometeo, si è salvato dalle acque su un'arca di legno - nei paesi dell'Europa settentrionale e nelle Americhe.

I «misteri pasquali» di Marduk

Lo storico greco Erodoto, che verso la metà del v secolo a. C. ebbe occasione di visitare la Mesopotamia, ci ha lasciato una descrizione completa di Babilonia e dei suoi monumenti, quale si presentava nel periodo della dominazione persiana, dopo la fine dell'indipendenza del vecchio impero. Gli scavi condotti in questi ultimi decenni hanno in gran parte confermato l'esattezza dei dati raccolti da Erodoto, viaggiatore intelligente e curioso.

Ma la città da lui descritta non era più quella dei tempi di Hammurabi e neppure quella restaurata da Nabucadrezar, il Nabuccodonosor della Bibbia, poco prima della conquista di Ciro il grande, nel 539 prima di Cristo. Atestimonianza dell'antico splendore restavano però le grandi mura, le maestose porte di bronzo, che davano accesso al fiume Eufrate, e soprattutto i templi, con le loro caratteristiche torri. Intorno ai templi si svolgeva la vita economico-finanziaria del paese (vendita e compera di terre, di bestiame, di schiavi, prestiti in denaro ecc.) e si organizzava la cultura, con la fondazione di scuole e biblioteche, come avverrà poi intorno ai conventi nel medioevo cristiano.

I sacerdoti, raccolti in ordini molto potenti, esercitavano il monopolio della scrittura, della contabilità e del diritto; ma la loro funzione principale era quella di offrire senza interruzione sacrifici di animali e di frutta agli dèi, così come in Grecia e a Roma. Presso i templi si trovavano allevamenti speciali di buoi, agnelli, cervi e soprattutto di montoni, l'animale sacro al dio-ariete; le

vittime dovevano essere prive di difetti e richiedevano cure speciali. I salmi penitenziali, ricchi di formule magiche, che accompagnavano le fasi salienti del rito sacrificale, sono entrati in gran parte nella Bibbia, nel periodo della deportazione in massa degli ebrei a Babilonia, dopo la caduta di Gerusalemme, agli inizi del VI secolo prima di Cristo.

La forma tipica del tempio babilonese è quella di una piramide a

sette piani sovrapposti, che simboleggiavano i sette spazi del cielo (il sole, la luna e i cinque pianeti allora conosciuti). La torre più alta del tempio di Marduk, che sembrava «elevarsi sino al cielo» (*Genesi*, Xl, 4), venne giudicata dagli ebrei un'esibizione di smisurato orgoglio e diede luogo al mito dell'indignazione divina e della conseguente confusione delle lingue: la leggendaria «torre di Babele». In realtà, tali torri servivano anche di osservatorio per lo studio dei moti degli astri e dei fenomeni celesti. Nei templi si sviluppò una rudimentale scienza astronomica, tanto che il nome di *caldeo*, o sacerdote babilonese, divenne presso i greci e i romani sinonimo di astrologo e di interprete dei segni stellari.

La torre a sette stadi del tempio di Marduk era alta 90 metri e ricopriva una superficie di 90 metri per 90. Sui resti della torre-tempio di Borsippa (o Barsippa), a sud di Babele, sono ancor oggi visibili le tracce dei colori dei corpi celesti: l'oro (il sole), *l'argento* (la luna), il *nero* (Saturno), il *rosso cupo* (Giove), il *vermiglio* (Marte), il *giallo* (Venere) e il *blu* (Mercurio). La fantasia popolare è stata sempre colpita dalla grandiosità di queste torri, che ritroviamo in religioni della stessa fase, sia in Asia che in Africa e nell'America centrale. Non è improbabile che si trattasse, in origine, dell'idea un po' ingenua di costruire delle montagne artificiali, per tramandare l'antica prassi del culto nei «luoghi elevati», là dove la sterminata pianura alluvionale non offriva rilievi collinosi. Tutto lascia pensare, infatti, che i sumeri, i primi costruttori di queste torri nella zona di Babilonia, fossero discesi dalle zone montagnose del Caucaso, portando con sé la consuetudine di venerare gli dèi sulle alte cime. Ma ben presto di questa sopravvivenza si diede una spiegazione fantastica, come quella accreditata dalla Bibbia.

Larghi strati della popolazione ebraica hanno incominciato a fa-

miliarizzarsi con la religione e la letteratura dei babilonesi a partire dal 596 a. C., dopo la conquista della loro capitale e l'esilio in terra straniera, in Mesopotamia. Costretti a lavorare come schiavi alla restaurazione di Babilonia, che il nuovo sovrano Nabucadrezar voleva riportare alla favolosa bellezza dei tempi di Hammurabi, era naturale che gli ebrei fatti prigionieri

rielaborassero in termini di storia sacra il loro risentimento e il loro odio nei confronti dei nuovi signori, doppiamente odiati come padroni e come oppressori stranieri, rendendoli persino responsabili della frattura dell'unità del genere umano e della confusione delle lingue.

Ecco, ad ogni modo, come viene descritta da Erodoto la principale di queste gigantesche costruzioni, che nelle iscrizioni viene celebrata sotto il nome di *Etemenanki*:

«Nel mezzo del tempio sorge una grande torre, larga e lunga uno stadio, e su di essa un'altra, e poi un'altra ancora, otto torri in tutto. L'accesso è disposto in modo tale, che si può salire dal basso in alto, seguendo il contorno di tutto l'edificio. Ametà del percorso c'è un luogo di riposo, munito di divani, dove si può alleviare la fatica della salita. In cima all'ultima torre si eleva un vasto tempio, con un grande divano ricoperto di tappeti, e accanto una tavola d'oro. Non vi ho visto esposta nessuna immagine del dio; e nessuno vi si trattiene di notte, ad eccezione di qualche donna indigena, scelta di volta in volta dal dio. Questo è almeno quello che dicono i Caldei, cioè i sacerdoti del dio. Essi aggiungono anche, sebbene io ritenga la cosa incredibile, che lo stesso dio penetra nel tempio e si pone a giacere sul divano, proprio come avviene a Tebe, in Egitto, secondo quanto raccontano gli egiziani: anche lì, infatti, una donna passa la notte nel santuario di Zeus tebano» (*Storie*, 1, 181-182).

126

Da quanto scrive Erodoto, si può dedurre che nella torre del dio Marduk, a Babilonia, si svolgeva uno dei tanti riti di «nozze mistiche», che costituiscono l'aspetto saliente dei culti diretti a stimolare la fertilità del suolo e la fecondità degli animali.

In origine, doveva trattarsi di una divinità femminile, che riceveva la visita di uno sposo, impersonati da una sacerdotessa e da uno schiavo del tempio. Più tardi, è il dio stesso, Marduk, nella persona dell'alto sacerdote, che sceglie la sua sposa tra le schiave addette al culto e celebra con essa, nella sala più alta del tempio, la cerimonia nuziale propiziatrice. Nella liturgia di questi «misteri» babilonesi era implicita la cruenta consuetudine che, dopo l'accoppiamento sacro, lo schiavo o la schiava dovevano venir messi a morte.

Allo stimolo della fertilità, che è al centro di queste «mistiche nozze», va aggiunto il concetto della ripresa della vegetazione e del succedersi delle stagioni. Come i prodotti del suolo sembrano morire, d'inverno, per rinascere in primavera, così le coppie divine, che simboleggiano la potenza della natura, sacrificano la loro esistenza per fecondare la terra. E non c'è da stupirsi che

questi culti, prima di fissare il loro rituale nell'immolazione di un animale (il toro, il capretto, l'agnello di dio), esigessero effettivamente il sacrificio di esseri umani, quasi sempre prescelti tra le schiave e gli schiavi del tempio.

I «misteri" di Marduk, celebrati ancora nell'età classica, avevano anche lo scopo di solennizzare la festività dell'anno nuovo, che coincideva allora con l'inizio della primavera, nei primi dodici giorni di *Nisanu*, corrispondente su per giù al nostro mese di marzo, il *Nisan* degli ebrei, in cui ricorre la Pasqua. Nel suo eccellente saggio di etnologia comparata, già ricordato, Vittorio Lanternari ha appunto seguito l'evoluzione della festa dell'anno nuovo attraverso i miti e i riti dei popoli primitivi - raccoglitori, cacciatori, pescatori, pastori nomadi, coltivatori - sino alle soglie delle cosiddette «civiltà storiche».[9]

Noi possediamo oggi il testo completo di questa festa babilonese di tipo pasquale, detta *Akitu*, per il periodo che va dal secondo al quinto giorno; ma anche il resto ci è abbastanza noto, attraverso altre fonti. E sappiamo con certezza che al centro del lungo rito, per assistere al quale convenivano ogni anno a Babilonia folle immense di ogni regione della Mesopotamia e di ogni condizione sociale, c'era il «mistero» della morte e della resurrezione del dio, proprio come nella settimana santa della Pasqua.

La processione partiva dal grande tempio di Marduk e procedeva verso un santuario situato un po' fuori della città. Dopo quattro giorni di preghiere e di lustrazioni, veniva sacrificato un agnello, o un montone, il cui corpo, ricolmo di tutti i peccati e di tutte le impurità del popolo, veniva gettato nel fiume, affinché portasse con sé ed allontanasse dalla città ogni male e ogni pericolo - vecchio rito di natura totemica, che ritroviamo quasi identico nell'ebraismo primitivo. Allo scoccare del sesto giorno aveva inizio la fase più importante della cerimonia, che consisteva dapprima nell'«umiliazione» del sovrano di fronte al simulacro di Bel-Marduk e poi nell'immolazione di uno schiavo.

127

Il legame sociale che incomincia a caratterizzare la religione dei babilonesi appare qui ancora velato dalle sopravvivenze del rito agrario. Ma il sistema basato sulla schiavitù fa già sentire il suo influsso. Nel momento in cui il dio muore, i nuovi rapporti di classe sembrano spezzarsi: una specie di tripudio carnevalesco pervade l'intera città. Qualcosa di simile avveniva a Roma nei

---

[9] V. Lanternari, *La grande festa, Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, Il Saggiatore, 1959. Alla vecchia festa primaverile, di origine pastorale, gli israeliti ne aggiunsero poi un'altra, in autunno, di carattere agrario, o meglio cerealicolo: il nuovo Capodanno ebraico, nel mese di *Tishri*, che abbraccia parte di settembre-ottobre.

giorni delle feste dette *Saturnali* (1 7-20 dicembre), quando in onore del vecchio dio della società gentilizia, patrono delle seminagioni, le distanze sociali sembravano abolite e molte delle dure leggi servili sospese. Era anzi costume, in questa circostanza, che i padroni ammettessero gli schiavi al loro desco e si compiacessero di servirli; lo stesso avveniva nel corso delle festività «tulliane», alle idi di marzo e di agosto, celebrate dalle matrone romane in memoria di Servio Tullio, il «re schiavo» dell'antica tradizione storiografica.[10]

A Babilonia, lo stesso sovrano, la cui presenza alla celebrazione della festa era ritualmente necessaria, viene sostituito quel giorno da uno schiavo, insignito dello scettro e della corona. Ma l'affinità con la passione di Gesù non finisce qui. Quando il rito si conchiude, la ferrea legge del dominio di classe riprende il sopravvento: il «reschiavo» viene flagellato e impiccato al legno.

Questa festa pasquale, che si ripeteva secondo lo stesso schema in quasi tutte le città assiro-babilonesi, ci porta già alle soglie dei nuovi «culti di salvezza» di tipo cristiano, che sono nati sull'onda della generalizzazione del sistema schiavistico e riflettono il disperato bisogno di liberazione dell'uomo dal dolore e dallo sfruttamento, al tramonto della seconda grande fase di sviluppo della società.

Nella tradizione cristiana, il nome di Babilonia s'incontrerà spesso per designare Roma, la capitale dell'impero pagano, che represse spietatamente ogni aspirazione all'indipendenza nazionale e religiosa dei popoli sottomessi. Aloro volta, nel medioevo e poi nel corso della riforma protestante, molti movimenti ereticali identificarono con Babilonia la Curia papale: tipica, a questo proposito, la vibrante polemica di Martin Lutero, nel suo scritto del 1520 su *La cattività babilonica della Chiesa*, che è tuttora considerato un classico della materia. Nella tradizione cattolica viene invece definita «cattività babilonica» la lunga vicenda del trasferimento del papato da Roma ad Avignone, sotto il controllo dei re di Francia.

---

[10] Per i giorni dedicati a Saturno, si ricordi Seneca, *Epistulae morales*, 11, 6, 18; per la solennità matriarcale tulliana, Ovidio, *Fasti*, 783, e sgg.

Le due religioni della Grecia

A differenza di quanto si potrebbe comunemente pensare, né la letteratura né l'arte ci dànno un aiuto decisivo per comprendere l'essenza e lo sviluppo della vita religiosa greca nell'età più antica.

L'epopea omerica ci offre solo dati parziali, in gran parte deformati dal tempo e dalla fantasia; malgrado la loro bellezza, le sculture, l'architettura, i templi riflettono una fase in cui le concezioni religiose delle diverse città greche hanno già assunto aspetti molto avanzati. Il problema delle origini remote di questo quadro rimane ancora sostanzialmente irrisolto e deve essere affrontato, se possibile, con altri mezzi.[1]

L'invasione nella penisola ellenica delle tribù nomadi di origine indoeuropea, provenienti dall'altipiano iranico, dall'Asia minore e dalle pianure danubiane, ha avuto probabilmente inizio verso la metà del II millennio a. C. e si è conclusa qualche secolo dopo, con la definitiva conquista del paese. Queste popolazioni, composte in prevalenza di cacciatori e di pastori, portavano con sé i miti e le pratiche rituali propri di quello stadio di evoluzione della società: adorazione degli animali e delle forze della natura (specialmente il tuono, il fulmine, il vento), la tecnica della magia e della divinazione (oracoli di Delfi, di Dodona, di Eleusi, profetesse pitiche) e una graduale umanizzazione delle grandi figure divine, che popoleranno più tardi il mondo degli dèi dell'Olimpo.

Una forma più evoluta di civiltà, basata sull'agricoltura, sull'artigianato e sul commercio esisteva già precedentemente sul posto e si manifestava in tutta una serie di riti propiziatori, di culti della fertilità e di fecondità che contraddistinguono la tradizione religiosa degli egei, dei pelasgi e della cultura micenaico-cretese. Ne facevano parte il culto della bipenne e del toro, i sacrifici cruenti, cerimonie d'iniziazione individuale e collettiva e soprattutto la venerazione di una grande divinità femminile, madre comune, protettrice

[1] S. Tokarev, *Le religioni del mondo antico*, cit., pp. 143 e sgg.

dei campi e della vita domestica, diffusa in tutta l'area mediterranea. Questa variegata gamma di fenomeni religiosi è stata assorbita dalle genti elleniche, a partire dal X-IX secolo a. C., ed è confluita in una vasta sistemazione teologica di tipo antropomorfico, già ben delineata nei poemi omerici e nella Teogonia di Esiodo.

Religione e società

Un'opera fondamentale di Raffaele Pettazzoni sull'antica religione della Grecia è stata ristampata nel 1953 dall'editore Einaudi, a circa trent'anni di distanza dalla comparsa della prima edizione, che era passata allora pressoché inosservata. Ci è caro partire da qui, nella nostra esposizione dei momenti salienti della religiosità greca, non solo perché l'autore è stato uno dei maggiori maestri sul terreno degli studi storico-religiosi in Italia, ma soprattutto perché si trovano in questo testo delle indicazioni preziose per chi voglia accingersi con spirito libero da pregiudizi e da impacci dogmatici a questo genere di ricerche.[2]

In questo volume, il rapporto tra vita religiosa e vita sociale, anzi «tra la religione e la struttura economica della società» (p. 17), è soltanto affermato, e non ancora posto alla base di tutta l'indagine critica. Ma è già possibile cogliervi l'esigenza di uno studio del carattere *di classe* dello sviluppo della religione nella società greca, contrassegnato dal «dualismo» tra culti «olimpici» e culti «popolari».

Quando parliamo di dualismo, nel mondo greco e nelle altre società della stessa epoca, non alludiamo soltanto al contrasto fondamentale tra schiavi e padroni di schiavi. Questo resta, senza dubbio, l'elemento primario, legato al modo di produzione di tutta la seconda fase nella storia dell'umanità; ma sarebbe dar prova di semplicismo e di schematismo non vedere che intorno a questa divisione di fondo s'intrecciano numerose altre differenziazioni, che hanno lasciato la loro traccia nel modo di vivere e di pensare degli uomini.

In Grecia come a Roma, la popolazione libera si suddivideva a sua volta in grossi proprietari e piccoli produttori (contadini, artigiani, negozianti, usurai, ceti accessori o classi di transizione), residuo degli strati della vecchia società tribale o anticipazione delle nuove classi in via di formazione.

---

[2] R. Pettazzoni, *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino, Einaudi, 1953 (1 edizione, Bologna, Zanichelli, 1921).

Gli stessi limiti cronologici del periodo della schiavitù variano da nazione a nazione, da continente a continente. Quando ad Atene e a Roma il sistema della schiavitù aveva raggiunto il massimo del suo sviluppo, tra il tv secolo a. C. e il II d. C., la sua decadenza era già incominciata in Mesopotamia, in Persia, in Egitto; nell'America centro-meridionale era appena agli inizi e la maggior parte dei popoli dell'Asia e dell'Africa attraversavano appena la fase della comunità primitiva, che si è prolungata sino all'età moderna. In Cina, invece, si era già compiuto, o si stava compiendo, il passaggio alla società feudale. Lo studioso cinese Kuo-Mo-Jo fa risalire al V-IV secolo a. C. la fine del periodo della schiavitù nel suo paese: la dottrina di Confucio è l'espressione di una civiltà ben diversa da quella che prevaleva nel mondo mediterraneo. Va respinta, d'altra parte, la tesi estrema di un «eterno feudalesimo» in Cina, cioè del salto diretto dalla comunità primitiva alla società feudale.[3]

130

La legge dello «sviluppo ineguale» non vale soltanto per il sistema capitalistico, ma anche per tutte le altre fasi di evoluzione della società.

Una periodizzazione della storia scientificamente fondata deve tener conto di tutti questi fattori. Nella valle del Nilo, in Mesopotamia, in India e nella stessa Cina la schiavitù è nata sulla base dei primitivi strumenti di lavoro dell'ultima età della pietra e dell'età del bronzo, che non permettevano ancora una grande produttività; mentre l'eccezionale sviluppo ch'essa ha avuto nell'età classica, in Grecia, negli Stati ellenistici succeduti all'impero di Alessandro Magno e in Italia va in gran parte attribuito alla tecnica del ferro.

Le prime indicazioni precise sull'esistenza della schiavitù in Grecia risalgono alla metà del II millennio a. C.; la scoperta della scrittura «lineare B» di Pilo e di Cnosso, finalmente decifrata (la «lineare A» rimane per il momento oscura), ha dimostrato che il termine greco *doûlos*, «schiavo», era già noto negli ambienti cretesi-micenei almeno 1400 anni prima della nostra èra. Nelle tavolette micenee, la voce risulta scritta *do-e-ro*; ma si tratta di una trascrizione sillabica.[4] Siamo ancora di fronte a forme di servitù semi-

---

[3] Kuo-Mo-Jo, «La société esclavagiste chinoise», nelle *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n. 2, 1957, pp. 31 -51.

[4] L'alfabeto derivato dal fenicio è stato adattato alla scrittura greca solo nell'vIII secolo. Sulla «lineare B» vanno ricordati, in primo luogo, gli studi di M. Ventris e J. Chadwick, sviluppati poi dal sovietico S. Ja. Lure («Evidence for Greek Dialect in the Mycenaen Archives», nel *Journal of Hellenistic Studies*, London, 1953, p. 76). Su tutta la questione, A. Stella, *Studi micenei ed egeo-anatolici*, Roma, l-VII, 1966-1968.

familiari, di tipo patriarcale, come nei primi secoli della storia di Roma, e non di uno stato giuridico ben definito. Più di *doûlos*, il termine che risponde alla prassi sociale del tempo è *oikétes*, il «domestico», analogo al *famul* latino: il servo che dipende dalla casa, vive insieme con la famiglia e non è ancora usato come «strumento di produzione».

Anche in Cina la forma più antica di schiavitù è stata la servitù domestica, alla quale erano destinate soprattutto le donne rapite; uno degli ideogrammi cinesi più antichi per designare uno schiavo era composto dal segno «mano e donna» (donna rapita) e un altro dal segno «donna e abbassare» (donna sottomessa). Può darsi che nell'antica leggenda laziale del ratto delle Sabine si nasconda ancora, in forma appena deformata, il ricordo di uno stato di cose simile a quello della Cina preconfuciana.

Forme patriarcali di schiavitù si riscontrano in Grecia dai tempi di Omero in poi, sin quasi alle soglie dell'età classica. Siamo ancora nella fase dei re pastori, di cui ci parlano *l'Iliade e l'Odissea*, dell'aristocrazia militare che si avvia a diventare aristocrazia terriera, anteriore al sorgere della società gentilizia (*génos*, *gens*), da cui nasce il vero e proprio Stato. Il servo poteva aspirare a riscattarsi pagando e non aveva ancora bisogno di affidare le sue esigenze di libertà alla speranza di un «riscatto» che non è più terreno, ma soprannaturale, spirituale.

Nella costituzione di Dracone, del 62 1 a. C., l'uccisione di uno schiavo è ancora assimilata a quella di un uomo libero, come nell'antico diritto egiziano ed ebraico.

La leggenda della «democrazia» greca

II contrasto fondamentale, sino agli inizi del v secolo, ad Atene, a Sparta e nelle colonie greche dell'Italia meridionale, non è tanto fra schiavi e liberi, quanto fra ricchi e poveri, tra gli *eupatrìdes* (patrizi) e i lavoratori dei campi e delle città: agricoltori, manovali, artigiani, commercianti, una massa informe di piccoli produttori, che col passare degli anni vengono espropriati e impoveriti, sino a vedersi ridotti, soprattutto dopo le guerre persiane del VI-V secolo a. C., in condizioni di penosa indigenza e soggezione, spesso costretti a vendersi per sopravvivere. Le loro lotte contro i ceti possidenti dominano questo intero periodo, come a Roma con i lunghi conflitti tra patrizi e plebei.

È naturale che anche le divinità da essi venerate avessero aspetti diversi da quelle degli dèi padronali.

Un esempio tipico può essere visto nell'evoluzione del termine greco *demiurgo*, che in origine significava soltanto «artigiano», «operaio», il lavoratore libero contrapposto allo schiavo. Ben presto, tra gli strati subalterni, esso passò a indicare l'«artefice dell'universo», il dio creatore del mondo; ma Platone, nel *Timeo*, dava già al concetto un senso dispregiativo. Nella teologia neoplatonica e gnostica, il Demiurgo è il dio inferiore, che crea il mondo materiale ispirandosi a un modello preesistente, le «idee», proprio come fa l'artigiano; di qui a trasformarlo in un essere fondamentalmente malvagio, responsabile dell'ingiustizia e del dolore, il passo era breve. Alcune correnti del cristianesimo antico identificarono il Demiurgo con *Jahvè*, il dio cattivo del Vecchio Testamento, in contrapposizione al dio buono rivelato nei vangeli. Così il processo è chiuso: la svilizzazione del lavoro ha portato al deprezzamento della divinità.

Un vero e proprio salto qualitativo, nello sviluppo del modo di produzione schiavistico, si ha in Grecia soltanto con le legislazioni attribuite a Salone e a Clistene, tra il 592 e il 508 a. C.; nel corso di questo processo si acuisce e si esaspera la pauperizzazione della maggior parte degli strati sociali esclusi dal potere. È solo allora che incomincia a moltiplicarsi il numero degli schiavi, nei latifondi e nelle imprese, in campagna e in città, sino a che il contrasto tra le due classi fondamentali della società diventa l'elemento di primo piano, s'impone su tutti gli altri e sfocia nelle grandi rivolte organizzate e cruente, a partire dal tll secolo dell'età precristiana.

II prevalere del modo di produzione basato sulla schiavitù accelera il fenomeno della decadenza della massa dei liberi artigiani, dei manovali, dei coltivatori diretti e porta con sé un accresciuto senso di disprezzo verso il lavoro manuale.[5]

132

Plutarco osservava già che ai tempi di Solone, «promotore delle arti e dei mestieri», il lavoro non era considerato una disgrazia e l'esercizio di un'attività manuale non implicava inferiorità sociale. Ora invece si diffonde l'idea che il lavoratore è persona vile, volgare, che non può aspirare a forme più evolute di vita spirituale. Di qui il doppio significato della parola *bánausos*, che

---

[5] R. Mondolfo, *Lavoro manuale e lavoro intellettuale dall'antichità al Rinascimento*, in Critica sociale, n. IO, 1950. Vedi anche il volumetto di B. Farrington, *Head and Hand in Ancient Greece*, London, 1947, tradotto in italiano sotto il titolo di *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Milano, Feltrinelli, 1982[4].

abbiamo già ricordato: sia «operaio» che «individuo spregevole».

Platone paragona al «ventre», cioè a un organo capace solo di funzioni e appetiti avvilenti, i contadini, gli artigiani, i mercanti: essi costituiscono la stirpe di *ferro*, subordinata a quella d'*oro* (i filosofi, reggitori dello Stato) e a quella d'*argento* (i guerrieri, suoi difensori). La gerarchia stabilita da Platone tra le tre parti dell'anima umana razionale, passionale e appetitiva - corrisponde a questa ripartizione sociale ed entrerà poi sostanzialmente nell'ideologia del cristianesimo primitivo. San Paolo parlerà spesso di una distinzione radicale tra lo spirito (*pneûma*), l'anima (*psyché*) e la carne (*sarx*). Nelle *Leggi*, oltre che nella *Repubblica* e nel *Gorgia*, Platone esclude addirittura dai diritti civili il lavoratore manuale.

La «scienza pura», secondo Aristotele, non può essere esercitata che in condizioni di assoluto affrancamento da ogni occupazione di tipo utilitario (*Etica a Nicomaco*, X, 7; *Metafisica*, I, 2). Quanto agli schiavi, di cui le arti tecniche hanno pur sempre bisogno, essi sono soltanto degli «strumenti dotati di vita» (*Politica*, II). La funesta contrapposizione del lavoro intellettuale al lavoro manuale, che ha prevalso per lungo tempo nella stessa struttura della nostra scuola, ha una netta origine classista e non potrà scomparire che con l'abolizione di ogni differenziazione sociale.[6]

La cosiddetta «democrazia greca» è un'invenzione della storiografia idealistico-borghese: una vita libera e democratica era il privilegio di una parte infima della popolazione.

Ad Atene, nel v secolo a. C., si contavano 18 schiavi per ogni cittadino adulto, oltre a 2 di condizione servite: a circa 90.000 liberi, donne e bambini compresi, si contrapponevano già 365.000 schiavi e 45.000 liberti e stranieri senza diritti, o *metéchi*. Ma un censimento effettuato un secolo dopo, nel 332 a. C., dava un totale di poco più di 20.000 persone di stato libero (9000 ricchi, possessori di duemila dracme o più, e 12.000 dei ceti meno abbienti): tutto il resto della popolazione, quasi mezzo milione di persone, era composto di schiavi o di lavoratori di stato servile. La percentuale sale ancora nell'età ellenistica, sino a raggiungere le cifre più alte tra il II secolo a. C. e il II d. C., quando su 60-70 milioni di abitanti dell'intero mondo mediterraneo non più di due milioni, il 3 per cento della popolazione, potevano considerarsi

---

[6] La distinzione tra scuola tecnica e scuola classica ha dominato l'intera politica educativa dell'Italia postrisorgimentale (vedi il sempre valido studio di Dina Bertoni Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, Roma, Editori Riuniti, 19672). Si è sempre discettato sulla distinzione tra «homo faber» e «homo sapiens».

effettivamente liberi.

133

Non c'è da meravigliarsi, in questa situazione, del vero e proprio grido d'angoscia che saliva alle labbra del filosofo Dione Crisostomo, alla fine del 1 secolo d. C.: «Perché mai c'è chi nasce schiavo e chi nasce libero?». La risposta dei ceti privilegiati non mancava di cinismo: «Come una rosa non nasce da una cipolla, così un uomo libero non può nascere da madre schiava» (Teognide di Megara).

Questo è il dato di fatto da cui occorre partire per rendersi conto della duplice faccia che presentano quasi tutti i culti della Grecia, sin dalle loro origini. È vero che tale *dualismo* religioso viene di solito spiegato come una conseguenza dell'avvicendarsi sul suolo greco di due civiltà diverse, dal II millennio a. C. in poi: si parla di una civiltà (e religione) *indoeuropea*, che si sovrappone a una preesistente civiltà (e religione) *mediterranea* o *pelasgica*. Ma questo elemento etnico, legato al ciclo delle invasioni e delle migrazioni, è del tutto secondario e si sovrappone in realtà al dualismo sociale.

In seno alla stessa cultura indoeuropea, se questa denominazione ha un senso, si potevano già distinguere due tipi di religioni: quella dei padroni e quella dei servi. Al momento in cui gli invasori indoeuropei occupano la Grecia, la struttura sociale che caratterizzava il loro modo di vita non era ancora ben definita; e ciò nasconde all'occhio dello storico le differenziazioni di classe, che incominciavano a emergere e che sono già percettibili nella stessa poesia omerica.

Gli animali nella mitologia dell'antica Grecia

Sin dai primissimi tempi, gli uomini hanno proiettato nel cielo dell'ideologia le immagini contorte dei loro rapporti reali, delle loro speranze o della loro disperazione. Non è sempre facile ricostruire il processo attraverso il quale tutte queste raffigurazioni sono poi ritornate sulla terra, quasi dotate di vita propria, sotto forma di miti e di rivelazioni.

Prendiamo gli animali, che s'incontrano sempre più numerosi nella mitologia greca, dall'epoca cretese in poi, in connessione con determinate divinità: il lupo dello Zeus liceo, la colomba delle statuette femminili di Cnosso, più tardi associata ad Afrodite, il *daino* e *l'orsa* di Artemide, il *toro* e il *cigno* dello Zeus olimpico, il *serpente* di Asclepio, il *pavone* e la *mucca* di

Hera, il *montone* di Hermes, la *cornacchia*, la pelle di *capra* (l'egida) e la *civetta* della dea Atena. Gli storici si pongono la domanda: possiamo considerare questi animali come sopravvivenze «totemiche», cioè come residui di quello stadio della società in cui alcuni animali si trovavano in speciali rapporti sacrali con determinati gruppi di uomini?

134

Di solito la risposta è negativa e si fa ricorso ad altre spiegazioni. Eppure vi sono circostanze precise, ben caratterizzate: e le cita il Pettazzoni nel suo volume.[7] Gli abitanti di Serifo, ad esempio, ritenevano sacro il *gambero di mare*: se ne pescavano dei vivi nella rete li rimettevano in acqua, se morti davano loro sepoltura. Dalle *formiche* si credeva derivata la tribù tessalica dei Mirmidoni (da «myrmex», formica). In Caria, lo scorpione era ritenuto esiziale per gli indigeni, innocuo per i forestieri. Ad analoghe tradizioni totemiche si ricollegano certamente le «corna di consacrazione» *taurine*, poste a lato delle immagini della divinità, nei dipinti e sulle terracotte cretesi, che a torto si sono volute spiegare come il semplice ricordo dell'animale sacrificato. Il toro era uno dei totem più diffusi nella preistoria del mondo mediterraneo; quando si spezzò il legame con la fase eianaie della società egea, il toro diventò una delle manifestazioni della forza divina e le sue corna, segno di potenza, incominciarono ad essere venerate a parte.

Qualcosa di simile si è verificato nella religione ebraica al momento del conflitto tra il sacerdozio del toro, associato alla figura di Aronne, e quello del *serpente* (i «leviti»); anche dopo la condanna del «vitello d'oro» da parte di Mosè, mitico fratello minore di Aronne, le corna continuarono ad essere per lungo tempo uno dei segni distintivi del culto di *Jahvè*. Anche le immagini di Iside, nel culto egiziano, appaiono spesso sormontate dal disco solare inserito tra due corna.

Un discorso analogo si deve fare per gli esseri fantastici, metà uomini e metà animali, caratteristici della mitologia greca: i *centauri*, le *arpie*, le *chimère*, le *sirene* e le «anime-farfalla», non molto diverse dalle «anime-uccello» della religione egiziana, di cui però non sono una derivazione diretta. La società totemica, dissolvendosi, ha dovunque popolato il mondo dei suoi fantasmi e delle sue allucinazioni.[8]

Figure femminili a coda di pesce, le *sirene*, che incantano e attirano in mare

---

[7] R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica*, cit., pp. 31 -32.

[8] R. Dodds, *The Greeks and the lrrational*, Berkeley-Los Angeles, 195 l (trad. it:, *I greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1959).

i marinai, sono tipiche dei popoli navigatori. Non è privo d'interesse lo studio che ad esse ha dedicato un etnologo ungherese, Karl Marot, che collega l'etimo del loro nome al semitico sir, «incantare»;[9] ma la tesi è molto discutibile, sia perché l'origine fenicia di questa leggenda è tutt' altro che sicura, sia perché la spiegazione è sempre di natura sociale e raramente s'identifica con il passaggio puro e semplice del fonema da un popolo all'altro.

Nel mito della nascita di Zeus non è difficile individuare un intero ciclo totemico: il dio viene allattato da una *capra*, protetto da una *scrofa*, nutrito da un'*ape* con il suo miele e così via. Analogamente, una *quercia* è associata al suo culto. Il *lauro* è consacrato ad Apollo e la *vite* a Dioniso. Presso i pitagorici vigeva il divieto di mangiare *fave* e di uccidere il *gallo*. Il vento, la pioggia, il tuono, il fulmine, il fuoco, l'acqua, le nubi, le tempeste, il mare fanno parte a loro volta degli attributi delle principali divinità greche.

135

Che cosa se ne deve concludere? Che anche in Grecia, come in tutte le società primitive, è esistita una fase dello sviluppo religioso che identificava negli animali, nelle piante e nei fenomeni atmosferici i progenitori mitici del clan. Quando sono cambiate le condizioni di vita e di sussistenza di questi gruppi, il concetto di dipendenza dal totem si è perduto; ma si è mantenuto nel mito, che ha proiettato nel cielo le antiche forme di esperienza religiosa.

Riflessi religiosi del matriarcato

Non diverso è il discorso che si può tenere a proposito dell'esistenza, all'alba della storia greca, del culto di una divinità femminile, i cui idoletti sono stati scoperti un po' dappertutto e che è stata solo identificata, un po' sbrigativamente, con la «terra madre».

Gli studi etnologici hanno invece dimostrato che il concetto di una «grande dea», in posizione di netta superiorità sulle divinità di sesso maschile, si riscontra nello stadio di evoluzione della società primitiva che affida alla donna il compito dei lavori agricoli e le conferisce una prevalenza economica e sociale sull'uomo, impegnato ancora nella caccia e nella pesca. Si tratta del fenomeno tuttora solo parzialmente approfondito, ma di estremo interesse per la stessa storia del mondo mediterraneo, del «matriarcato».

---

[9] K. Marot, «The Syrens», negli *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungariae*, Budapest, VII, 1958, fascicoli 1 -2.

Dalle prime ricerche del Bachofen, che risalgono al 1861,[10] alla pubblicazione postuma dell'ultimo volume del p. W. Schmidt, corredato da una ricchissima documentazione etnologica, è passato più di un secolo.[11] L'importanza del matriarcato nella storia della civiltà è stata talvolta esagerata; ma più spesso ancora negata, per una specie di sciocco sciovinismo maschile, sino a volerne limitare le manifestazioni alle sole razze «inferiori», o peggio ancora «non ariane». Non vi è dubbio che il matrimonio monogamico, in confronto alla promiscuità sessuale delle più antiche fasi della società, ha costituito un progresso; ma non si deve nemmeno dimenticare ch'esso ha portato con sé l'assoggettamento della donna alla potestà maritale, tradotta sino a poco tempo fa in ferree norme di diritto anche nella nostra legislazione.

136

Già Engels osservava che in una società di classe ogni progresso è allo stesso tempo un regresso e che quando si compie un passo innanzi sul camino della tecnica e della stessa morale il vantaggio degli uni è quasi sempre a detrimento degli altri. Basti pensare alla situazione dei lavoratori di fronte all'invenzione della macchina a vapore.[12]

Oggi ancora, in alcune regioni dell'Asia del sud-est e dell'Oceania, esistono gruppi umani nel cui seno la donna esercita il potere familiare e sociale. Nel mondo antico, il matriarcato ha lasciato tracce in Europa e in Asia, dalle rive dell'oceano Atlantico alla valle dell'Indo; ma le sopravvivenze di questa forma di organizzazione sociale appaiono velate o deformate sotto la nebbia del mito.

Non basta, a rivelare la presenza di una struttura matriarcale, o più esattamente di una «ginecocrazia», il solo fatto che presso molti popoli il bambino appartenga alla madre e debba essere affidato al clan materno per essere allevato. Tutto ciò è possibile, nella comunità antica, senza che per questo la donna si trovi necessariamente al comando.

---

[10] J.J. Bachofen, *Das Mutterecht*, Stuttgart, 1861, II ed. 1897; ripubblicato con diversi inediti a cura di K. Meuli, Basel, 1948. Una traduzione italiana dal titolo strampalato *Le madri e la virilità olimpica. Studi sulla storia segreta dell'antico mondo mediterraneo* è uscita nel 1949 presso l'editore Bocca, Milano; l'esauriente introduzione di Bachofen alla sua monumentale opera è stata pubblicata nel 1983 dagli Editori Riuniti (con il titolo Introduzione al diritto materno, a cura di Eva Cantarella). Il libro dello studioso sovietico Kosven, Il matriarcato, pubblicato a Mosca nel 1957, è ancora scarsamente noto in Italia.

[11] *Das Mutterecht*, Wien, Anthropos, 1955. Si veda anche Ugo Bianchi, *Storia dell'etnologia*, Roma, Abete, 19712, pp. 171 e sgg.

[12] F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, ci t. p. 67.

La funzione del maschio nella procreazione è ignota al primitivo. Quando gli etnologi Spencer e Gillen vissero tra gli arunta, in Australia, si accorsero ch'essi la ignoravano ancora del tutto. Gli indigeni di Ponape, isola dei mari del sud, hanno cinque parole per indicare il «fratello» e nessuna per «padre»; l'identità della madre è la sola che conta. Il termine greco per fratello, *adelphòs*, significa letteralmente «nato dallo stesso seno».[13] Si riteneva comunemente che la donna diventasse incinta mangiando speciali radici, o germi vegetali, o frutta, o toccando determinate pietre. Di qui la credenza, tuttora viva in alcune delle nostre tradizioni popolari, nelle cosiddette «pietre feconde» e in tutta una serie di cibi speciali, raccomandati alle spose. È probabile che solo l'osservazione della vita degli animali domestici, dopo che si era diffusa su larga scala la pratica dell'allevamento del bestiame, abbia reso più facile al pastore l'identificazione della paternità umana.

Le prime rozze statuette di donna dell'età aurignaziana (paleolitico inferiore) e poi via via delle civiltà egiziana, babilonese, elamita, cananea ed egea, sino a quelle artisticamente più pregevoli della valle dell'Indo, sono soprattutto un omaggio alla «madre», immagine vivente della fecondità.[14] La maternità, fonte di prestigio e di influenza, implica naturalmente rilevanti poteri magici; ma ciò non comporta ancora potestà civile. La dea madre è raffigurata nuda, con i seni pronunciati e le forme esageratamente sviluppate, le braccia incrociate o alzate, in segno di benedizione, come le madonne delle nostre cappelle di campagna. Le colombe che si posano sul suo capo e i serpenti che si avvolgono intorno al suo corpo costituiscono un residuo della precedente fase totemica.

137

Ma quando la «dea madre» diventa anche la «grande dea», superiore a tutto quel che esiste, protettrice e dominatrice al tempo stesso, possiamo concludere che tale nuovo attributo non poteva prendere consistenza che in un tipo di società al cui interno la donna era divenuta l'elemento preponderante.

Questa potente divinità assume nomi diversi presso i popoli dell'Asia occidentale e del bacino del Mediterraneo: *Aditi* nella valle dell'lndo, *Anahita* in Iran e in Armenia, *Ashtar* in Arabia, *lstar* in Mesopotamia, *Atargate* in Siria, Ma in Cappadocia, *Tanais* in Asia minore, Cibele in Frigia (quella che i romani

---

[13] G. Thomson, The prehistoric Aegean, London, Lawrence and Wishart, 1950.

[14] R. Briffault, *The Mothers*, London, 1927, 3 vv.; vedi anche J. Przyluski, *La grande Déese. Introduction à l'étude comparative des Religions*, Paris, Payot, 1950, pp. 48 e sgg., tavola I.

nel 205 a. C., all'epoca della seconda guerra punica, trasportarono da Pergamo nel tempio sul Palatino e chiamarono appunto la «gran madre» divina, sotto l'aspetto di un areolite sacro), *Nanai* e *Astarte* in Palestina, *Tanit* a Cartagine, *Turan* presso gli etruschi, *Teti* presso i primi navigatori greci, *Artemide* a Efeso.

Ecco come i «Rig-Veda» definiscono la loro grande dea:

> Aditi è il cielo,
> Aditi è l'atmosfera,
> Aditi è madre, padre e figlio.
> Aditi è tutti gli dèi, l'essere a cinque forme,
> Aditi è quel che è nato e quel che deve nascere.

Origine della vita e della fertilità, la divinità delle popolazioni matriarcali viene talora identificata con le acque, le sorgenti, i corsi d'acqua. Nell'antichità il fiume Don era chiamato dagli sciti *Tanais*, come la «grande dea» dell'Anatolia; lo stesso vale per la denominazione data dai celti al corso superiore del Danubio. Oggi ancora, nella poesia popolare russa, il Volga viene affettuosamente chiamato «la madre nostra». Etimologicamente collegate con Tanais sono le *Danaidi*, le cinquanta fanciulle che nel mito preellenico, dopo essere state obbligate alle nozze con i cugini, figli d'Egitto, fanno ritorno in patria per insegnare agli abitanti di Argo i segreti dell'irrigazione fluviale; tutte, con una sola eccezione, fanno uccidere i loro mariti, probabile residuo cruento dell'età del matriarcato.

La «grande dea», infatti, ama il sangue, simbolo di fertilità e principio della vita. Essa diventa una divinità bellicosa, signora della guerra e delle stragi; sino a tarda età classica le venivano offerti sacrifici umani, sostituiti poi da flagellazioni e mutilazioni rituali. I sacerdoti di Cibele si abbandonavano a furiosi eccessi, nello svolgimento del culto, al suono dei flauti e dei tamburini; nel calendario romano, la festa celebrata in suo onore il 24 marzo veniva chiamata *sanguis*, il «giorno del sangue». L'insieme della cerimonia presenta alcune delle caratteristiche tipiche del sacrificio pasquale, legato all'equinozio di primavera.

I preti di Cibele e di Attis si facevano anche chiamare *metrágyrtai*, o «mendicanti della madre», la grande dea: essi portavano a dorso d'asino, di villaggio in villaggio, l'immagine pellegrina e raccoglievano soldi al loro passaggio, distribuendo, in cambio delle offerte, benedizioni e presagi di

buona fortuna.

Nell'età minoica il sacerdozio veniva addirittura esercitato dalle donne.

Non è escluso che sopravvivenze del matriarcato si celino dietro il mito delle Amazzoni, le orgogliose guerriere delle coste meridionali del Mar Nero, che per meglio portar l'arco si bruciavano il seno sinistro; ma questo stesso dettaglio lascia già trasparire il prevalere o almeno la concorrenza del maschio.

La dea *Atena*, che in origine era una divinità matriarcale, amica dei lavori campestri, con il passaggio alla società gentilizia diventa la protettrice della vita urbana, seconda soltanto a Zeus in importanza, simbolo della purezza: il tempio a lei dedicato in Atene, il Partenone, era sostanzialmente un omaggio alla «vergine». In iranico la «grande dea» era detta *Anahita*, cioè «l'immacolata». Dall'altipiano persiano il suo culto si estese soprattutto in Armenia, la prima nazione che adotterà poi ufficialmente la religione cristiana; numerosi santuari le vennero consacrati in molte zone del paese. La sua festa cadeva il 15 *navarsard*, il mese di agosto, come avverrà poi per la Madonna.

L'Artemide di Efeso, divinità della fertilità agricola, delle foreste e della luna, che i romani identificheranno con Diana, ha lasciato essa pure profonde tracce nella storia del cristianesimo primitivo. Secondo la tradizione, la vergine Maria avrebbe trascorso gli ultimi anni della sua vita proprio a Efeso; le prime manifestazioni del culto mariano si ricollegano alla venerazione in cui era tenuta, in tutta la regione costiera dell'Asia Minore, una grande divinità femminile, anche dopo che nella coscienza popolare si era perduta ogni memoria del matriarcato.[15]

Questa forma di organizzazione sociale incomincia a decadere quando l'agricoltura primitiva e il piccolo allevamento, principale fonte di ricchezza nell'antica comunità, cedono il passo a forme più evolute di tecnica lavorativa. Con l'invenzione dell'erpice e dell'aratro, la coltivazione del suolo di tipo *orticolo* si trasforma; alla donna si sostituisce l'uomo, capace di reggere e di guidare il bestiame pesante. L'allevamento del bue modifica tutti i processi di lavorazione del terreno; l'allevamento del cavallo sviluppa l'arte della guerra; l'allevamento del cammello e del mulo facilita il trasporto delle merci e rende possibile percorrere lunghe distanze sulle vie carovaniere, là dove il deserto e la montagna costituivano prima una barriera quasi insormontabile. Con il

---

[15] E. Will, «Aspects du culle et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec", in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France. 1960.

contadino e con il guerriero nasce anche il mercante.

139

La diffusione della metallurgia accelera questo processo: è l'uomo che fonde e lavora l'oro, il bronzo, il ferro, il rame. Ogni scoperta, ogni innovazione tecnica contribuisce a portare la società verso il regime socialmente più sviluppato del patriarcato, verso le istituzioni *androcratiche*. Dalle sacerdotesse della fecondità l'iniziativa passa al sacerdote-mago. Dopo un periodo di lenta e contrastata conquista, anche in cielo, come è avvenuto in terra, il «grande dio» prevale alla fine sulla «grande dea».

La temuta padrona dell'antichissima religione greca, dall'atteggiamento dominatore, signora delle belve, circondata da uomini in atto di adorazione, con il mutare delle condizioni sociali e l'affermarsi dell'uomo nella vita produttiva modifica i suoi attributi.

Afrodite, dea della fecondità, liberamente nata dalla spuma del mare, da «Urania», la celeste, diventa «Pándemos», la popolare, garante della nuova società gentilizia, e viene costretta a presiedere alla tutela del vincolo coniugale, alle severe leggi della nuova famiglia patriarcale, per finire poi come la mezzana dell'amore promiscuo. Dapprima essa si presenta in coppia con una divinità maschile, che è ancora in posizione subordinata, o figlio o sposo; poi il dio figlio o sposo diventa indipendente, s'impone e si arriva così alla nuova sistemazione degli dèi dell'Olimpo.

La donna è caduta sotto il predominio dell'uomo nella vita sociale; una trasformazione analoga si attua nella sovrastruttura religiosa. Nella mitologia, la «dea madre» cede il posto al «dio padre», *Zeus patèr*, lo *Juppiter* dei latini.

Le religioni di salvezza dell'età ellenistica e romana, espressioni di nuove esigenze spirituali, accorderanno alla donna ampi diritti sul terreno del culto, e lo stesso farà il cristianesimo delle origini. Ma la tenace legge della superiorità maschile si riflette nella stessa letteratura neotestamentaria ("Non è stato creato l'uomo per la donna, ma la donna per l'uomo», *Prima lettera di Paolo ai Corinzi*, XI, 9), sino alle aberranti affermazioni che riscontreremo qualche tempo dopo in seno ad alcune correnti dette «gnostiche». Nel *Vangelo* secondo *Tommaso*, ritrovato nel 1945 tra i manoscritti in lingua copta di un'antica comunità cristiana d'Egitto, si legge: «Simon Pietro disse: —Che Maria esca di mezzo a noi, perché le donne non sono degne di vita. E Gesù disse: — [...] Nel regno dei cieli entreranno solo le donne che saranno rese maschi».[16]

---

[16] *Il Vangelo secondo Tommaso*, versione dal copto di Jean Doresse, Milano, Il Saggiatore, 1960, p.

I culti servili: Demétra e Dioniso

Due delle divinità più care al popolo greco sono appena menzionate, e con scarsissimo rilievo, nei poemi di Omero, che ci hanno lasciato, in immagini di elevata poesia, la descrizione più particolareggiata degli dèi olimpici, otto o nove secoli prima della nostra èra.

140

Esse appartengono a un mondo religioso diverso da quello dei signori, dei padroni di schiavi, e sono legate, sin dall'inizio, a una diversa condizione economica e sociale. I loro riti, le loro feste stagionali intensamente celebrate, anticipano sotto molti aspetti la liturgia e l'ideologia della religione cristiana, come espressione deformata e illusoria dell'aspirazione degli strati subalterni della società a un'esistenza più degna. Nel loro stesso nome esse rispecchiano alcune delle caratteristiche tipiche della teologia cristiana: *Demétra*, la «madre di Dio», e *Dioniso*, il «figlio di Dio».

Il concetto, veramente, non è così chiaro come potrebbe sembrare dallo stesso senso dei nomi: la «dea madre», o la «terra madre», o la "madre di dio», per Demétra, secondo le interpretazioni più plausibili, e il «figlio di dio», dall'antica lingua traco-frigia, per Dioniso. L'etimologia di *Demétra* non è del tutto sicura; ma già in età preclassica la seconda parte del nome era collegata, dalle masse dei fedeli, con l'idea di «madre». Per *Dioniso*, invece, ci muoviamo su un terreno più solido: in traco-frigio *nùsos* significa «figlio», come il greco *koûros*. Quindi Dioniso e Dioscuro sono termini equivalenti: «figlio di dio». Il nome di questa divinità s'incontra però già in una tavoletta cretese del II millennio a. C., nella scrittura sillabica greca che abbiamo ricordato in questo stesso capitolo: *Di-wo-nu-so-jo*, un genitivo al principio della riga, seguito forse dal termine *do-e-ro*, lo «schiavo di Dioniso».[17]

Ma non ci troviamo qui di fronte a definizioni teologiche sistematicamente elaborate, come nel caso dei padri della Chiesa; abbiamo a che fare con tradizioni popolari confuse, spesso contraddittorie, come per le figure del Cristo e dei suoi apostoli nella letteratura cristiana primitiva.

101.

[17] Per quel che riguarda la lingua trace, e traco-frigia, l'opera capitale è quella del professar Dimitri Detchev, membro dell'Accademia delle scienze bulgara, uscito in tedesco a Vienna nel 1957, *Die thrakische Sprachreste*.

Nata la società gentilizia, estesa la proprietà privata, rafforzatosi lo Stato, il lavoratore finisce col trovarsi in condizioni di semi-schiavitù: il misticismo religioso diventa sempre più il rifugio delle masse popolari.

Agli occhi di Esiodo, che gli storici dell'età classica volevano contemporaneo di Omero - l'uno e l'altro, secondo Erodoto, sarebbero vissuti «quattrocento anni prima di lui» (*Storie*, 11, 53) - il mondo si presenta già diviso tra i signori, dominatori della vita cittadina, e i poveri, esclusi dai pieni diritti della polis. La religione si sdoppia e si articola nei culti olimpici e nei culti serviti: «Dov'è la giustizia di Zeus? Il buono soffre, l'ingiusto prospera. I figli sono puniti per le colpe dei padri. La sola cosa che ci rimane è pregare [...]. La Speranza è l'ultima divinità che sia rimasta tra gli uomini; tutte le altre si sono ritirate sull'Olimpo" (*Le opere e i giorni*, 96).

141

Il povero, per Esiodo, è nelle mani del ricco «come l'usignolo negli artigli del falco»; gli amministratori della giustizia non sono altro che «mangiatori di doni». S' incomincia a sognare di una perduta «età dell'oro», di un primitivo stato di eguaglianza e di innocenza: un tema che tanto sviluppo avrà poi nella crisi ideologica del mondo antico, tra gli stessi ceti abbienti della società romana, al momento in cui è nato il cristianesimo. In questa fase dell'evoluzione della religione greca, *Demétra*, la «grande dea», diventa anche la madre di una figura divina e come tale ci appare nei culti popolari semiclandestini.

Non si tratta soltanto del prevalere di una popolazione sull'altra, come si ama ripetere per spiegare il sovrapporsi delle due figure divine. Questo elemento esiste, in conseguenza delle migrazioni e delle invasioni che si sono succedute nella penisola ellenica sino al principio del r millennio a. C.; ma è puramente accidentale e secondario. Il dato reale va visto nella trasformazione dei modi di produzione e dei rapporti che ne sono scaturiti tra gli uomini. Che il «figlio divino» sia stato preceduto da una «figlia divina», come nel mito di Demétra e *Core*, la «fanciulla», anche questo è probabilmente dovuto a sopravvivenze dell'epoca del matriarcato.

Ma ben presto vediamo emergere, nella religiosità popolare, la figura del «figlio di dio», il giovinetto Dioniso, protettore della vegetazione, che si concreta nella crescita della vite, Bacco, *Liber* presso i romani, il «liberatore». Alui chiedono conforto e aiuto gli strati più poveri, più sfruttati, della popolazione. Appunto per questo, il suo culto viene avversato dai potenti, dalle corti, dai patrizi.

La storia della diffusione della religione dionisiaca, dal VII secolo

a. C. in poi, è un tessuto di lotte, di repressioni, di persecuzioni, avvolte nella leggenda e nella poesia, così come avverrà poi nei primi tre secoli della storia della religione cristiana.

La cristianizzazione degli dèi dell'Olimpo

A venticinque secoli di distanza dalla massima fioritura della letteratura greca, le grandi divinità di Omero, di Esiodo, di Erodoto e di Eschilo fanno ancora parte della nostra eredità culturale, ben più delle stesse figure leggendarie della primitiva società cristiana.

A uno studente delle scuole medie si perdonerà facilmente di ignorare la storia reale di Gesù e dei suoi discepoli; ma non si tollererà ch'egli faccia confusione tra le vicende eroiche e amorose di Zeus e di Plutone, di Posidone dio del mare e di Ares dio della guerra.[18] Le complicate relazioni familiari delle divinità elleniche, le loro amicizie e le loro rivalità, sembrano ben più vicine agli interessi culturali dei nostri ceti dominanti delle vicissitudini e degli scritti dei principali personaggi dell'antica storia cristiana.

142

Si potrebbero svolgere interessanti osservazioni su questo dato di fatto, che dimostra, tra l'altro, quanto le ideologie ritardino in generale sullo sviluppo della società.

Non bastano, infatti, a spiegare queste sopravvivenze della tradizione religiosa dei greci, l'eccezionale forza della poesia e la bellezza delle sculture dei maggiori artisti dell'antichità. L'aspetto letterario ed estetico ha avuto e continuerà ad avere una parte di grande rilievo, soprattutto in Italia, nel determinare tale fenomeno: ma non ci si può arrestare a questa constatazione, che sembra appagare la maggior parte degli studiosi.

La verità è che le divinità del mondo greco sono fiorite nel periodo della massima espansione della società basata sul sistema della schiavitù, del contrasto tra un'immensa moltitudine di creature umane prive di ogni libertà e dignità nella vita e una piccola minoranza di privilegiati e potenti.

Gli dèi di Omero e di Fidia appartenevano alla tradizione delle classi dominanti e come tali sono stati tramandati dall'età rinascimentale in poi alla moderna società borghese.

---

[18] Si veda E.O. James, *The Ancient Gods*, 1960 (trad. it. *Gli eroi del mito*, a cura di Roberto Bosi, Milano, Il Saggiatore, 1962).

Si badi bene. Non si tratta soltanto, e nemmeno prevalentemente, dello sbocco di quel lento processo che ha portato, dopo la fine del mondo antico, a dare un nome cristiano a vecchie feste pagane o a trasformare in «santi» tante divinità greche, romane, celtiche, teutoniche, slave, buddiste e persino armene. Non si dimentichi che quando il re Tiridate III di Armenia, nel 303, cioè dieci anni prima dell'editto di Costantino, adottò la religione cristiana, l'antico dio *Vanatur* diventò san Giovanni Battista e la Venere armena, *Anahita*, la vergine Maria.

Uno studioso di problemi folkloristici, J. C. Lawson, ci ha lasciato sin dal 1910 una descrizione ricca e convincente di tutta una serie di sopravvivenze della mitologia greca nel lessico religioso della Grecia contemporanea.[19] *Demétra*, la grande dea, viene oggi venerata come «santa Demétra», senza che dietro a questo nome sia mai stato possibile identificare un qualsiasi riferimento storico: Caronte, il nocchiero della palude infernale, è diventato «Charos», l'angelo della morte; e il dio solare Helios si è trasformato in «sant'Elia», il leggendario personaggio biblico la cui ascesa al cielo, del resto, non è altro che il residuo di qualche antico mito solare. San Nicola, protettore dei naviganti, ha preso il posto di *Posidone*, dio del mare; i santi Cosma e Damiano, gli *anárguroi*, «coloro che curano senza compenso», hanno sostituito i Dioscuri.[20]

Tale processo di adattamento è proprio di quasi tutte le religioni: la celtizzazione delle divinità romane è stata oggetto in Francia di un importante saggio storico-comparato.[21]

143

Questo fenomeno, frequente anche nelle tradizioni popolari italiane, non ha bisogno di molte spiegazioni. La riduzione degli dèi nocivi in demoni e degli dèi benevoli in angeli o santi si ritrova in tutte le tradizioni religiose. La sopravvivenza delle divinità olimpiche nel nostro clima culturale s'inserisce in un altro aspetto dell'ideologia, che di solito viene trascurato.

Nella religione si riflette il complesso gioco dei rapporti che intercorrono tra le classi sociali nelle epoche fondamentali di sviluppo dell'umanità; ma le

---

[19] J.L. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910, pp. 55 e sgg.; vedi anche Vincenzo Rotolo, *Interesse del neogreco per gli studi classici,* Roma, Ateneo, 1969, Fascicoli 2-3, p. 52.

[20] A.C. Bouquet, *Comparative religion*, London, 1950[3] p. 26 (trad. it. *Breve storia delle religioni*, Milano, Mondadori, 1979[3]).

[21] F. Benoit, «Mars et Mercure (Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines)», negli *Annales de la Faculté des lettres*, Aix-en-Provence, 1959.

idee, una volta nate, siano esse morali, giuridiche o religiose, si staccano poi dalla loro matrice originaria e vivono di vita propria, sino ad incidere sulla stessa struttura economica e sociale.

Quando l'ideologia della classe dominante, all'epoca del passaggio dall'economia schiavistica all'economia feudale, si è rivestita dei miti della religione cristiana, il vecchio mondo degli dèi non è crollato completamente, come è avvenuto per la struttura politica e sociale. Affidate alla poesia, al romanzo, all'arte, le divinità greche e romane hanno continuato a vivere, prima stentatamente nel sottosuolo popolare e poi rigogliosamente, dagli anni del Rinascimento, sino ad arrivare a far parte del bagaglio intellettuale dei ceti produttivi della borghesia commerciale e industriale. Il grande finanziere dei nostri tempi si proclama cristiano, ma continua a vedere nell'Olimpo degli dèi una specie di paradiso perduto.

Per molti secoli, la tendenza a ritenere che solo il latino e il greco fossero le lingue accette a Dio ha dominato gli ambienti ecclesiastici e signorili del mondo feudale. Né si può dire che tale idea sia del tutto scomparsa, visto ch'essa si ripercuote ancora, anche se in forma più attenuata, nella idealizzazione *di classe* dell'insegnamento di tali lingue.

I monaci bizantini e bulgari, che nel lx secolo si accinsero a tradurre in slavo i libri sacri, incontrarono spesso difficoltà insormontabili. I discepoli di Cirillo e Metodio furono duramente perseguitati; e in Moravia, sotto il dominio dei signori feudali teutonici, molti sacerdoti vennero condannati sotto l'accusa di «eresia trilingue», di sostenere cioè che si potesse pregare anche negli idiomi dei popoli slavi e non soltanto in greco e in latino. l movimenti ereticali del basso medioevo e degli albori dell'età moderna furono spesso sanguinosamente repressi anche perché diffondevano tradotti in lingue «volgari», cioè parlate dal popolo, i libri sacri e i testi liturgici latini. Giovanni Huss subì il martirio del rogo, nel 1415, a Costanza, non solo per le sue idee riformatrici, ma anche per essersi ostinato a predicare in lingua boema; e Martin Lutero, secondo l'apologetica della Controriforma, avrebbe tradotto la Bibbia in tedesco sotto l'influenza del demonio.

L'idea che la divinità possa essere meglio raggiunta dai fedeli se le si rivolgono preghiere in latino non è ancora scomparsa del tutto tra i cattolici.

Fondamentalmente, la storia greca e romana riceve maggiore attenzione, nelle nostre scuole, dello stesso periodo medievale e moderno. Lo studio delle società primitive e delle grandi civiltà orientali, dalla Cina al mondo islamico, è praticamente ignorato. Dopo che la scrittura cuneiforme è stata decifrata dal

Grotefend nel 1802 e il geroglifico dal Champollion nel 1822, grande scalpore viene periodicamente sollevato intorno ai tentativi sfortunati di interpretazione dell'etrusco; ma tra gli stessi cultori di linguistica pochi si preoccupano di far sapere, tanto per uscire dalla nostra ecumène, che l'idioma dei Maya è stato finalmente decifrato, nel 1955, dallo studioso sovietico Knorozov. Le scritture delle antiche civiltà dell'Indo attendono ancora il loro scopritore, solo perché estranee agli interessi eruditi del mondo occidentale.

Le grandi divinità della Grecia, nelle quali si traduceva il modo di vivere e di pensare dei gruppi dirigenti della società antica, godono oggi nella cultura borghese di una popolarità senza dubbio maggiore di quella che avevano tra le masse dei servi, degli oppressi e degli sbandati all'epoca del massimo fiorire della civiltà ellenica.

Zeus, Ares, Plutone, Posidone, con le loro divine consorti e amanti, con i loro paggi e cortigiani, erano in sostanza gli dèi dei padroni.

Ad essi soli spettava il nutrimento che rende eterna la bellezza e immortale la vita: *l'ambrosia* di Omero, *l'amrita* dell'antica mitologia vedica. Le offerte a loro consacrate nei templi erano «tabù», erano amiterno; solo a toccarle, s'incorreva nella collera celeste. La traduzione greca della Bibbia detta dei «Settanta», due o trecento anni prima di Cristo, ha reso con *anátema* il termine ebraico *hérem*, che si usava nei confronti degli oggetti dedicati al dio delle tribù israelitiche, *Jahvè*; di qui il senso accessorio di «intoccabile», «maledetto» e infine di «scomunicato», che si è conservato sino ad oggi nel diritto ecclesiastico.

A simiglianza dei signori terreni, gli dèi dell'Olimpo potevano a volte atteggiarsi a difensori di orfani, a protettori di ospiti e di mendicanti, come lo Zeus omerico; ma ciò conferma il loro carattere padronale. Intorno alle loro sontuose residenze si amministrava la giustizia; il tempio di Ares ad Atene, nella zona rupestre dell'Acropoli, *l'areopago*, divenne una specie di tribunale supremo, che si trasformò poi in centro di pensiero filosofico.

Tutte queste divinità appaiono staccate e remote dai ceti più umili: e di mano in mano ch' essi prendevano coscienza del loro stato di inferiorità sociale, le antiche figure divine non dicevano più loro gran che.

La società schiavistica non è un tutto unico e uniforme. Essa si manifesta attraverso cento e cento forme, dal contadino rovinato al commerciante in crisi, dal soldato all'avventuriero e al lestofante, dall'artigiano semindipendente al liberto, che sogna di diventare a sua volta padrone di schiavi. Ma nell'ideologia religiosa qualcosa accomunava tutte queste

categorie, che erano il prodotto di quel determinato sistema.

145

Le dodici grandi divinità olimpiche, sei maschili e sei femminili, vennero più tardi adottate dai romani e identificate con le figure centrali del loro bagaglio mitologico, sino a far parlare, talvolta, di un'unica religione *greco-romana*. Si tratta naturalmente di illazioni del tutto ingiustificate sul terreno storico, dovute ben più all'influenza esercitata in età classica dalla cultura greca e a sensibili analogie di carattere sociale, che non a reali affinità religiose. Così è avvenuto per *Zeus* e la sua sposa *Era* (Giove e Giunone), *Posidone* sovrano dei mari (Nettuno), *Apollo* dio del sole, *Ares* dio della guerra (Marte), *Efesto*, il dio-fabbro (Vulcano), *Ermete*, patrono del commercio (Mercurio), *Atena*, dea della saggezza (Minerva), *Artemide* (Diana), *Afrodite* (Venere), *Demétra*, dea delle messi ed *Estia*, dea del focolare (Vesta).

Queste identificazioni non devono trarre in inganno. L'antica religione di Roma, piccola comunità tribale passata poi a immenso impero, si differenzia profondamente da quella della Grecia. Essa deve ben più al sostrato italico ed etrusco, che non all'apporto ellenico. *Mercurio*, ad esempio, ha preso il nome da una famiglia etrusca, «Mercu», che si ritrova nella parola «merce», ed ha ben poco a che vedere con la sua controparte greca, Ermete; *Giunone*, «la giovane», patrona degli agglomerati urbani, deriva dall'etrusca Uni e *Minerva* (in etrusco Menerva) era in origine una divinità guerriera degli italici, ben diversa da Atena. In genere, inoltre, gli dèi etruschi venivano raggruppati a «triadi», e non a coppie.[22]

Uno degli elementi di maggior rilievo della tradizione greca è dato infine dalla presenza di numerose scuole filosofiche, di indirizzo che potremmo definire tendenzialmente «razionalistico», sino a mettere in discussione l'esistenza stessa degli dèi e a tentare un'interpretazione non metafisica della natura e dell'uomo, da Empedocle a Democrito, da Epicuro a Luciano di Samosata. È questa una delle glorie imperiture dell'antica civiltà dei greci.

---

[22] A. Pastorino, *La religione romana*, Milano, Mursia, 1973.

Origini e sviluppi del giudaismo

Non è facile abituarsi a pensare che giudaismo e cristianesimo non rappresentano due momenti di una stessa religione, di cui l'una evolve ideologicamente e cronologicamente nell'altra, ma costituiscono due religioni diverse, giunte a maturazione nei secoli del massimo sviluppo della società schiavistica, prima del passaggio al sistema basato sul colonato e sulla servitù feudale. Ed è ancora più difficile accettare l'idea che tra la religione del popolo ebraico e la religione cristiana i rapporti sono assai meno stretti che non tra il cristianesimo delle origini e i culti di salvezza, o di «mistero", nati negli ultimi secoli dell'età antica in seno al paganesimo greco e romano.

La convinzione popolare sull'origine antichissima degli ebrei, e della loro religione, è dovuta soprattutto ai primi libri della Bibbia, che fanno risalire la storia di questo popolo agli inizi della creazione del mondo.

A parte il fatto che tutte le religioni tendono a richiamarsi alle origini stesse della vita sulla terra, la verità è che i primi libri del Vecchio Testamento, pur richiamandosi a tradizioni anteriori, sono dovuti a una elaborazione molto tarda e risentono di precedenti influssi egiziani, babilonesi, ugaritici, persiani e persino greci. Essi non ci dànno una documentazione diretta sui primordi del popolo ebraico; ma ci riferiscono semplicemente quello che su queste origini si credeva, in Israele, tra il III e i1 II secolo a. C., cioè grosso modo nello stesso periodo di tempo che ha visto fiorire la letteratura della Grecia classica e iniziarsi la letteratura latina.

La storia documentata di quasi tutti gli altri popoli del vicino ed estremo oriente, e dello stesso mondo mediterraneo, risale di alcuni millenni più indietro.

La Palestina

La religione giudaica, contrariamente a quel che comunemente si pensa, si

è formata dunque in età abbastanza recente.

147

Si tratta di un processo molto complicato, al quale hanno contribuito le civiltà più varie dell'oriente: i fenici, gli assiri e i babilonesi, eredi della cultura sumerica, gli egiziani e gli ittiti, senza parlare delle genti dette indoeuropee, il cui apporto alla primitiva storia della nazione ebraica è forse più importante di quanto non si sia sino ad oggi ritenuto.[1]

I primi documenti nei quali si fa menzione degli ebrei sono del XIV secolo a. C.; il nome collettivo *Israele*, attribuito a popolazioni dimoranti in Palestina, s'incontra per la prima volta in un'iscrizione egiziana del 1225 a. C. circa.

Genti di lingue profondamente diverse, le une di origine semitica (cananei, fenici) e le altre probabilmente di derivazione indoeuropea (filistei), abitavano già da decine di secoli la Palestina, prima che gli ebrei vi entrassero violentemente, le armi in pugno. È una striscia di terra che si estende tra il mar Mediterraneo e il deserto arabico, limitata a nord dalle catene montagnose della Siria (monte Ermon), a sud dalle ultime propaggini del territorio egiziano (deserto idumeo) e divisa in due dall'avvallamento del fiume Giordano, che nasce dall'Ermon, attraversa il lago di Tiberiade e finisce nel Mar Morto.

Lo stesso nome di *Palestina*, che originariamente indicava soltanto la piccola fascia costiera da Giaffa in giù, e venne dato in seguito per estensione a tutta la regione, significa letteralmente «il paese dei filistei» (*Pelishtim*).

La penetrazione ebraica in Palestina rientra quasi certamente nel complesso di quei grandi spostamenti di tribù beduine, che hanno avuto luogo nel corso del XII secolo a. C. e segnano, tra l'altro, la transizione di larghi agglomerati umani dal nomadismo alla vita sedentaria, dalla pastorizia alla coltivazione dei campi, in seguito alla scoperta di nuovi strumenti di produzione (passaggio dagli utensili di pietra a quelli metallici). A questo stesso periodo risalgono le invasioni degli *Hyksos*, di cui si sa ancora così poco, le migrazioni doriche in Grecia e l'insediamento delle tribù italiche nella nostra penisola.[2]

---

[1] C. H. Gordon, *Il Vecchio Testamento e i popoli del Mediterraneo orientale,* tradotto dall'inglese da Montagnini e Zoppola, Brescia, La Morcelliana, 1960. Sui risultati delle ricerche archeologiche in Palestina, abbiamo in versione italiana due volumi di diverso valore, ma di eguale interesse: *L'archeologia in Palestina*, di W. F. Albright, già citato, Sansoni, 1957, e J. Finegan, *Luci del lontano passato. Documenti archeologici della religione ebraico-cristiana*, Milano, Martello, 1957.

[2] Vedi Sabatino Moscati, *I predecessori di Israele. Studi sulle più antiche genti semitiche in Siria e*

È il periodo in cui si precisa e si accentua il regime sociale della schiavitù, ancora poco sviluppato presso i popoli nomadi, poveri di mezzi alimentari e obbligati a spostarsi continuamente; più diffuso invece presso i popoli che incominciano a dedicarsi sistematicamente all'agricoltura.

Si è spesso osservato che negli scritti sacri degli ebrei le condizioni degli schiavi appaiono meno pesanti che non nel mondo greco e soprattutto poi nel diritto romano.

148

Nell'Esodo, XXI, 2-11, le leggi sulla schiavitù vengono poste in testa all'intera legislazione civile; ma contemplano anche la liberazione, dopo sei anni, di tutti gli schiavi di origine tribale ebraica, a meno ch'essi stessi dichiarino espressamente di rinunciarvi. È questo il ben noto *anno sabbatico*, il «settimo anno», di cui tanto si parlerà nella storia religiosa ebraica e che, unitamente al tramandato ricordo del «settimo giorno» della creazione, il *sabato*, consacrato al riposo divino e umano, entrerà poi nella tradizione apocalittica giudeo-cristiana sotto l'aspetto dell'attesa del *regno millenario* di libertà e di giustizia sulla terra, dopo seimila anni di sofferenze («per il Signore ogni giorno vale un anno e ogni anno un millennio»). L'anno sabbatico, naturalmente, non va confuso con l'anno del *giubileo*, o della periodica ridistribuzione di tutte le terre, che cadeva ogni sette settimane d'anni, cioè ogni mezzo secolo, entrato a partire dal 1 300 nella prassi liturgica cattolica («l'anno santo»). L'inizio dell'anno giubilare giudaico veniva annunziato con il suono di un corno, detto yobel, in origine «capro": il che ricorda il carattere pastorale-agrario della solenne ricorrenza.

La sola causa che rendeva possibile la vendita in schiavitù di un uomo libero di stirpe ebraica, sempre secondo questo antico codice biblico, era l'incapacità di restituire i beni rubati: «Il ladro dovrà assolutamente risarcire il danno; e se non ha di che, sarà venduto per il suo furto» (*Esodo*, XXII, 2). Solo più tardi, a questa categoria si aggiungeranno i debitori insolventi; nel regno del nord, anzi, i figli di chi fosse morto prima di poter pagare il debito venivano messi in vendita come schiavi (II *Re*, IV, 1 -7) e nel regno del sud il padre era tenuto a vendere i propri figli per soddisfare i creditori.

La legge religiosa giudaica faceva obbligo formale di «riscattare» i membri della tribù caduti prigionieri e ridotti in schiavitù; se un ebreo veniva acquistato come schiavo da un pagano, scattava l'obbligo giuridico-religioso del riscatto da parte dei familiari o della comunità nel suo insieme. Alcuni

---

Palestina, Roma, 1956 (Studi orientali n. 4).

rabbini estenderanno poi tale protezione legale anche agli schiavi non di origine ebraica, in una misura che oltrepassava largamente le stesse prescrizioni bibliche. «Non consegnerai al padrone lo schiavo che ha cercato rifugio presso di te»: è questa un'altra norma giudaica che non trova riscontro in alcun testo giuridico o religioso del mondo antico.[3]

Nella vita del popolo ebraico la schiavitù non ha dunque avuto un peso tale, da diventare il fattore dominante e socialmente più importante; si può anzi pensare che ciò abbia contribuito a far sorgere in Israele un forte sentimento di solidarietà nazionale, al di sopra delle stesse differenze di classe, consolidato dalle sciagure militari, dall'esilio in terra di Babilonia e più tardi dalle persecuzioni razziali. Ma la spiegazione non va cercata in particolari ragioni d'indole morale o religiosa. Si tratta del permanere di leggi e usanze che si riferiscono al periodo iniziale della storia d'Israele, quando prevalevano ancora le regole di una vita nomade e pastorale.

149

Ben diverso, infatti, era l'atteggiamento degli ebrei nei confronti degli schiavi catturati in guerra o comunque di origini straniere.

Il codice sacerdotale del *Levitico*, XXV, rielaborato all'alba del II secolo a. C. nel libro della seconda legge mosaica, il *Deuteronomio*, XV, testimonia di una certa liberalità verso gli schiavi di razza ebraica; ma per tutti gli altri così si esprime: «Di schiavi e schiave da tenere a vostro servizio prendetene pure tra le genti che vi circondano o compratene tra le famiglie degli stranieri venuti a stare presso di voi e tra i loro figli, nati e cresciuti nel vostro paese; potrete averli in proprietà perenne e !asciarli in eredità ai vostri figlioli» (*Levitico*, XXV, 44-46).

Anche per la Bibbia non era un delitto uccidere uno di questi schiavi. Mentre l'assassinio di un uomo libero era punito con la morte, nel caso di uno schiavo era sufficiente offrire al suo legittimo padrone un compenso in denaro. L'adulterio commesso da una donna sposata, di stato libero, comportava la pena della lapidazione; ma se si trattava di una schiava o di una concubina, tutto si poteva sanare grazie a un accordo pecuniario con il proprietario. Quanto ai casi di emancipazione, essi erano estremamente rari.

---

[3] Sulla storia della schiavitù presso gli ebrei, i nostri dati sono tratti in modo note· vole dall'opera in otto volumi di S. W. Baron, A*social and religious History of the Jews*, New York, Columbia University Press, 1952-57. Quelli che interessano direttamente la nostra ricerca sono il 1 e il u volume, di cui esiste anche una buona traduzione francese, a cura delle Presses Universitaires de France, Paris 1956-57; essi vanno dagli inizi ai primi secoli dell'èra cristiana e sono ricchissimi di riferimenti e di informazioni di prima mano.

l sacerdoti sconsigliavano di far affrancare gli schiavi, perché una volta liberi essi avrebbero dovuto essere considerati «proseliti» e godere così di una quasi completa eguaglianza con gli ebrei di nascita.

Ancora una volta, non è alla religione che si deve chiedere ragione di queste disparità di trattamento, ma alla pratica sociale.

Beduini e razzialori

Le primitive popolazioni ebraiche facevano parte di quelle tribù erranti, del tipo dei *beduini*, ancora oggi localizzate nel deserto arabico, che si spostavano continuamente verso la costa, in cerca di territori su cui potersi fermare e in aspra lotta con le genti che già in precedenza si erano fissate sugli stessi luoghi, per esercitarvi l'agricoltura e forme più evolute di allevamento del bestiame.

Il carattere combattivo di questi popoli è dimostrato dall'etimologia del loro stesso nome.

Israele, o meglio i «figli di Israele», al collettivo, una delle designazioni più antiche sotto le quali questo popolo si presenta alla storia, significa molto probabilmente «colui che combatte», il «guerriero», «colui che vince». La tradizione biblica vuole che l'eroe nazionale Giacobbe, considerato il padre delle dodici tribù, mutasse il suo nome in quello di Israele dopo essere uscito vittorioso da una partita di lotta con l'angelo di Dio, anzi con Dio stesso (*Genesi*, XXXII, 24 e sgg.); ma si tratta solo del tentativo di dare una spiegazione mitica di una designazione che non appariva più giustificata dai fatti.

Anche il termine *ebreo*, che è entrato nell'uso in età meno arcaica, potrebbe significare il «nomade», il «razziatore», da una radice che implica il concetto di «operatori di scorrerie»; o anche, secondo un'etimologia accettata oggi dalla maggior parte degli studiosi, «colui che abita al di là del fiume» (*ibri*), sia esso il Giordano in Palestina o l'Eufrate in Mesopotamia, per indicare i clan nomadi che premevano dal deserto verso le terre alberate, fertili e irrigate delle zone più vicine alla costa del Mediterraneo orientale. Sono questi senza dubbio i Khabiru, menzionati nelle tavolette egiziane di EI-Amarna, dei tempi di

Amenofi IV, nel XIV secolo a. C.[4]

Quanto al nome di giudei, che spettava di regola solo a una delle dodici tribù di Israele, quella di Giuda (*Yehudi*) e che più tardi è stato attribuito, per estensione, all'intero popolo ebraico, dopo la distruzione del regno meridionale ad opera dei babilonesi, si deve osservare eh' esso non aveva affatto, nell'antichità, quei riflessi scioccamente dispregiativi che ha assunto in molte delle lingue moderne. È sotto il nome di «giudei», anzi, che la storiografia classica ha conosciuto questo popolo: e il termine di *giudaismo* è il più appropriato per indicare la loro religione, soprattutto a partire dal VI secolo dell'èra antica, quando avevano perduto la loro indipendenza nazionale.

Inizialmente, il popolo ebraico ha conosciuto le diverse manifestazioni della vita religiosa che accompagnano il sorgere di un agglomerato nomade e il suo graduale passaggio all'economia tribale. Il culto degli animali, degli alberi, delle pietre, dei fenomeni atmosferici, delle acque e delle sorgenti, caratteristico della fase *totemistica* della comunità primitiva, domina la parte più antica della Bibbia, appena mascherato dalle preoccupazioni teologiche e dall'incomprensione degli ultimi redattori. Aquesta stessa epoca si riferiscono quelle prescrizioni rituali che sono tipiche di una società dedita prevalentemente alla caccia e alla pastorizia, quali i tabù alimentari e la pratica della *circoncisione*: quest'ultima usanza, pur riscontrandosi di regola presso gli arabi e presso numerose tribù dell'Africa tropicale ed equatoriale, è diventata poi nella fantasia popolare una delle caratteristiche fondamentali del giudaismo.[5]

Il *serpente* e il *toro* sono i due animali che hanno lasciato tracce più profonde nella tradizione religiosa di Israele.

Come totem e come dio della fertilità il *serpente* appare in primo piano in tutta l'area palestinese. Dal racconto della funzione del serpente nella tentazione di Adamo al «serpente di bronzo» di Mosè, distrutto dal re Ezechia nell'VIII secolo a. C., la letteratura biblica ne offre testimonianze frequenti e pittoresche. Il nome del serpente, *seraph*, si ritrova nei Serafini, gli angeli alati che fanno la guardia al trono di Dio; ed è molto probabile che nell'arca santa, costituita da un cofanetto rosso, come quello usato dagli arabi nelle loro

---

[4] J. Bottero, *Le problème des Habiru*, relazione al IV Incontro internazionale di Assiriologia, 1954 (testi egiziani e cuneiformi).

[5] Per tutta questa parte, R. Kreglinger, *La religion d'Israel*, Bruxelles, II ed. 1926 («Etudes sur l'origine et le développement de la vie religieuse", III).

migrazioni nel deserto, fosse rinchiuso dapprima un serpente vivo, simbolo del dio *Jahvè*, nato nel deserto e identificato di volta in volta anche con il vento, il tuono, il fuoco, la pietra, il monte, la sorgente. Quello che è certo è che il nome dei primi sacerdoti di *Jahvè*, i «leviti», si ricollega al culto dei serpenti: il termine arabo *la wah*, che vuoi dire snodarsi, strisciare, torcersi, e l'etimologia del *Leviathan*, il temibile drago dei primordiali miti ebraici, ci riportano allo stesso concetto[6]

151

Quanto al toro, le cose sono ancora più chiare. Il gran sacerdote di questo culto, professato nel nord della penisola sinaitica, non era altri che Aronne, fratello di Mosè. Più tardi, in segno di disprezzo, la Bibbia ci parlerà solo di un *vitello*, raffigurato da una scultura d'oro. Ma resta il fatto che ancora all'epoca dei re nel «santo dei santi», la dimora di *Jahvè*, si trovavano le statuette dorate di due tori, che venivano portate a spalla in processione ed esposte alla venerazione dei fedeli (l *Re*, XII, 28; 11 Re, X, 29; XVII, 1 6). Il culto di un dio tauriforme della fertilità, diffuso in tutto il bacino del Mediterraneo, doveva aver raggiunto tra gli ebrei un tale grado di sviluppo, che secondo il racconto biblico lo stesso Mosè morente, nel benedire le dodici tribù di Israele, attribuisce il soprannome di «toro maestoso» alla discendenza del figlio primogenito di Giuseppe, Efraim, che «ha corna di toro selvaggio» (*Deuteronomio*, XXXIII, 17).

Quest' ultima osservazione ci autorizza a mettere in dubbio la spiegazione che viene di solito data della strana raffigurazione di Mosè, nell'arte, con le corna in fronte, come nella famosa statua di Michelangelo. Si vuole che ciò sia dovuto a un errore di traduzione in latino di un passo della Bibbia: «La pelle della faccia di Mosè era raggiante», che la *Vulgata* rende: «Il volto di Mosè era cornuto» (*Esodo*, XXXIV, 29-30). E del tutto esatto che le voci per «corno» e «raggio» risultano composte, in ebraico, delle stesse consonanti e che una confusione era possibile. Ma è molto più verosimile che l'espressione vada riferita a reminiscenze totemiche o lunari; con il passare del tempo esse non potevano più essere comprese, sino a rendere necessaria una diversa lettura.

Il monoteismo ebraico

[6] Sul mito del serpente nell'antico Israele, J. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, London, 1919, v. I.

È opinione corrente, e non solo fra le persone meno colte, che il popolo ebraico si sia fatto assertore sin dall'inizio della credenza in un solo dio (*monoteismo*), di fronte a un mondo caratterizzato dalla fede in una svariata serie di divinità (politeismo). Tutto ciò è privo di qualsiasi valore storico.

Va ribadito ancora una volta che l'evoluzione religiosa dell'umanità non conosce né una fase primitiva, contrassegnata dalla credenza in un «essere supremo», né una successiva deviazione verso forme grossolane di «idolatria». L'ampio studio di Raffaele Pettazzoni su *L'onniscienza di Dio*, già ricordato, ha fatto piena giustizia anche in Italia di questa artificiosa teoria, che è dovuta soltanto a preoccupazioni d'indole confessionale. Non è mai esistito un «monoteismo primordiale», degenerato poi verso il culto della natura, degli animali e degli spiriti e trionfalmente riaffermato per merito della tradizione giudaica-cristiana. Siamo in totale fantascienza; ed è ora che si ritorni, a questo riguardo, su un terreno di serietà storica e scientifica.

Il merito principale del libro del Pettazzoni è quello di dimostrare, attraverso l'analisi degli attributi dati dall'uomo alle divinità nel periodo più antico della sua storia, che ogni credenza religiosa va sempre messa in rapporto con le concrete condizioni di vita. Prima di pensare e di credere, l'uomo ha dovuto affrontare i problemi dell'esistenza; e il suo modo di vivere si è sempre riflesso, senza che ne avesse coscienza, nel suo modo di ragionare e di credere.

Anche nella storia del popolo ebraico l'idea di un solo dio, superiore agli altri, compare nel momento in cui dalle varie tribù e genti si costituiscono le prime istituzioni monarchiche. Da molti capi, un solo re; dalla fede in molte divinità, emerge lentamente l'idea di un sommo iddio, che dapprima si presenta solo come «più forte» di tutti (*enoteismo*, o meglio *monolatria*, culto di un dio gerarchicamente più elevato) e poi come «unico», a esclusione di ogni altro.

Nel suo insieme, e tenendo conto del fatto che i processi storici non devono mai essere ridotti a schemi troppo rigidi, questa fase corrisponde anche in Palestina a quella del passaggio a forme più differenziate di società, quando lo sviluppo degli strumenti di produzione scoperti nel corso di molti millenni incomincia a determinare precisi rapporti di sudditanza e servitù tra gli uomini. L'utilizzazione dell'aratro di ferro, i progressi dell'agricoltura, il perfezionamento della fonditura dei metalli, l'affermarsi degli scambi commerciali e l'estendersi delle guerre di conquista: sono questi i dati cui occorre riferirsi. Il che non significa che tutte le idee religiose che si sono

formate in quel periodo in seno al popolo ebraico debbano essere ridotte a momenti puramente economici e sociali. l'ideologia è soltanto un "riflesso», e non una «forma» dell'economia.

È esatto, tuttavia, che una concezione strettamente monoteistica non poteva nascere, nella mente degli israeliti, prima ch'essi avessero fatto l'esperienza del regime monarchico. Ma la credenza in un solo dio, difesa con tanto vigore dai profeti del VII-VI secolo, si è sviluppata poi in modo autonomo, indipendente dalle condizioni reali che ne spiegano l'origine, ha acquistato nuova forza e ha reagito a sua volta sullo stesso tessuto politico e sociale. l'evoluzione del giudaismo, dalla costituzione della monarchia nel 935 a. C. alla sua scissione e poi alla sua caduta sotto i colpi dei conquistatori assiro-babilonesi, ce ne offre una riprova molto efficace.

153

Accanto alle divinità tipiche della comunità primitiva, gli ebrei, nelle loro trasmigrazioni piene di rischi e dense di pericoli, quando non erano ancora usciti dal deserto arabico, avevano elaborato un'altra delle credenze dei nomadi: l'esistenza di forze misteriose, menzionate ora al singolare ora al plurale (El, Elohim), che accompagnavano la tribù nella sua marcia, chiuse in una cassetta portata a spalle, nella quale prendono riposo durante le lunghe soste.

La critica storica ha potuto identificare i due documenti fondamentali dell'antica tradizione religiosa ebraica, che sono stati fusi nei primi libri della Bibbia, sino a duplicare talvolta la narrazione degli stessi miti: quello che chiama la divinità *Elohim* e quello che usa invece la denominazione *Jahvè*. Ma quale dei due sia il più antico non è facile stabilirlo, dato il processo di rielaborazione cui questi testi sono stati sottoposti, dopo l'esilio babilonese, da parte delle caste sacerdotali.

La voce *El* si legge anche in testa a un elenco di molte divinità nelle tavolette di argilla in lingua ugaritica, scoperte tra il 1929 e il 1933 dallo Schaeffer a Ras Shamra, il nome arabo dell'antica Ugarit, sulla costa siriaca, datate del XIV secolo a. C.; qualche volta si accompagna a un femminile, *Elat*, residuo forse dell'età matriarcale.

La lettura esatta dell'altro termine, *Jahvè*, non può essere invece fissata con sicurezza, perché sino a età molto tarda, contemporanea alla nascita del cristianesimo, questo nome continuava a essere scritto con le lettere dell'alfabeto fenicio, da tempo sostituito nella prassi comune con la scrittura «quadrata» ancor oggi in uso: e la sua pronuncia esatta era tenuta segreta, per evitare il pericolo di una concorrenza magica da parte dei nemici d'Israele.

Forse era *Jahu* o *Jeho*, che si ritrova in alcune formule rituali come *hallelu-ja* («sia glorificato Iddio») e in molti nomi propri, tra cui *Jeho-shua* («soccorso di Dio»), che stranamente noi rendiamo ora con Giosuè e ora con Gesù.

Un'altra denominazione era *Jao*, che con etimologia immaginaria gli ambienti antiebraici di Alessandria facevano risalire all'egiziano *Eio* (asino). Di qui l'accusa che gli ebrei adorassero una divinità a testa asinina; nel II secolo d. C. tale insinuazione verrà ripresa contro gli stessi cristiani. Pompeo, quando nel 63 a. C. penetrò con la forza nel tempio di *Jahvè* a Gerusalemme, rimase stupito di non trovare nell'arca l'immagine del dio-asino, che gli era stata indicata come una caratteristica del culto giudaico.

Può darsi che alla lettura *Jahvè* si sia arrivati sotto l'influenza di una spiegazione teologica, che accostava il nome di dio a una forma del verbo essere: «colui che è». Anche questa divinità aveva del resto una celeste consorte; e la sua storia, sino alla riforma profetica, non si differenzia molto da quella di tutti gli altri dèi succeduti al periodo pastorale, sempre idealizzato dagli antichi ebrei. Si ricordi che nel Vecchio Testamento la vita del pastore è tenuta nella più alta considerazione, tanto che una metafora stereotipata, che avrà grande sviluppo nel cristianesimo, assimilava Iddio al «buon pastore». Solo nel III secolo d. C., quando l'allevamento del bestiame era ormai da tempo svalutato, un rabbino, Hama Ben-Hamina, farà notare la contraddizione tra l'appellativo di «pastore», dato dalla Bibbia alla divinità, e la poca considerazione in cui veniva tenuto quel tipo di occupazione.[7]

154

Quanto alla dizione *Jehovah*, italianizzata in «Geova», essa ha un'origine linguisticamente chiara, perché dovuta a una pura e semplice traslitterazione liturgica.

Ogni volta che nelle sacre scritture incontravano le quattro consonanti del nome divino, JHVH (il «tetragramma») —senza le vocali, che furono aggiunte soltanto alcuni secoli dopo l'inizio della nostra èra— il sacerdote o il pio lettore erano tenuti da tempi immemorabili, per la regola del «tabù», a sostituirlo per la recitazione ad alta voce con l'appellativo *Adonaì*, «il mio signore». Più tardi, le vocali di questo termine rituale vennero inserite tra le quattro consonanti JHVH, per facilitare la lettura obbligatoria e impedire che si violasse l'antica proibizione, divenuta rigida norma di fede: di qui *Jahovah* o *Jehovah*. Non hanno senso, naturalmente, le elucubrazioni tese ad avvicinare la voce Geova al *Giove* dei latini, secondo una tradizione popolare

[7] «Omelia sul Salmo 23», in Baron, *Histoire d'Israel*, cit., v. 1, p. 341.

raccolta anche nella poesia di Dante («O sommo Giove, che fosti in terra per noi crocifisso», *Purgatorio*, VI, 1 18-1 9). Il nome di Giove è di stretta derivazione indoeuropea, associato con la radice *div*, *deivo*, che indica il «cielo», la «luce», e non ha nulla a che vedere con la lingua semitica.

Le divinità dei popoli che vivevano in Palestina prima degli ebrei non erano di tipo pastorale, ma prevalentemente legate all'agricoltura e alla vita sedentaria: le forze della natura, gli alberi sacri e infine i *Baal*, o «signori», l'equivalente celeste dei «padroni» della terra e dei campi. Adifferenza delle vaghe forze misteriose venerate dai nomadi, gli dèi cananei e filistei avevano tempii e culti fissi.[8] La vittoria delle tribù ebraiche su queste popolazioni è vista dalla Bibbia come una prova della superiorità del dio d'Israele sui Baal, gradualmente ridotti al rango di esseri demoniaci (Astarte-Astarotte, Baal PeorBelfagor, Baal Zebub-Belzebù, Bei-Beliar, e così via).

Ma la vera e propria religione giudaica, quale era praticata ai tempi del Nuovo Testamento, si è formata in un'epoca ancora più recente, quando le tribù che erano riuscite ad occupare la Palestina modificarono radicalmente il loro modo di vita.

l profeti d'Israele

I due regni nei quali si divisero ben presto le tribù ebraiche, quello di *Israele* nel nord, con capitale Samaria, e quello di *Giuda*, nel sud, con capitale Gerusalemme, ebbero vita molto effimera. Con la deportazione di migliaia di famiglie a Babilonia, all'alba del VI secolo a. C., la storia degli ebrei, in quanto entità statale indipendente, è praticamente finita: all'oppressione sociale, contro la quale avevano reagito i primi profeti, da Amos a Geremia, si aggiunse nelle sue forme più brutali la dominazione straniera.

155

Oltre alle masse deportate in schiavitù dagli invasori, decine di migliaia di ebrei emigrarono allora, più o meno volontariamente, e si stabilirono in quasi tutti i centri abitati del mondo orientale, in Grecia, in Italia, in Africa e persino in India e nella lontana Cina. Secondo i calcoli raccolti dal Baron nella sua storia sociale e religiosa di Israele, nel I secolo d. C., entro i confini dell'impero romano, su una popolazione globale di 60-70 milioni si contavano circa 7

[8] Vedi J. Gray, *The Legacy of Canaan*, supplemento a *Vetus Testamentum*, v, 1957.

milioni di ebrei, oltre 6 milioni dei quali fuori della Palestina. E dalla catastrofe della libertà nacque e si sviluppò l'attesa di un «salvatore» politico e religioso, che non poteva essere concepito che sotto l'aspetto di un nuovo «re», il *messia*, capo di eserciti e liberatore nazionale.

Questa nuova ideologia, di cui è facile ricostruire tutte le fasi di sviluppo, si è identificata con la riforma monoteistica predicata dai «profeti», contribuendo così a dare alla religione giudaica quell'aspetto tipico, che secoli e secoli di storia non hanno più cancellato.

Nel 62 1 a. C., secondo un'antica tradizione raccolta da Aristotele, venne promulgata ad Atene la costituzione di Dracone.

La storia di Roma, che secondo la leggenda era stata fondata appena un secolo e mezzo prima, non era ancora uscita dalle nebbie del mito. In oriente dominavano sempre le grandi monarchie accentratrici, che avrebbero cercato ben presto di spingere le loro conquiste sino alla penisola greca. Ispirata ai principi di una rigida supremazia di classe, la riforma draconiana segnava il passaggio a un tipo di potere statale più evoluto, basato sull'alleanza tra la vecchia aristocrazia del sangue e la nuova aristocrazia del denaro (*timocrazia*), ai danni della grande massa dei liberi coltivatori, degli artigiani e degli schiavi.

In Palestina, invece, nel regno meridionale di Giuda, dove i rapporti sociali si erano mantenuti a uno stadio più arretrato, lo stesso anno è contrassegnato dal primo delinearsi di quel tipo di regime statale che, con la perdita dell'indipendenza nazionale, gli ebrei avrebbero ulteriormente sviluppato sino all'occupazione romana: un governo *teocratico*, controllato dalle caste sacerdotali, direttamente o indirettamente. Proprio nel 62 1 a. C., nel diciottesimo anno del regno di Giosia, il gran sacerdote Ilchia annunziava di aver «ritrovatO", nel corso dei restauri nel Tempio, un rotolo che conteneva il testo originale del «libro della legge».

Di «scoperte» di questo genere, grazie alle quali si vuoi giustificare una riforma politica o religiosa in contrasto con la prassi del tempo, è ricca la storia di tutte le antiche società. Che cosa fosse, in realtà, questo «libro della legge», è difficile precisarlo. La critica moderna è arrivata alla conclusione che si trattasse, in sostanza, di quel che si suoi chiamare il Deuteronomio, cioè la «seconda legge», l'ultimo dei cinque libri che la tradizione attribuisce a Mosè.

Con la riforma proclamata in questo testo, abilmente rimaneggiato, venivano cancellate tutte le tracce dei vecchi culti che il popolo d'Israele aveva adottato dai cananei: il Tempio venne purificato e l'altare dove i fanciulli erano immolati ai *Baal* solennemente sconsacrato. Un curioso romanzo americano

ha descritto con un'impostazione abbastanza fedele la lotta tra *Jahvè* e la coppia fenicia Baal-Astarte, divinità della fertilità e della fecondità, talora rappresentate da simboli sessuali.[9] La legislazione di Giosia ribadiva l'obbligo per tutti gli ebrei di mantenersi fedeli a una sola divinità, a esclusione di tutte le altre.

Tra il popolo ebraico e il suo dio veniva stipulato una specie di contratto, un'alleanza, un «patto»: la nazione affidava le sue sorti a *Jahvè* e in cambio riceveva la promessa di salvezza, di prosperità, di vittoria sui nemici.

I santuari delle divinità agricole palestinesi, «da Geeba a Beersceba», vennero dichiarati immondi e soppressi; alle vocali del dio *Melèk*, «il re», vennero sostituite quelle della parola *boscet*, lo «sterco», cambiandolo così in *Molèk* o *Molòk*. Ai sacerdoti di questi culti venne impartito l'ordine di trasferirsi tutti a Gerusalemme e una rendita fu loro assegnata sui proventi del Tempio (i *cohanin*, plurale di *cohen*, «sacerdote»); ma essi si videro esclusi dalla celebrazione dei sacrifici, riservati ai leviti e in modo speciale ai membri della «casa di Sadòk», il leggendario gran sacerdote del «vero» culto di Jahvè, da cui prenderanno il nome sia la setta dei *sadducei*, menzionati nei vangeli, sia quella dei «figli di Sadòk», che sono al centro dei manoscritti in lingua ebraica scoperti presso il Mar Morto nel 1947.

Venne l'invasione babilonese, venne l'occupazione persiana, subentrò il dominio di una delle dinastie nate sulle rovine dell'impero di Alessandro il Macedone; ma il sistema di governo e di culto basato su questo «patto» ha continuato a svilupparsi in Israele, sino alla conquista romana.

Artefici e gelosi custodi di questa riforma furono i «profeti», che cercarono di dare un'interpretazione di tutta la storia partendo da questo rigido contratto tra Jahvè e il suo popolo. Tutte le disgrazie, tutte le sconfitte di Israele vennero giudicate come un segno della collera divina per le trasgressioni religiose della nazione e i crimini commessi dai suoi gruppi dirigenti. Il profetismo ebraico, che ha dato pagine di elevato valore letterario e ideale alla raccolta degli scritti biblici, partiva da presupposti religiosi e sociali ben definiti ed esprimeva non di rado lo stato d'animo di protesta e di speranza degli strati popolari più umili e oppressi della Palestina.

157

Contro la dura legge della responsabilità tribale, espressa nella vecchia

---

[9] *The sinner beloved*, di P.E. Osgood, New York, American Press, 1956. Il miglior libro su questo argomento resta sempre quello di E. Ferrière, *Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone*, Paris, 1884.

tradizione con le parole: «l padri hanno mangiato l'uva acerba, e si sono allegati i denti dei figli», protestano Geremia e soprattutto Ezechiele: «Solo chi ha peccato dovrà espiare con la sua morte». La condanna dei ricchi e dei potenti assume toni abbastanza spinti; viene denunciata come il più grave peccato nazionale la detenzione di uomini e donne di stirpe ebraica in schiavitù. Per questo delitto, e per essersi rifiutati di concedere piena emancipazione ai propri schiavi, i padroni dovranno essere puniti sino alla desolazione dell'intero paese (*Geremia*, xxxiv, 8-22).

A differenza dei vati, delle pitonesse, delle sibille del mondo greco-romano, in Israele la funzione dei «profeti» (*nabi, nebiim*) non era quella di pronunciare oracoli, di predire la buona o la mala fortuna, di prevedere l'avvenire. Il termine va preso nel suo senso etimologico: *profeta* è colui che «parla in nome» della divinità, ad ammonimento di tutto il popolo.

Solo in un secondo momento, quando il profeta incomincia a delineare una specie di descrizione fantastica della futura rinascita della nazione e della sua liberazione, grazie all'avvento di un re salvatore, interviene il concetto di «profezia», come viene inteso comunemente. Ma agli scritti detti *profetici* succederà allora una vastissima letteratura popolare, che ci porta ancor più vicini alle origini del cristianesimo: la serie degli scritti *apocalittici*, che s'inizia dopo la rivolta contro Antioco IV re di Siria, verso la metà del II secolo a. C., e apre nuove prospettive di decisiva importanza.

Il decalogo

All'in fluenza esercitata dai profeti si deve far risalire anche l'elaborazione di quei precetti fondamentali del giudaismo, ereditati poi dalla religione cristiana, che hanno ricevuto il nome di «dieci comandamenti» e come tali sono giunti sino ai tempi nostri.

La pia leggenda vuole ch'essi siano stati rivelati a Mosè, tredici o quattordici secoli prima della nostra èra; l'insegnamento del catechismo e le puerili ricostruzioni dei film a soggetto biblico hanno contribuito a dare largo credito all'antico racconto.

La storia di questa regola di vita religiosa e sociale, obbligatoria per ogni credente e non priva di un certo valore etico, ci riporta a epoche diverse e spesso contrastanti tra di loro. Non siamo di fronte a un processo unitario e coerente, ma a un lento lavoro di revisione, che si è conchiuso soltanto pochi

secoli prima dell'inizio dell'èra cristiana.

In primo luogo, si deve osservare che il testo ebraico non parla mai di «dieci comandamenti», ma di «dieci parole», e che questo dato viene reso alla perfezione dalla traduzione greca «decalogo», passata dai Settanta a Filone di Alessandria e fatta propria dai padri della Chiesa. Adire il vero, tale voce, nella Bibbia greca, è usata solo al plurale, *déka logoi*, le «dieci parole»; al singolare *dekálogos* (sottinteso *bibios*, «libro») si trova per la prima volta in Clemente di Alessandria e in Tertulliano. Nella letteratura classica il termine sembra sconosciuto. Sono le solenni parole pronunciate da *Jahvè* sul monte Sinai, dove il dio aveva probabilmente un santuario, per stipulare un patto di alleanza con il proprio popolo: gli ebrei promettono a lui solo la loro dedizione e ne ottengono in cambio la garanzia della conquista e del possesso della Palestina.

158

Di questo «patto», nei primi cinque libri della Bibbia, o *Pentatéuco*, abbiamo numerose versioni, molto diverse le une dalle altre. Ma prima di riferirle, vediamo in quali circostanze i fatti si sarebbero svolti. Quando la leggenda della promulgazione del decalogo ha incominciato a prendere forma scritta, gli ebrei risiedevano già da alcune centinaia di anni nelle zone più fertili della «terra promessa». Le genti che da tempo vi abitavano erano ormai sottomesse e in gran parte assimilate: da esse i nuovi venuti avevano appreso l'arte dell'agricoltura e il culto delle divinità campestri. Occorreva tuttavia far risalire a un atto preciso, sanzionato dal potere divino, il diritto al possesso legale del suolo. Di qui la funzione assegnata a uno dei personaggi più cari alla tradizione tribale degli ebrei: Mosè, il condottiero e il legislatore.

In realtà, nulla permette di affermare che Mosè sia stato un personaggio storico.[10] Il nome è di derivazione egiziana, *Mesu* o *Mose*, e non significa affatto «salvato dalle acque», come vuole la tradizione, ma semplicemente «figlio» di una determinata divinità: per esempio, *Amon-Mose*, *Aton-Mose*, *Ptha-Mose* ecc.; aggiungendo leggenda a leggenda, il geografo Strabone lo presenta addirittura come un filosofo stoico (XVI, 2, 3). Nel terzo mese dopo la liberazione dalla "schiavitù in terra d'Egitto", Mosè sale dunque su una delle alture della penisola sinaitica, che segna ancor oggi il confine tra egiziani ed ebrei: e il dio delle tribù, *Jahvè*, tra tuoni, lampi e spesse cortine di fumo — residuo del culto di qualche antica divinità locale di origine vulcanica— incide di suo pugno di fronte a lui il testo dell'alleanza su due tavole di pietra, dette

[10] Cfr. R. Kreglinger, *La religion d'Israel,* cit., p. 56 e nota.

d'allora in poi le «tavole della testimonianza» (Esodo, XXIV, 1 2) o le «tavole del patto» (Deuteronomio, IX, 9, Il, 1 5).

Ma il popolo eletto è «duro di cuore»: e al culto del dio tribale, venerato quand'erano nomadi e pastori, preferisce ormai quello delle divinità agricole della Palestina, tra cui il *dio-toro* del gran sacerdote Aronne. Sdegnato, Mosè spezza le tavole della legge e minaccia ai suoi la collera divina. Ma Jahvè, se è un dio geloso (Esodo, XXIV, 14), sa anche essere misericordioso, come dovrebbe essere il padrone verso i propri servi; e dà ordine a Mosè di ritagliare altre due lastre di pietra, identiche alle prime, e si compiace di incidervi di nuovo personalmente i suoi comandamenti.

Secondo un'altra versione, il decalogo numero due sarebbe invece stato inciso da Mosè, sotto divina dettatura (Esodo, XXXIV, 27-28); ma queste varianti non hanno mai preoccupato seriamente i teologi. In ogni caso, le nuove tavole vengono deposte nell'arca, che d'allora in poi riceverà il nome di «arca della testimonianza» o «arca del patto».

159

Quali sono le *dieci parole*, o norme rituali, contenute nel patto? Ripetiamo che ne esistono diverse versioni; ma la critica biblica è riuscita a individuare il testo più antico, che ci fa risalire ai tempi del clan pastorale. Lo troviamo nel capitolo XXXIV dell'*Esodo,* il libro che descrive la movimentata fuga di Israele dalla terra d'Egitto.

Ecco come doveva essere articolato nella sua forma primitiva:

l. Non curverai la fronte dinanzi ad alcun dio straniero.

2. Non ti fabbricherai nessun dio di metallo fuso.

3. Osserverai sempre la festa degli azzimi nel mese di *nizan* (marzo-aprile), in ricordo del tuo «passaggio» nel deserto (il termine ebraico per «passaggio» è *pesàh*, trascritto in greco *pascha*, la nostra *Pasqua*).

4. Ogni primo nato è mio: riscatterai con un sacrificio ogni primo parto del bestiame, sia grosso che minuto, e ogni primogenito tra i tuoi figli.

5. Non comparirai mai dinanzi a me a mani vuote.

6. Tre volte all'anno tutti i tuoi maschi visiteranno la faccia del Signore (le tre feste pastorali della primavera, dell'estate e dell'autunno).

7. Non lascerai colare il sangue della mia vittima in presenza del pane fermentato (è una vecchia proibizione rituale, legata al carattere sacra)e del sangue e del lievito).

8. Non rinvierai al mattino la consumazione della mia vittima pasquale (perché non si esaurisca la carica magica che porta in sé ogni animale

sacrificato al Signore).

9. Il fior fiore delle primizie del suolo lo porterai alla casa di *Jahvè*.

10. Non farai cuocere il capretto nel latte della madre sua (anche questo è un antico tabù; il rapporto tra il latte e il capretto si ritrova, come formula magica, in una delle laminette auree del culto orfico, scoperte nel 1879 nella Magna Grecia, a Turi, oggi Terranova di Sibari, in Calabria, e risalenti al VI secolo a.C.: «Capretto, sono caduto nel latte», cioè sto per diventare immortale).

Superata la fase nomade, fattisi sedentari e dediti alla coltivazione dei campi, gli ebrei adottarono nuove forme di vita sociale, basate sulla proprietà privata e su leggi religiose più rigide. A questo periodo si ricollega il decalogo vero e proprio, che trasforma quasi tutte le norme più antiche, divenute ormai incomprensibili, e ne aggiunge delle altre, moralmente più elevate, ma sempre nei limiti di una struttura padronale.

Le nuove «dieci parole» - la torah, o legge del popolo ebraico - ci sono giunte in due versioni non sempre identiche, che possiamo attribuire al periodo che va dal VII al IV secolo prima di Cristo. La più antica è riportata nel Deuteronomio, v, 5-18; essa riflette preoccupazioni di carattere sociale, assai vicine al programma di riforme etiche e religiose predicate dai profeti. L'altra, trascritta nell'Esodo, XX, 2-1 7, è più di tipo liturgico-rituale ed è stata quasi certamente redatta dai sacerdoti in età più recente, un paio di secoli dopo la caduta di Gerusalemme nelle mani dei babilonesi, nel 586 a. C.

Questo è comunque il testo del decalogo nella sua formulazione più recente:

160

l. *Non avrai altro dio di fronte a Jahvè*. - È un'affermazione di monoteismo rituale, non teologico: gli altri popoli si tengano pure le loro divinità, ma gli ebrei prestano il loro culto solo al proprio dio.

2. *Non ti fabbricherai nessuna immagine scolpita e nessuna raffigurazione di cose che si trovino nei cieli, sulla terra o nelle acque sotterranee.* - Il ripudio dell'idolatria implica la proibizione di scolpire o dipingere figure d'uomo e di animali; tale divieto è passato, molti secoli dopo, anche all'arte musulmana.

3. *Non pronuncerai ad alta voce il nome del Signore*. - Chi possiede il segreto del nome della divinità, è in grado di servirsi della carica magica ch'esso contiene; occorre perciò evitare che uno straniero s'impadronisca di questo nome, misterioso e potente.

4. *Ricordati di osservare scrupolosamente il sabato*. - Nella versione più

antica, il precetto del riposo settimanale viene collegato all'obbligo di non far lavorare gli schiavi ogni settimo giorno, in memoria degli anni trascorsi da tutti gli ebrei in servitù sotto gli egiziani; nel testo più recente, di ispirazione sacerdotale, la spiegazione è invece solo di carattere religioso (secondo il mito della creazione, anche *Jahvè* si è riposato «dopo sei giorni».)

Il nome del «sabato», in ebraico *shabbath*, deriva dal babilonese *shabattu*, la festa della luna piena; un altro giorno era dedicato alla festa della luna nuova. I babilonesi lo avevano preso dai sumeri, e i cananei dai babilonesi; ma la sua applicazione al «settimo giorno» della settimana sembra di stretta origine ebraica. I babilonesi si astenevano dal lavoro nei giorni che «portavano sfortuna»: il 7, 14, 21 e 28 dei due mesi di *Elul II* e di *Marcheswan*. Sotto la spinta dei profeti del VII secolo, questi giorni divennero invece per gli ebrei «giorni di riposo e di ringraziamento» e furono estesi agli schiavi. Ai signori romani tale concessione parve assurda; il tanto ammirato Seneca lamentava che in questo modo si faceva «perdere la settima parte del lavoro umano» e Tacito cita il riposo del sabato come una riprova della propensione degli ebrei alla pigrizia (*Storie*, v, 2, 4). Per cercare di spiegarne in qualche modo l'origine, si fantasticò di un collegamento di quel giorno con il pianeta Saturno.[11] Di qui il nome, che si è conservato in qualche lingua moderna, di «giorno di Saturno» (*Satur-day* in inglese).

161

Non solo per differenziarsi dagli ebrei, ma soprattutto per motivi di prestigio religioso, data la grande diffusione del culto del «dio-sole» negli ultimi secoli dell'impero pagano, i cristiani adottarono invece la festa del «Signore Sole» (*dies dominica*) e ne fecero il loro giorno di preghiera e di riposo, consacrata ormai al «Signore Gesù» (la domenica). Ma questo passaggio non si è compiuto senza resistenze; I' osservanza del sabato si mantenne presso varie correnti cristiane dissidenti e alcune sètte protestanti, oggi ancora, si richiamano al sabato, il «settimo giorno» (per esempio, gli «Avventisti del settimo giorno», sorti in America nel 1862 allo scopo di ritornare alla stretta osservanza biblica, nell'attesa del «secondo avvento» del Cristo sulla terra).

---

[11] Sulle origini e sull'evoluzione del «sabato", si veda, oltre alla storia d'Israele del Baron, tante volte citala, il volumetto di A. Powell Davies, *The Ten Commandments*, New York, Signet Key Books, 1936.

5. *Onorerai tuo padre e tua madre,* affinché anche tu possa vivere a lungo e felice sulla terra, aggiungono le due versioni del testo della Bibbia.

6. *Non uccidere*. - L'ebraico ha letteralmente «non assassinare» (*tinzack*), cioè non sopprimere un membro del tuo clan; l'uccisione del nemico, donne e bambini compresi, non solo è ammessa, ma rigorosamente imposta da Jahvè. Anche nel Corano il sesto comandamento suona così: «Non ucciderai nessuno di quelli che Allah ti ha proibito di uccidere, se non per giusta causa». Siamo di fronte a un lento processo di incivilimento urbano, in contrasto con le feroci consuetudini della tribù beduina originaria.

7. *Non commettere adulterio*, cioè secondo la legge ebraica, non sedurre una donna sposata o anche solo promessa a un altro *dopo che il prezzo dell'acquisto è stato pagato* (*Esodo*, XXII, 16). Sedurre una donna nubile o una schiava non costituisce adulterio. Non si tratta tanto di morale, quanto di leso diritto di proprietà. Nel caso di una schiava, tutt'al più, il padrone potrà esigere un risarcimento in denaro.

8. *Non rubare.*

9. *Non portare falsa testimonianza contro il tuo vicino.*

10. *Non desiderare la moglie del tuo vicino, né il suo campo, la sua schiava, il suo schiavo, il suo bue, il suo asino ecc.* - Veramente il termine ebraico per «desiderare» è «gettar l'occhio addosso»: ed è probabile che si tratti della pratica del malocchio. Si lancia cioè il malaugurio in direzione della proprietà di un altro, per trasferirla in proprio potere grazie all'azione magica della stregoneria. Quanto all'assimilazione della moglie con tutte le altre proprietà, va osservato che si tratta della versione più remota; già nel *Deuteronomio* la donna è posta in una categoria a parte. La tradizione cristiana ha diviso in due quest' ultimo comandamento e ha unificato i primi due: la condanna dell'idolatria, da un lato, era ormai superata ed era contraddetta, dall'altro, dal culto popolare delle immagini e dei santi.

Quest'ultima considerazione ci permette di conchiudere ricordando che nel catechismo la formulazione dei dieci comandamenti differisce talora da quella che abbiamo riportato. Il nuovo testo risale a Sant'Agostino, all'alba del v secolo; ma anche questa versione è stata rielaborata e abbreviata dal Concilio di Trento, nel secolo XVI (Sessione IV, canone 19).

Da allora, nella chiesa cattolica, l'elenco non ha più subito variazioni sostanziali.

Breve storia della Bibbia

Un'antichissima città della Siria, *Biblo*, emporio commerciale fenicio e centro dello smistamento del papiro - forse il luogo dove per la prima volta venne usata la scrittura alfabetica - ha dato il nome alla carta d'importazione egiziana, *biblion*, e poi per estensione all'intera raccolta dei fogli, da conservarsi arrotolati per la lettura.

All'inizio della nostra èra, *biblia* (neutro plurale greco, «i libri»), indicava già una qualsiasi collezione di scritti, o una biblioteca; ma ben presto venne limitato dai fedeli, ebrei e cristiani, alla sola raccolta dei loro libri sacri. Il neutro greco diventò nel latino popolare un femminile singolare, *Biblia*; e di qui è passato in italiano e in quasi tutte le lingue moderne.

La Bibbia è dunque, in primo luogo, il complesso dei libri sacri degli ebrei, o *Vecchio Testamento*; e poi, con l'aggiunta di una serie di testi cristiani, o *Nuovo Testamento*, acquistò la sua dimensione attuale. La prima parte rimase comune alle due religioni. La voce Testamento non s'incontra mai, come titolo, né nell'originale ebraico, né nel greco, che è la lingua esclusiva della parte cristiana. Da dove deriva, dunque, tale singolare denominazione?

L'ebraico ha un termine, *berith*, che denota un contratto, un patto, e quindi anche, nei rapporti tra i popoli, una «alleanza». L'idea centrale della religione giudaica, come abbiamo visto, era che il dio delle dodici tribù aveva stretto un solenne patto con il suo popolo: "Voi mi considererete come il vostro solo Iddio, a esclusione di ogni altro, e io, *Jahvè*, vi prometto di proteggervi, di favorirvi ed eventualmente di farvi ereditare un giorno il dominio o per lo meno il controllo del resto della terra».

La traduzione in lingua greca, detta dei «Settanta», dal numero leggendario degli esperti, 70 o 72, che sarebbero stati incaricati di questo lavoro in Alessandria dal re Tolomeo Filadelfo, verso la metà del m secolo a. C., complicò le cose. Il termine *berith* venne reso con *diathéke*, che oltre al significato di patto aveva anche quello accessorio di un lascito testamentario: in latino, *testamentum*. Quando s'incominciò a tradurre la Bibbia in latino, alla fine del III secolo d. C., il senso iniziale di un'alleanza tra il dio *Jahvè* e il popolo ebraico si era in gran parte perduto: e con «Testamento» si è sempre indicato, d'allora in poi, l'intero contenuto, vecchio il primo, per i cristiani, e *nuovo* il secondo.

Il numero degli scritti di cui si compone il Vecchio Testamento è andato variando di secolo in secolo, sino a che un concilio di rabbini, a Jamnia, in

Palestina, verso il 90 d. C., quando già la nazione era stata battuta dai romani, lo fissò a 22, quante sono le lettere dell'alfabeto ebraico; con qualche rimaneggiamento nella divisione dei libri, si arrivò a 27, cioè le stesse lettere più i cinque segni finali, che hanno nella scrittura corrente una forma leggermente diversa.

Già questo computo lascia pensare a manipolazioni di carattere magico o simbolico; tanto più, poi, se si riflette che anche gli scritti del Nuovo Testamento ammontano alla stessa cifra allegorica di 27.

In ogni modo, e tenendo conto che i titoli dei vari libri sono stati dati dai greci prima, e dai latini poi, mentre nell'ebraico ogni singolo testo è conosciuto solo dalla prima parola con cui ogni «rotolo» ha inizio, ecco l'elenco dei 27 scritti che compongono la parte più antica della Bibbia.

Vecchio Testamento

A. *La legge* (Toràh): *Genesi*, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio (il «Pentateuco» o i cinque libri).

B. *I profeti* (Nebiìm): sono divisi in profeti anteriori (Giosuè, Giudici e Rut, I-II Samuele, I-II Re) e posteriori (Isaia, Geremia, Ezechiele e i dodici profeti minori raccolti in un solo rotolo).

C. Gli scritti sacri o *agiografi* (Ketubim): Salmi, Proverbi, Giobbe, Cantico dei Cantici, Lamentazioni, Ecclesiaste, Ester, Daniele, Esdra e Neemia (1-11 Esdra), Cronache.

I *samaritani*, discendenti dagli abitanti del regno settentrionale, ammettevano come ispirati solo i primi cinque libri (il Pentateuco), escludendo sia gli scritti profetici che quelli agiografici. Essi consideravano il monte Garizim, nella Palestina centrale, come la vera residenza di *Jahvè* e non riconoscevano il tempio di Gerusalemme. Ancora ai tempi in cui vennero redatti i vangeli, erano disprezzati come eretici ed evitati come impuri: di qui la portata reale degli episodi del «buon samaritano» e della «samaritana al pozzo», riferiti dagli evangelisti Luca e Giovanni, i più polemici nei confronti delle caste sacerdotali gerosolimitane.

Oltre ai 27 scritti del Vecchio Testamento ne esistevano però molti altri, che a partire dalla fine del I secolo d. C. gli israeliti di lingua ebraica non vollero più riconoscere, mentre continuarono a essere inclusi, alla fine di tutta

la raccolta, sotto il nome misterioso di *apocrifi*, cioè «nascosti», «segreti», dagli israeliti di lingua greca e dai cristiani. Essi sono una decina: Tobia, Giuditta, Sapienza, Baruc, Lettera di Geremia, Preghiera di Manasse, Ecclesiastico, I-II Maccabei, più alcuni passi dei libri di Daniele e di Esdra in lingua aramaica.[12] Il criterio ebraico dell'ispirazione era che Dio poteva aver parlato solo in ebraico: non in aramaico, dialetto popolare, e tanto meno in greco, lingua dei profani. La chiesa cattolica continua ad accoglierli come deuterocanonici, o ispirati in un «secondo momento»; gli ebrei e i protestanti li escludono invece dal canone, cioè dalla «misura» ufficiale degli scritti sacri.

164

La distinzione precisa fra libri canonici e non canonici risale soltanto al tv secolo d. C.; quella tra i protocanonici e i deuterocanonici è stata introdotta da Sisto da Siena, nel secolo XVII.

La questione dell'ispirazione divina della Bibbia, che storicamente non ha alcun senso, è fuori discussione per i credenti. Ogni religione ha i propri scritti «rivelati». Per i musulmani, il *Corano* contiene la parola di Dio, scritta in cielo e trasmessa a Maometto dall'arcangelo Gabriele. Nulla di strano che i racconti della Bibbia siano attribuiti direttamente a Dio; più strano, invece, che questo concetto sia stato accolto in un'opera, per altri versi così pregevole, come il *Dizionario Enciclopedico Italiano*, pubblicato dopo la seconda guerra mondiale ad opera di noti specialisti.

La Bibbia contiene ingenue e interessanti narrazioni sulla creazione del mondo e dell'uomo, sul peccato originale, sulle primissime generazioni, sul diluvio e sull'arca: sono gli stessi miti che ritroviamo in quasi tutte le religioni del tempo e che sono entrati nella tradizione religiosa ebraica nel corso di lunghi secoli, a contatto con altri popoli, specialmente sotto il dominio dei babilonesi e dei persiani. Ma oltre a questa parte leggendaria, la Bibbia ci offre un abbondante materiale sulla vita economica e sociale delle antiche tribù ebraiche, sulle vecchie leggi, non più comprese e interpretate quindi in modo immaginario, sulla storia delle nazioni con cui Israele è stato in rapporto.

Anche le poesie religiose, e in primo luogo i testi profetici, rivestono un notevole valore letterario e sociale.

Sotto la denominazione di *Nuovo Testamento* sono stati riuniti invece, dopo un lungo processo di selezione che è durato quasi 300 anni, dalla fine del II secolo d. C. all'epoca dell'imperatore Giustiniano, i 27 scritti che si

---

[12] La raccolta più completa in R.H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1913, ristampato in litografia nel 1963.

riferiscono all'insegnamento di Gesù e dei suoi primi apostoli e continuatori:

A. I. *quattro vangeli* (Matteo, Marco, Luca e Giovanni), dalla voce greca *euanghélion*, la «buona novella», l'annuncio del messaggio del Cristo, in versioni diverse e non di rado contraddittorie.

B. Gli *Atti*, o meglio, secondo il termine greco originale, i *Fatti degli apostoli*.

C. *Ventuno lettere*, 13 attribuite a Paolo di Tarso, 1 a Giacomo, 2 a Pietro, 3 a Giovanni, 1 a Giuda (non quello del tradimento) e la Lettera agli Ebrei.

165

D. L'*Apocalisse*, cioè la «rivelazione» degli ultimi grandiosi eventi che le antiche generazioni cristiane attendevano da un momento all'altro: la fine del mondo e l'avvento di una nuova società sulla terra, il «regno di Dio» e la «Gerusalemme celeste».

Questa è la Bibbia, nelle sue due parti fondamentali, considerata oggi ancora come il libro sacro di circa un terzo della popolazione della terra. Le prime traduzioni della Bibbia in lingua italiana risalgono al secolo XIII; esse incontrarono gravi difficoltà, a causa della diffidenza delle autorità ecclesiastiche, che ammettevano solo la traduzione latina.

Le versioni oggi più diffuse, dopo quelle antiquate del Diodati, protestante, che tradusse direttamente dall'ebraico all'alba del XVII secolo (1607), e del Martini, cattolico, che tradusse solo dalla *Vulgata*, e cioè dal latino (1782-92), sono: la traduzione del pastore Giovanni Luzzi, Firenze, 1927-30, usata dai nostri valdesi ed evangelici in generale; La Sacra Bibbia, in 10 volumi, a cura del Pontificio Istituto Biblico, Firenze, Salani, 1957; e *La Bibbia concordata*, Milano, Mondadori, 1961 tradotta dai testi originali, con introduzioni e note della Società Biblica Italiana, frutto del lavoro comune di cattolici, ebrei, ortodossi e protestanti, che però non hanno tenuto conto delle varianti offerte dai manoscritti del Mar Morto, per quel che riguarda la parte fondamentale del testo ebraico.

L'attesa del Messia

Una delle nozioni di maggior rilievo, su cui occorre attirare l'attenzione, nello studio della religione giudaica, è quella dell'equivalenza tra *messianismo*

e *cristianesimo*.

Linguisticamente, tale accostamento non ha bisogno di molte spiegazioni. «Cristo», aggettivo verbale del greco chrio, «ungere», non è altro che la traduzione esatta di *mashiàh*, participio passato di un verbo ebraico che significa «ungere": in altre parole, *Cristo* e *Messia* esprimono lo stesso concetto. Il titolo veniva dato dapprima ai capi tribali del popolo ebraico, ai sacerdoti e ai profeti, solennemente investiti della loro dignità mediante l'unzione con olii aromatici; con l'effusione dell'olio sul capo e sul corpo si esprimeva un rito magico di consacrazione. Ma con l'avvento dell'istituto monarchico, l'uso si restringe: Messia diventa sinonimo di «re». La cosa era tanto più facile, in quanto il sovrano di Israele esercitava anche le funzioni sacerdotali (*Genesi*, XIV, 18).

A partire dal III secolo a. C., dovendo tradurre il termine nel greco popolare del mondo mediterraneo, la *koiné*, o lingua «comune», gli ebrei dell'emigrazione fecero ricorso alla sola voce che poteva rendere letteralmente il senso dell'antica parola; e incominciarono a fantasticare, soprattutto ad Alessandria d'Egitto, della venuta di un «Cristo", discendente di Davide, che come quel grande re avrebbe unificato il popolo disperso, liberato la nazione e ricostruito il «regno».

166

Ma questa equivalenza lessicale ha un valore che va al di là dei semplici dati filologici. Siamo di fronte a uno dei processi tipici di alienazione, nel mondo delle idee, delle esperienze concrete fatte dall'uomo sul terreno sociale, politico ed economico.

All'inizio dell'impero romano, che solo molti secoli più tardi alcuni cronologi fecero coincidere con l'inizio dell'èra cristiana, il popolo ebraico aveva perduto ogni possibilità di vita indipendente. Tutte le vecchie entità nazionali, nelle quali era stata divisa sino a quel momento quella parte del mondo antico che gravitava ai margini del bacino del Mediterraneo, erano cadute l'una dopo l'altra sotto l'occupazione straniera. Non erano, naturalmente, «nazioni» vere e proprie, nel senso moderno della parola; ma federazioni di tribù gentilizie, piccole e grandi, giunte a gradi diversi di sviluppo economico e sociale e rette nella maggior parte dei casi a monarchia.

Gli ebrei non erano sfuggiti alla sorte comune. Per la loro stessa posizione geografica, in Palestina, territorio che aveva sempre costituito un punto d'incontro e di scontro tra le maggiori monarchie orientali, essi avevano visto distrutta la loro indipendenza sin dal VII· VI secolo a. C. ed erano poi passati di dominio in dominio.

Gli assiri, i babilonesi, i medi, i persiani, Alessandro Magno e i sovrani della Siria ellenizzata avevano successivamente esercitato il loro potere in Palestina, lasciando tracce durature nella vita sociale e religiosa del popolo d'Israele. La mano di ferro dei conquistatori romani aveva ribadito, con l'appoggio degli strati più ricchi del paese, questo doppio stato di servaggio economico e nazionale allo stesso tempo.

È vero che la lotta per l'indipendenza non era mai cessata, durante questo lungo periodo, e aveva assunto non di rado aspetti di ribellione armata e di insurrezione popolare contro i dominatori. Proprio nel periodo in cui la tradizione fa cadere la nascita di Gesù, il procuratore romano Sabino si era fatto sorprendere con la sua legione a Gerusalemme e tre capi dei ribelli, in parti diverse della Palestina, si erano proclamati Messia di Israele, cioè «Cristi». Il legato di Siria, Quintilio Varo, era intervenuto duramente e aveva soffocato nel sangue la rivolta degli insorti, per la maggior parte contadini poveri, pastori e schiavi: e per dare un esempio aveva fatto mettere in croce - la croce era il genere di punizione riservato agli schiavi fuggitivi e ai ribelli - più di duemila ebrei. E di episodi analoghi è ricca tutta la storia del tempo.

Ma in generale, da cinque o sei secoli, si era diffusa in seno al po-

polo la convinzione che solo l'intervento diretto di forze soprannaturali, identificate in un «re» di origine divina o sovrumana, poteva ridare alla nazione l'indipendenza e assicurare ai poveri e agli oppressi un domani di benessere e di giustizia sulla terra.

167

Sin dai tempi lontani, in connessione con la ritirata degli invasori siro-efraimiti, nel 753 a. C., o dopo la disfatta del tiranno assiro, nel 701, i profeti avevano proclamato la loro fiducia nel liberatore messianico, *l'Emmanuele* ("Dio con noi»). Durante l'esilio in Mesopotamia, il secondo Isaia aveva salutato come *Messia* il re Ciro di Persia, che dopo aver vinto i medi faceva pesare la sua minaccia su Babilonia: era lo strumento di cui *Jahvè* si era servito, nel 538 a. C., per riportare il suo popolo a Gerusalemme.[13]

Così, a poco a poco, nella coscienza popolare ebraica, questa idea si trasformò, sino a divenire il punto d'incontro di nuove esperienze politiche e religiose.

Cacciati e dispersi in tutti gli angoli del mondo, gli ebrei si fecero portatori della speranza nell'avvento di giorni migliori, con la promessa di un «regno»

---

[13] J. Coppens - R. de Langhe*, L'auente du Messie*, Burges, 1954, e J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, London, 1956.

di origine divina tra gli uomini purificati dal male. La dottrina messianica, che partiva dal presupposto di una liberazione strettamente politico-sociale, limitata alla nazione giudaica, finì col subire l'influenza di altre concezioni, specialmente là dove l'attesa della salvezza aveva assunto forme diverse e si presentava con le caratteristiche di un riscatto mistico dalla miseria, dalla sofferenza materiale e spirituale, dai vincoli della schiavitù.

Nella poesia religiosa ebraica il Messia appare già come colui che dovrà «liberare il povero dal potente, il miserello che non ha chi l'aiuti» (*Salmo* 71, 12); è a lui che si rivolgono i bisognosi per «riscattare la loro vita e redimere la loro anima dall'oppressione e dalla violenza» (13-14); sotto il suo regno vi sarà eguaglianza per tutti, prosperità e abbondanza: «il grano crescerà rigoglioso nel paese e sulla sommità dei monti, le spighe ondeggeranno come gli alberi del Libano e gli abitanti della città fioriranno come l'erba della terra» (15-16).

È l'eterno sogno del povero, che trasferisce nell'illusione religiosa l'esigenza di una vita migliore.

Nei capitoli del secondo Isaia, una raccolta di scritti che risalgono agli anni della deportazione in terra di Babilonia e sono stati rielaborati nell'età postesilica, il Messia viene addirittura presentato come l'idealizzazione dello schiavo sofferente. È l'*ebèd Jahvè*, lo «schiavo di Dio», colui che attraverso l'esperienza dell'oppressione e del dolore ha ricevuto la missione di ridare la giustizia agli uomini e di riportare tutti i popoli alla felicità e alla conoscenza del vero Dio. La traduzione esatta della voce ebraica *ebèd* è «schiavo» e non «servo», come si è finito col dire sotto l'influenza di *servus*, il termine usato nella versione latina della Bibbia.[14]

L'intera nazione d'Israele appare destinata a questa straordinaria funzione nella storia dell'umanità. Secondo un pensiero del *Talmud*, la ragione vera della dispersione degli ebrei nel mondo va vista nello svolgimento di un «piano provvidenziale» diretto ad assicurare a tutti gli uomini la sicurezza e la pace, grazie al riconoscimento di *Jahvè* come unico Dio. Il penultimo articolo dell'attuale professione di fede dell'ebraismo, dovuta a Mosè ben-Maimon, o *Maimonide*, morto nel 1 204 d. C., dichiara: «Credo di fede perfetta nella venuta del Messia e, benché sia sempre differita, l'aspetto ogni giorno».[15]

L'attesa di questo rinnovamento si esprimeva evidentemente in forme

---

[14] C.R. North, *The Suffering Servant of Deutero-Isaiah*, London, Oxford University Press, 1948.
[15] Sul «credo» di Maimonide, vedi L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, London, 1960.

religiose, con linguaggio religioso, e quindi contribuiva a mantenere l'uomo fuori della realtà, portandolo di sogno in sogno verso l'accettazione di soluzioni illusorie, incapaci di mutare le condizioni di vita prevalenti. In essa si manifesta ancora una volta la tragedia di strati sociali che non avevano una coscienza chiara del loro stato subalterno, non portavano con sé forme nuove di produzione e di organizzazione sociale e non potevano perciò costituire una forza veramente rivoluzionaria.

Tuttavia, al pari di quei culti popolari di salvezza, che promettevano in un'altra esistenza agli schiavi e agli oppressi quella liberazione che la vita di ogni giorno negava loro sulla terra, anche la dottrina ebraica del *Messia* rispondeva ad aspirazioni molto diffuse, non solo in Israele, ma anche ai margini del paganesimo ufficiale, e partiva da un'aspra condanna di tutta la struttura economica e politica del mondo antico. Il messianismo ha alimentato quella che a ragione si potrebbe definire una delle più importanti «letterature d'opposizione» dell'antichità: gli scritti apocalittici giudeo-cristiani.

I conquistatori romani se ne resero perfettamente conto. Di qui quel loro disprezzo, quasi odio, verso il popolo ebraico, che pervade la letteratura latina, da Tacito a Quintiliano, da Seneca a Svetonio e che ha, come l'antisemitismo razzista di stampo hitleriano, una chiara origine sociale. «Una banda di delinquenti», ha definito Seneca gli ebrei. E Tacito rincara la dose: «Spregiatissima raccolta di schiavi, gente dagli istinti più neri».[16] E in questo giudizio vennero poi associati dalle autorità imperiali romane gli stessi cristiani, prima che la Chiesa diventasse anch'essa, nel crollo del mondo antico, l'espressione organizzata della nuova classe dirigente.

[16] *Sceleratissima gens* (Seneca); *Despectissima pars servientium, taeterrima gens* (Tacito). Su tutta la questione, si veda il Baron, *op. cit.,* v. 1, pp. 262 e sgg.

Aspetti religiosi delle grandi rivolte di schiavi

La religione dei ceti dominanti, nella società antica, escludeva gli schiavi dai benefici del culto ufficiale, sulla terra, e da ogni partecipazione ai privilegi di un'esistenza beata, nell'al di là.

Per un ricco signore del mondo greco-romano l'idea stessa della sopravvivenza personale era strettamente legata a quella della sopravvivenza delle classi. Lo schiavo doveva continuare a servire il padrone nell'oltretomba o, nel migliore dei casi, restare escluso per sempre da ogni pretesa all'immortalità. A quest'ultima aspirazione si era giunti solo per gradi: quanto più i ceti privilegiati perdevano fiducia nell'eternità delle strutture economiche e sociali del loro mondo, tanto più sentivano il bisogno di «eternarsi», come individui e come collettività, e cadevano vittime dell'illusione di una esistenza al di là della morte.

Per lo schiavo, invece, nessuna speranza, né in questa vita né in un'altra.

Ciò spiega il successo e la rapida diffusione delle religioni non ufficiali, servili, in tutta l'area mediterranea, a partire dal VII-VI secolo prima di Cristo. I fedeli di Demétra e di Dioniso, di Cibele e di Attis, di Adone, di Iside, di Mitra e poi del Cristo potevano farsi iniziare a questi culti senza che le differenze di classe pesassero in modo determinante; segno, tra l'altro, che nella compagine del sistema basato sulla schiavitù si stavano già manifestando le prime crepe. Nella vita sociale, i rapporti tra padroni e servi non cambiavano; ma di fronte alle promesse di queste religioni tutti diventavano per il momento eguali.

È questo il vero senso, sia detto per inciso, della nota espressione paolina: «Per chi ha aderito al messia Gesù non c'è più né schiavo né libero»,[1] che viene di solito interpretata come una prova del carattere progressivo del cristianesimo.

---

[1] *Lettera ai Galati*, III, 27-28. Il motivo ritorna abbastanza di frequente nell'epistolario attribuito a Paolo di Tarso (Romani, X, 12; l *Corinzi*, VII, 20-23; x11, 13 ecc.).

Come negli altri culti di salvezza dell'antichità, anche per il cristianesimo la liberazione dallo stato servile era limitata al mondo dell'irrealtà; sulla terra le classi restano immutate e immutati i rapporti sociali. La schiavitù, come istituzione, stava decadendo; ma ciò accadeva per motivi del tutto indipendenti dalla volontà degli uomini e soprattutto dall'ideologia religiosa.

Con l'avvento del colonato e dei nuovi rapporti feudali il cristianesimo non c'entra minimamente. Esso stesso era il riflesso, nella coscienza degli uomini, del disfacimento economico e sociale che si stava verificando all'interno del sistema schiavistico.

Le insurrezioni in Asia Minore, in Sicilia e in Italia

Ben più importanti, nel processo storico che ha portato alla vittoria della religione cristiana sui culti ufficiali del mondo classico, sono state le esperienze che milioni di schiavi, di oppressi e di diseredati ebbero modo di fare, per lunghi secoli, nella vita di ogni giorno e sullo stesso terreno della lotta di classe.

Non è vero che gli schiavi abbiano sempre accettato passivamente le loro inumane condizioni di sudditanza.

Gli storici antichi hanno cercato di cancellare ogni traccia delle insurrezioni di schiavi, che si svolsero negli ultimi due secoli prima della nostra èra, soprattutto dopo la «grande paura» della guerra condotta da Spartaco contro Roma, alla vigilia della caduta della repubblica; ma non tanto che non sia possibile ristabilire la verità. La scomparsa di quasi tutte le testimonianze dirette sulle rivolte degli schiavi è uno dei fatti che colpisce di più nello studio della storiografia classica e non va certo attribuito soltanto a fattori accidentali.[2]

La verità è che tali rivolte assunsero spesso l'aspetto di spontanee e ingenue rivoluzioni sociali, anche se la coscienza di classe era estremamente vaga e l'ideale più avanzato, nella lotta, era quello di un semplice rovesciamento dello stato sociale, che avrebbe fatto degli schiavi i padroni e dei padroni nuovi schiavi. Né poteva essere diversamente, mancando ancora la prospettiva di nuovi sviluppi delle forze produttive. Solo la classe che,

---

[2] Una buona descrizione di queste insurrezioni, ancora poco note, si trova nel volume di G. Walter, *Les origines du communisme: Judaïques, Chrétiennes, Grecques et Latines*, Paris, Payot, 1931. Per le testimonianze classiche, Emanuele Ciaceri, *Esame delle fonti delle guerre servili*, Catania, 1907.

liberando se stessa, porta agli altri la liberazione e schiude nuove vie al progresso dell'economia, della tecnica e della cultura, può aspirare ad avere il sopravvento sul peso morto del passato.

Anche per questo, tuttè le rivolte di schiavi nell'antichità finirono, oltre che nella sconfitta militare, nelle nebbie del misticismo e dell'evasione religiosa. Quanto più la mano dei padroni si abbatteva duramente sui rivoltosi, tanto più le masse subalterne cercavano rifugio nei riti e nei miti che promettevano loro la liberazione almeno in un'altra vita.

In generale, i gruppi sociali meno privilegiati non riescono a sottrarsi se non con grande difficoltà all'influenza esercitata su di loro dall'ideologia dei gruppi dominanti, e in primo luogo dal grande prestigio delle tradizioni religiose. Si ricordino alcune osservazioni di Antonio Gramsci: «l gruppi subalterni subiscono sempre l'iniziativa dei gruppi dominanti, anche quando si ribellano e insorgono; solo la vittoria "permanente" spezza, e non immediatamente, la subordinazione».[3] E per vittoria «permanente», come è ovvio, Gramsci intendeva l'instaurazione di una società senza classi.

171

La cosa diventa ancora più chiara se seguiamo l'evoluzione delle rivolte, dai primi tentativi del III e II secolo a. C., soprattutto in Italia, dove il sistema della schiavitù stava raggiungendo il suo punto di sviluppo più alto, alle guerre siciliane del 135-101 a. C., alla grande insurrezione di Aristonico in Asia Minore, dal 133 al 130, alla rivolta di Spartaco nell'Italia meridionale dal 73 al 71 e a quella capeggiata da Saumaco, tra gli schiavi sciti, nelle zone costiere del Mar Nero, repressa dal re del Ponto Mitridate VI, nella seconda metà del II secolo prima della nostra èra.[4]

Le ragioni che hanno portato alla concentrazione di enormi masse di schiavi in Sicilia, in Italia meridionale, nell'Asia Minore, nell'Africa del nord e in altre zone del bacino del Mediterraneo non possono essere ricordate qui che per sommi capi. In origine, presso i romani, la situazione era stata molto diversa. Quando maturarono le condizioni per la nascita del vero e proprio schiavo, Roma dovette prendere a prestito da altri popoli il termine che le mancava: *servus*, l'equivalente del *doûlos* greco, è voce di origine etrusca. È noto, del resto, che l'italiano «schiavo», dal basso latino *slavus*, *sclavus*, è entrato nell'uso popolare dopo che si era generalizzata, molti secoli più tardi,

---

[3] A. Gramsci, *op. cit.,* v. III, p. 2283.

[4] Le conclusioni della storiografia sovietica sulle insurrezioni degli schiavi nel mondo antico sono felicemente sintetizzate nei capitoli XIX-XXII I del primo volume della *Storia di Roma* di S.I. Kovalev, Roma, Editori Riuniti, 1982², pp. 339-427.

la tendenza a reclutare mano d'opera asservita tra le genti nomadi che premevano ai margini dell'impero, e in grande maggioranza tra i guerrieri *sl avi* fatti prigionieri.

Lo sviluppo del latifondo, soprattutto dopo la seconda guerra punica, e la decadenza della piccola proprietà contadina fanno sorgere l'esigenza di mano d'opera a buon mercato; l'estensione delle conquiste militari e il saccheggio sistematico delle province contribuiscono a mettere a disposizione dei ceti possidenti romani centinaia di migliaia di prigionieri, catturati in battaglia, asserviti per debiti o forniti dalle diverse imprese di pirateria. La guerra diventa un mezzo normale per arricchire il mercato di schiavi a basso prezzo; la merce umana, scarsa dapprima e limitata ai servizi domestici e artigianali, è ormai abbondante e facilmente sostituibile. A ciò si deve aggiungere il processo di pauperizzazione dei lavoratori liberi delle campagne e la formazione di una specie di sottoproletariato cittadino, che esaspera tutti i rapporti sociali e dà alla vita pubblica l'aspetto di una serie ininterrotta di lotte civili.

Il contrasto di fondo, tuttavia, resta quello tra gli schiavi e i padroni di schiavi.

172

Catone si preoccupa delle condizioni igieniche del bestiame; ma non dice una parola sul modo come curare uno schiavo ammalato. Varrone elenca tre categorie di *strumenti*: quelli parlanti (gli schiavi), quelli semiparlanti (i buoi) e quelli muti (gli attrezzi di lavoro). Lo stesso «liberto» si vedeva non di rado obbligato a restare in casa del padrone o a pagargli un contributo; l'affrancamento era spesso un buon affare per un proprietario senza scrupoli. Le condizioni di vita, soprattutto nelle grandi proprietà terriere a coltura intensiva, erano durissime, pressoché insopportabili: piccole razioni di pane, un po' di vino racimolato nei fondi di bicchiere e una manciata di olive. Ad alcuni moderni tutelatori *dell'austerità* per i lavoratori, tale trattamento è apparso «più che sufficiente» e non in contrasto con le «necessità organiche» del bracciante![5]

Per risparmiare sull'abbigliamento, Catone raccomandava ai latifondisti di limitarsi a dare ai propri servi a turno «una tunica e un corto mantello».[6] Nei vangeli, che pullulano di reminiscenze tratte dalle consuetudini degli schiavi,

---

[5] Si vedano le incredibili affermazioni di Francesco M. De Robertis, *Lineamenti di storia sociale romana*, Bari, 1945, in polemica con il classico H.A. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Paris, 1879.

[6] Catone, *De agricoltura*, 56, 59.

le più severe regole di vita sono spesso idealizzate: così Gesù raccomanda agli apostoli di «non portare con sé nulla, né pane, né denaro, né sacca da viaggio, né sandali, né bastone» e soprattutto di «non aver tunica di ricambio».[7] Di vita familiare, rare e saltuarie possibilità; lo schiavo nato in casa (verna) appartenevà al signore e poteva essere venduto senza nessuna limitazione. Pene severe e supplizi crudeli colpivano ogni trasgressione e in modo speciale ogni tentativo di fuga.

È vero che da Catone a Columella, in poco più di duecento anni, la condizione dello schiavo registrerà un certo miglioramento, soprattutto sul terreno morale.[8] Ma al momento in cui abbiamo notizia dei primi tentativi di rivolta, l'alternativa era una sola: rassegnarsi o insorgere.

Il regno messianico degli schiavi

Tito Livio, in alcuni passi dei libri XXXII, XXXIII e XXXIX delle *Storie*, cita sporadici episodi insurrezionali di schiavi nel Lazio (a Sezze, a Norma, al Circeo, a Preneste), in Etruria, in Apulia e in Calabria, in seguito alla conclusione della seconda guerra punica, che aveva contribuito a far concentrare una ingente massa di schiavi, in maggioranza di origine punica o siriaca, nei possedimenti romani.[9] Domate le rivolte, la punizione normale era la condanna a morte sulla croce, dopo fustigazione, dei capi e dei principali responsabili. In qualche caso, lo sterminio in massa: 500 a Preneste, 7000 nell'Italia del sud nel 185 a. C., 400 crocifissi a Minturno e così via.

173

Più che di vere e proprie rivolte organizzate, si trattava ancora di complotti locali, fomentati talora dagli ostaggi cartaginesi (199 a. C.) e in generale dai soldati e civili catturati tra gli alleati di Annibale, nell'Italia meridionale, e nell'Africa del nord. Il ricordo della libertà perduta, per questi schiavi, era recente; l'elemento religioso, sino a questo momento, non è ancora visibile. Ma già con le rivolte in Sicilia - che impegnarono alcune centinaia di migliaia

---

[7] *Matteo*, X, 10; *Luca*, IX, 33; attenuato in *Marco*, VI, 8-9: «Prendete solo un paio di calzari e un bastone».

[8] Lucio Giunio Columella, *De re rustica*, I, 14-19; si veda Guglielmo Nocera, *Jus naturale nella esperienza giuridica romana*, Milano, Giuffré, 1962, pp. 115 e sgg.

[9] Platone, nelle *Leggi* (VI, 777 c) aveva raccomandato ai padroni di non tenere mai riuniti insieme gli schiavi di una stessa origine tribale.

di schiavi, costarono perdite enormi ai romani in uomini e beni e riuscirono a tenere in scacco i migliori generali del tempo per poco meno di 40 anni, a partire dal 1 35 a. C. - ci troviamo di fronte a tutta una serie di fatti nuovi.

Nei frammenti superstiti di Diodoro Siculo, che utilizzò per la sua *Biblioteca* delle fonti originali di parte servile, andate poi completamente perdute,[10] i capi degli insorti ci vengono presentati come dei *profeti-re,* sul tipo dei personaggi biblici che abbiamo già ricordato (è stato fatto da alcuni il paragone con Giovanni il Battista e con lo stesso Cristo), che si valgono di ogni sorta di prodigi e annunciano un «nuovo regno», che ha molti aspetti in comune con il «regno messianico» degli ebrei e con lo stesso «regno dei cieli» dei primi cristiani.

Accanto a Euno, il prestigioso capo siriaco della prima rivolta siciliana del 135 a. C., troviamo una profetessa della sua stessa terra, iniziata ai misteri orientali e in particolare al culto della «gran Madre degli dèi». Euno godeva di grande popolarità per la sua capacità di interpretare i sogni e di parlare «in nome della divinità», come i profeti palestinesi. Chiamava i suoi compagni di schiavitù e di lotta «siriaci» e dichiarava che la «dea sira» in persona, prima dell'inizio della rivolta, gli aveva predetto un brillante avvenire regale. Dopo la conquista di Enna, e lo sterminio dei padroni più odiati, si fece proclamare «re», con il nome di Antioco, ben noto in tutto l'oriente.

Salvio e Atenione, che si misero alla testa della seconda insurrezione, nel 104 a. C., essi pure rispettivamente di origine sira e cilicia, erano esperti nell'arte degli aruspici e nella consultazione degli astri. Anche il loro movimento si differenzia dalle precedenti rivolte di tipo laziale-italico e assume il volto dell'attesa di un sovrano celeste, di un «re» predestinato alla gloria e al sacrificio. Tutti finiscono tragicamente, o sul campo di battaglia o nelle galere romane; la loro morte assunse un valore simbolico, contribuendo a trasferire sul terreno del mito quanto vi era stato di reale e di timidamente classista nella loro cruenta vicenda.

174

Quanto al trace Spartaco, definito da Marx «il figlio più nobile di tutta la storia antica, vero rappresentante dell'antico proletariato»,[11] le testimonianze

---

[10] Soprattutto gli scritti di Cecilio di Calacte, ex schiavo siciliano, che secondo Ateneo aveva valutato a un milione di morti le vittime delle due rivolte. Altra fonte di Diodoro era invece Posidonio di Apamea, conservatore, nemico dei Gracchi, certamente avverso agli schiavi. Nato ad Agira, in Sicilia, Diodoro si è occupato di questi avvenimenti nei libri che vanno dal 34 al 36 della sua *Biblioteca*; ce ne sono rimasti solo pochi estratti in autori di età bizantina, in primo luogo Fozio.

[11] Lettera a Engels del 27 febbraio 1861 (*Carteggio Marx-Engels*, Roma, Editori Riuniti, 1972[3], v.

degli storici contemporanei ci mostrano al suo fianco una profetessa della sua stessa nazionalità, iniziata ai «misteri» di Bacco, e cioè al culto dionisiaco, sorto precisamente in Tracia, e che come i profeti di Israele pretendeva di ricevere speciali rivelazioni divine. Non abbandonò mai il suo compagno ribelle e scomparve probabilmente con lui, al momento della disfatta. Può darsi che la principale differenza tra il nucleo orientale degli insorti, raccolto intorno a Spartaco, e il gruppo gallo-germanico guidato da Crisso consistesse proprio in questo: i primi, più propensi a una soluzione mistica, di tipo messianico, sognavano il ritorno in patria e la vita pura e giusta preannunciata dalla religione dionisiaca, mentre gli altri volevano condurre fino in fondo la guerra contro Roma, per organizzare sulle sue rovine un nuovo Stato, e date le condizioni dell'epoca non potevano non essere battuti. Questa è l'interpretazione che si ricava dai pochi frammenti superstiti delle *Storie* di Sallustio sull'insurrezione spartachiana; le altre fonti (Appiano, Livio, Plutarco, Floro, Velleio Patercolo, Orosio) sono ancora più confuse.

Siamo dunque su un terreno familiare agli storici del profetismo giudeo-cristiano, anche se l'elemento della rivolta armata, della guerra combattuta, prevale sull'elemento religioso. Ma ancora più interessante, sotto questo aspetto, è l'insurrezione degli schiavi di Pergamo, in Asia Minore, capeggiata dopo il 133 a. C. da Aristonico, sognatore di uno Stato «senza servi né padroni» ch'egli chiamerà, diciassette secoli prima del nostro Campanella, la «Città del sole».

Aristonico e la «Città del sole"

Nella seconda metà del II secolo a. C., mentre divampava in Sicilia la ribellione degli schiavi di Euno, focolai di rivolta si accesero in tutti i centri più importanti del mondo mediterraneo, propagandosi di porto in porto, di villaggio in villaggio.

Per cercare di frenare il movimento rivoluzionario, delle misure parziali vennero prese, soprattutto in oriente, destinate a rendere meno disperate le condizioni di vita degli schiavi; ma il malcontento non poteva essere soffocato e l'agitazione continuò a serpeggiare dall'Italia alla Grecia, dall'Asia Minore alle isole dell'Egeo, esposte alla depredazione di bande servili, che si erano

1v, p. 26).

date alla pirateria. Fu anche per questo motivo che Attalo III, re di uno staterello dell'Asia Minore, con capitale Pergamo, decise morendo, nel 133 a. C., di lasciare in testamento il suo regno al popolo romano? C'è chi l'ha pensato; ma la cosa non è essenziale. Sta di fatto che sotto la guida di Aristonico, figlio di una schiava arpista di Efeso e probabilmente fratellastro del sovrano, la rivolta antiromana scoppiò immediata e assunse il carattere di una guerra di liberazione nazionale e sociale.[12]

175

Respinto dai liberi, cui aveva fatto appello e che nei romani trovavano invece una garanzia per il rafforzamento del loro predominio di classe - non era la prima volta, e non sarà certo l'ultima, che lo straniero veniva invitato a intervenire nella vita interna di un paese per salvare le fortune dei ceti dominanti - Aristonico si rivolse ai diseredati, ai miserabili e in primo luogo agli schiavi, promettendo loro, in caso di vittoria, la creazione di uno Stato «senza padroni e senza servi, senza ricchi e senza poveri». È secondario, per noi, stabilire quanto ci fosse di interessato e di strumentale in questa impostazione della lotta, da parte dello stesso Aristonico. Le masse cui egli aveva fatto appello risposero con entusiasmo e l'intero regno di Pergamo, ribattezzato dagli insorti la «Città del sole», per oltre due anni fu nelle mani degli schiavi.

Le notizie più importanti le ricaviamo dal XIV libro della *Geografia* di Strabone: «Sconfitto dapprima presso Leuce (tra Smirne e Focea), Aristonico trovò rifugio nelle regioni interne del paese, dove riuscì a raccogliere intorno a sé una grande quantità di miseri e di schiavi, che invitò a lottare per la libertà [...]. Egli chiamava i suoi sostenitori *cittadini del sole*». La voce greca è *heliopolìtai*, che Erodoto usa soltanto in riferimento alla città di Eliopoli, nel basso Egitto, consacrata al culto del dio sole. È vero che altri centri dell'oriente ellenistico, ai tempi di Strabone, avevano lo stesso nome; ma il termine ha qui un senso strettamente simbolico.

In questa espressione si raccoglie infatti l'eco della grande popolarità che i culti solari avevano assunto nel vicino oriente, specialmente tra i ceti subalterni; ma dietro i motivi religiosi si celava un programma di carattere sociale. Lo «Stato del sole», regno della libertà e dell'eguaglianza, era già stato al centro di un trattatello etico-politico attribuito a un sofista greco della

---

[12] 12 G. Cardinali, «La morte di Attalo III e la rivolta di Aristonico", in *Saggi in onore di Giulio Beloch*, Roma, 19 10.

seconda metà del v secolo a. C., che va sotto il nome di «anonimo di Giamblico». E il fascino esercitato da tale utopia doveva essere veramente intenso, se ha potuto sopravvivere sino ai tempi del nostro tardo rinascimento.

All'appello lanciato da Aristonico non risposero soltanto i servi e i poveri dell'oriente, dalle coste dell'Anatolia alla lontana Tracia, sull'altra sponda dell'Ellesponto. Sembra che forme elementari di collegamento si stabilissero anche tra gli insorti e le plebi romane, in lotta per la riforma agraria; il filosofo Blossio, amico e sostenitore di Tiberio Gracco, dopo la scomparsa del suo capo raggiunse Aristonico in Asia Minore e combatté al suo fianco. Quando il ribelle cadde nelle mani del nemico, Blossio non volle sopravvivere alla sconfitta e si tolse la vita.

176

Per liquidare l'insurrezione, i romani dovettero attendere la fine della prima rivolta siciliana, nel 131 a. C.; ma anche così si rese necessaria un'intera coalizione di Stati schiavisti per far fronte al pericolo.

Il console P. Licinio Crasso mobilitò le forze di Nicomede II di Bitinia, di Mitridate v del Ponto, di Ariarate v di Cappadocia e di Pilemone 1 di Paflagonia; ma fu sconfitto e ucciso in battaglia dagli schiavi. Solo il suo successore, il console Marco Perpenna, riuscì a battere Aristonico nel 130 a. C. e lo fece inviare prigioniero a Roma, dove per ordine del senato venne strozzato in carcere.

Tutte queste insurrezioni, dunque, furono alla fine sanguinosamente represse. Il regno di Pergamo diventò parte della «provincia d'Asia» e i proprietari e mercanti' di schiavi respirarono. In Sicilia si instaurò il terrore: ogni schiavo trovato con un'arma in mano, anche se poteva essersene avvalso per salvare il padrone da un pericolo mortale, era condannato al supplizio. Cento anni prima di Cristo, la croce venne alzata dovunque, a eterno monito dei ribelli.

Il successo di Augusto, nell'opera di costruzione del principato, va anche attribuito al suo proposito di far applicare in modo conseguente, in tutto il mondo mediterraneo, il principio fondamentale dello schiavismo romano: l'inviolabilità e l'insindacabilità del potere padronale.[13] Secondo il *Digesto*, solo l'imperatore Tiberio vieterà di mandare gli schiavi a combattere con

[13] «Domini in servos vitae necisque potestas» (Gaio, *Institutiones*, 1, 52: il padrone ha sugli schiavi potere di vita e di morte); «Quidquid dominus indebite [...) circa servum fecerit, lex esto» (Pietro Crisologo, *Sermones*, 141: «qualunque decisione del padrone contro uno schiavo, anche se illegale, ha valore di legge»).

bestie feroci, con un esito quasi sempre mortale, senza una sentenza del magistrato che accertasse la «giusta causa» (*iusta querela*) del padrone; e desterà grande scandalo, più di un secolo dopo, la limitazione posta dagli ultimi Antonini al diritto indiscriminato dei padroni di far uccidere il proprio schiavo: «Chiunque provochi la morte di uno schiavo senza un valido motivo (*sine causa*) incorrerà nella stessa responsabilità di chi uccide lo schiavo di un altro».[14]

Eppure qualche nuovo elemento era entrato nella storia con le grandi insurrezioni del 11-1 secolo a. C.; e non soltanto perché esse continuarono a serpeggiare sporadicamente anche sotto l'impero, sino a che, a partire dalla fine del III secolo d. C., schiavi e coloni, insieme ai conquistatori barbari, scatenarono lotte sempre più violente, che contribuiranno alla decadenza dell'antica società.

La crisi agricola, che scoppiò al tramonto della repubblica e dalla quale Roma, sostanzialmente, non potrà più sollevarsi, non è certo dovuta alle guerre servili; ma fu da esse aggravata in modo irreparabile. Il latifondo incominciò a decadere come forma prevalente nell'agricoltura e ben presto venne frazionato in poderi di medie e piccole proporzioni, con coltivatori semindipendenti, i *coloni*, che evitavano ai proprietari il pericolo della concentrazione di larghe masse di schiavi nel lavoro dei campi e si dimostreranno più redditizi.

177

D' altra parte, anche se avessero vinto Euno o Aristonico, Salvio o Spartaco, le basi economiche della società non sarebbero cambiate: i padroni sarebbero diventati schiavi e la storia non avrebbe fatto grandi passi innanzi.[15] Il solo tipo di organizzazione che si presentava alla mente degli insorti era quella del «regno», della monarchia ellenistica di diritto divino. In questa direzione si orientavano le speranze degli schiavi, deviate dall'insuccesso terreno verso soluzioni fantastiche; non siamo lontani dall'attesa del «regno di Dio» presso le prime generazioni cristiane.

Ciò malgrado, le eroiche pagine scritte da questi schiavi nella lunga e

---

[14] Digesto, 48, 8, Il, l; Gaio, *Institutiones*, I, 53. Si veda in proposito l'opera di N.A. Maskin, *Il principato di Augusto*, Roma, Edizioni Rinascita, 1956, v. II, pp. 107 e sgg.

[15] Questa giusta osservazione si trova già in Ettore Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Torino, Bocca, 1899; una seconda edizione, notevolmente ampliata, è uscita dopo la morte dell'autore, a cura dell'Istituto delle Edizioni Accademiche, Udine, 1940 e infine, a cura di Mario Mazza, presso Laterza, Bari, 1977. Vedi anche Francesco De Martino, *Diritto e società nell'antica Roma*, Roma, Editori Riuniti, 1979, 2 vv.

dolorosa storia delle lotte per la libertà e la giustizia non possono essere dimenticate. Nelle nostre scuole l'attenzione è invece rivolta a glorificare le gesta dei re e dei consoli che ne determinarono, non senza fatica, la sconfitta. Tanta è la solidarietà di classe, al di sopra degli anni e dei regimi.

«Cancella i nostri debiti»

Lo studio degli antichi testi cristiani offre continua materia di riflessione a chi si preoccupa di far passare la storia della società dall'utopia alla scienza.

Prendiamo, tanto per fare un esempio, quei passi del Nuovo Testamento dove viene riportata una delle preghiere collettive delle comunità cristiane primitive, il «Padre nostro».

Dei tre principali vangeli che la tradizione ci ha conservato, e che per essere a prima vista strettamente dipendenti l'uno dall'altro vengono detti *sinottici* (il quarto, attribuito all'apostolo Giovanni, appartiene a un genere di letteratura devozionale affine ad alcuni dei manoscritti ebraici scoperti nel 1947 in Palestina, presso il Mar Morto), soltanto due, quello di Matteo e quello di Luca, ci dànno il testo completo della preghiera; ma con delle varianti assai significative. In Matteo (vi, 1 2) leggiamo: «Cancella i nostri *debiti*, come noi li abbiamo cancellati ai nostri debitori», con una terminologia che riflette più da vicino alcune rivendicazioni di carattere sociale; ma nel vangelo attribuito a Luca (XI, 4) la parola *debiti*, che pure nel linguaggio greco dell'epoca aveva già acquistato un senso aggiuntivo di carattere mora1istico, viene corretta in peccati. «Perdona i nostri peccati, come noi li perdoniamo a quelli che hanno peccato verso di noi».

178

L'assimilazione tra i due termini si ritrova anche prima, specialmente nel giudaismo. Ma ad essa hanno certamente concorso elementi di origine sociale, a partire dal momento in cui l'insolvenza del debitore si è tradotta nella perdita della libertà; cosa, del resto, che si è protratta sin quasi ai nostri giorni. Negli inni dei Veda, oltre che nelle parti più antiche del Vecchio Testamento, una delle cause più frequenti di schiavitù, accanto alla guerra, è quella per debiti. Il figlio doveva vendersi per restituire le somme o i beni presi in prestito dal padre; ai tempi del Budda, sei secoli prima dell'èra cristiana, tale

pratica era comunemente osservata in tutta l'India.[16] Presso i greci e i romani, questa forma di schiavitù assunse proporzioni ancora più rilevanti.[17]

Basti ricordare che quando Caio Mario, impegnato nella difficile guerra contro i Cimbri, chiese a Roma, nel 105 a. C., che venissero promossi nuovi reclutamenti di truppe, e i pretori si rivolsero ai signorotti dell'Asia Minore, alleati di Roma, il re Nicomede di Bitinia fece rispondere che la cosa non era possibile, perché «quasi tutti i suoi sudditi erano stati ridotti in schiavitù dai percettori di tasse romani per insolvenza fiscale» ! Il senato dovette prendere delle misure di emergenza e ordinare che fosse restituita la libertà a tutti coloro che erano diventati schiavi per debiti. Questa fu anzi una delle cause che accelerarono lo scoppio della seconda insurrezione in Sicilia, dove tale disposizione aveva sollevato grandi speranze.

Dalla fine della guerra del Peloponneso in poi, per oltre tre secoli, la parola d'ordine della *remissione dei debiti,* associata a quella della ridistribuzione delle terre, aveva spesso risuonato nel mondo mediterraneo, sia in oriente che in occidente, ispirando tentativi di rivolta tra i contadini e gli artigiani impoveriti. Le due rivendicazioni appaiono già accoppiate in Demostene e in Isocrate, sin dal IV secolo a.C., e riecheggiano ancora in Plutarco, all'alba della nostra èra.

Quest'ultimo ci riporta anzi, in una delle sue *Vite*, un episodio singolarmente affine, nelle sue ripercussioni religiose, al dramma della passione e morte del Cristo. È il caso di Cleomene III, re di Sparta, che nel corso del III secolo a. C. aveva proposto di far «cancellare i debiti, ridistribuire le terre ed emancipare gli iloti». Cacciato dai suoi, si rifugiò ad Alessandria d'Egitto, organizzò una rivolta contro Tolomeo IV e di fronte al fallimento di quest'ultima impresa, si diede la morte. Prima di uccidersi aveva convocato dodici tra i suoi amici e sostenitori per una specie di «ultima cena»: aveva deplorato di essere stato tradito e aveva invitato tutti a desistere da una lotta inutile, come farà Gesù nel Getsemani.

179

Il suo cadavere era stato inchiodato a una croce e il popolino, profondamente colpito dalla sua tragica fine e da tutta una serie di eventi straordinari che si erano verificati dopo la sua crocifissione, aveva gridato al miracolo e lo aveva proclamato «figlio degli dèi». Va aggiunto, a questo

---

[16] Dev Raj, *L'esclavage dans l'Inde ancienne d'après les textes palis et sanskrits,* Pondichéry, 1957, pp. 71 -73 (Inst. Fr. d'Indologie).

[17] G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920; P. Louis, Le travail dans le monde romain, Paris, 1912.

proposito, che tra gli spartani e gli ebrei esistevano rapporti abbastanza stretti, specialmente dopo il trasferimento a Sparta di un gruppo di israeliti, dietro invito del re Areo (309-265 a. C.). Il gran sacerdote Giasone, nel 1 68 a. C., per sfuggire alla repressione di Antioco tv, aveva ricercato e trovato ospitalità tra gli spartani. Non si può quindi escludere che la storia della «passione» di Cleomene III abbia lasciato tracce nell'immaginazione popolare in terra di Palestina.[18]

Anche il «tiranno» di Siracusa, Agatocle, secondo il racconto di Diodoro Siculo, per tener testa alla conquista romana, verso il 240 a. C., aveva promesso ai poveri della città «l'abolizione dei debiti e la ridistribuzione delle terre», in cambio del loro arruolamento nell'esercito.[19] La Sicilia non poté egualmente essere salvata; ma un massacro generale dei possidenti, che fece oltre 4.000 vittime nel siracusano, testimonia di quali fermenti insurrezionali ribollissero sotto l'apparente solidità del regime schiavistico e come l'odio secolare contro i ricchi esplodesse talora in modo imprevisto e disordinato.

L'invocazione del «Padre nostro» relativa alla cancellazione dei *debiti* ci fa vedere come, nel giro di pochi secoli, il vecchio grido di riscossa delle plebi ridotte in schiavitù per l'impossibilità in cui si trovavano di pagare i debiti usurari imposti dai ceti possidenti, si era definitivamente «alienato» sul terreno religioso e devozionale. Ma ciò prova che le ideologie, e le varie forme di utopie che ne sono state l'espressione nell'antichità - il mito dell'«età dell'oro», ad esempio, presso i romani, o del «regno messianico» presso gli ebrei - non devono essere soltanto studiate come uno dei sintomi della decadenza e della sfiducia delle classi dominanti, ma anche come il riflesso della disperazione e delle sconfitte delle masse sfruttate e impoverite.

La croce: patibolo e glorificazione

Migliaia di anni prima dell'èra cristiana, incontriamo la croce, nelle sue diverse raffigurazioni, come simbolo religioso presso i popoli più diversi.

Sotto l'aspetto della «croce gammata», o svastica, resa tristemente nota dalla barbarie hitleriana, essa appare in numerosi paesi d'oriente e di

---

[18] Vedi Baron, *op. cit.,* p. 25 1; e soprattutto *Archibald Robertson, Le origini del cristianesimo*, Milano, Parenti, 1959.

[19] Diodoro Siculo, *Biblioteca*, XIX, 2 e sgg.

occidente, dall'India al Messico, dal Giappone all'Irlanda e alla Scozia. Ma anche nella forma divenuta tradizionale non è raro vederla raffigurata, con leggere varianti, nel culto fenicio o presso i germani, i greci e le popolazioni dell'America centrale. Si racconta anzi che i primi successori di Colombo, stupiti della presenza di questo simbolo nelle Americhe e convinti ancora di essere sbarcati sulle estreme coste dell'India, arrivarono alla conclusione che quelle regioni erano state visitate, prima di loro, dall'apostolo san Tommaso, il leggendario «patrono delle Indie».

Qual è dunque l'origine di questo simbolo, che tanta parte occupa ancora oggi nella fantasia di centinaia di milioni di uomini?

Un'intera scuola di studiosi vede nella raffigurazione della croce, soprattutto sotto la forma della svastica, null'altro che il simbolo del sole, con l'indicazione elementare e stilizzata dei raggi; e che a un determinato momento dell'evoluzione dell'umanità la croce abbia avuto questo significato, non lo si può mettere in dubbio. Lo scettro di Apollo, vecchio dio solare dei greci, aveva forma di croce; lo stesso si dica del martello di Thor, presso i popoli nordici, e del simbolo di Anu, divinità assiro-babilonese. Per gli egiziani la croce aveva acquistato un carattere addizionale di simbolo dell'immortalità, derivato dall'osservazione del sole, che eternamente muore ed eternamente rinasce.

Ma si tratta di un'associazione di idee che presuppone spiegazioni di ordine ideologico. Le prime esperienze degli uomini sono invece profondamente legate alla vita concreta, obiettiva, ai motivi essenziali dell'esistenza, e in primo luogo alla scoperta e all'uso di quegli strumenti di lavoro, che hanno reso possibile il passaggio dallo stato animalesco e selvaggio a condizioni più elevate di vita sociale. Ciascuno può immaginare che cosa deve aver rappresentato, per lo sviluppo dell'umanità, la scoperta di strumenti come la scure, il martello, la bipenne, l'aratro, la ruota: questi utensili hanno finito col diventare simboli religiosi e oggetto di culto presso i popoli più svariati, senza che vi sia alcun bisogno di pensare alla loro derivazione da un unico centro.

Solo più tardi, quando si è perduto il senso del collegamento di quel determinato simbolo con la vita reale, è intervenuta una interpretazione ideologica, che ha finito col prevalere.

Ora, per quel che concerne la croce, l'associazione originaria non va vista con il sole, ma con la raffigurazione grafica della *ruota*. È certo che la scoperta della ruota ha segnato una tappa importante nello sviluppo della società; essa ha costituito una piccola rivoluzione nel campo dei trasporti, così com'era

accaduto per la leva nella tecnica delle costruzioni. La rozza ruota primitiva, con quattro assi trasversali incrociati, è passata dalla vita di ogni giorno all'astrazione religiosa, a testimonianza e riflesso del cammino che l'uomo stava percorrendo sul terreno dello sviluppo pratico.

Ma le idee, una volta nate dalla struttura economica e sociale, si staccano poi dalla matrice che ha dato loro origine e vivono di vita indipendente, sviluppandosi al di fuori della realtà, come *ideologie*, per l'appunto, e non come dati concreti.

Su questa strada è agevole seguire l'evoluzione del simbolo della ruota, sino alla sua identificazione con il sole, grande ruota raggiata del cielo, promessa di luce, di forza e di immortalità.

181

Non esiste il minimo collegamento tra il culto cristiano della croce e le antiche culture religiose che hanno usato lo stesso simbolo, lontane le une dalle altre, separate spesso da interi continenti. La fantasia dei teologi ha tessuto un velo di poetiche fole su queste pretese convergenze, sino a vedere nei simboli remotissimi della croce una specie di anticipazione della rivelazione cristiana. Ma le vie della teologia non sono quelle della storia. La croce cristiana ha origini assai più complesse, pur essendo legata essa pure a esperienze concrete.

Al pari della ruota, la croce divenne uno degli strumenti più diffusi di tortura, per infliggere una crudele punizione soprattutto agli schiavi colpevoli di qualche infrazione alla legge dei padroni. La vittima veniva legata mani e piedi alla ruota, messa in moto e fatta girare vorticosamente sino al completo stordimento e alla morte dell'infelice; sulla *croce* lo schiavo veniva legato, o inchiodato, o addirittura impalato, e lasciato morire lentamente tra le sofferenze più atroci. Con ogni probabilità, come forma di punizione, la croce si era sviluppata proprio dalla ruota, che nella sua forma più antica consisteva di due pali fissati trasversalmente per reggere un rudimentale cerchio di legno.

Poiché nella religione si è sempre riflessa l'esperienza viva dello stato di sudditanza e di sofferenza imposto ai ceti subalterni, non c'è da meravigliarsi che sia la ruota che la croce siano entrate ben presto nel campo del mito e del rito. I culti orfici dell'antica Grecia, che hanno tratto la loro ispirazione dalla tragedia dei contadini scacciati dalla terra e resi schiavi dalla rivoluzione urbana, consideravano la ruota come uno dei loro simboli. «Mi sono liberato dalla ruota del dolore e della miseria», si legge in una delle formule di

preghiera funeraria dell'orfismo;[20] nell'inferno orfico, del resto, erano state tras ferite, come forma di punizione, anche le terribili condizioni di vita degli schiavi che lavoravano nelle miniere d'oro e di metalli. Al centro della dottrina buddista del dolore e della rassegnazione, che rispondeva ad analoghe situazioni sociali, c'era la «ruota della legge» (*dharma-cakra*); il ciclo delle esistenze, che occorre spezzare per raggiungere la vera felicità, veniva definito la «ruota della vita» (*samsàra-cakra*).

Il culto della croce, nella primitiva storia cristiana, si collega a esperienze sostanzialmente affini. La crocifissione, supplizio inventato forse dai fenici, era diventata da secoli il simbolo della sconfitta degli schiavi ribelli. Inizialmente si era trattato di un semplice palo, al quale veniva assicurato il condannato, quando non c'erano alberi disponibili; più tardi, un asse trasversale, fissato in due o tre posizioni diverse, aveva dato al palo la forma approssimativa della croce. I romani consideravano questa punizione così crudele e ignobile, da escludere che potesse essere mai applicata nei confronti di un uomo libero, anche nei casi più gravi di tradimento;[21] ma ne facevano larghissimo uso quando si trattava di schiavi fuggitivi o di non cittadini che prendessero le armi per tentare di abbattere il loro giogo.

182

Un cittadino romano, in generale, non poteva essere condannato alla crocifissione; e gli abusi erano severamente puniti, come ci lasciano capire alcuni passi delle *Verrine* di Cicerone. Solo nelle province, ad arbitrio dei governatori romani, gente di stato libero, ma di oscura condizione economica e sociale, saliva di tanto in tanto il patibolo della croce. Anche in Palestina, di mano in mano che ci avviciniamo all'inizio della nostra èra, dal II secolo a. C. in poi, i casi di crocifissione in massa erano diventati sempre più frequenti, specialmente in Galilea e in Giudea.

Secondo uno storico delle guerre serviti, prima di affrontare il console Crasso in battaglia, nella primavera del 71 a. C., Spartaco aveva fatto crocifiggere davanti alle sue truppe un cittadino romano, «per far comprendere a quali rappresaglie sarebbero stati tutti esposti in caso di sconfitta».[22] E la tremenda eco suscitata tra la massa degli oppressi dal sacrificio dei 6000 schiavi fatti prigionieri tra le sue schiere, dopo la fine

---

[20] H. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922, p. 106.

[21] Cicerone, *Contro Verre*: «Servitutis extremum summunque supplicium», v, 66; «Crudelissimum taeterrimunque supplicium», 165.

[22] Appiano, *Storia* romana, 1, 14, 1 19.

dell'insurrezione, e lasciati morire crocifissi lungo la via Appia, a pochi metri di distanza l'uno dall'altro, dalle porte di Roma sino quasi a Capua, ci aiuta a meglio comprendere la risonanza tra i poveri del mito della passione di Cristo, assai più di tutte le considerazioni dei teologi sul «mistero della croce».

Ma anche per questo, il culto del crocifisso non si è imposto senza difficoltà nella liturgia e nell'iconografia del cristianesimo dei primi secoli.

Dopo che la nuova religione si era estesa, dagli strati più umili della società mediterranea, ad ambienti economicamente e culturalmente più elevati, un orrore istintivo, quasi un terrore di classe, sembra tener lontani i credenti dall'esaltazione pubblica di un simbolo come la croce, che aveva sollevato sin dall'inizio tante riserve e tante perplessità. «Scandalo per gli ebrei e follia per gli altri popoli»: così nella *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo viene definita la predicazione del «Cristo crocifisso» (I, 23). Nel corso del secondo e del terzo secolo, come ci attestano alcuni passi dell'*Ottavio* di Minucio Felice e dell'*Apologia* di Tertulliano, i seguaci della nuova fede dovettero ripetutamente difendersi dall'accusa infamante di essere «adoratori della croce».

E anche quando la raffigurazione di questo simbolo incominciò a entrare nell'arte sepolcrale e nei fregi ornamentali, mai, sino a epoca molto tarda, incontriamo l'immagine del crocifisso in tutto il suo crudo realismo.[23]

183

Dapprima si ricorre a tutta una serie di segni simbolici e monogrammatici, imperniati sulla grafia della lettera *chi*, iniziale greca del nome di Cristo, che per i romani aveva il valore di *dieci* (x) e che appunto per questo si chiamerà «croce decussata», con un termine già in uso nella tecnica dell'architettura sin dai tempi di Vitruvio (più tardi verrà detta «croce di sant' Andrea»). Con una fioritura di varianti simboliche, tra cui ad esempio l'àncora, è questa la forma abbastanza prudente sotto cui appare la croce nelle catacombe. E non soltanto, come viene di solito affermato, per tutelare il segreto religioso o per sottrarsi all'intervento repressivo delle autorità pagane; ma senza dubbio anche per un fondato senso di imbarazzo sociale.

Poi incontriamo raffigurazioni più vicine al modello reale, come la «croce greca», o *quadrata*, che prevale nel cristianesimo orientale; la croce *patibulata*, a forma di *tau* greca, che anche nel nome ricorda il supplizio originario (i fedeli la chiamano oggi «croce di sant' Antonio») e infine la croce latina, o *immissa*, che è quella tuttora in uso nel rituale cattolico e protestante. La

[23] M.S. Miller, *A Book about Crosses*, Leyden, Brill, 1956.

famosa visione costantiniana di ponte Milvio non ha nulla a che vedere con il «segno» cristiano della croce; si trattava di un emblema solare, che appare anche nel sogno dell'imperatore Licinio, definitivamente cristianizzato solo cinque anni dopo, nel 317.[24]

In ogni caso, sino agli inizi del v secolo, non si trova nell'arte l'abbinamento della persona del Cristo allo strumento del suo martirio. Un'invincibile ripugnanza tratteneva i cristiani dal rappresentare il salvatore del mondo inchiodato alla croce. La più antica immagine della crocifissione che si conosca sino ad oggi è quella intagliata in legno sulla splendida porta della basilica di Santa Sabina, costruita in Roma sull'Aventino sotto il pontificato di Celestino I (422-432).

Ma qualcosa era avvenuto, nel frattempo, che aveva contribuito a rendere meno difficile l'accettazione di questo simbolo.

Il «giusto crocifisso» di Platone

In memoria della passione del Cristo, dopo il 317, l'imperatore Costantino aveva preso la decisione di far abolire, anche per gli schiavi, la punizione della croce.

La riforma non era avvenuta senza difficoltà e contraddizioni; e di casi di crocifissione ne incontreremo ancora non pochi, alla fine dell'evo antico, nell'età di mezzo e anche in epoche a noi più vicine. Ma lo stretto legame di classe tra la croce e gli schiavi era ormai perduto. Nell'elaborazione dottrinale e liturgica erano intervenuti altri fattori, che avevano liberato il dramma della crocifissione di Gesù da tutto quello che ai nuovi gruppi dominanti poteva ricordare le origini subalterne della loro nuova fede.

Già nel mondo classico, nella Grecia di Socrate e di Platone, l'associazione tra le sofferenze di un «giusto» e la tortura della croce era stata accennata in termini moralistici, che non avrebbero mancato d'influenzare la letteratura cristiana antica.

184

In un passo della *Repubblica* di Platone, che non ha trovato sinora riferimenti degni di nota tra gli studiosi del pensiero greco,[25] colpisce la

---

[24] Vedi J. Moreau, «La vision de Constantin», in *Revue des études anciennes*, 55, 1953, pp. 307-333.

[25] Fa eccezione uno storico tedesco, già allievo di Ernesto Buonaiuti, Ernst Benz, *Der gekreuzigte*

descrizione di un uomo «giusto», e quindi libero, che rimane solo con la sua coscienza dinanzi alla società che lo condanna, come una specie di *Ecce homo* sopraffatto dall'iniquità e destinato all'ignominia. Egli verrà «flagellato, torturato, messo in catene, gli si abbruceranno gli occhi e infine, dopo aver sofferto pene di ogni genere, sarà crocifisso, sì da portarlo al convincimento che quel che conta non è voler essere giusto, ma averne l'apparenza».[26] Il ricordo della fine di Socrate è evidente; ma dalla condanna a bere la cicuta alla morte sulla croce corre una sostanziale differenza.

Qualcosa di più profondo delle consuete concezioni classiste di Platone traspare da questa immagine del «giusto crocifisso», a meno che si sia di fronte a una tardiva interpolazione; il che è quasi certamente da escludere. E non c'è da meravigliarsi che i cristiani «colti» del mondo romano abbiano visto nella passione e morte del giusto di Platone una profetica anticipazione della passione e morte di Gesù, contribuendo così a staccare il mito della crocifissione dalle sue preoccupanti radici servili, per trasferirlo sul terreno meno compromettente della morale.[27]

Quello che è certo è che mai una religione come il cristianesimo, basata su una vicenda così realistica, avrebbe potuto valicare i limiti della sua terra d'origine, tra i poveri del vicino oriente, e svilupparsi in un culto di salvezza valido per i più svariati ambienti del mondo allora conosciuto, se milioni e milioni di schiavi e di oppressi non avessero visto, nella glorificazione della morte sulla croce di un loro redentore, qualcosa di più di una semplice astrazione teologica.

Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der Alten Kirche, Mainz-Wiesbaden, Accademia di scienze e lettere, 1950.

[26] Platone, *Repubblica*, 316 E - 362 A. Ad analoghe reminiscenze religiose-sociali va forse ricollegato il concetto della crocifissione deu anima del mondo nel Timeo (si vedano le curiose considerazioni di Simone Weil, *Lettre à un religieux*, p. 23).

[27] E. Fascher, *Sokrates und Christus*, 1959, p. 462.

Il mito della salvezza

Lo studio delle condizioni di vita del mondo mediterraneo, nel periodo del massimo sviluppo del sistema della schiavitù, ci ha portati quasi alle soglie della religione cristiana.

Alcune considerazioni sono ancora necessarie, prima di entrare nel vivo di questo movimento, sorto alla piena luce della storia, ampiamente documentato e privo di qualsiasi carattere misterioso o soprannaturale. Le scoperte archeologiche e letterarie effettuate, verso la metà di questo secolo, in Palestina e in Egitto, confermano che non vi è nulla, nella storia delle origini cristiane, che non possa essere spiegato.

Una delle prime osservazioni che occorre fare riguarda i limiti stessi di questa nuova religione.

Per inevitabili e comprensibili ragioni di prospettiva, si parla tuttora del cristianesimo delle origini come di un fatto quasi «al di là» dello sviluppo storico: una dottrina esclusiva, nella quale avrebbero trovato la loro sistemazione motivi primordiali, certo, ma sempre tali da costituire qualcosa di eccezionale, di «unico». Occorre spogliarsi di questo abito dogmatico e, se mi si permette l'espressione, presuntuoso. Gli uomini che sono vissuti, hanno lavorato e penato nel ristretto ambito del bacino del Mediterraneo non erano fondamentalmente diversi da quelli che avevano organizzato la loro esistenza associata in I ndia o nei paesi dell'Europa nordoccidentale, in Cina o nell'America precolombiana. In tutte queste zone, a eguale fase dell'evoluzione sociale ha corrisposto eguale fase dell'evoluzione religiosa; il cristianesimo, Jungi dal rappresentare qualcosa di «unico», ha in comune con tutte le altre religioni quegli elementi che scaturiscono da affini condizioni di vita e da analoghe forme di rapporti sociali.

Il fatto che in questa parte del mondo lo sviluppo delle forze produttive sia passato per stadi molto più rapidi, a causa di particolari ritmi di progresso della tecnica e della struttura della società, non deve trarci in inganno. La religione cristiana non è mai stata un elemento determinante di questo processo: ma ne ha semplicemente subito il contraccolpo sul terreno

dell'ideologia. L'originalità di una religione non va cercata in primo luogo nella sua teologia e nella sua etica; ma nel carattere della società da cui è scaturita.

II che non significa affatto, e questa è la seconda considerazione, che le idee religiose elaborate dal cristianesimo siano la traduzione pura e semplice di determinate esperienze economiche e sociali. Questa sarebbe una caricatura della storia; le cose non sono mai così semplici. Lo studio delle basi economiche, tecniche e politiche della vita degli uomini costituisce un punto di partenza insopprimibile anche per la conoscenza della religione cristiana; ma le idee, una volta radicate nella coscienza delle masse, acquistano una forza tutta loro, diventano esse pure un dato reale, capace di influire sulla società e di modificarla, si sviluppano secondo leggi proprie, che solo con grande cautela è possibile far rientrare sotto un denominatore comune.

186

Nella ideologia cristiana dei primi secoli si rifletteva senza dubbio, anche se in modo ingenuo e deformato, il bisogno di emancipazione materiale e spirituale dei ceti subalterni del mondo greco-romano; ma di questa loro esigenza le comunità cristiane prendevano coscienza non sul terreno dell'economia e della lotta politica, ma nel campo del mito, del rito e della teologia. I fedeli non si sentivano dei rivoluzionari e nemmeno dei riformatori sociali; il loro «regno», anzi, «non era di questo mondo», come ricordano i vangeli. Anche quando la sua realizzazione era attesa su una terra rinnovata e miracolosamente trasformata, tutto appariva rivestito delle nebbie della fantasia mitica. Ma ciò non toglie che la loro condanna del «regno» dei ricchi e dei potenti fosse profondamente sentita e sincera. Solo chi non accetta le cose come sono, e non è soddisfatto delle condizioni di vita che lo circondano, può sentirsi attirato dalla speranza di un cambiamento, sia pure affidato all'utopia.

E ciò spiega, tra l'altro, senza ricorrere a divagazioni d'indole moralistica, lo scontro tra le giovani comunità cristiane e le autorità imperiali romane, preoccupate di mantenere inalterato il loro predominio di classe.

Continuità e sviluppo

L'ultima osservazione su cui vogliamo richiamare l'attenzione scaturisce in fondo dalle due precedenti: ed è che non si può studiare la religione cristiana

secondo il vecchio principio dell'evoluzione di un germe iniziale, che a poco a poco si precisa nella liturgia e nel dogma. Lo stesso vale del resto per tutte le religioni. Fenomeni che vengono di solito ritenuti determinanti per fissare le successive fasi dello sviluppo religioso appartengono in realtà allo stesso ciclo; altri, invece, che sembrerebbe pacifico riunire sotto la stessa interpretazione, si riferiscono a momenti del tutto diversi della storia dell'umanità.

Il concetto cristiano della «salvezza», ad esempio, non è rimasto immutato attraverso i secoli.

Nell'età feudale e nella società capitalistica il messaggio della redenzione susciterà reazioni ben diverse da quelle che si possono cogliere nei primi tempi della vita cristiana: di qui il carattere illusorio di ogni movimento di «ritorno alle origini», quale si riscontra nelle eresie medievali, nella riforma luterana e nelle diverse correnti moderniste in seno al cattolicesimo contemporaneo. Non di «ritorno», si deve parlare, ma di un sempre rinnovato processo di adattamento. In realtà, vi sono tanti cristianesimi quante sono state le epoche fondamentali di evoluzione della società nei due ultimi millenni della nostra storia.

Naturalmente, passando dall'uno all'altro periodo, ogni religione pretende di mantenere intatto il proprio bagaglio ideologico: e dietro a questa apparente continuità nasconde le profonde differenze determinate dal modificarsi dei rapporti sociali.

Come per tutti gli altri miti, anche il concetto cristiano della «salvezza», che incide ancora oggi pesantemente sulla vita di milioni di credenti, si afferma e agisce sul terreno delle «idee»; ma la sua origine prima va ricercata sul terreno dei «fatti». L'uomo non è potuto arrivare a pensare in termini di colpa e di riscatto, di peccato e di redenzione, di dannazione e di salvezza, prima di aver vissuto la tragica esperienza del dolore e dell'oppressione.

La realtà della struttura di classe, con la fine della ripartizione comunitaria dei prodotti e l'accumulazione di ingenti ricchezze nelle mani di pochi privilegiati, trasforma la maggioranza degli uomini in una massa senza speranza, la *massa damnationis* di sant' Agostino, e fa nascere il sentimento dell'inferiorità, della colpa, della condanna. Il mito della salvezza è la traduzione, in termini ideologici, dell'esigenza di evadere dalla triste condizione in cui la società schiavista ha posto milioni e milioni di esseri umani, che erano stati una volta liberi e felici, sia pure nel senso storicamente circoscritto della società tribale, e che aspirano più che mai alla libertà e alla felicità.

Né deve stupire il fatto che delle origini di queste loro aspirazioni i primi cristiani non siano stati consapevoli: in caso diverso, non di miti si sarebbe trattato, ma di dati economici, sociali e politici.

Esiste una controprova per questa constatazione. E cioè che non troviamo una teoria ben definita della «salvezza» presso quei popoli che, in particolari situazioni di sviluppo economico e sociale, non hanno attraversato quella forma di regime produttivo che si è basato sui rapporti classici di schiavitù: come è il caso dei germani e degli slavi, e in parte anche degli arabi, passati quasi direttamente dall'organizzazione tribale a strutture gentilizie caratterizzate dall'assenza della grande proprietà terriera e della concentrazione del lavoro. In seno allo stesso popolo ebraico, come abbiamo visto, una teoria precisa della «salvezza» non s'incontra sino al momento in cui Israele non ebbe conosciuto l'asservimento nazionale e sociale sotto i grandi imperi conquistatori dell'oriente.

I riti connessi con la crescita della vegetazione, che a torto vengono talora presentati come parte di un primitivo mito della salvezza individuale o collettiva, in realtà nulla hanno a che vedere con questo orientamento della coscienza religiosa. C'è una notevole differenza tra la *liberazione magica e la redenzione*. Mediante i riti agrari, l'uomo tende a esercitare il proprio dominio sul mondo che lo circonda; le religioni di salvezza, al contrario, tendono a garantire *in un altro mondo* quella felicità e quella giustizia che sono diventate irraggiungibili sulla terra.

188

L'illusione della redenzione celeste si sostituisce alla speranza della liberazione terrena.

II fatto che molti individui che appartengono alla classe dominante adottino l'ideologia della salvezza e chiedano di essere iniziati a questi nuovi culti non può essere visto come una contraddizione. La società schiavistica nel suo insieme, e non la condizione individuale dello schiavo, ha fatto nascere il bisogno della salvezza,[1] II processo è dialettico, non automatico. Nel momento in cui la società antica incomincia a disintegrarsi, e s'indebolisce il senso di sicurezza degli stessi ceti privilegiati, il ricorso al soprannaturale diventa un fenomeno generale; ma la repressione di queste nuove religioni da parte delle autorità statali del mondo greco-romano ci aiuta a comprendere, meglio di ogni dimostrazione teorica, la loro netta origine di

[1] In questa luce va visto il prezioso materiale raccolto da C. Kerenyi, *Miti e misteri,* a cura di Angelo Brelich, Torino, Boringhieri, 1979.

classe.

La redenzione, concetto di classe

Nella dottrina della colpa e della redenzione si riflette dunque la realtà della servitù e dello sfruttamento. L'idea di un «salvatore», chiamato a liberare anime e corpi dalla sofferenza e dall'espiazione, emerge lentamente da questo tessuto di esasperati contrasti sociali.

Sta di fatto, che il termine stesso di «redenzione», che meglio caratterizza questa nuova fase dell'esperienza religiosa, è tratto dalle consuetudini della vita degli schiavi. In latino, *redemptio* denota originariamente l'atto di uno schiavo che riscatta la propria libertà: il prezzo può essere pagato direttamente dallo schiavo o versato da un terzo in suo favore. L'intero mito cristiano della salvezza è già racchiuso in questa formula. Essendo l'uomo peccatore, e incapace di salvarsi pagando alla divinità il prezzo del proprio riscatto, interviene un «redentore», il quale lo paga per lui con la sua passione e il suo sangue.

È questa l'essenza della teologia soteriologica dei maggiori padri della Chiesa greci, siriaci e latini: Cirillo di Gerusalemme, Gregorio di Nazianzo, Basilio di Cesarea, Giovanni Crisostomo, Afraate siro, Girolamo, Ambrogio e Agostino. Per alcuni, anzi, il «prezzo del riscatto» viene pagato a Satana, che detiene l'uomo in suo potere; ma il prezzo sfugge poi dalle mani del demonio, perché Gesù glielo sottrae con la sua resurrezione.[2]

Soltanto in una società che era familiare con la pratica dell'emancipazione degli schiavi, poteva nascere l'espressione con cui viene definita la funzione del Cristo in alcuni passi dei vangeli: quella di essere il prezzo di «riscatto per molti».[3]

189

L'elemento nuovo è che non si tratta più soltanto di un riscatto dai mali fisici.

Anche gli dèi dell'Olimpo, come il dio di Israele, avevano liberato l'uomo dai nemici e dalla violenza, dalle calamità e dai démoni; e per questo venivano spesso definiti «salvatori». Quasi tutti i sovrani del mondo orientale hanno ricevuto di volta in volta lo stesso titolo, come liberatori dei loro popoli o

---

[2] J. Toutain, «L'idée religieuse de la rédemption", negli *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes*, Section des *Sciences religieuses,* Paris, 1916-17.

[3] *Matteo*, XX, 28; Marco, X, 45.

strumenti dell'azione liberatrice della divinità. Nel codice di Hammurabi il re viene invocato come «liberatore del popolo caduto in miseria». Nel codice sumérico di Lipitl star il reale legislatore si presenta così: «lo sono Lipit-Istar, che ho portato la libertà ai figli e alle figlie di Nippur, Ur e Isin; con la mia fatica io ho tratto dalla schiavitù i figli e le figlie di Sumer e di Akkad» (cfr. *Esodo*, XX, 2: «lo sono l'eterno, tuo dio, che ti ho tratto dalla terra d'Egitto, dalla casa della schiavitù»).

La religione di Zoroastro ha elaborato il mito del «salvatore» mazdeo, il *saoshyant*, che apparirà alla fine dei tempi a capo delle schiere del bene per abbattere il regno del male e restaurare il potere assoluto di Ahura Mazda, il «liberatore del mondo». È molto probabile che tra questo «salvatore» e il «messia» ebraico si sia stabilito un processo d'identificazione: in un commento latino al vangelo di Matteo, i re magi, venuti dal paese di Zoroastro, cercano il *saoshyant*.[4]

Ma la dottrina della «redenzione», nel suo senso storicamente accertato, come abbiamo sopra precisato, affonda le sue radici in una realtà completamente diversa.

Siamo di fronte alla teoria della liberazione dell'uomo dalla colpa, attraverso il sacrificio cruento di un personaggio divino o divinizzato, che si costituisce «mediatore» tra l'essere supremo e il genere umano. I teologi sono nel vero quando mettono in rilievo l'originalità di questa concezione; ma non possono naturalmente comprendere che il riscatto spirituale si è sostituito a poco a poco, nella coscienza degli uomini, a quell'esigenza di riscatto sociale che si rivelava sempre più difficile sul terreno dei rapporti di forza e delle consuetudini legali.

L'affrancamento di uno schiavo non era inizialmente un caso eccezionale; ma ha finito col diventarlo, di mano in mano che si estendeva e si consolidava l'accumulazione in poche mani dei beni materiali e dei mezzi di produzione.

In India, l'emancipazione e il riscatto di un servo era un fenomeno abbastanza frequente; l'integrazione sociale di uno schiavo affrancato era immediata e completa. Presso gli ebrei, l'uomo ridotto in schiavitù poteva riscattarsi pagando al padrone una parte del prezzo d'acquisto originale, proporzionalmente al numero degli anni che avrebbe dovuto ancora lavorare per lui. Un solo caso di emancipazione collettiva viene ricordato, in un momento particolarmente delicato della storia di Israele; ma appena

---

[4] A.C. Bouquet, *Breve storia delle religioni*, cit., introduzione.

scongiurato il pericolo, il diritto di proprietà sarebbe stato rivendicato in pieno.[5] Anche in Grecia e a Roma lo schiavo poteva in teoria «redimersi», dopo qualche anno, grazie alle sue economie; qualche rara volta si poteva salvare facendosi consacrare a una divinità. Si davano anche casi di emancipazione per lascito testamentario o per proclamazione autonoma da parte del proprietario.[6] Ma nemmeno lo stato di liberto, sino all'inizio del principato di Augusto, bastava perché si trovasse alla pari con gli altri cittadini: continuava a essere privato dello *jus honorum*, cioè non poteva aspirare a una pubblica carica.

190

In generale, alla vigilia della nascita del cristianesimo, le possibilità per uno schiavo di raggiungere la piena emancipazione non erano molto superiori a quelle che ha oggi un operaio salariato di diventare proprietario, nella società borghese.

Il poeta latino Marziale si vanta di aver concesso l'emancipazione al suo schiavo Demetrio, che giaceva morente a soli 19 anni, per permettergli di entrare in stato di libertà nel mondo sotterraneo: «Nel morire ebbe la prova dei suoi meriti e della mia generosità, sicuro ormai di andarsene libero alle acque infernali».[7] Il che conferma come i rapporti di classe venissero ritenuti validi sia in questa vita che nell'altra.

Non occorre aggiungere che il concetto della «redenzione», entrato nella storia degli uomini come conseguenza del loro *modo di vivere*, in quella determinata epoca, si è poi staccato dialetticamente dalle sue radici economiche e sociali per svilupparsi sulla strada autonoma dell'ideologia, anche dopo che erano venute a mancare le ragioni materiali che contraddistinguevano il regime della schiavitù.

Le religioni di «mistero»

Sei o sette secoli prima della nostra èra, sotto l'influenza predominante di questi rapporti sociali, incominciano ad apparire dei nuovi culti, che fanno appello indistintamente a tutti gli uomini, ma in particolare agli schiavi, ai

---

[5] *Geremia*, XXXIV, 8-22.

[6] W. L. Westermann, *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, 1955.

[7] Vedi R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, London, 1928, p. 175. Il tremendo distico di Marziale suona così: *Sensit deficiens sua proemio meque patronum, Dixit ad infernas liber iturus aquas*.

poveri e alle donne, tenute lontane esse pure, sino a quel momento, dagli atti pubblici della religione dei gruppi dominanti.

Questi culti annunciano, attraverso una complicata e pittoresca serie di riti individuali e collettivi, la *salvezza* dalla colpa e dalla disperazione: e perciò sono detti «soteriologici», dalla voce greca *soterìa*, che significa «salvezza». Ma poiché la loro caratteristica principale è quella di richiedere una speciale iniziazione rituale, hanno ricevuto il nome ormai tradizionalmente accettato di religioni di «mistero», o *misteriosofiche*, dal termine greco mystes, che denota appunto «l'iniziato». La loro storia, che coincide con la nascita di altre religioni dello stesso tipo, il buddismo in India e il taoismo in Cina, nel mondo mediterraneo abbraccia l'intero periodo di transizione dall'evo antico all'èra cristiana.[8]

191

In Asia Minore, in Grecia, in Siria, in Egitto, nelle zone costiere della Palestina, nei latifondi dell'Italia meridionale e dell'Africa del nord, in Gallia, lungo le frontiere dell'impero e nella stessa Roma, in seno ai gruppi immigrati di origine orientale e tra gli strati più umili della plebe, i predicatori dei culti misteriosofici annunciano che non tutto è perduto, che c'è il modo di salvarsi dalla servitù e dall'ingiustizia, se non in questa vita almeno nell'altra, grazie all'adesione volontaria a determinate credenze e a determinati riti. Il «prezzo» per questa liberazione viene pagato con il martirio, la morte e la resurrezione di una delle tante divinità alle quali s'intitolano i nuovi culti.

Schiavi, artigiani, mercanti, soldati, marinai, indovini e avventurieri di ogni genere furono il veicolo e gli agenti della diffusione di queste religioni, dedicate al culto di Dioniso e Orfeo, di Demétra e lside, di Adone e Astarte, di Attis, di Mitra e infine del Cristo. Quando i seguaci di quest'ultima religione ebbero il sopravvento, parve loro naturale considerare gli altri culti come una grossolana contraffazione; ma la verità è che il messaggio della morte e della resurrezione del Cristo, il «messia» d'Israele, poté diffondersi in un ambiente che era preparato ad accoglierlo e in cui incontrava una rispondenza immediata.

---

[8] Delle numerose opere dedicate alle religioni di mistero e ai loro rapporti con il cristianesimo desideriamo segnalarne soltanto tre, di facile consultazione e accessibili anche ai lettori meno specializzati: Nicola Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma, Libreria di scienze e lettere, 1923; Raffaele Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, Zanichelli, 1924 e la traduzione italiana, dovuta a Luigi Salvatorelli, di Franz Cumont, Le religioni orientali nel paganesimo romano, Bari, Laterza, 1913 (di cui però è uscita in francese, nel 1929, una quarta edizione notevolmente ampliata).

I culti di «mistero» costituiscono una nuova specie di quadro sociale, all'interno del quale si conservano e si rinnovano vecchie forme di vita religiosa. Essi accolgono tutti coloro che la struttura del mondo antico aveva escluso dai privilegi del culto ufficiale, in primo luogo gli schiavi e le donne. Le loro comunità, collegate tra di loro, servivano spesso come deposito per i beni dei servi affrancati ed erano tutelate dalla legge, sotto forma di associazioni di carattere religioso, che i romani chiamarono «collegi». Non si cerca più, tuttavia, di realizzare il bene supremo sulla terra, ma nell'al di là. L'esistenza è vista come una preparazione alla beatitudine futura, come un periodo di prova.

192

La salvezza dipende ormai dall'esatto adempimento di tutta una serie di cerimonie sacre, i «sacramenti», che hanno il potere di affrancare misticamente l'iniziato, qualunque sia la sua origine sociale. Le esigenze del rito diventano prevalenti: e la liturgia, che nella religione di Stato rientrava nelle funzioni abituali dei pubblici magistrati, sarà d'ora in poi celebrata da un clero speciale, particolarmente consacrato ad essa. Il dio dei misteri è quasi sempre un *deus patiens*, un «dio sofferente», che patisce e muore di morte violenta, come il Cristo dei vangeli. All'autorità dei sacerdoti i fedeli devono essere sottomessi in tutto e per tutto, perché sono essi che, rinnovando periodicamente il rito della morte e della resurrezione del dio, permettono agli iniziati di morire spiritualmente con lui e di risorgere con lui a una vita nuova, libera, indipendente e felice.

Nei pressi di Roma, questi culti si svilupparono ampiamente a Ostia, il quartiere commerciale della capitale, che vide anche una delle più antiche apparizioni della fede cristiana in Italia, non soltanto per il carattere misto degli abitanti, ma specialmente quando ebbero una rinascita in tutto l'impero, dopo la svolta spirituale subita dalla società romana; quando cioè «si cercarono in altri culti a carattere mistico quei più alti ideali morali, quella speranza di una sopravvivenza futura, quella soddisfazione delle esigenze dello spirito, che la vetusta religione indigena non poteva più dare».[9]

Uno dei più antichi culti di mistero, come abbiamo già accennato trattando delle due religioni della Grecia, è quello che s'impernia sulla figura di *Dioniso*, divinità subalterna di origine tracia.

In tutta una serie di leggende e di miti si conserva il ricordo dell'opposizione che i primi seguaci del dio dovettero subire da parte dei

---

[9] M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali a Ostia*, Leyden, Brill, 1962, p. VII..

poteri costituiti. Già in Omero si favoleggia di un re della Tracia, Licurgo, che per aver osteggiato la celebrazione dei riti dionisiaci viene punito di cecità (*Iliade*, VI, 1 30). Il dramma di Orfeo, sbranato dalle Baccanti infuriate perché si era dimostrato avverso alla nuova religione, ha dato lo spunto a non poche tragedie greche. Il re di Tebe, Penteo, vieta che siano celebrati i misteri del dio; ma viene orribilmente fatto a pezzi dalla madre Agave, invasata da follia sacra. Le tre figlie di Preto, re di Tirinto, si rifiutano di praticare il culto di Dioniso e il dio le fa vagare di selva in selva, colpite da pazzia erotica.

Il momento culminante del rito è una specie di assimilazione eucaristica delle carni del dio, simboleggiato da un capretto; il fedele partecipa così della forza soprannaturale di Dioniso stesso, si trasforma in uomo-Bacco, in uomo-dio. Dei riti d'iniziazione tutt'altro che indolori dovevano precedere la celebrazione: «Siamo pronti a sollevare con le mani ferri roventi e a passare attraverso il fuoco», ricorda Sofacie (*Antigone*, vv. 264-65). Oggi ancora, nella Grecia settentrionale, presso Salonicco, ai confini della Tracia, si svolge un rito ogni 21 maggio, ricorrenza dei santi Costantino ed Elena, le *Anastenaria*, proibito dalla Chiesa ortodossa, di chiara derivazione dionisiaca: una danza sui carboni ardenti, eseguita da persone in preda ad esaltazione orgiastica, che agitano croci, libri di preghiere e fazzoletti multicolori.[10]

193

I romani, quando questo culto incominciò a far proseliti tra gli schiavi e i ceti subalterni della capitale, uomini e soprattutto donne, e tra le popolazioni delle province meridionali d'Italia, non andarono tanto per il sottile. Nel 186 a. C. il senato ordinò con una legge speciale che gli iniziati non potessero riunirsi in numero superiore ai cinque e che nessuno dei loro sacerdoti potesse esercitare le sue funzioni religiose senza il permesso della polizia; migliaia di arresti vennero operati, l'organizzazione sciolta e i beni confiscati. La maggior parte degli affiliati, tra cui alcuni esponenti dell'aristocrazia patrizia, vennero giustiziati.[11]

I misteri *orfici* svilupparono concetti affini, in forme che si avvicinano ancora di più all'ideologia cristiana. Anche Orfeo, nelle leggende più antiche, è presentato come uno degli oppositori della religione dionisiaca; ma si trova ben presto al centro di una elaborata teoria della salvezza. L'eroe va agli inferi e poi risorge, determinando la rinascita morale e la felicità nell'oltretomba per

---

[10] G. Tossi Taibbi, «Sopravvivenze di riti dionisiaci nella Tracia orientale greca», in *Annali del Museo Pitré*, II-IV, 1951 -53, pp. 3-30: *Le Anastenaria.*

[11] Tito Livio, *Storie*, libro XXXIX; ben 12 capitoli sono dedicati a questa drammatica vicenda.

tutti coloro che hanno fede in lui. Sul petto dei defunti, che in vita erano stati iniziati ai suoi misteri, si deponeva una laminetta d'oro, su cui erano incise delle parole d'ordine rituali, che il morto non doveva dimenticarsi di pronunciare alle soglie del mondo sotterraneo, per ottenere libero ingresso. Alcune di queste laminette sono state ritrovate in tombe orfiche della Magna Grecia, in Calabria, a Creta e a Roma. Nel mito orfico, Dioniso assume il nome di *Zagreo*, il gran «cacciatore di anime».

I misteri *eleusini* avevano come protagoniste Demétra e Core, la dea madre e la figlia, la fanciulla; ed erano in origine dei riti di carattere agrario. La giovinetta Core, o Persefone (Proserpina per i romani), viene rapita da Plutone, rappresentante delle potenze sotterranee; la madre, disperata, vaga alla sua ricerca per tutta la terra. A Eleusi, nella Grecia centrale, viene soccorsa dalla gente del luogo, che le offre ristoro; ma la dea rifiuta tutto, tranne una speciale bevanda, il *ciceóne*, che sarà poi largamente usata nei riti di mistero come pozione di tipo eucaristico. Dopo che tutte le sue ricerche sono risultate vane, Demétra si ritira dal mondo: una spaventosa carestia si abbatte allora sulla terra, essendo venuta meno la forza che promuove la vegetazione. Atterriti, gli uomini si rivolgono agli dèi. Alla fine, Plutone riceve l'ordine di lasciar libera Core; ma solo dopo averle fatto gustare un melograno, frutto che ritroviamo in molte cerimonie magiche e funerarie, affinché senta sempre nostalgia del regno sotterraneo e ritorni ogni sei mesi presso lo sposo.

In questi misteri si nota già la divisione della liturgia in due fasi: una *dolorosa* e una *gaudiosa*. Quando la dea si apparta, i fedeli partecipano al suo dolore abbandonandosi a tristi lamentazioni, si spargono il capo di cenere e in alcuni casi si spingono sino a forme cruente di mutilazioni; quando la dea riappare, e la terra nuovamente verdeggia, l'esultanza si manifesta sotto forma di litanie trionfali e talvolta di vere e proprie orge a sfondo erotico.

194

Da questo primitivo rito agrario si è sviluppata una delle più diffuse religioni di salvezza, che dall'Attica si è estesa alla maggior parte del mondo greco-romano. Tutti potevano aspirare all'agognata liberazione; i difensori della vecchia religione si lamenteranno che, grazie all'iniziazione ai misteri di Eleusi, «Un qualsiasi furfante poteva vedersi garantita la felicità nell'altra vita».[12] Questi riti sopravvissero a lungo alla stessa vittoria del cristianesimo. Quando l'imperatore Valentiniano I, nel 364, decise di vietare tutte le «feste notturne», cioè i culti di mistero, fece eccezione soltanto per i riti eleusini. Il

[12] Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* (titolo incerto), VI, 39.

santuario centrale di Eleusi venne comunque distrutto nel 394 dall'imperatore Teodosio.

I misteri di *Attis e Cibele*, di *Adone e Astarte*, di *Iside* e *Osiride*, in Asia Minore, nella Siria e in Egitto, elaborarono in diverse condizioni ambientali e sociali elementi analoghi. Nelle isole del mare tracio si celebravano i «misteri di Samotracia», in commemorazione della morte e resurrezione di quattro grandi divinità, dette i *Cabìri*, forse da una voce di origine fenicia che significa «i potenti». Nella Frigia e nella Lidia, in Asia Minore, si svolgevano i misteri di *Sabazio*, una divinità locale collegata al culto del serpente, che alcune comunità di ebrei immigrati, facendo ricorso ad assonanze del tutto immaginarie, identificarono con *Jahvè Sabaoth*, il «dio degli eserciti». Di qui derivarono culti stranamente commisti di ebraismo e di paganesimo, che preoccuparono non poco i primi padri della Chiesa.

La frequente fusione di miti greci e fenici, traci e frigi, siriaci ed egiziani, costituisce d'altronde una delle caratteristiche più interessanti di tutti questi culti, che gli storici delle religioni chiameranno appunto *sincretistici*, per indicare la continua sovrapposizione di motivi religiosi di diversa provenienza, accomunati però da una ideologia affine. L'attenuarsi degli aspetti strettamente locali è stato favorito, nei lunghi secoli della dominazione ellenistica e romana, dalla sottomissione di tutti questi popoli a un unico giogo politico e sociale.

I misteri di *Mitra*, antica divinità iranica identificata con il toro e poi con il sole, conobbero un'enorme fortuna in tutto il mondo romano, negli stessi secoli in cui nacque e s'impose la religione cristiana: questi riti si svolgevano spesso nelle grotte, costruite artificialmente o scavate nella roccia. Sul colle Vaticano, là dove sorge oggi la celebre basilica, c'era un santuario di Mitra, detto *petreus*, «di pietra»: di qui verosimilmente la leggenda della tomba di san Pietro, di cui s'era fantasticato per anni a vuoto. Il culto di Mitra, particolarmente popolare tra i militari, ha lasciato tracce, oltre che in Asia e in Italia, anche in Inghilterra, in Spagna, sul Danubio, in Romania e in generale nelle piccole città di guarnigione ai confini dell'impero. La definizione dell'iniziato di Mitra come «soldato» della fede si ritrova tuttora nel sacramento della cresima, che attraverso l'unzione col sacro crisma (olio di oliva e balsamo) e un segno di croce in fronte fa del giovane credente un «soldato» di Cristo.[13]

[13] Tertulliano, *De praescriptione haereticorum: «Mythra signat in fronte milites suos».*

Il concetto stesso di sacramento, proprio della dottrina cattolica, è entrato nella prassi liturgica attraverso le religioni di mistero.

Pur conservando il senso originario di sacra «iniziazione», il termine mistero passò ben presto ad indicare, nel greco popolare e poi in latino, l'insieme dei riti fondamentali di questi nuovi culti: i vari lavacri di tipo battesimale, il pasto sacro, l'unzione e la rivelazione di particolari oggetti mitici, segreti e per l'appunto «misteriosi». Nella traduzione greca del Vecchio Testamento questa voce s'incontra una decina di volte, quasi sempre in rapporto all'idea di un «piano segreto» di Jahvè, sottratto all'umana comprensione e quindi nascosto, arcano; in un solo caso, nel libro della *Sapienza*, che è stato scritto direttamente in greco, viene usato in riferimento ai riti pagani. Nel Nuovo Testamento, invece, in un clima religioso e sociale diverso, più vicino a quello di tutti i culti di salvezza, il nome *mistero* ricorre almeno trenta volte e assume spesso un senso nuovo, di «cerimonia sacra», accessibile ai fedeli e da essi facilmente accettato.

L'osservazione si fa ancora più significativa se si riflette che nelle più antiche traduzioni latine del Nuovo Testamento *mistero* venne reso con *sacramentum*.

Questa parola era propria del linguaggio giuridico e militare dei romani e aveva finito col denotare soprattutto il «giuramento», l'impegno solenne che le reclute dovevano contrarre al momento di entrare nelle file dell'esercito; ma già in Tertulliano, alla fine del II secolo, essa assume il senso specifico di «rito cristiano», in opposizione agli atti di culto delle altre religioni. Il battesimo, ad esempio, è il *sacramentum* che inizia il fedele alla nuova vita religiosa. Questo nuovo significato del termine prevarrà poi in tutti gli scrittori latini cristiani, da Cipriano ad Ambrogio di Milano e a sant' Agostino. È probabile che il passaggio a questa nuova concezione sia avvenuto proprio sotto l'influenza del «giuramento» che gli iniziati al culto di Mitra erano tenuti a pronunciare, a simiglianza dei soldati. Il *sacramento* diventa così il rito che contraddistingue i momenti essenziali dell'esperienza religiosa cristiana.

Questo naturale processo di adattamento non appare «ben chiaro» ai compilatori di un grosso manuale di orientamento dottrinale pubblicato in due volumi a cura della Pontificia Facoltà di Milano. Si tratta degli stessi autori i quali invece, per illustrare l'episodio biblico di Caino e Abele, hanno avuto l'ardire di ricorrere a una oltraggiosa esemplificazione: il senso del fratricidio per loro è chiarissimo, «sempre valido e immediatamente percepibile, come fece chi scrisse recentemente su di un muro - 25 aprile,

festa di Caino».[14]

Evidentemente c'è chiarezza e chiarezza. Ma non si potrebbe trovare un esempio più sciagurato dell'intervento di alcuni ambienti ecclesiastici, nelle forme più inattese, nella vita politica del nostro paese. L'offesa alla Resistenza appare freddamente premeditata.

Lo «schiavo di Dio»

In tutte le religioni di mistero, da quella di Dioniso a quella del Cristo, il rapporto tra il fedele e il salvatore è visto come il rapporto tra uno «schiavo» (*doûlos* in greco, *servus* in latino) e il suo padrone (*kyrios* in greco, *dominus* in latino). Il termine *doûlos* ricorre almeno 120 volte nel Nuovo Testamento, ed è stato sempre tradotto in modo inadeguato, come servo; ma nella mente dei primi cristiani la sua risonanza di classe doveva essere immediata e senza equivoci.

Questo dato costituisce un salto qualitativo nella storia delle religioni; e non ha nulla a che vedere con la «sacralità» di cui erano talvolta rivestiti gli schiavi nei culti padronali. Lo schiavo occasionaimente veniva definito sacro, perché destinato ai sacrifici cruenti o riservato al servizio di un dio. Solo in questo senso si devono interpretare, ad esempio, sia le *devadâsì* (o «schiave di dio») dei templi indiani, sia i *hieródouloi* (o «schiavi sacri»), uomini e donne, che esercitavano la prostituzione rituale, soprattutto nelle religioni orientali collegate con i culti agrari. l portoghesi tradussero il termine *devadâsì*, che si incontra già in Buddhagosa, autore buddista del v secolo d. C., con *bajadère* (ballerine), le danzatrici sacre dei templi indiani; il concetto si ritrova anche nel Vecchio Testamento.[15]

Alle cerimonie cui partecipavano quasi esclusivamente i liberi, quando le religioni di mistero muovevano ancora i primi passi, lo schiavo non era ammesso senza difficoltà. In un'antica iscrizione greca si legge: «Nessuno schiavo sia unto», cioè ammesso ai riti di iniziazione ai misteri.[16]

Ma la situazione cambia radicalmente non appena si precisano i nuovi

---

[14] *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano, Mazzarotti, 1957, v. II, pp. 763 e 82. L'opera è stata scritta in collaborazione; la paternità diretta della frase risale a ceno Enrico Galbiati.

[15] *Deuteronomio*, XXIII, I8. «Non vi sia prostituta tra le figlie di Israele e non vi sia prostituto tra i figli d'Israele.» Il riferimento va alla prostituzione sacra, praticata in Siria e in Palestina.

[16] *Sylloge*, 653, 109.

rapporti sociali.

Il fatto che l'atto finale dell'emancipazione dello schiavo si svolgesse spesso entro le mura del tempio, sotto la protezione di una determinata divinità, ha certamente contribuito a rendere più facile il passaggio al valore sacrale del termine. Il «berretto frigio» di Attis, divinità salvatrice di uno dei culti di mistero del vicino oriente, veniva portato a Roma dagli schiavi affrancati, come simbolo di libertà. Bruto lo fece incidere tra due pugnali sulle monete, dopo l'uccisione di Cesare; i rivoluzionari francesi lo adottarono nel 1789 come simbolo della repubblica.

197

Questo, tuttavia, non è il fattore decisivo: l'elemento nuovo è che la condizione di vita nella schiavitù è diventata a un determinato momento motivo di glorificazione e di sublimazione religiosa. E le tracce di questa evoluzione si riscontrano spesso, sia pure mediate o travisate, nei miti e nelle leggende. Apollo, per espiare l'uccisione di Pitone, si fa schiavo di Admeto (Euripide, *Alcesti*, 1, 2); Eracle deve sottoporsi per nove anni alla schiavitù per purificarsi di un suo delitto e Giove gli impone di nuovo lo stesso stato in seguito all'omicidio di Ifito (Sofocle, *Trachinie*, 248-253, 274-278). Nelle profezie ebraiche contemporanee alla prigionia in terra di Babilonia, l'atteso salvatore di Israele viene descritto come uno «schiavo sofferente»; e questa concezione contribuirà in modo decisivo alla dottrina cristiana del dio che assume sembianze umane e serviti per riscattare il mondo dalla colpa.

Tale idea era ormai diventata viva e corrente, nel mondo greco-romano: e la si ritrova sotto le forme più diverse nella poesia, nella tragedia e nel rito. In un'opera drammatica di Seneca, *Ercole sul monte Eta*, il protagonista riveste l'aspetto di uno schiavo per scendere sulla terra a portare pace agli uomini; la sua morte è puramente umana, ma il giorno della sua passione diventa anche un giorno di gloria. Dopo aver dichiarato, come il Cristo sulla croce, che «tutto è ormai compiuto», Ercole risale finalmente in cielo presso il padre divino.[17]

Lunga è dunque la strada attraverso la quale l'immagine ancora confusa dello «schiavo di dio», quale s'incontra in Euripide, il tragico greco certamente iniziato ai misteri, si è trasformata nel concetto dello «schiavo di Cristo», secondo il linguaggio dei primi testi del «cristianesimo».[18] Ma si tratta di una strada chiaramente tracciata nell'evoluzione del pensiero religioso antico.

---

[17] Vedi Marcel Simon, *Hercule et le Christianisme*, Strasbourg, 1955.

[18] Euripide, Ione, 309; per il Nuovo Testamento, tipica l'introduzione alla *Lettera ai Romani*, 1, l (Baron, op. cii., p. 582, n. 28).

Lunga è la strada attraverso la quale la «remissione dei debiti», il grido di rivolta e di speranza che serpeggia nella letteratura politica poche centinaia di anni prima di Cristo, si trasforma nell'annuncio evangelico della «remissione dei peccati». Ma anche qui si tratta di un cammino che è possibile percorrere senza soluzione di continuità. l'alienazione del «debito» materiale nel «debito» morale costituisce uno degli aspetti più interessanti del processo di transizione delle esperienze umane dalla realtà al campo della religione.

Lunga, infine, è la strada attraverso la quale il «prezzo» che uno schiavo doveva pagare per comprarsi la libertà passa ad indicare, nel Nuovo Testamento, il «riscatto» operato con la sua morte vicaria dal Cristo, per strappare l'uomo alla schiavitù del peccato. Ma è un cammino che lo storico è in grado di ricostruire un passo dopo l'altro, sino al momento in cui l'accumulazione di esperienze secolarmente rinnovate provoca un vero e proprio salto di qualità: dal dato sociale si passa all'ideologia e al mito.

L'idea della salvezza, come risultato di queste esperienze umane, ha scavato profonde radici nella coscienza religiosa. E quando l'antica società è mutata, sulla base di nuovi rapporti economici e spirituali, il mito del salvatore non si è estinto, proprio come molti degli aspetti magici e totemici originari persistono ancora, tanti secoli dopo la scomparsa della comunità primitiva.

Naturalmente, la ragione principale di questa sopravvivenza va vista nel fatto che sia nel regime feudale che in quello capitalistico, sotto forme diverse, gli uomini hanno sempre avuto un *padrone* e hanno quindi continuato a sentire il bisogno di un *salvatore*. Nel medioevo, la teoria della salvezza si è tuttavia differenziata da quella del cristianesimo delle origini; e nelle condizioni d'oggi si sta trasformando nel corrispettivo religioso di quel senso di angoscia e di speranza prodotto tra gli uomini da una società che è arrivata al suo declino. Che il credente non ne sia consapevole non cambia la natura dei fatti.

Solo con la scomparsa della divisione tra il «secolo presente» e il «secolo futuro», che con una terminologia desunta dal Nuovo Testamento possiamo vedere alla base di ogni società divisa in classi, i vecchi miti della salvezza perderanno il loro potere di attrazione e la religione si dissolverà in altre esperienze umane.

Questa è la sola impostazione scientifica del problema che attrae oggi l'attenzione di molti studiosi nel campo della storia del cristianesimo, quando parlano della *Entmythologiesierung*, o «demitizzazione» (liberazione dal

mito) dell'idea della salvezza e in particolare della necessità di depurare il messaggio cristiano dal peso dell'apparato mitico a cui si trova congiunto. Il termine «demitizzazione» è stato largamente usato, e spesso in senso equivoco, dal teologo luterano Rudolf Bultmann, che se ne è fatto portavoce nel campo degli studi neotestamentari; ma si è rivelato in sostanza di scarsa utilità per la comprensione di questo suggestivo processo.[19]

Movimenti religiosi di salvezza dei popoli oppressi

Il contributo dato dalla storia delle religioni alla conoscenza dei movimenti sociali e religiosi dell'antichità e del medioevo è ormai generalmente accertato. Meno frequenti, invece, sembrano le applicazioni di questo stesso metodo all'età moderna e contemporanea.

199

La protesta di larghe masse, ancora incapaci di tradurre il loro malcontento in forme organizzate di resistenza, ha spesso assunto l'aspetto di una dissidenza religiosa nei confronti dei culti ufficiali e di una febbrile attesa di eventi straordinari, miracolosi, non solo in cielo, ma sulla terra. Quello che l'uomo, legato alle sue desolate condizioni di vita subalterna, non poteva sperare di compiere, lo avrebbe realizzato un profeta, un riformatore, un messia, un *mahdi*. Il rinnovamento totale della società e la liberazione dalla sofferenza appaiono come il coronamento di quella ingenua credenza nel «millennio», la mitica età dell'eguaglianza, della giustizia e della pace, che ha lasciato tracce così profonde nell'ebraismo, nella poetica virgiliana, nel cristianesimo e nell'islamismo.

Gli storici che non vogliano limitare le loro indagini all'impostazione tradizionale delle grandi insurrezioni di schiavi degli ultimi secoli dell'èra antica, del sentimento antiromano che serpeggiava in tutto il mondo orientale al momento della nascita del cristianesimo o, per venire a tempi più recenti, delle rivolte contadine medievali e delle lotte di liberazione nazionale e sociale nel lungo processo di formazione degli Stati moderni e dei paesi excoloniali,

---

[19] L'opera più significativa del Bultmann è stata tradotta anche in italiano: *Storia dei vangeli sinottici*, Bologna, Il Mulino, 1969; ma il suo saggio originale, pubblicato in *Kerygma und Mythos*, Strasbourg, 19543, pp. 1 5-48, merita maggiore attenzione. Del tutto inconcludente è invece la raccolta di vari articoli, a cura del Centro internazionale di studi umanistici, *Il problema della demitizzazione*, Roma, Istituto di studi filosofici, 1961.

si accorgono che dietro alle manifestazioni più accese del dissenso religioso si celano esigenze concrete di una vita più giusta e felice sulla terra. La religione, naturalmente, ha contribuito a far deviare queste aspirazioni verso mète nebbiose e irraggiungibili; ma il punto di partenza resta come un dato di fatto irreversibile.

Di qui il carattere contraddittorio di tutte le riforme religiose, anche delle più avanzate. Ma di qui anche la necessità di tener presente che la religione non offre soltanto un'immagine deformata di quel che l'uomo pensa sui propri rapporti con la natura e con la società; ma ci permette spesso di cogliere nel vivo la sua *protesta* contro tale stato di subordinazione.

Qualcosa di simile si ravvisa nella storia dei moti anticoloniali che si sono sviluppati nel corso di questi ultimi cento anni in Asia, in Africa, in America latina e negli arcipelaghi dei mari del sud, sino a che il movimento di liberazione nazionale ha acquistato, anche nei paesi meno sviluppati, un impeto irresistibile.

È giusto, dunque, che il metodo di ricerca che si è rivelato valido per l'antichità venga esteso anche agli avvenimenti di oggi, e in primo luogo là dove gli antagonismi sollevati dal processo di colonizzazione e dall'urto tra civiltà diverse hanno assunto l'aspetto di moti separatisti a sfondo religioso e a volte di veri e propri scontri tra i culti e le credenze.

Molto opportunamente Roberto Battaglia, nel suo importante volume sulle prime guerre coloniali condotte dall'Italia in Africa orientale alla fine del secolo scorso, richiamava l'attenzione sul tono religioso di alcuni appelli alla rivolta armata diffusi dagli abissini, sull'eloquenza di un «linguaggio biblico che rinasce nel cuore dell'Africa» e sui contrasti tra i missionari italiani e i lazzaristi francesi, sui quali s'innestava il motivo fondamentale del contrasto tra gli invasori stranieri e le popolazioni etiopiche.[20] Significativo è il fatto che uno dei primi tentativi insurrezionali, entro i confini della colonia eritrea, pochi mesi prima della battaglia di Adua, sia stato diretto da un capo militare da poco tempo convertito al cattolicesimo, Batha Agos, che seguiva rigide norme di vita religiosa e godeva di grande prestigio tra gli indigeni.

Gli esponenti più in vista dei movimenti di liberazione nell'Africa centrale e meridionale si sono formati molto spesso alla scuola delle Missioni, cattoliche e protestanti. «l più accaniti contro di noi - lamentava alcuni anni fa un missionario del Congo a un giornalista francese - sono gli antichi

[20] R. Battaglia, *La prima guerra d'Africa*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 627 e 594 e sgg.

catechisti; essi ci hanno rubato le nostre preghiere, hanno imitato le nostre processioni, hanno copiato i nostri gesti rituali e li hanno rivolti contro di noi».[21] Il che non significa che il cristianesimo porti con sé una «carica rivoluzionaria», come è stato talvolta affermato; significa soltanto che la coscienza religiosa non è sempre in contrasto con quella vera e propria carica rivoluzionaria che si riscontra in una massa umana sottoposta da secoli al regime della soggezione e all'esperienza del dolore.

Qualche anno fa, affrontando tra i primi questo genere di ricerche, uno studioso marxista francese ha coniato una felice espressione, le *eresie coloniali*, per designare quelle correnti religiose popolari che si richiamano, sotto forme diverse, al cattolicesimo nelle regioni dell'Africa nera, nell'Estremo oriente, nella Melanesia e nell'America centromeridionale, e che sfociano quasi sempre nella dissidenza aperta e nella fondazione di Chiese nazionali a sfondo antimperialista.[22] Le conclusioni del Chesneaux hanno dato origine a una vastissima letteratura.[23]

Ricorderemo qui brevemente i principali moti religiosi che possono rientrare sotto questa specifica designazione:

1. Il movimento *Tai P'ing,* o della «grande pace», che annunciava il ritorno dell'èra celeste iniziata nel 184 d. C. e per più di dodici anni, verso la metà dell'ottocento, tenne in vita una specie di governo teocratico a sfondo contadino nelle regioni centrali della Cina, sulla base di uno strano miscuglio di elementi apocalittici cristiani e di tradizioni buddiste e taoiste. Era diretto contro il regime feudale cinese e contro le prime manifestazioni dell'ingerenza coloniale straniera; sanguinosamente represso, esso esercitò tuttavia una forte influenza nella fase iniziale della lotta per l'indipendenza della Cina, da Sun Yat-sen agli insorti di Canton del 1895 e alle imprese del generale «cristiano» Feng nel 1925.

201

2. Le *eresie contadine* delle Filippine, dai primi tempi della colonizzazione spagnola agli anni dell'occupazione americana; soprattutto lo scisma capeggiato nel 1902 da alcuni sacerdoti cattolici indigeni, che avevano preso parte alla rivolta di Aguinaldo e della sua effimera repubblica, liquidata brutalmente dalle forze militari degli Stati Uniti nel 1899. Singolare il

---

[21] *Les Temps Modernes*, n. 1 26, luglio 1956, p. 49.

[22] P. Chesneaux, «Les hérésies coloniales», in *Recherches internationales à la lumi re du marxisme*, 1958. n. 6.

[23] L'elenco completo in V. Lanternari, *op. cit.,* pp. 337-35 1.

movimento detto dei *Colorum*, sorto tra i braccianti e i contadini poveri dell'isola di Mindanao, i quali davano un'interpretazione millenaristica delle ultime tre sillabe della formula liturgica «in saecula *saeculorum*», salmodiando in latino nelle loro chiese. Nell'attesa di un mondo migliore, essi conducevano intanto una guerriglia armata contro i proprietari terrieri e i rappresentanti dell'amministrazione coloniale.

3. I movimenti millenaristici sorti in Melanesia alla fine del secolo xtx, noti ai nostri giorni sotto il nome di «culto del *Cargo*». I fedeli di questa Chiesa attendono un'èra di abbondanza e di felicità, che si dovrà inaugurare con l'arrivo dal mare di una meravigliosa nave-trasporto, carica di ogni sorta di merci e di beni industriali: in inglese, «cargo». Essi sostengono che i colonizzatori bianchi hanno tenuta nascosta agli indigeni la parte più importante della Bibbia, quella che conferisce agli stranieri poteri eccezionali e assicura il buon funzionamento delle loro macchine. I «profeti» di questo culto, sparsi un po' in tutto l'arcipelago, aspirano in primo luogo a prendere conoscenza dei segreti religiosi dei bianchi.

4. I culti del tipo del Vodù o Vodùn, praticati tra genti a livello di estrema indigenza nelle isole delle Antille, in Brasile e tra i negri del sud degli Stati Uniti. La voce è di origine africana, caratteristica della lingua dei vecchi Stati del Dahomey e del Togo, già tradizion ali riserve di schiavi; ma è giunta a noi attraverso il francese *Vaudou* e l'inglese *Woodoo*. Così veniva designato uno spirito, un oggetto carico di potere magico, un dio; ma con l'emigrazione forzata di masse di schiavi di colore nei paesi dei Caraibi e negli Stati americani, il termine ha acquistato un valore del tutto diverso di protesta sociale, alienata sul terreno dell'estasi, della possessione «demoniaca» e della sfrenatezza sessuale, con manifestazioni orgiastiche di occultismo e di stregoneria. Si tratta in fondo di una primitiva religione di salvezza, praticata soprattutto ad Haiti, dove la schiavitù non è del tutto scomparsa nemmeno oggi: e in essi si sono fusi col tempo elementi rituali tratti dalla mitologia cristiana. Sino al secolo passato si davano anche casi di sacrifici umani, oggi sostituiti dall' uccisione di animali sacri, soprattutto galli, la cui carne viene divorata cruda dai fedeli, riuniti intorno al fuoco e al chiaro di luna.

5. Le numerose sètte cristiane dell'Africa nera, cattoliche e protestanti, accomunate quasi tutte dalla fede nella resurrezione dei più amati dirigenti locali, massacrati dagli europei nel corso di sporadiche rivolte o morti in carcere per le loro coraggiose campagne di liberazione nazionale (i *messia neri*). Questi movimenti religiosi si riscontrano sotto i nomi più diversi nelle

ex colonie del Congo e del Nyassa, tra i Mau-Mau del Kenia e gli indigeni del Camerun e del Ciad; e la funzione ch'essi hanno avuto nella formazione dei nuovi Stati indipendenti meriterebbe di essere studiata più a fondo. Il capo dei Kikuyu, più tardi presidente del Kenya, Jomo Keniatta, era stato un catechista; Kwame Nkruma, presidente del Ghana, è stato idealizzato da larghi settori religiosi del suo paese come un vero e proprio salvatore di tipo messianico; tra i fedeli delle chiese nere dissidenti del Congo e dell'Africa centromeridionale non si rivolgono più preghiere a Gesù, che «è morto solo per i bianchi», ma ai capi delle insurrezioni popolari di questi ultimi decenni, che «sono morti per la salvezza degli africani», come Lumumba.

Anche qui prevale il concetto che la dottrina cristiana serviva agli europei soprattutto per mantenere nelle loro mani le ricchezze e il potere: impadronirsi dei loro segreti significa accedere a speciali fonti di conoscenza, capaci di assicurare il funzionamento delle macchine più moderne e il controllo della società a favore dei negri. Anche in vista di questa situazione, la Chiesa cattolica sta compiendo oggi grossi s forzi in tutta l'Africa nera, per controbattere queste tendenze con la formazione di quadri ecclesiastici indigeni ad alto livello, creazione di nuove diocesi, nomine di vescovi e cardinali, cercando allo stesso tempo di scalzare l'influenza delle residue missioni protestanti, più compromesse con i vecchi colonizzatori.

L'argomento è di estremo interesse e di grande attualità. E non c'è da stupirsi che un numero sempre crescente di studiosi si sia accinto a raccogliere tutti gli elementi atti a far luce su un processo che è in continuo sviluppo e si inserisce, sia pure in modo confuso e contraddittorio, nella grandiosa tematica della lotta di liberazione nazionale e sociale dei popoli excoloniali e dei paesi in via di faticosa stabilizzazione.[24]

---

[24] Oltre ai saggi del Chesneaux e all'opera di Vittorio Lanternari, desideriamo richiamare l'attenzione su due volumi tradotti anche in italiano: PM. Worsley, La tromba suonerà. *I culti millenaristici della Melanesia*, Torino, Einaudi, 19772 e E.J. Hobsbawm, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Torino, Einaudi, 19741. Sul «vodù», A. Métraux, *Il Vodu Haitiano*, Torino, Einaudi, 1972.

Alle soglie del cristianesimo

La religione cristiana, secondo le statistiche, è professata attualmente, nelle sue varie denominazioni (cattolicesimo, protestantesimo, ortodossia ecc.), da circa un terzo della popolazione della terra. Nata quasi duemila anni fa, nel momento in cui l'antica società aveva raggiunto il suo grado più elevato di organizzazione politica e culturale, nel mondo mediterraneo, la sua propagazione ha trovato ormai un limite, non solo nel permanere delle altre grandi religioni di massa, come il buddismo, l'induismo, il confucianesimo e l'islamismo, ma soprattutto nello sviluppo delle scienze naturali e storiche, largamente diffuse ormai tra i lavoratori e gli intellettuali degli stessi paesi che si definiscono *cristiani*, parallelamente al trasformarsi dei vecchi rapporti di produzione e al sorgere di nuove forme di società.

Sino a che gli uomini erano legati tra loro dai vincoli di una struttura sociale che implicava il diritto divino di una ristretta minoranza al potere e al comando, ogni storia era sempre stata, in fondo, una *storia sacra*. l'uomo non sentiva il bisogno di spiegarsi storicamente l'origine della sua fede, per la semplice ragione che era la fede a offrirgli una spiegazione plausibile della storia. Soltanto agli albori dell'età moderna, con i progressi del commercio e dell'industria, con lo sviluppo della tecnica e delle scienze, e soprattutto con l'affermarsi di nuovi rapporti sociali, apparentemente più «liberi», l'uomo ha incominciato a capire che aveva la possibilità di agire in modo decisivo sulla realtà che lo circondava, di crearsi nuove forme di vita con le sue stesse mani e di trasformare con il suo intervento e la sua lotta la struttura della società. E allora ha iniziato a chiedersi quali fossero le origini di quelle credenze che aveva ricevuto in eredità dalle vecchie generazioni e attraverso le quali continuava a prendere coscienza della propria funzione nel mondo.

Assistiamo così, sin dai primi decenni del cinquecento, con gli umanisti, con Erasmo da Rotterdam, con Melantone e con i movimenti di ritorno «alle origini» scaturiti dal clima infuocato della riforma luterana, ai timidi tentativi iniziali di cercare una spiegazione meno irrazionale della natura e dello

sviluppo della religione cristiana. Ma dovevano passare ancora più di tre secoli prima che la storia del cristianesimo potesse essere considerata oggetto di critica rigorosa, alla stregua di tutte le altre discipline, senza preoccupazioni di ordine metafisico e dogmatico. E occorreva che si precisasse il metodo d'indagine marxista, strumento di liberazione dell'uomo dal peso di un passato plurimillenario, perché il problema della nascita del cristianesimo, sfrondato di ogni contenuto mitico e ideologizzante, e strappato allo stesso tempo alla meschina polemica antireligiosa del positivismo e del determinismo economico, potesse venire affrontato in termini di vera e propria storia degli uomini.

204

Negli anni che vanno dal 1840 al 1845, Marx ed Engels sono arrivati all'elaborazione teorica e pratica della dottrina del materialismo dialettico e del comunismo scientifico anche attraverso lo studio della storia del cristianesimo primitivo, in contrasto con tutta una corrente della scuola hegeliana. In polemica con Bruno Bauer, che vedeva nella storia delle origini cristiane un puro e semplice processo di adattamento ideologico dalla teologia giudaica e dalla filosofia greco-romana, Marx ed Engels hanno messo in rilievo che in ogni religione si riflettono innanzi tutto determinate esperienze sociali che gli uomini prima fanno tra di loro e interpretano poi in termini di ideologia. Dalla critica degli scritti di Bruno Bauer e della «scuola di Tubinga» di F. C. Baur e di D. F. Strauss, quale è stata formulata in quegli anni da Marx ed Engels, prendono ancora oggi le mosse tutti coloro che vogliono affrontare in modo serio la storia delle origini cristiane. Le riserve che vengono talora espresse da una parte della stessa cultura italiana di sinistra sembrano di scarsa consistenza.[1]

La scarsità della produzione storica italiana, in questo campo, è legata al generale ritardo dello sviluppo moderno del nostro paese. Anche così noi paghiamo lo scotto del lento e faticoso affermarsi di una cultura che si sia veramente liberata dagli impacci della teologia e del mito.

Ricchi e poveri

Studiare criticamente le origini del cristianesimo significa vedere in mezzo

[1] Si veda, ad esempio, la recensione dei tre saggi di Engels sulle origini del cristianesimo pubblicata sulla rivista *Società*, a. IX, n. 4, dicembre 1953, pp. 613-6 15.

a quali ambienti e tra quali strati sociali, e per rispondere a quali esigenze, si sia diffusa la predicazione evangelica nei centri più importanti del mondo mediterraneo: *l'ecumène,* o «la terra abitata», secondo l'ingenua presunzione allora prevalente. Significa in secondo luogo vedere in che modo i rapporti economici e sociali si siano riflessi in un movimento religioso, che doveva soppiantare a uno a uno i vecchi culti della società greco-romana.

I primi cristiani erano convinti che il mondo sarebbe ben presto finito: «sta tramontando la struttura di questo secolo», leggiamo in san Paolo.[2] E attendevano con fiducia una nuova «struttura», che si raffiguravano alla guisa del *regno messianico* annunciato dagli ebrei e dello stato di riscatto rituale predicato dalle *religioni* di mistero da almeno alcuni secoli, traducendo in termini di fede il malcontento che serpeggiava nei confronti di una situazione economica e politica divenuta ormai insostenibile. Il potere esercitato dai romani e dalle varie gerarchie locali non lasciava loro altra via di uscita.

205

Ogni religione è allo stesso tempo espressione deformata della miseria nella quale la maggioranza degli uomini si è sempre vista costretta a vivere e protesta contro tale condizione di inferiorità; protesta che non spezza i limiti della struttura di classe, nella quale sentono di essere rinchiusi come da inesorabile legge di natura e orienta quindi il loro pensiero verso soluzioni ultraterrene. Ma tale constatazione non toglie nulla alla spontaneità e alla sincerità delle aspirazioni religiose dei credenti, studiate nel loro quadro storico.

È sul terreno del culto, del mito e del dogma che i primi cristiani hanno preso coscienza del loro stato subalterno nel mondo. Ma nella loro fede echeggiava l'esigenza di un «altro» mondo, di un rinnovamento radicale dell'intera società.

Il «regno di Dio», che nella tradizione giudaica aveva finito con l'acquistare il senso abbastanza preciso del trionfo dei giusti sui malvagi, delle vittime sui loro dominatori, dei poveri sui ricchi, era per i primi cristiani qualcosa di concreto, di reale. Era un regime di benessere e di pace, che avrebbe dovuto realizzarsi *sulla terra* in un periodo assai ravvicinato, grazie all'intervento diretto della potenza divina. Solo più tardi, quando questa prospettiva terrena ha dovuto essere abbandonata in seguito alla piega presa dagli avvenimenti - definitiva caduta di Gerusalemme sotto Adriano nel 1 35 d. C., crescente repressione da parte delle autorità imperiali e inserimento nelle comunità di

---

[2] *Prima Lettera ai Corinzi,* VII, 31.

nuovi convertiti, provenienti da altri strati della società - l'idea del «regno» si è sempre più spiritualizzata, sino a divenire l'equivalente di una ricompensa individuale dopo la morte o a identificarsi con la chiesa stessa, nel suo cammino nel mondo.

Lo stesso si può dire per quel che riguarda alcune affermazioni di carattere sociale che incontriamo nei più antichi testi cristiani e che, per il loro contenuto contraddittorio, continuano a sollevare tra gli storici innumerevoli discussioni.

Aprendo la raccolta degli scritti del Nuovo Testamento è facile trovare materia per sostenere qualunque tesi. La morale stessa dei vangeli riflette molti dei contrasti che esistevano in seno alla società.[3] Quando leggiamo, ad esempio, nel «discorso della montagna» attribuito a Gesù nel vangelo di *Luca*: «Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio» (VI, 20), comprendiamo subito che si tratta di un messaggio di conforto e di speranza rivolto ai miserabili, agli sfruttati, agli oppressi, in mezzo ai quali specialmente si reclutavano i primi adepti alla nuova religione. E la cosa diventa ancora più chiara, se completiamo tale passo con la maledizione che segue a breve distanza: «E guai a voi, ricchi» (VI, 24). Ma nel vangelo di Matteo, che si rivolge a un ambiente diverso, nel momento in cui le comunità messianiche si erano già sviluppate in mezzo a strati sociali più abbienti, la formula è cambiata: «Beati i poveri *in ispirito*» (v, 3). In altre parole, beati anche quei ricchi che, pur disponendo di larghi beni materiali, si propongono di vivere *spiritualmente* come se fossero essi pure dei poveri.

206

Tale concetto, del resto, non è affatto originale: e si avvicina a quello dello stoicismo greco-romano, che esercitò una notevole influenza nel processo di adattamento del cristianesimo alla società circostante, dominata da rigidi rapporti economici e giuridici. Le ricchezze non vengono più condannate per se stesse, ma solo in quanto passionalmente bramate. Si ricordi Seneca: «Diventò ricco senza minimamente desiderarlo».[4] Quando, sempre nel vangelo di Luca, troviamo scritto: «Beati voi che oggi avete fame, perché sarete saziati» (VI, 21), è chiaro che si tratta di affamati veri, di mancanza di pane,

---

[3] A. Bayet, *Les morales de l'évangile*, Paris, Rieder, 1927; vedi anche Ambrogio Donini, *Storia del cristianesimo, dalle origini a Giustiniano*, Milano, Teti, 19772, pp. 86 e sgg.

[4] «Fecit sibi divitias nihil concupiscendo» (*Epistulae*, 87). Sul problema della ricchezza nei primi secoli della Chiesa cristiana, si vedano la selezione dei passi neotestamentari e patristici curata da Alfonso Leonetti, *Dieu ou Mammon,* Paris, Les Editions Ouvrières, 1954 e Prosper Alfaric, *Origines socioles du Christianisme,* Paris, 1959.

di gente che soffre per le sue misere condizioni di vita; ma nella versione di *Matteo* la situazione non è più la stessa, e la fame diventa soltanto «fame di giustizia», che è ben altra cosa (v, 6).

Che cosa significa questo? Significa che non bisogna chiedere ai testi cristiani quello che non potevano dare, in un mondo caratterizzato da condizioni economiche e politiche che non sono quelle della società d'oggi. È inutile domandarsi quindi se i vangeli rispecchino le esigenze della morale corrente e tanto meno se siano di una certa ispirazione «socialista». La letteratura cristiana primitiva ci deve servire di strumento e di guida soprattutto per conoscere l'ambiente nel quale si è *inizialmente* mossa la nuova propaganda religiosa.

L'accumulazione dei mezzi di produzione nelle mani di pochi e la possibilità per questa ristretta minoranza di trasformare in una massa subalterna, senza speranza, l'immensa maggioranza degli uomini: ecco il quadro della società nell'epoca in cui è nato il cristianesimo.

Si calcola che al tempo di Augusto non vi fossero in tutto il mondo mediterraneo che poche centinaia di migliaia di uomini liberi. Per mantenere questa esigua minoranza, il cui grado di libertà aveva del resto gradazioni diverse, a seconda delle condizioni dei rispettivi paesi, una sterminata massa di schiavi produceva oggetti d'uso e di scambio, costruiva palazzi e strade, commerciava, guerreggiava e moriva agli ordini dei padroni, fornendo loro ingenti ricchezze, di cui non poteva minimamente godere.

Non si trattava, né poteva trattarsi, di un gruppo socialmente omogeneo. Le due classi fondamentali del mondo antico, liberi e schiavi, si spezzettano in una serie di strati intermedi: dal contadino espropriato all'artigiano carico di debiti, dal mercante fallito al maestro di scuola, dal medico girovago al marinaio in cerca di fortuna, dal pirata al soldato e all'ex schiavo che si era procurata con fatica una certa autonomia, entrando nella categoria dei «liberti», ma restava pur sempre uno spostato. Le idee espresse da tutti questi ceti, lungi dall'essere coerenti e uniformi, riflettevano una grande varietà di aspirazioni.

207

Uno dei difetti del libro di Karl Kautsky sulle origini del cristianesimo è proprio quello di non aver sempre tenuto conto di questa complessa struttura sociale e di aver tradotto entro rigidi schemi una realtà che si presenta invece elastica e in continuo movimento; né si può trasferire meccanicamente nel campo teologico ogni dato burocratico e amministrativo dell'antica società cristiana - ad esempio, il vescovo sarebbe divenuto il capo della comunità

perché deteneva il controllo della cassa sociale del gruppo.[5]

Entro questi limiti, la divisione tra le classi sociali al momento della nascita del cristianesimo appare però sostanzialmente chiara. Dei ricchi e dei poveri, degli uomini che hanno tutti i diritti e infiniti altri che ne sono quasi completamente privi: questi i due poli dell'aspra lotta che si manifesta nell'ambito dell'impero romano. Naturalmente mancavano le condizioni perché tale contrasto potesse assumere le forme organizzate, coscienti e razionali dei tempi nostri; esso però *esisteva anche allora*, sotto forme diverse, ed esplodeva di tanto in tanto in manifestazioni di estrema violenza.

Ne abbiamo un'eco non soltanto negli episodi di ribellione armata dei gruppi subalterni, ma anche in quella che potrebbe definirsi la "letteratura dell'opposizione»: e cioè in quei testi popolari del vicino oriente di ispirazione *apocalittica*, ai quali sono affidati i rancori e le speranze degli strati più miserabili dell'antica società e di intere nazioni soggiogate. Il difetto fondamentale di quasi tutte le storie dell'età classica è quello di essersi limitate a riportare il punto di vista dei ceti dominanti, e cioè di un'infima minoranza, passando sotto silenzio le proteste e le rivendicazioni di intere masse di poveri e di oppressi.[6] Eppure questo studio non solo è necessario, ma è possibile; ed è reso più agevole precisamente dal fatto che, mancando le condizioni obiettive per una redenzione sul terreno dell'organizzazione e della lotta, la speranza della liberazione si trasferiva dalla realtà nel campo dell'ideologia religiosa, lasciando continue tracce nel culto, nel mito e negli scritti «profetici» di ispirazione popolare.

La letteratura apocalittica

l cosiddetti «libri profetici» del Vecchio Testamento, suddivisi nei quattro

---

[5] K. Kautsky, *L'origine del cristianesimo*, Roma, Samonà e Savelli, 1977 (l'edizione originale tedesca è uscita a Stoccarda nel 1908). Più equilibrata, sotto questo aspetto, la posizione di Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1949[2] (prima edizione tedesca, Tiibingen, 1923).

[6] Fanno eccezione, in I talia, gli scritti di Sante Mazzarino, ordinario di storia romana all'università di Roma, sia nel suo volume ormai classico *L'impero romano*, Roma, Tumminelli, 1956, sia nella monumentale opera *Il pensiero storico classico*, Bari, Laterza, 1966, 3 vv. e in tutta una serie di saggi monografici, soprattutto *La fine del mondo antico*, Roma, Garzanti, 1960, e Aspetti sociali del quarto secolo, Roma, «L'Erma", 1951.

profeti maggiori (Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele) e nei dodici profeti minori (da Osea a Malachia), costituiscono un punto di riferimento essenziale per questa ricerca.

Abbiamo già visto che non si tratta di *profeti* nel senso comune della parola, cioè di annunciatori del futuro. Le previsioni dei fatti storici che incontriamo in quelle pagine appaiono tanto più convincenti, in quanto nel momento in cui venivano espresse quei determinati avvenimenti si erano già verificati da decenni o addirittura da secoli.

Si tratta invece, in primo luogo, di riformatori e predicatori eticosociali, le cui concezioni non si spingevano naturalmente più in là di quelli che erano i limiti dell'epoca. E poiché la struttura della società, nei primi tempi della diffusione del cristianesimo, non si era sostanzialmente modificata, non c'è da stupirsi che tra la morale dei profeti d'Israele e quella dei vangeli si trovino di continuo delle affinità e delle concordanze.

«Guai a voi, che accumulate casa a casa, campo a campo, tanto che non c'è più posto per gli altri, e tenete occupata tutta la terra per voi soli», leggiamo in un passo del primo *Isaia*, v, 8. «Come predoni in agguato, è la casta dei sacerdoti" (*Osea*, VI, 9). «Guai a quelli che meditano l'iniquità e tramano il male sui loro giacigli: [...] vogliono i campi e se li rapiscono, le case e se le prendono» (*Michea*, II, 1-2). «Guai a voi, che vivete tranquilli [...] voi, che opprimete gli umili e maltrattate i poveri [...] coloro che giacciono su letti d'avorio, [...) mangiano gli agnelli del gregge e bevono il vino in larghe coppe», commenta un altro dei vecchi profeti ebraici (*Amos*, IV, I: VI, 1-6). E citazioni analoghe, che non si differenziano molto dal linguaggio del Nuovo Testamento, abbondano in tutta la letteratura profetica.

Ma se vogliamo avere una visione più chiara del gioco sottile che si viene svolgendo, negli ultimi secoli dell'età precristiana, tra il dottrinarismo religioso e la protesta sociale, in Palestina ma non solo in Palestina, dobbiamo riferirei soprattutto a quei numerosi testi di ispirazione giudaica, ma ricchi di elementi presi a prestito dalle tradizioni religiose e sociali di tutto l'oriente, che seguono cronologicamente agli scritti comunemente detti «profetici», una vera e propria miniera in questo campo, e hanno ricevuto il nome di «letteratura apocalittica».[7]

---

[7] Una informazione dettagliata su questi testi, detti anche «apocrifi», cioè segreti, nascosti, si può trovare nel voiumetto di Robert H. Pfeiffer, *Il Giudaismo nell'epoca neotestamentaria*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1951 (ed. orig. inglese, New York, 1949), e nella già citata opera di R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, C1arendon Press,

209

Apocalissi è parola greca, propria dell'ambiente mediterraneo che ha visto diffondersi la predicazione cristiana. Il suo significato letterale è quello di una «rivelazione»; ma la sua portata reale è quella di un misterioso annuncio di grandiosi sconvolgimenti sociali e di paurosi fenomeni celesti. La letteratura che ne ha preso il nome ci fa assistere al naufragio delle speranze nazionali di Israele, compensato dall'attesa di un re e condottiero di eserciti, il «messia», che dovrà restaurare l'indipendenza del paese grazie all'intervento divino e soprattutto in virtù della forza delle armi. Il popolo ebraico passa da un dominio straniero all'altro. All'oppressione sociale, contro la quale avevano protestato i primi profeti, si aggiungono ora gli orrori e gli insulti dell'occupazione straniera. Le *Apocalissi* sono, sul terreno del mito, la risposta degli strati più combattivi del popolo ebraico a questo nuovo stato di cose.

Ma non del popolo ebraico soltanto. Il contrasto tra poveri e ricchi, tra oppressi e oppressori, si sostituisce progressivamente, nella letteratura apocalittica, all'antico conflitto tra israeliti e «gentili», cioè i non ebrei. È vero, sostengono gli apocalittisti, che la liberazione di Gerusalemme è al centro della storia del mondo; ma si tratta di un episodio nel corso della grande «rivoluzione cosmica», che è destinata a cambiare la faccia della terra. Dio in persona abbatterà i potenti e instaurerà il suo «regno» fra gli uomini. Così, incapaci di liberarsi dalle catene del servaggio, milioni di servi e di poveri s'illudevano che potesse venire l'ora del riscatto.

La teologia persiana, con la concezione dualistica della lotta tra il principio del bene e il principio del male, e l'astrologia babilonese, che lega gli eventi terrestri ai moti e alle congiunture dei pianeti, hanno offerto abbondante materia a questo processo di «snazionalizzazione» della teoria ebraica della salvezza.

Nella raccolta tradizionale del Nuovo Testamento, quale si è venuta formando nei primi quattro secoli della vita cristiana, non figura ormai più che una sola *Apocalissi*, quella attribuita al leggendario apostolo Giovanni. Ma noi possediamo oggi, per intero o in frammenti, più di cento di questi testi, raramente nella lingua originale, quasi sempre tradotti in uno degli antichi idiomi dell'oriente, dal siriaco al copto, all'armeno, all'etiopico, al georgiano. La storia di questa letteratura è di per se stessa altamente rivelatrice.

1913, 2 vv. (ristampata nel 1963).

Pur nella grande varietà dei testi che ci sono stati conservati, tutte le *Apocalissi* hanno questo in comune: la convinzione che il trionfo dei malvagi non sarà eterno e che i loro giorni sono contati. Grazie a una serie impressionante di catastrofi cosmiche e sociali - terremoti, cadute di astri, guerre, malattie, devastazioni e incendi di origine soprannaturale - la terra sarà finalmente rinnovata. Gli oppressori saranno puniti e annientati, insieme con le potenze diaboliche che li proteggono; i poveri e gli umili erediteranno la terra e condurranno un'esistenza di serenità spirituale e di godimenti materiali, in quello che viene descritto come il «regno dei cieli» o il «regno di Dio».

210

l dettagli di questo programma di rinnovamento del mondo e della società cambiano di testo in testo. Talvolta il «regno» viene presentato come un periodo limitato nel tempo, tra due disastri tellurici, prima della vittoria definitiva delle forze celesti sulle potenze delle tenebre; ma ben presto venne fissato un numero preciso nella misura di «mille anni» (un giorno per il Signore vale mille anni, si diceva, e il settimo è appunto quello del «grande riposo»). Incontriamo per la prima volta tale cifra nel *Libro dei Giubilei*, all'alba dell'età cristiana: e l'*Apocalissi* canonica, nel Nuovo Testamento, l'accetta in pieno (cap. XX). Di qui il termine divenuto familiare di «millennio" per indicare il regno dei giusti e la denominazione di «millenaristi», in greco *chiliasti*, per coloro che adottano tale credenza, ritenuta più tardi, dai vescovi e dai teologi, un segno d'infantilismo religioso. Eusebio, vescovo di Cesarea, convinto che il «regno di Dio» si stesse realizzando invece nello spiegamento sfarzoso della corte di Costantino, si farà beffe del santo vescovo di Gerapoli, Papia, discepolo di Giovanni, che verso la metà del II secolo aveva proclamato ingenuamente la sua certezza dell'avvento del «regno millenario»; e lo definirà poco generosamente un *corto di cervello*.[8]

Ma se le circostanze variano, costante è l'idea che ispira gli autori dei testi apocalittici.

Si tratta di una denuncia, non priva di forza poetica, dell'ingiustizia e della prepotenza delle classi dominanti, identificate di volta in volta con le nazioni che avevano conquistato ingenti territori e distrutto l'indipendenza di interi paesi: e in primo luogo, come c'era da aspettarsi, con l'impero di Roma, che è visto dagli autori di questi scritti come la «bestia» satanica numero uno.

Per dare maggiore prestigio alle loro opere, gli apocalittisti facevano

---

[8] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, III, 39.

circolare i loro scritti sotto il nome di venerati personaggi dell'antichità ebraica e orientale: Daniele, Baruch, Enoch, Mosè, Elia, Esdra, Adamo, la Sibilla ecc.; ma il carattere anonimo o apocrifo di questi libri è dovuto anche senza dubbio all'esigenza di sfuggire alle rappresaglie di quei potenti dominatori, di cui si cantava l'ignominiosa fine.

Il «figlio dell'uomo»

Lo studio dei testi apocalittici non ha soltanto valore per meglio capire le origini dell'ideologia cristiana; ma anche per colmare, con la voce di alcuni dei rappresentanti degli strati subalterni del mondo antico, una grave lacuna di tutta la storiografia dell'età classica.

In terra di Palestina, questa letteratura ha costituito l'equivalente religioso dei culti di mistero nel mondo greco-romano. Da una parte, la ricerca della salvezza attraverso l'adesione al «mistero» di un dio che soffre, muore e risorge; dall'altra, l'attesa di un personaggio d'eccezione, il «messia», che ristabilisca sulla terra il regno della giustizia e apra a tutti, ma in primo luogo ai poveri e ai perseguitati, le porte della redenzione. Dall'incontro di questi due elementi, nelle comunità della dispersione ebraica, è nato il cristianesimo, *messianismo* di nuovo tipo, non più legato ai soli destini del popolo d'Israele.

Gli uomini non esprimono mai delle idee di cui non abbiano prima in qualche modo fatto l'esperienza nella vita reale. Non è un caso che, nell'epoca in cui la forma fondamentale di struttura politica era costituita dalla monarchia orientale, il salvatore messianico apparisse sotto le vesti di un re. E non è un caso che la sua opera di redenzione venisse presentata con tutte le caratteristiche di un piano di liberazione attuato da un capo dinastico dell'oriente ellenistico.

Le *Apocalissi* sono basate sul principio che la società attuale non è giusta. Non è giusta, in primo luogo, perché Israele è caduto vittima dell'oppressione straniera; ma non è giusta anche perché all'interno dello stesso popolo eletto prevalgono la corruzione e l'ineguaglianza sociale. Apartire da questo momento, indipendentemente dagli eventi mitici o storici che si sono svolti in Palestina all'alba della nostra èra, il cristianesimo è già nato. Ne fanno fede i manoscritti in lingua ebraica e aramaica scoperti negli ultimi decenni sulle rive del Mar Morto, di poco anteriori all'inizio della vicenda messianica

narrata nei vangeli.

La più antica delle *Apocalissi*, nel senso proprio della parola, è il libro attribuito al profeta Daniele, che si richiama ad avvenimenti svoltisi nel VI secolo a. C., ma è stato scritto solo nel II secolo. Di qui hanno preso origine molti dei tratti caratteristici dell'ideologia cristiana: tipica, tra gli altri, la figura del «figlio dell'uomo», che i primi cristiani interpreteranno in riferimento a Gesù. In aramaico, tale espressione aveva il senso letterale di semplice «uomo», di comune mortale; ma ha finito per indicare un «uomo speciale", prescelto per una missione divina, così com'era avvenuto nella concezione ellenica dell'eroe.[9]

L'ideologia messianica impronta di sé tutta la storia della Palestina e dell'emigrazione ebraica a partire dal 170 a. C., quando il re Antioco IV di Siria occupò Gerusalemme, sino al 135 d. C., quando l'ultima rivolta antiromana venne domata dall'imperatore Adriano, che distrusse l'antica città e ne ricostruì sulle macerie una nuova, sotto il nome di *Aelia Capitolina*.

Il potente sovrano della Siria, che è passato alla storia con l'epiteto di *Epifane*, cioè «il rivelatm), la manifestazione stessa del divino sulla terra - quasi a provare la compenetrazione dei suoi ideali politici con le esperienze religiose dei «misteri" - si era proposto di attirare i giudei nell'orbita della cultura ellenistica e della pratica rituale prevalente nel mondo orientale, dopo la divisione dell'impero di Alessandro Magno. Con l'appoggio di un sommo sacerdote grecizzante, che aveva sostituito il suo nome ebraico di *Giosué* (Gesù) con quello di Giasone, Antioco IV trasformò il tempio di *Jahvè* a Gerusalemme in un santuario pagano e vi innalzò una statua di Zeus olimpico. Ma la rivolta era scoppiata immediata e violenta. E nel 167 a. C. aveva portato alla temporanea rinascita dell'indipendenza giudaica, che si prolungò per oltre un secolo, prima sotto i fratelli Maccabei e poi con gli Asmonei, loro successori: Giovanni Ircano I, che alla qualità di pontefice aggiunse quella di «principe d'Israele», e Alessandro Janneo, che nel 1 03 assunse anche il titolo di «re».

212

La fusione dei due poteri in una sola persona fu causa di nuovi contrasti, che portarono alla secessione da Gerusalemme di gruppi di ebrei di stretta osservanza e al loro ritiro nel deserto, sulle rive del Mar Morto, per fantasticare liberamente in termini messianici, cioè «cristiani», del ritorno di

---

[9] A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1958, oltre al già citato E.O. James, *Gli eroi del mito*, pp. 209-210.

un loro *Maestro*, guida religiosa e non dinastica, che avrebbe ristabilito la fede dei padri. Gli asmonei, che si erano serviti dell'alleanza con Roma per liquidare i loro avversari, sia all'interno che all'estero, caddero vittime del loro stesso gioco: e Pompeo ne approfittò, nel 63 a. C., per occupare militarmente la Giudea e dare inizio a quel processo che avrebbe ben presto portato alla trasformazione dell'intera Palestina in colonia romana. Tutti questi eventi si riflettono in modo mediato e confuso nei documenti scoperti recentemente nel deserto di Giuda, di cui alla fine di questo capitolo e nel capitolo successivo.

Nel 47 a. C. un signorotto idumeo di stirpe non ebraica, Antipatro, ottenne da Giulio Cesare la nomina a governatore della Giudea. Asuo figlio, Erode il grande, toccò anche il titolo di re; ma chi esercitava il potere era ormai l'occupante romano. Alla morte di Erode, nel 4 a. C., il regno venne diviso tra i suoi tre figli superstiti: e le rivolte assunsero un carattere aperto di lotta partigiana contro i romani, con i quali invece erano scesi a patti i ceti abbienti del paese. Dopo una serie di tragici episodi, tra i quali s'inserisce probabilmente la vicenda messianica di Gesù, scoppiò nel 66-67 d. C. la prima grande guerra giudaica, che si concluse nel 70 con l'espugnazione di Gerusalemme da parte dell'imperatore Tito; la seconda insurrezione armata del 1 32-1 35 mise fine a ogni speranza di restaurazione nazionale d'Israele e il messianismo si orientò verso forme nuove, avulse dalla vecchia cornice palestinese, sempre più irreali e dottrinarie, definitivamente di tipo «cristiano».

Questi avvenimenti, in sé trascurabili, che si riferiscono soltanto a una piccola parte del mondo antico, non avrebbero mai potuto imprimere un solco così profondo e duraturo nella vita religiosa del tempo, se non si fossero trovati inquadrati nel più largo contrasto tra ricchi e poveri, dominatori e dominati, quale si esprimeva in seno alla società imperiale romana. La stessa esistenza storica di un «fondatore» della nuova religione, che fino a qualche tempo fa appassionava e divideva profondamente gli storici delle origini cristiane, non appare più altrettanto importante o opinabile, alla luce della grande ondata di movimenti messianici e apocalittici, che agitarono la Palestina in particolare e tutto l'oriente in generale, tra i1 II secolo a. C. e il II secolo della nostra èra.

Il «millennio» e la crisi del mondo antico

La realtà è che tutti i testi, i documenti, i manoscritti scoperti in questi ultimi tempi hanno confermato che esisteva già un'ideologia di tipo cristiano, molto prima che avesse inizio la predicazione ufficiale del messaggio evangelico. Non siamo di fronte, naturalmente, a un'evoluzione ininterrotta e lineare, senza bruschi salti qualitativi; ma a un processo dialettico, che si realizza grazie a una lenta accumulazione di mutamenti quantitativi.

I motivi di fondo che hanno contribuito a dare alle comunità cristiane il loro aspetto caratteristico erano maturati da secoli in seno alla società antica. Ma il passaggio alla nuova religione è stato reso possibile dalla grande diversità degli ambienti toccati, dalle contraddizioni che agitavano strati sempre più larghi della società e dall'inserirsi nel vecchio sostrato biblico-apocalittico di nuove esperienze spirituali. La soluzione offerta dal cristianesimo implicava pur sempre una fuga dalla realtà, una trasposizione dei contrasti sociali dal terreno dei fatti concreti a quello delle idee astratte: e quindi non può essere presentata come la *causa*, ma solo come il *riflesso* della vasta crisi che stava trasformando i vecchi rapporti economici e politici.

La sensazione che il mondo stesse precipitando verso la fine, che una rovina universale fosse imminente, non è circoscritta alla sola letteratura apocalittica giudaica. Essa circola in tutto il mondo romano a partire dall'ultima fase della repubblica, si fa entire negli storici e nei poeti del principato di Augusto, assume talvolta dei connotati inattesi di rassegnazione e di rinuncia, che la critica storica non ha ancora studiato con la dovuta attenzione.[10]

Il concetto del «millennio», che ha lasciato un'impronta così durevole nell'ebraismo, nel cristianesimo e nello stesso islamismo, non è del resto estraneo all'ideologia dei ceti dominanti dell'età classica: in Grecia e a Roma tale mito ha assunto l'aspetto di un ritorno all'«età dell'oro», di cui fantasticheranno i poeti da Esiodo in poi, sino a Virgilio e a Ovidio. La dottrina persiana degli *hazar*, o regni di «mille anni», presieduti ciascuno da un diverso profeta, sino al ritorno trionfale del buon dio Ormuzd (Ahura-

---

[10] Una giusta impostazione del problema si trova nel volume di S.L. Utcenko, *La lotta ideologico-politica a Roma alla vigilia della caduta della repubblica*, Mosca, 1952, tradotto in tedesco nel 1956 a cura dell'Accademia delle scienze di Berlino (dello stesso autore, in italiano, *Cicerone e il suo tempo,* Roma, Editori Riuniti, 1975). Si veda anche, in italiano, N.A. Maskin, *Il principato di Augusto*, cit., nel capitolo dedicato alle «Utopie sociali al tempo della guerra di Perugia e della pace di Brindisi», pp. 237-255.

Mazda), riecheggia nel millenarismo giudeo-cristiano ed è arrivata sino a Roma. Secondo Ovidio, la Sibilla aveva vissuto mille anni; e ad essa spettava il compito di guidare agli inferi gli eroi e di portarli finalmente, dopo un millennio, alla beatitudine dei Campi Elisi.[11]

214

Le fonti dell'epoca attestano la grande diffusione degli oracoli, della letteratura pietistica in generale, il ricorso a credenze che sembravano superate: quell'ondata di sfiducia nell'uomo e di abbandono al soprannaturale, che è tipica delle età di transizione e non ha mai preoccupato eccessivamente i gruppi al potere, anzi ha permesso loro di prolungare, con l'appello al trascendente, un dominio che stava ormai arrivando alla fine.

L'idea di una catastrofe generale, che prelude al rinnovamento del mondo,[12] è forse in origine passata ai romani dagli etruschi; ma si è precisata poi sotto l'influenza della scuola pitagorica, dello stoicismo e di diversi sistemi astrologici, che con computi non meno cervellotici di quelli cui ricorrevano gli apocalittisti giudaici, cercavano di fissare l'anno esatto dell'inizio del «nuovo secolo".[13] L'antagonismo fondamentale che esisteva in seno alla società antica non poteva venire alla luce se non in modo deformato, nel campo del mito e del sogno religioso.

Il tema centrale del pensiero ellenico, fatto proprio dai ceti dirigenti romani, era sostanzialmente diverso. Il mondo, *questo* mondo, è in ogni momento il migliore dei mondi possibili; nella contemplazione serena dell'universo anche l'ingiustizia si cancella e scompare. La somma dei mali e dei beni è costante e si compensa: non è affatto necessario che gli dèi intervengano per correggere la propria opera. Sarà questo, anzi, uno degli argomenti più validi e convincenti, dal punto di vista dei ceti privilegiati, cui faranno ricorso i polemisti pagani del III-IV secolo nella loro opposizione al cristianesimo, da Celso a Porfirio, da Ierocle a Giuliano l'Apostata, sino al momento in cui la nuova religione non diventerà essa stessa in pieno l'espressione della classe al potere.[14]

---

[11] Ovidio, *Metamorfosi*, XIV, 3.

[12] Dione Cassio, *Storie*, 48, 3: «La maggioranza non sapeva più che cosa fare e si preparava a una catastrofe generale». Questa osservazione si riferisce ai tempi della battaglia di Filippi, nel 42 a.C.; ma esprime lo stato dell'opinione pubblica anche nei primi tempi dell'impero.

[13] L. Ferrera, *Storia dell'epicureismo nel mondo romano, dalle origini alla fine della repubblica*, Torino, Giappichelli, 1955.

[14] Vedi Pierre de Labriolle, *La réaction payenne. Etudes sur la polémique antichrétienne du I au V Siécle*, Paris, 1934.

Ma già negli anni della tarda repubblica romana tale visione si altera e perde molto della sua forza. In qualche caso, come abbiamo visto, addirittura si rovescia. La crisi ideologica era arrivata ormai al cuore dello stesso impero romano.

Virgilio e la Sibilla

L'immaginazione medievale ha fatto di Virgilio una specie di mago, un essere dotato di qualità eccezionali, profeta e precursore della religione cristiana.[15] Lo stesso Dante, nella Divina Commedia, ha ac colto e sviluppato questa leggenda, scegliendo il poeta latino a maestro e guida nel suo viaggio attraverso l'inferno e il purgatorio; non aveva del resto descritto Virgilio, nel VI libro dell'Eneide, la visita del suo eroe al mondo sotterraneo, al regno dei morti?

215

Alla base dei miti e delle tradizioni popolari non si trova mai soltanto una spiegazione di carattere intellettualistico. Le condizioni di vita degli uomini, e in primo luogo le continue contraddizioni nelle quali si dibatte la società, ci permettono invece di renderei assai meglio conto della derivazione di molte leggende e superstizioni. Ma è certo che il mito di Virgilio non avrebbe mai potuto assumere quell'ampiezza e quelle proporzioni che ha avuto nel medioevo, se non si fosse diffusa, a partire dal IV secolo d. C., un'interpretazione arbitraria e tendenziosa di una delle sue più note composizioni poetiche, la *Quarta Egloga*, scritta nel 40 a. C. e dedicata al console Pollione.

La pace di Brindisi, firmata quello stesso anno, sembrava aver po-

sto fine al lungo periodo delle guerre civili e spianato la strada all'avvento di Augusto al potere. Il console Pollione, amico e protettore di Virgilio ha avuto un figlio; il poeta saluta la nascita del bambino come un avvenimento di rilievo cosmico e precisa, per lusingare maggiormente il padre, che di qui avrà inizio una nuova e più felice età nella storia del mondo, destinata a toccare il suo culmine quando il ragazzo sarà giunto alla maturità. Così si

---

[15] Di sempre utile lettura è il vecchio libro di Domenico Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, del 1874. Si veda anche il commento di E. Norden, nella sua già citata opera *Die Geburt des Kindes*, Leipzig, 1924; per il quadro storico-geografico, A. Maiuri, *I campi Flegrei*, Roma, Libreria dello Stato, 1934, poi 1949.

legge, egli ricorda, nella profezia della Sibilla cumana: i secoli si rinnoveranno, ritorneranno i tempi dell'abbondanza e della giustizia e una nuova stirpe sta per discendere dal cielo. Felice chi vivrà per vedere quel giorno!

Questo il sunto del breve poema virgiliano. Non c'è da meravigliarsi che, alcuni secoli dopo la nascita del cristianesimo, qualche teologo, in cerca di argomenti per convincere gli ultimi difensori dell'ideologia pagana, abbia pensato di utilizzare quei versi come un annuncio della nuova religione e addirittura come una profezia della nascita di Cristo. Il primo sembra sia stato Lattanzio, all'alba del IV secolo; ma l'opinione di san Girolamo era che tutto ciò non fosse sufficiente per fare di Virgilio un cristiano.[16] La rivendicazione dei padri della Chiesa, *Moro noster*, «Virgilio Marone è nostro», prevalse però nei secoli successivi.

Di speculazioni analoghe, più importanti ancora per la formazione dei dogmi, è ricca la storia delle origini cristiane. Tipico, ad esempio l'adattamento di un vecchio passo biblico di Isaia, là dove il profeta annuncia la nascita di un bambino in termini non molto diversi da quelli usati da Virgilio: «Ecco, la giovane concepirà e partorirà un figlio e lo chiamerà Emmanuele - cioè *Dio con noi*. Egli mangerà panna e miele, sino a che non saprà respingere il male e scegliere il bene. Ma prima ancora [...] sarà devastato il paese dei due re».[17]

216

Nell'originale ebraico, come risulta dal contesto, il profeta intendeva soltanto tranquillizzare il pio israelita di fronte alla minaccia dell'invasione straniera, i due re di Damasco e di Samaria: le cose oggi vanno male, ma presto una giovane partorirà e prima che il bimbo abbia raggiunto l'età della ragione i nemici d'Israele saranno battuti e la loro terra sarà saccheggiata. Qualche tempo dopo, nel III secolo a. C., gli ignoti traduttori della Bibbia in greco, ad Alessandria d'Egitto, forse sotto l'influenza di vecchi miti astrologici e solari, resero la voce ebraica *ha-almah* («la giovane donna») con il greco *parthénos* («la vergine»), aprendo così involontariamente la via, quando si sarà perduto il senso storico dell'espressione di Isaia, all'interpretazione teologica della nascita verginale del «*messia*», il Cristo, nel vangelo di *Matteo*: «Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio, e gli sarà dato il nome di Emmanuele, che significa Dio con noi» (1, 22-23). Così lavora la fantasia religiosa.

Il mito della nascita verginale di un eroe, di un salvatore, si ritrova anche

---

[16] Lattanzio, *Institutiones*, 1. 5; Girolamo, *Epistulae*, 53.

[17] *Isaia*, VII, 1 4-16.

nella poesia greca, in molti culti orientali, nella letteratura persiana, in alcuni testi indiani e nell'agiografia buddista.[18] Ma quello che ci interessa maggiormente è qui il raffronto tra Virgilio e Isaia, perché non si tratta di un fatto puramente casuale.

Se nei versi della *Quarta Egloga* non c'è nulla di straordinario e tanto meno di profetico, resta tuttavia il fatto che il poeta, nel descrivere l'avvento della nuova età dell'abbondanza e della giustizia fa ricorso a una terminologia che non è quella della società ufficiale greco-romana. Soddisfatte della loro vita sulla terra, le classi dominanti non avevano bisogno di sperare in un mondo migliore. La Sibilla Cumana di Virgilio[19] parla invece il linguaggio della letteratura apocalittica di origine ebraica, diffusa anche in traduzioni greche tra gli strati meno abbienti del mondo orientale.[20] Molti padri della Chiesa, da Tertulliano a Girolamo, parleranno della Sibilla come di una "profetessa» della vera dottrina cristiana;[21] Origene, invece, più fine conoscitore della cultura ellenistica, ne diffidava. È noto che nel medioevo le profezie di Davide verranno accomunate a quelle della Sibilia, sempre nel quadro di una visione apocalittica di tipo giudaico («Teste David cum Sybilla», canterà il *Dies irae*, il giorno della collera divina).

La religione di Stato romana aveva tra i suoi testi sacri una serie di antichissimi *Libri sibillini*, probabilmente di origine etrusca: dietro espresso decreto del Senato, essi venivano consultati nei momenti di crisi. Gli originali andarono distrutti nel corso dell'incendio dell'83 a. C.; ma una commissione di tre membri, per ordine di Silla, venne inviata poco tempo dopo in oriente, per cercarne dei nuovi. Gli ebrei alessandrini, che per meglio far penetrare le loro concezioni religiose nel mondo ellenistico si erano appropriati di una delle tante Sibille della tradizione orientale e l'avevano fatta diventare moglie o nuora di Mosè, possedevano tutta una serie di scritti sibillini, a sfondo apocalittico, in esametri greci, in parte notevole conservati sino ad oggi. Ecco un saggio di questa letteratura:

217

«E la terra sarà comune a tutti, e non ci saranno più né mura né frontiere,

---

[18] P. Saintyves, *Les vierges mères et les naissances miraculeuses*, Paris, 1908; si veda anche C. Kerenyi, «Das Persische Millennium. Mahabharata bei der Sybille und Virfil", in *Klio*, 1936, XXIX, p. 1 35.

[19] Th. Zielinski, La Sybille, Paris, 1924; Jean Carcopino, «Virgile et le mystère de la I V" Eclogue", in *Revue des Etudes Latines*, Paris, 1931.

[20] Vedi A. Peretti, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze, La Nuova Italia, 1943.

[21] Tertulliano, *De pallio*, 2: *«Sybilla non mendax» e Ad nationes*, II, 12: «*Veri vera vates*".

né poveri né ricchi, né tiranni né schiavi, né grandi né piccoli, né re né signori - ma tutti saranno eguali». Ripetutamente, e spesso senza metafore, veniva annunciata la punizione di Roma: «Quante ricchezze Roma ha ricevuto dall'Asia, tre volte tante l'Asia ne riceverà da Roma, facendole pagare il fio dei soprusi sofferti». È questa una condanna che ricorda quella che leggiamo nel Nuovo Testamento contro Roma, «la grande prostituta», la bestia demoniaca: "Ripagatela come essa vi ha pagati, fatela soffrire il doppio di quello che vi ha fatto soffrire» (*Apocalissi*, XVIII, 6). Il motivo della schiavitù ritorna spesso in primo piano nei libri sibillini: «E quanti uomini dell'Asia divennero schiavi nella residenza degli itali, venti volte tanti itali in miseria lavoreranno come schiavi in Asia [...] O beatissimo l'uomo che vivrà in quel tempo».[22]

È del tutto verosimile che i tre messi del senato, P. Gabinio, M. Otacilio e L. Valerio, che secondo le testimonianze di Varrone, Penestella e Dionigi d'Alicarnasso erano ritornati a Roma con un migliaio di versi *sibillini* racimolati in oriente, circa quarant'anni prima che Virgilio componesse il suo poemetto, si siano fatti portatori, senza volerlo, di questa letteratura «sovversiva», proprio nel centro del mondo romano. Idee ispirate a queste concezioni, specialmente in riferimento all'avvento di una nuova èra, incominciarono a circolare negli ambienti colti della capitale: e Virgilio dovette raccoglierle per il suo omaggio poetico al figlio del potente Pollione. Sta di fatto che i nuovi Libri *sibillini* sollevarono ben presto la diffidenza del senato e delle autorità imperiali: Augusto e Tiberio li fecero prima proibire e poi bruciare senza troppi scrupoli.

La *Quarta Egloga* di Virgilio, evidentemente, ha ben poco a che vedere, come genere letterario, con gli scritti apocalittici. Ma anche così nella sua poesia trovavano fuggevolmente espressione alcuni di quei motivi sociali e religiosi nuovi, quali fermentavano nel processo di disfacimento dell'antichità classica, prima ch' essi trovassero una più matura formulazione nella sovrastruttura ideologica del nascente cristianesimo.

I manoscritti del Mar Morto

[22] *Gli oracoli sibillini giudaici*. Introduzione, traduzione e note a cura di Alberto Pincherle, Roma, Libreria di Cultura, 1922; le citazioni sono tratte dal libro II dei versi sibillini, 320, e dal libro III, 350 e sgg.

Nella primavera del 1947, negli ultimi tempi dell'occupazione britannica in Palestina, alcuni beduini della tribù dei Ta'amirah, che pascolavano le loro misere greggi sulle pendici rocciose che dal deserto di Giuda scendono verso le rive occidentali del Mar Morto, 25 km a est di Gerusalemme, annunciarono di aver ritrovato, in una non meglio identificata grotta, dei manoscritti antichissimi.

Il giovane pastore che per primo avrebbe fatto la scoperta, Muhammad ed-Din, ha modificato più volte il suo racconto e sembra difficile ristabilire la realtà dei fatti. Qualche tempo dopo, egli ha dichiarato sotto giuramento che i primi ritrovamenti avevano avuto luogo nel 1945 e che si sarebbe servito delle pelli di alcuni rotoli, insieme a due dei suoi compagni, per accomodare dei vecchi sandali.

Solo due anni più tardi, uno dei suoi zii li aveva fatti vedere a un antiquario di Gerusalemme, «per sapere se avessero qualche valore".[23]

Comunque, nei mesi immediatamente successivi, i rigattieri della zona che va da Betlemme a Gerusalemme incominciarono a offrire in vendita, a prezzi non elevati, frammenti di testi ebraici, scritti a mano su vecchie e mal conservate pelli di cuoio, lasciando capire che originali più o meno intatti sarebbero stati disponibili sul mercato: quattro rotoli, infatti, venivano poco dopo acquistati dal professar E. L. Sukenik, dell'università ebraica di Gerusalemme, e altri tre dal metropolita del monastero siro-giacobita di San Marco, Samuele Mar Atanasio. Ma doveva trascorrere un anno prima che la notizia dei ritrovamenti potesse venir data al mondo.[24] Nell'autunno del 1948 il superiore della casa di Gerusalemme del Pontificio Istituto Biblico informava Roma della scoperta; ma un primo articolo dettagliato apparirà solo nel 1950 sulla Civiltà Cattolica.[25] Un breve cenno era stato pubblicato dal Quotidiano di Roma il 23 marzo 1949, più a lungo se ne era occupata la rivista napoletana di studi classici *La parola del passato*.[26]

---

[23] C.F. Potter, *The lost years of Jesus revealed,* New York, Gold Medal Books, 1958, p. 15. Si veda anche A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens décou verls près de la mer morte*, Paris, Payot, 1950, p. I O; tra l'altro, il Dupont-Sommer, professore alla Sorbona, è il primo che abbia impostato su una base seria il problema dell'analogia tra i nuovi documenti e il movimento cristiano delle origini.

[24] «La più grande scoperta di manoscritti dei tempi moderni": così scriveva l'11 aprile 1948 l'archeologo W.F. Albright, nel *Bullelin of the American School of Orientai Research,* v. CX, p. 2.

[25] La *Civiltà Cattolica*, 1950, 1, pp. 480-494 e 61 2-624.

[26] I. De Fraine, «I manoscritti ebraici scoperti nel deserto di Giuda», in *La parola del passato,* diretta da Gaetano Macchiaroli, 1949, fascicolo XII, pp. 267-283.

Nel frattempo il mandato inglese sulla Palestina aveva preso termine, era nato lo Stato di Israele e nel territorio del deserto di Giuda, conteso tra ebrei e giordani, cominciava a divampare un'aspra guerriglia, che contributiva a rendere più difficile, e alle volte rischiosa, l'organizzazione delle ricerche e la condotta degli scavi.

219

Bisogna riconoscere che le autorità del giovane Stato di Giordania, nei cui confini era venuta a trovarsi, dopo il maggio 1948, la zona delle grotte, rivelarono sin da principio un atteggiamento ben più disinteressato e scientifico, nei confronti dei ritrovamenti, dei vari istituti cattolici, protestanti e ortodossi di Gerusalemme. Si deve d'altra parte a un ristretto gruppo di studiosi dell'università ebraica se è stato possibile procedere alla pubblicazione di alcuni testi completi[27] e alla concentrazione in un solo istituto dei sette rotoli, quattro dei quali erano stati venduti dal metropolita Mar Atanasio sul mercato americano e parzialmente resi pubblici a cura di alcuni specialisti.

Il modo attraverso il quale, grazie all'intervento segreto del governo israeliano, anche questi rotoli sono stati recuperati e trasferiti all'Istituto Bialik dell'università di Gerusalemme per la somma di 250.000 dollari -più di 1 50 milioni di lire di allora- rientra in quell'atmosfera da romanzo giallo, che ha contrassegnato le varie fasi delle scoperte. Alle quali si aggiungeva, nel febbraio 1956, il deciframento di due rotoli di rame, ritrovati nel corso degli scavi in un'altra grotta, che riportavano l'elenco, in ebraico popolare, di favolosi tesori nascosti in tutta la zona. Vi erano descritte 60 località, tra Hebron e Garizim, dove sarebbero stati occultati oggetti preziosi pari a 200 tonnellate di oro e di argento; avventurieri di ogni genere si precipitarono subito sul posto, senza tener conto del fatto che di simili storielle è pieno tutto il folklore orientale.[28]

Le ricerche, iniziate in modo metodico solo nel 1949, si sono svolte a ondate, e continuano a svolgersi, in tutta la regione. Sono state esplorate non meno di 300 grotte, naturali e artificiali, con il risultato, tra l'altro, di confondere spesso testi e documenti delle età più disparate, che vanno dall'età

---

[27] E.L. Sukenik, *Megillot genuzot*, Gerusalemme, 1, 1948; 11, 1950.

[28] Dei «rotoli del tesoro», dopo le prime generiche informazioni, si è occupato magistralmente A. Dupont-Sommer, «Les rouleaux de cuivre trouvés à Qumran», nella *Revue de l'Histoire des Religions*, 1957, CLI, pp. 22-36. Il professar John M. Allegro ne tentò per primo la lettura, resa difficile dallo stato di ossidazione del metallo, nel suo affascinante volume *The Treasure of the Copper Scrolls*, New York, Doubleday and Co., 1960.

calcolitica, 4000 anni prima di Cristo, al periodo bizantino e arabo, all'inizio del medioevo. Il grosso dei ritrovamenti, tuttavia, è costituito da materiale letterario, archeologico e numismatico che si riferisce al periodo tra il II secolo a. C. e il II secolo d. C. e proviene da grotte e costruzioni già abbandonate in gran parte al momento della repressione della prima grande insurrezione giudaica, tra il 68 e il 70 d. C., mentre continuava violenta la lotta partigiana contro i romani, negli anni che hanno visto nascere il cristianesimo.

Di qui l'eccezionale interesse sollevato da queste scoperte nel mondo degli studiosi, attestato da una bibliografia che si va continuamente arricchendo. Volumi di mole e contenuto diversi sono stati pubblicati a centinaia sull'argomento in Francia, in Inghilterra, negli Stati Uniti, in Germania, in Belgio, in Olanda, in Israele; l'Istituto di storia dell'Accademia delle scienze dell'Unione Sovietica ha dedicato ai ritrovamenti alcuni saggi informativi; anche in Italia una lacuna è stata finalmente colmata con l'apparizione di alcuni libri originali e la traduzione dei più importanti scritti apparsi all'estero.[29] Una serie di riproduzioni in *fac-simile*, ad opera di Guido Berardi, del Pontificio seminario regionale di Fano, ha permesso di far conoscere i documenti più importanti, con traduzione latina e breve commento testuale.

220

L'esame di questo materiale, che esigerà ancora lunghi anni e sta

dando origine a una nuova forma di specializzazione storica, ci mette sotto gli occhi una documentazione di prima mano immensa, che fa luce sul periodo ellenistico-romano della Palestina, a cavallo della nostra èra, portando sulla scena gruppi di credenti che professavano dottrine e riti tipicamente «cristiani» sin da molto prima della data che la tradizione ha fissato per la nascita di Gesù.

Si tratta, in particolare, dei resti di migliaia di manoscritti, oltre a quelli integrali, su pelle, cuoio, pergamena, papiro, coccio e persino carta di cotone, di conservazione spesso pessima e di complicata lettura, redatti in otto lingue diverse (ebraico arcaico e popolare, aramaico classico e cristiano, nabateo, greco, latino e arabo), insieme a un materiale archeologico imponente: ceramiche, monete, pezzi di stoffa e fasce di lino, oggetti di giunco e di legno lavorato, giunti a noi quasi intatti dopo innumerevoli secoli.

---

[29] In primo luogo, la traduzione italiana di tutti i testi scoperti, a cura di Franco Michelini Tocci, *I manoscritti del Mar Morto*, Bari, Laterza, 1967, e Luigi Moraldi, 1 manoscritti di Qumrtin, Torino, Utet, 1971; tra le versioni in italiano, basti ricordare Millar Burrows, *Prima di Cristo. La scoperta dei rotoli del Mar Morto*, Milano, Fel· trinelli, 1957 ed Edmund Wilson, *I manoscritti del Mar Morto,* Torino, Einaudi, 1958.

La tentazione è forte, dinanzi a una documentazione così ricca e di diverso interesse, di accumulare notizie su notizie, perdendo di vista le questioni di fondo e non distinguendo ciò che colpisce solo l'erudito da ciò che deve essere considerato patrimonio di una cultura generale. Ci limiteremo a una informazione di questo secondo tipo, lasciando da parte quei dati che vanno al di là di una immediata valutazione storica.

La comunità del «Nuovo Testamento»

Ha fatto storia, a suo tempo, il rinvenimento dei rotoli papiracei della biblioteca di Filodemo, ad Ercolano, e delle tavolette rivestite di cera su cui i servi del banchiere Lucio Cecilia Giocondo, a Pompei, avevano inciso quietanze e ricevute di cassa.[1] Ma tutto impallidisce di fronte al ritrovamento dei manoscritti ebraici del Mar Morto. Si tratta della più importante scoperta di documenti letterari del mondo antico, da quando erano stati portati alla luce, nel Rinascimento, spesso incompleti o mutili, i manoscritti di molti classici greci e latini.

La zona che ha visto concentrarsi le ricerche parte dall'altipiano del deserto di Giuda, famoso nelle antiche vicende del popolo ebraico, a poca distanza dalla cittadina di Gerico, e scende rapida e rocciosa sino alle rive del Mar Morto, a sud della valle del Giordano, a 300 metri sotto il livello del Mediterraneo. Sono gli stessi luoghi dove, secondo i vangeli, aveva predicato Giovanni il Battista e dove Gesù si sarebbe recato a digiunare per quaranta giorni. Secondo i nuovi manoscritti ebraici, anche il fondatore della comunità dissidente del Qumran si sarebbe ritirato con i suoi da Gerusalemme nel deserto, per rinnovare l'esperienza che vi avevano vissuto, per quaranta giorni, i padri di Israele. Sono sempre gli stessi elementi leggendari che si ripetono.

Il terreno, sterile e bruciato, a causa dei sedimenti di sale lasciati dalle acque marine che coprivano una volta l'intera regione, è solcato da numerosi letti di torrenti, secchi d'estate e poveri d'acqua anche nella corta stagione delle piogge: i tre principali sono l'Uadi *Qumrân, l'Uadi en-Nar* e I'Uadi *Murabba'at*, seguendo i quali si possono distribuire in tre gruppi i dati sugli scavi e sui ritrovamenti.

---

[1] A. Maiuri, *Pompei ed Ercolano tra case e abitanti*, Milano, Martello, 1959 ed E. Corti, *Ercolano e Pompei: morte e rinascita di due città*, Torino, Einaudi, 1957, pp. 213-2 15.

Grotte e ruderi del Qumran

Le grotte esplorate nella zona del Qumran sono alcune centinaia; ma quelle che hanno dato luogo alle scoperte di maggior rilievo sono undici, contrassegnate con una numerazione progressiva (1Q, 2Q, 3Q,... 11Q).

La *prima grotta*, scoperta accidentalmente da pastori arabi che per lungo tempo non vollero rivelarne l'ubicazione esatta, nella speranza di trovarvi un giorno oggetti ben più pregiati delle giare di coccio e dei frammenti di scritti che avevano venduto per poche sterline, conteneva un numero imprecisato di anfore di tipo ellenistico-romano, con i loro coperchi. La maggior parte erano rotte e vuote; ma dentro ad alcune di esse, ravvolti in vecchie fasce di lino grezzo, c'erano i manoscritti più importanti, comunemente definiti i «sette rotoli» del Mar Morto o del deserto di Giuda. Sono così venute alla luce due copie del libro biblico di Isaia, una completa e l'altra solo parziale, la copia di un commento al libro del profeta minore *Abacùc*, un manuale liturgico-disciplinare detto *Regola della comunità*, uno scritto di genere apocalittico che descrive la futura *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre,* una trentina di *Inni affini ai Salmi* del Vecchio Testamento e un commento ai primi capitoli del libro della *Genesi*, chiamato dapprima impropriamente *Apocalissi di Lamech.*

Il primo che poté finalmente penetrare nella grotta, dopo i beduini, fu il colonnello inglese Ashton, accompagnato da un capitano della Legione Araba, Akkash ei-Zebn, verso l'inizio di febbraio del 1949, e cioè almeno due anni più tardi. L'esplorazione durò quasi un mese. Oltre a nuovi frammenti di anfore e a un gran numero di stoffe di lino a trama fitta, spalmate con cera, pece o asfalto per conservarvi avvolti i manoscritti, vennero così trovati circa 500 frammenti di testi in parte già noti - scritti biblici, apocrifi e pseudepigrafi, tutti di autori giudaici - e in parte del tutto nuovi, con la descrizione di riti e norme di vita associata di una comunità ebraica, alla quale dovevano appartenere anche gli altri sette rotoli più o meno integrali. Nella grotta, nessuna moneta, che potesse aiutare a fissare una data; ma l'esame interno dei rotoli e dei frammenti portò alla conclusione che si trattava di testi anteriori alla prima rivolta del 70 d. C., rinchiusi in quel nascondiglio da gente che doveva aver vissuto nelle vicinanze. Di antichi ritrovamenti analoghi, nella zona di Gerico, si aveva notizia da un passo di Origene, nel III secolo d. C., e da una lettera di un patriarca nestoriano di Seleucia al metropolita Elam,

all'inizio del IX secolo; ma nulla prova che si trattasse delle stesse grotte.[2]

L'ipotesi della prossimità di un centro anticamente abitato risultò confermata in pieno, quando vennero scoperti, su una terrazza marmorea in vista del Mar Morto, a poca distanza dalla grotta, i ruderi di un edificio rettangolare, di 30 metri per 37, con numerosi ambienti, di cui uno, il più grande, doveva aver servito come refettorio o luogo di riunione. Il nome arabo della località era *Khirbet Qumrân*, cioè «rovine del Qumran», nome che trascrive quasi certamente l'ebraico *Gomorra*,[3] il leggendario centro abitato ricordato dalla Bibbia, la cui ubicazione sulle rive del Mar Morto era però stata messa in dubbio dagli archeologi.

223

Oltre alle strutture per le cucine e i servizi igienici, gli acquedotti per le cisterne e gli scrittoi per la copiatura dei manoscritti, vennero individuate alcune vasche per le abluzioni rituali e un migliaio circa di pezzi di anfore, una delle quali tuttavia era intatta e identica a quelle che contenevano i rotoli della prima grotta. Inoltre, sul lato orientale, sia pure fuori dell'allineamento regolare dell'edificio, venne alla luce un cimitero con oltre mille tombe, in prevalenza con i resti di uomini, ma alcune anche con scheletri di donne e di bambini. Le monete, rinvenute qui in abbondanza, andavano dall'epoca dei primi procuratori di Augusto in Palestina sino allo scoppio della prima rivolta giudaica, cioè dal 6 al 67 d. C. circa.

Una nuova serie di scavi praticati tra i resti dell'edificio principale dal 9 febbraio al 24 aprile 1953 e poi sporadicamente negli anni successivi permise di ritrovare, in uno strato inferiore, non meno di 250 monete dell'epoca di Giovanni Ircano 1 (135-104 a. C.), di Erode Archelao (4 a. C.-6 d. C.) e dell'epoca della guerra del 67-70 d. C., con resti di armi da combattimento, giavellotti e dardi romani. Il luogo dovette poi essere abbandonato dagli ebrei per alcuni decenni, perché vi si notano vestigie dell'occupazione romana, sino alla fine del I secolo d. C., con nuovi indizi di residenza ebraica negli anni della seconda rivolta (132-135 d. C.). Apartire da questo momento, nessuna traccia di vita: silenzio assoluto sino ai nostri giorni.

Nella primavera del 1952, ottenuti nuovi fondi per le ricerche, da sette squadre, sotto la direzione di archeologi belgi e francesi, vennero portati a

---

[2] H.E. Del Medico, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Plon, 1957 (t rad. il. Milano, Il Saggiatore, 1960).

[3] Una diversa etimologia, da *qamàr*, «luna», è stata avanzata da J. van der Ploeg, *The excavations at Qumrân*, London, Longmans, Green and Co., 1958, tradotto dall'olandese, p. 62.

termine 230 ulteriori sondaggi in tutta la zona circostante, di cui però solo 37 permisero di scoprire materiale di un certo valore, soprattutto ceramiche. In due grotte, la *seconda* e la *terza*, furono recuperati altri frammenti di manoscritti; nell'ultima, anzi, i due famosi rotoli di rame giallo, completamente ossidati, che per ben quattro anni rimasero indecifrati (i «rotoli del tesoro»).

Nel frattempo altri beduini, divenuti presto espertissimi in questo genere di ricerche, avevano individuato, a pochi metri di distanza dai ruderi del centro abitato, una *quarta grotta*, scavata artificialmente, il cui contenuto, anche se duramente provato dalle intemperie e dalla rapacità degli uomini, raggiungeva in importanza, se non superava, quello della prima grotta. Erano migliaia di frammenti di manoscritti in ebraico e in aramaico, che in origine dovevano costituire poco meno di 400 testi, molti dei quali completamente nuovi per gli studiosi. Si era così scoperta la biblioteca della comunità, messa probabilmente in salvo in gran fretta al momento dell'occupazione dell'edificio centrale da parte dei romani, intorno al 70 d. C., e abbracciante un periodo di tempo di circa tre secoli, dagli inizi del II secolo a. C. al I d. C.: una documentazione inestimabile.

224

Alla fine del 1952 il prezzo di questi frammenti, sul mercato palestinese, raggiungeva già una sterlina al cmq e continuava a salire. Per evitarne la dispersione, si fece appello a tutta una serie di istituti ecclesiastici e universitari di vari paesi, che raccolsero i fondi indispensabili per l'acquisto in massa del materiale; l'*Osservatore romano* del 14 dicembre 1956 annunciava che anche la Biblioteca Vaticana aveva fatto comperare per suo conto 53 frammenti, 46 in ebraico e 7 in aramaico. Atitolo d'incoraggiamento, il governo giordano autorizzò i vari enti a riunire tutti i testi nel museo archeologico palestinese, nel settore arabo di Gerusalemme, e a esporli al pubblico, una volta espletati i lavori d'interpretazione e di stampa. A questo effetto, venne costituita una commissione di sette specialisti, provenienti da cinque diverse nazioni e di varie tendenze e confessioni religiose.

La *quinta* e *sesta* grotta, sfortunatamente, vennero esplorate dagli esperti solo dopo che vi erano già passati dei ricercatori occasionati, mossi da sete di guadagno; e il risultato di tali indagini, anche se non del tutto negativo, si è rivelato assai modesto.

Più consistente si è dimostrata invece la campagna di scavi iniziata nella primavera del 1955, e non più interrotta; ma le informazioni a questo proposito sono confuse e contraddittorie; soprattutto da quando tutta la zona

è stata di nuovo occupata dagli israeliani. In quattro grotte, dalla *settima* alla *decima*, che dovevano aver servito di rifugio in epoche diverse, sono venuti alla luce altri frammenti di testi e pezzi di coccio, con segni di antica scrittura (*óstraka*). La pretesa scoperta di un frammento greco del vangelo di *Marco*, nella settima grotta, tanto strombazzata dalla stampa in questi ultimi anni, si è subito rivelata priva di qualsiasi fondamento.

Anche *l'undicesima* grotta, esplorata agli inizi del 1956, a circa 800 metri dalla prima, è stata oggetto di «rivelazioni» sensazionali. Si è parlato di almeno altri cinque rotoli del tipo di quelli già recuperati: parte del libro del *Levitico* in scrittura paleoebraica, una copia completa dei *Salmi*, un commento in aramaico al *Libro di Giobbe*, una descrizione apocalittica della «nuova Gerusalemme» e altro ancora. Ma la situazione è divenuta tale, dopo che si è cercato di stendere un velo di mistero sulle scoperte, che è difficile esprimere un giudizio fondato sull'esatta consistenza dei nuovi ritrovamenti. Ciò non toglie nulla, tuttavia, al valore intrinseco delle scoperte già effettuate.

Le caverne di Uadi Murabba'at e del Khirbet Mird

A circa 18 km a sud del Qumran, nella zona del torrente Murabba'at, a due ore di distanza dalle rive del Mar Morto, erano state individuate intanto, sin dal gennaio 1952, quattro caverne con tracce di abitazione nel corso di una lunga serie di epoche storiche: dal IV millennio a. C. al periodo degli Hyksos, forse gli antichi sciti, nel II millennio a. C., sino all'età del ferro giudaica (VII-VI secolo a. C.) e poi agli anni dell'occupazione romana e araba. Il grosso delle monete recuperate ci riporta ai tempi di Nerone, Domiziano e Adriano (66-135 d. C.), con pezzi di ceramiche e un bronzo della Decima legio Fretensis, l'odiatissimo corpo militare romano che operava in Giudea e che in uno dei più originali episodi dei vangeli viene paragonato a un branco di porci.[4]

225

Significativa, tra il materiale rinvenuto in queste grotte, la prevalenza di frammenti di manoscritti biblici, i più antichi dei quali in caratteri fenici, non

[4] «Il mio nome è legione", esclamano gli spiriti immondi cacciati da Gesù dal corpo dell'indemoniato di Gerasa e immessi in 200 porci che pascolavano sul monte (*Marco*, v, I -20). La decima legione, di guarnigione a Gerusalemme, aveva come suo emblema un cinghiale; ma gli ebrei dovevano chiamarlo con disprezzo il *porco*, animale tra i più impuri (Cfr. A. Robertson, *Le origini del cristianesimo*, cit., p. I 44).

più in uso dal V-IV secolo a. C.; inoltre, passi della versione greca dei profeti minori, due contratti in lingua aramaica del 124 d. C., papiri nabatei, un idioma noto sinora solo attraverso iscrizioni su pietra, alcuni cocci con parole greche e frammenti di testi in latino e in arabo.

Ma la scoperta più importante è quella di alcuni scritti ebraici datati dalla «liberazione di Israele», cioè ai tempi della seconda rivolta antiromana guidata da *Simone ben-Koseba*, «principe di Israele» (132-1 35 d. C.), e di due lettere su papiro dello stesso periodo, una delle quali firmata dal capo carismatico del moto insurrezionale, conosciuto sinora solo attraverso le poche notizie del *Talmud*, di Dione Cassio, di Giustino e di Eusebio di Cesarea: il condottiero-messia Simone ben-Koseba (la grafia esatta compare qui per la prima volta), soprannominato in aramaico dai suoi seguaci *bar-Kokeba*, o «figlio della stella», e *bar-Koziba*, o «figlio della menzogna», dai rabbini che non riconoscevano in lui il messia di Israele.

Secondo un'antica tradizione, alcune comunità di cristiani della Palestina avrebbero inizialmente collaborato con lui nella guerriglia partigiana contro i romani, sino a che, essendosi rifiutati di accettarlo come messia, vennero scacciati e crudelmente perseguitati. Una conferma di questa leggenda potrebbe vedersi nell'accenno ai *Galilei*, in una delle lettere ora scoperte; ma la cosa è dubbia.[5] Gli abitanti della Galilea, indipendentemente dalla loro eventuale adesione a comunità di tipo cristiano, costituivano già da almeno due secoli un settore autonomo e ribelle della Palestina, trattato con diffidenza dai ceti dirigenti, sia perché convertiti solo da poco al giudaismo, sia perché composti in gran parte di contadini poveri e affamati, doppiamente oppressi dai grossi proprietari fondiari ebrei e dagli occupanti romani, abilissimi nell'imporre nuovi pesanti tributi.

226

È ormai comunemente ammesso, in ogni modo, che in queste grotte avesse trovato rifugio, sino a che non venne sterminato dai romani, un gruppo di partigiani ebrei della seconda rivolta, che non avevano però nulla in comune con i comunitari del Qumran; anche qui, ogni traccia di vita organizzata scompare dopo il soffocamento dell'insurrezione da parte di Adriano nel 1 35 d. C., la nuova dispersione di migliaia e migliaia di ebrei dalla loro terra e la

---

[5] «Se non rompi le relazioni con ciascuno dei Galilei che hai salvato, metterò i ceppi ai vostri piedi", scrive l'autore della lettera a uno dei suoi luogotenenti. Le due lettere sono state tradotte e commentate per la prima volta nella *Revue Biblique*, LX, 1953, pp. 276-294 (Milik) e 268-275 (De Vaux).

ricostruzione di una nuova città*, Aelia Capitolina*, sulle rovine della vecchia Gerusalemme.

Nel luglio del 1952, altri gruppi di beduini rinvennero una grotta nella vallata dell'Uadi-en-Nar, l'antico Cedron, nei pressi delle rovine del vecchio monastero bizantino di *Marda*, costruito nel 492 da san Saba sul Khirbet Mird, là dove sorgeva una volta la città fortificata di Ircania, distrutta dai romani. Vi si trovarono in notevole quantità frammenti aramaici, greci e arabi, che vanno dal V al X secolo d. C., e cioè molto più recenti in confronto a tutti gli altri precedentemente scoperti. Una missione archeologica belga si affrettò a esplorare anche questa regione, ma senza aggiungere molto ai primi ritrovamenti: pezzi di codici onciali greci, con testi classici (*dall'A ndromeda* di Euripide), brani del libro della Sapienza, dei vangeli di Marco e Giovanni e degli *Atti degli apostoli*, oltre a frammenti di scritti non canonici in greco corsivo e di mano cristiana, passi del Nuovo Testamento in siriaco (l'aramaico parlato in Palestina dal 1 secolo d. C. all'età bizantina), lettere su papiro nella stessa lingua, un manoscritto del libro di *Giosuè* e alcuni documenti in arabo del IX-X secolo, su rudimentale carta di cotone. Gli scavi non sono ancora finiti.

Descrizione dei sette rotoli principali

Sino ad oggi sono stati dati alle stampe, in edizione critica integrale, i sette rotoli della prima grotta e una parte soltanto del resto dell'immenso materiale reperito. Una monumentale edizione di tutti i frammenti, iniziata nel 1955, è in corso di stampa a Oxford; ne sono usciti sinora nove tomi di grosso formato e quando sarà ultimata dovrà comprenderne almeno altrettanti.[6] Quando si parla dei «manoscritti del Mar Morto» si allude in sostanza ai primi sette testi, che da soli sono tuttavia sufficienti a darci un'idea dei problemi di storia, linguistica e ideologia religiosa connessi con la scoperta.

La loro autenticità, messa in dubbio inizialmente da un ristretto gruppo di

---

[6] *Discoveries in the Judaen Desert*, Oxford, Clarendon Press, 1955-82, a cura di vari istituti scientifici e archeologici di almeno quattro paesi e di tutta una serie di noti specialisti. L'edizione principe dei primi sei rotoli era uscita a Gerusalemme nel 1954, tradotta in inglese l'anno successivo; il settimo è stato pubblicato solo nel 1956, sempre a Gerusalemme. Innumerevoli sono le traduzioni edite in tutte le lingue.

critici, che non sapevano rassegnarsi all'improvviso apparire sulla scena di tutta una terminologia affine a quella cristiana, almeno cento anni prima della nostra èra, non è ormai contestata quasi da nessuno. Anche se si prescinde dai dati offerti dai reperti archeologici, dalle monete, dalle ceramiche, non c'è falsario al mondo che sarebbe stato in grado di «inventare» dei testi di questo tipo, avesse pur avuto la preparazione culturale di tutti gli studiosi di lingue semitiche messi insieme. Del resto, alle radici del dubbio non vi sono motivi razionali, ma quasi sempre obiezioni di carattere confessionale, nate in ambienti religiosi ebraici e cristiani.[7]

227 È vero che alcune grosse frodi non sono mancate, nel passato, in Palestina, sia nel campo archeologico che in quello paleografico.[8] Ma il metodo d'identificazione offerto dalla fisica nucleare, con la prova dell'isotopo radioattivo del carbonio (C), ha dimostrato, per lo meno, che le fasce di lino che avvolgevano i rotoli erano state veramente confezionate tra il i secolo a. C. e il i d. C., data confermata da un'imponente serie di elementi desunti dall'esame di tutto il resto del materiale rinvenuto. L'anno esatto che è risultato dalle indagini scientifiche è il 33 d. C.; ma con un margine di errore che può andare da 40 a 200 anni prima o dopo della data ottenuta con questo metodo.[9]

L'analisi interna della scrittura ha precisato che alcuni dei manoscritti potevano essere di data ancora più antica. Uno dei più seri specialisti di paleografia biblica ha dichiarato formalmente che nessuno dei rotoli del Qumran, per quel che concerne la grafia, può essere giudicato posteriore alla metà circa del l secolo dell'èra precristiana.[10]

Dei sette rotoli rinvenuti nella prima grotta, due riproducono testi biblici già conosciuti e gli altri cinque contengono materiale nuovo. Li esamineremo rapidamente in quest'ordine.

l. *Manoscritto completo di Isaia*, detto anche il «Rotolo di Isaia di san Marco», dal nome del monastero siro-ortodosso il cui superiore ne aveva negoziato per primo l'acquisto. È lungo circa 7 metri e largo 30 cm; comprende 54 colonne di scrittura ebraica detta «quadra-

---

[7] Si veda, per tutti, G.R. Driver, *The Judaen Scrolls*, Oxford, Blackwell, 1966.

[8] Ch. Clermont-Ganneau, *Les fraudes archéologiques en Palestine*, Paris, 1885.

[9] W.F. Libby, *Radiocarbon dating*, Chicago, 1952.

[10] S.A. Birnbaum, in *Vetus Testamentum*, 195I, pp. 91-100.

ta», che a partire dal v secolo a. C. sostituì a poco a poco l'antica scrittura «fenicia». Lo stato di conservazione della pelle è abbastanza buono, grazie alle condizioni climatiche della grotta in cui è rimasto sepolto per almeno 19 secoli. È senza dubbio il più antico dei nostri rotoli completi e rispetto al testo tradizionale ebraico della Bibbia contiene varianti di notevole interesse.

2. *Manoscritto frammentario di Isaia*, noto anche come il «Rotolo di Isaia dell'università ebraica», perché originariamente comprato dal professor Elazar Sukenik, di quell'ateneo. Doveva già essere in cattive condizioni quando venne nascosto nella grotta: il cuoio appare molto deteriorato. Contiene, con alcune lacune, quella parte del libro di Isaia che va dal capitolo 38 alla fine, e che la critica moderna riteneva già di diverso autore, il cosiddetto «deutero-Isaia», o secondo Isaia: in realtà, solo i capitoli 40-56, perché i capitoli 36-39 si ritrovano tali e quali in altra parte della Bibbia, nel libro dei Re. Il testo ebraico è più vicino del precedente a quello che già conoscevamo.

228

3. *Commento al profeta Abacùc*, detto anche «*Midràsh di Abacùc*», dal termine ebraico che proprio in quel periodo incomincia a indicare, nella letteratura rabbinica, le «spiegazioni», le interpretazioni dei testi biblici, cosa che diverrà poi pratica costante anche dei teologi cristiani. È lungo solo un metro e mezzo e largo 15 cm; manca dell'inizio e appare rovinato da diversi buchi infitti nella pelle. Lo scritto cui il commento si riferisce si trova tra i profeti minori della

Bibbia e risale all'epoca macedone, con precisi riferimenti alle imprese di Alessandro il Grande. Ma il commento ci riporta a tempi assai più recenti, agli anni cioè dell'ellenizzazione forzata della Giudea sotto i successori di Alessandro in Siria, Antioco IV Epifane (1 75-1 64 a. C.) e Demetrio 1 Sotère (1 62-1 50), della rinascita di uno Stato ebraico con gli Asmonei e infine della prima occupazione romana all'età di Pompeo (63 a. C.).

I due motivi principali che escono da questo commento sono la persecuzione di un'eccezionale figura di capo religioso, chiamato il «maestro di giustizia», ad opera di un empio sacerdote, detto «l'uomo della menzogna» o «l'uomo dello scherno», e l'annuncio dell'inevitabile sua punizione. Arriveranno infatti dei possenti eserciti invasori, che l'annienteranno: i misteriosi *Kittim*, che nel linguaggio biblico sembra designassero inizialmente le genti di «Kition», in Cipro, e poi tutti gli stranieri provenienti dal mare in Palestina con intenti aggressivi. Sulla base di tutta una serie di dati raccolti anche negli altri rotoli e frammenti, i *Kittim* sono qui certamente i romani.

4. *La Regola della comunità*, titolo proposto dagli studiosi per sostituire quello, meno appropriato, che aveva ricevuto in origine, di «Manuale di disciplina». Il rotolo comprende 11 colonne e ci è giunto tagliato in due; riunito, poteva esser lungo un po' meno di due metri e largo 25 centimetri. Il cuoio è di qualità peggiore degli altri, anche se meno logoro, e ci rivela un testo non troppo buono, con numerose mende e glosse, che ne rendono malagevole la lettura. Manca l'inizio; in altra parte della stessa grotta vennero trovati altri due frammenti, che si erano probabilmente staccati dallo stesso rotolo quando venne portato alla luce. Si tratta di una raccolta di *Benedizioni*, che in origine doveva constare di sei colonne, e della cosiddetta Regola della congregazione, di due colonne non complete, che si richiama chiaramente alle prospettive escatologiche della comunità e descrive in modo dettagliato il «pasto sacro», che doveva costituire il momento culminante della celebrazione comune, in previsione del futuro banchetto rituale presieduto da due «messia», quello di Aronne e quello di Israele. Frammenti di almeno altre nove copie dello stesso manoscritto, con un testo più curato, sono stati rinvenuti nella IV grotta: e ciò prova che ci troviamo di fronte a una comunità abbastanza numerosa, ciascuno dei membri della quale aveva cercato di mettere in salvo, in un rifugio scavato artificialmente, la propria copia della loro guida di vita associata, nella speranza di ritornare un giorno sul posto e di recuperare i vari testi, dopo la «vittoria» sugli occupanti romani. Non è escluso che questa *Regola*, oltre che del gruppo comunitario del Qumran, fosse anche propria di altre unità locali «confederate».[11]

229

I critici notarono ben presto la simiglianza di molti passi di questi manoscritti con alcuni testi scoperti alla fine del secolo scorso, nel 1896-97, in una *genizah*, o «ripostiglio segreto», della comunità ebraica del Cairo e pubblicati per la prima volta nel 1910 sotto il nome di Documento di Damasco, dall'antica città della Siria cui si fa riferimento, o Documenti sadokiti.[12] Quest' ultima designazione deriva dalla funzione speciale che secondo questi scritti avrebbero esercitato nella comunità damascena i *sadokiti*, detti anche «figli di *Sadòk*», un personaggio mitico dei tempi del re Salomone, che nella Bibbia sta ad indicare talora il «vero sacerdote»: e va

---

[11] L'ipotesi è stata avanzata da Geza Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda*, Paris, Desclée, 1953, pp. 41 e sgg.

[12] Una nuova edizione di questi testi, con traduzione, note e confronti con i manoscritti del Mar Morto, è uscita a cura di Chaim Rabin, *The Zadokite Documents;* I. *The Admonitions*; II. *The Laws*, Oxford, Oxford University Press, 1958.

notato che lo stesso termine ricorre anche nei manoscritti del Qumran. I *sadokiti* non vanno tuttavia confusi con i sadducei, un altro gruppo conservatore ebreo ricordato spesso nei vangeli.

Anche qui si allude a un venerato fondatore, definito talvolta il «Maestro di giustizia» e altre volte «l'Unico legislatore». Prima delle scoperte del Mar Morto, questi scritti venivano comunemente attribuiti a una comunità di rigoristi ebrei residenti, nei primi secoli della nostra èra, nei pressi di Damasco - senza escludere che il nome della città potesse essere puramente simbolico e indicare soltanto un «luogo di esilio» in generale, data la funzione di Damasco nella storia passata del popolo ebraico. In questa comunità si praticavano, secondo quei documenti, alcuni riti di tipo cristiano, tra cui il battesimo e una specie di pasto eucaristico: tracce di simili gruppi settari ebraici si ritrovano in Mesopotamia per tutto il medioevo e s'incontrano ancor oggi. Tipica la tribù dei *Mandèi*, nel basso Irak, che parlano un dialetto aramaico e praticano riti battesimali e pasti sacramentali.[13]

Frammenti di questi documenti, in ogni modo, sono venuti alla luce in varie grotte della regione del Qumran, rivelando così che le origini del gruppo erano assai più antiche e che fra i due movimenti esisteva una notevole affinità, anche se passando dai documenti di Damasco alla *Regola* del Qumran abbiamo l'impressione di trovarci in ambienti di più accentuato rigore religioso. Nella *Regola* l'andamento della vita comunitaria viene minuziosamente fissato, ora per ora; conosciamo le preghiere liturgiche che accompagnavano i diversi riti, dall'iniziazione alle abluzioni battesimali, dalla confessione dei peccati al pasto sacro col pane e col vino. E tutto in un'atmosfera di grande venerazione della memoria del Maestro scomparso e di attesa della venuta del «messia" di Aronne, della tribù di Levi, capo religioso della comunità, e del «messia" di Israele, della tribù di Giuda, capo politico della nazione riscattata: con l'indicazione delle «due vie", quella della salvezza e quella della perdizione.

230

5. *Trattato della guerra.* Aquesta stessa visione dualistica della storia, caratteristica di quasi tutte le prime comunità cristiane e fonte di molte eresie medievali, si richiama il quinto rotolo, il più singolare e il più discusso, che in un primo momento aveva ricevuto il titolo di *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre*. Misura in lunghezza metri 2,70 e in larghezza 15 cm, con

---

[13] Drower, «Scenes and Sacraments in a Mandaean Sanctuary», nella rivista *Numen* diretta da Raffaele Pettazzoni, a. 11, n. I, 1956, pp. 72-76.

un involucro di lino grezzo ben conservato, e risulta composto di 19 colonne, mutile nella parte inferiore. Frammenti di quattro copie dello stesso manoscritto sono stati ritrovati nella quarta grotta, indice anche questo della sua diffusione e popolarità. Il testo descrive in termini apocalittici una guerra immaginaria del bene contro il male, alla quale la comunità deve tenersi pronta per la fine dei tempi. La prova suprema sarà il combattimento contro i *Kittim di Assur*. Nel linguaggio convenzionale di questi patrioti ebrei, che dovevano premunirsi contro ogni possibilità di ritorsione da parte dei loro avversari, «Assun) indica biblicamente ogni nemico del popolo eletto, sin dai tempi delle invasioni assiro-babilonesi; ma qui si parla di aquile e di léibari, oggetto di culto dei soldati, ed è evidente che si allude alle legioni romane. Naturalmente, tutto il testo è opera di fantasia; ma poiché, anche per descrivere l'irreale, gli uomini hanno pur sempre bisogno di servirsi di elementi tratti dalla loro esperienza reale, questi particolari ci sono di grande utilità per approfondire la nostra conoscenza dello schieramento delle forze militari e della tattica bellica nella tarda età ellenistica e romana.[14]

6. *Inni liturgici.* Al momento dell'acquisto, questo rotolo era diviso in quattro pacchetti, tre dei quali schiacciati l'uno sull'altro e l'ultimo quasi impossibile a svolgersi: la lunghezza di ciascun pezzo è di 35 cm in media. Contiene 32 composizioni poetiche simili ai Salmi della Bibbia, veri e propri «Inni di ringraziamento»). Il tema ricorrente è quello delle sofferenze cui va incontro per la sua fede un «giusto»), che parla in prima persona e può essere identificato con la già nota figura del «Maestro di giustizia", fondatore della comunità. Il testo è in cattivo stato; ma l'interpretazione ne è abbastanza facile.[15]

231

7. *Apocrifo della Genesi*. Questo rotolo, in lingua aramaica del 1 secolo a. C., era ridotto in condizioni assai precarie, soprattutto a causa dell'umidità. Nel 1955, un esperto, J. Bilberkraut, lo svolse non senza difficoltà e riuscì a salvare tre colonne e passi abbastanza ampi del rimanente. Non si trattava affatto di una perduta *Apocalissi di Lamech*, come si era pensato dapprima, tratti in inganno dal nome del mitico personaggio biblico che ricorreva nei pochi frammenti che erano stati decifrati dall'esterno; ma di una riduzione

---

[14] G. Fevrier, «La tactique hellénistique dans un texte de "Ayin Fashka"“ (dal nome della sorgente sulfurea che scorre a sud delle grotte del Qumran), in *Semitica*, III, 1950, pp. 53 e sgg. Per il commento al testo, vedi Jean Carmignac, *La Règle de la guerre des fils de la lumière contre les fils des ténèbres*, Paris, Letouzey et Ané, 1958.

[15] E. Piattelli, *Gli Inni di ringraziamento*, Firenze, Sansoni, 1958.

popolare del primo libro della Bibbia, condotta nello stile dei commentatori giudaici dell'ultimo secolo prima di Cristo, con analogie con testi apocrifi già noti, quali il *Libro dei Giubilei* e il *Libro di Enoch*. L'apporto più notevole è dato dal dialetto aramaico: per la prima volta abbiamo un testo redatto nell'idioma popolare che si usava in Giudea ai tempi che la tradizione attribuisce alla vita di Gesù. Lo studio del Nuovo Testamento, e in primo luogo del vangelo di Matteo, che lascia spesso trasparire sotto il greco alcune peculiarità del perduto originale aramaico, se ne avvantaggerà moltissimo.

La collezione di scritti di cui questi rotoli facevano parte doveva essere vastissima, tale da costituire una vera e propria biblioteca.[16] L'esplorazione delle grotte ha rivelato che vi erano rappresentati tutti i libri del Vecchio Testamento, ad eccezione di quello di Ester; vi si trovano poi frammenti di altri libri, come *Tobia e l'Ecclesiastico*, che non erano accettati come canonici dagli ebrei della Palestina, ma lo furono poi dai cristiani. Vi si trovano, infine, molti degli apocrifi e pseudepigrafi che sviluppano soprattutto l'idea messianica e che divennero patrimonio delle prime generazioni cristiane (*Testamento dei 12 patriarchi, Enoch*, *Libro dei Giubilei* ecc.).

Per farsi un'idea del valore dei rotoli che riproducono testi biblici, basti pensare ch'essi sono di almeno 900 anni più antichi del più antico manoscritto ebraico sinora noto del Vecchio Testamento: il *Codex Petropolitanus* del 916 d. C., conservato a Leningrado.[17] Per risalire a un testo anteriore, bisognava ricorrere alle traduzioni in greco, latino e siriaco su codici datati del IV-V secolo d. C. o a qualche papiro ebraico di poche righe soltanto.

Il testo sinora conosciuto, inoltre, era quello detto *masorético*, dall'ebraico *masoràh*, «tradizione», dunque «tradizionale», fissato e trasmesso con religiosa cura dai dottori della scuola rabbinica, che incominciarono a mettersi all'opera poco dopo l'inizio dell'èra cristiana. Allo scopo di assicurare una retta pronuncia del testo nella lettura sinagogale, si fece ricorso a un complicato sistema di segni diacritici convenzionali, sopra e sotto le consonanti, per indicare le vocali e gli accenti. A differenza del testo tradizionale, tramandato

---

[16] Non meno di 380 manoscritti; vedi F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân ond Modern Biblical Studies*, New York, 1958, pp. 2 e sgg.

[17] Il *Codice* 8 199 di Leningrado è stato pubblicato nel 1937 da P. Kahle, nella III edizione della *Biblia Hebraica* di R. Kittel, nuova ristampa, con riferimenti alle varianti dei manoscritti del Mar Morto, Stuttgart, 1954. Si veda F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, New York, Harper and Brothers, 1958.

dalle due scuole dei *mosoréti*, quella palestinese e quella babilonese, i rotoli ora scoperti sono redatti nella scrittura detta «quadrata», che dopo il ritorno dall'esilio sostituì quella «fenicia», da cui sono derivate anche le lettere dell'alfabeto greco e latino; la grafia, inoltre, è quella detta «piena», quando cioè non era ancora nato il nuovo metodo di vocalizzazione, ma già si sviluppava la tendenza a servirsi di alcune lettere come *matres lectionis*, o «guida alla lettura», per contrassegnare le vocali (*wa* per o-u, *yod* per i, *he* per e).

232

Ancora più importanti sono i confronti testuali che è stato possibile effettuare, a testimonianza del lungo processo di elaborazione e revisione cui vennero sottoposti, nel passare di copista in copista, gli scritti della Bibbia, che pure erano considerati sacri e intoccabili; qualcosa di simile a quello che avverrà poi con il Nuovo Testamento. Lo studio delle «varianti», in confronto al testo biblico tradizionale, si è rivelato assai fruttuoso: basta talora un piccolo cambiamento ortografico per mutare radicalmente il senso di una parola o di una frase.

Basti accennare che queste varianti tradiscono alle volte una preoccupazione di ordine teologico e altre volte una spiccata tendenza sociale.

Del primo tipo è la variante a un passo del *Deuteronomio*, XXXII, 43. In un frammento venuto alla luce al Qumran si legge che «tutti gli dèi» devono adorazione al Dio di Israele; mentre i traduttori greci, preoccupati di salvare una più rigorosa fede monoteistica, correggono «tutti gli angeli di Dio» e il testo *masorético* farà semplicemente cadere l'intero inciso. Del secondo tipo è invece una curiosa variante del passo di *Abacùc*, 11, 5. Non si era mai capito bene che cosa volesse dire, secondo il testo ebraico tradizionale: «E poi il vino è perfido e l'uomo arrogante non dà tregua». Ma nel rotolo di Abacùc ora venuto alla luce leggiamo: «E poi il ricco è perfido ecc.»! È bastato col tempo sostituire la radice *hiyvn* (vino) all'altra *hwn* (ricchezza) per sottrarre i beati possidenti dalla dura condanna del vecchio profeta biblico! Il disprezzo dei ricchi, del resto, viene spesso accentuato con forza nei testi del Mar Morto: nel commento allo stesso passo di Abacùc si parla dell'ingordigia del «sacerdote empio» (VIII, 9-1 3) e la *Regola della comunità* dichiara «odio eterno agli uomini empi, a causa del loro attaccamento alla ricchezza» (XI, 21 -22).

Dubitiamo che tale giudizio abbia fatto piacere a molti dei ricchi signori che hanno finanziato gli scavi e le scoperte del deserto di Giuda. E si può prevedere che il caso non resterà isolato.

Il concetto di «alleanza»

Di particolare interesse è lo studio di quei passi della Regola della *comunità* che ci parlano dei riti battesimali, eucaristici e penitenziali praticati in quest' angolo della Palestina molti anni prima dell'inizio dell'èra cristiana. E lo stesso vale per il rotolo che descrive il conflitto tra «i figli della luce e i figli delle tenebre»: terminologia pseudomistica, di cui abbiamo esempi anche ai nostri tempi, dietro alla quale si nascondono obiettivi politici e sociali ben precisi.

233

Soltanto questo esame ci consente di ritrovare, al di là di una fraseologia oscura e confusa, gli uomini veri, concreti, con le loro sofferenze e le loro speranze, i contrasti sociali, politici e religiosi che hanno accompagnato l'affermarsi del dominio romano in terra di Palestina. Il mondo da cambiare, per i visionari ebrei che si erano rifugiati sulle rive del Mar Morto, era sempre *questo nostro mondo*: è sulla terra ch'essi vedevano ancora una possibilità di salvezza. Ma con il tramonto delle loro ultime speranze, nelle forme contraddittorie che le condizioni del tempo rendevano inevitabili, essi hanno aperto la strada a quel processo di «alienazione» dalla realtà, che è tipico di ogni ideologia religiosa e che il cristianesimo ha poi reso irreversibile per molti secoli. Non restava infatti altra via d'uscita che rifugiarsi nell'al di là, *in un altro mondo*. Dopo la sconfitta militaree la caduta di Gerusalemme, questi libri sacri vennero abbandonati nelle grotte del deserto di Giuda e la storia della comunità praticamente si arrestò. Sulla scena erano ormai subentrati i cristiani, loro diretti continuatori.

Lasciando da parte ogni rilievo di carattere letterario e filologico, il vero problema da affrontare è proprio quello dell'identificazione del gruppo cui tutti questi documenti appartenevano.

La prima constatazione è che i manoscritti riflettono le concezioni di un movimento religioso autonomo nei confronti del giudaismo ufficiale e spesso in contrasto con esso, come sarà il caso del cristianesimo, una volta uscito dalle nebbie delle sue origini. Il nome stesso di “Nuova Alleanza», che incontriamo in questi scritti, è l'equivalente di «Nuovo Testamento» e rivela una rielaborazione dell'idea dominante in tutta la storia ebraica di un *patto* speciale contratto tra Dio e il popolo di Israele. Aesso si sostituisce un «nuovo

patto», garantito da un personaggio storico, vissuto circa cento anni prima di Cristo, in aperta e violenta polemica con la religiosità dei ceti dominanti ebraici, solo intenti al rispetto esteriore della «legge».

A questa «nuova alleanza», che i membri della comunità dissidente intendono perpetuare dopo la morte del loro Maestro, aderisce sostanzialmente chi vuole, attraverso una libera scelta, e non più soltanto in base ai vecchi vincoli di sangue. Accanto a ciò, una vita di preghiera e di lavoro, regolata minutamente, nell'attesa del giorno dell'ira divina: «Vano è il desiderio di prevalere sugli uomini della perdizione prima del giorno della vendetta [...]. Occorre separarsi dai malvagi e attendere che scenda su di loro il giudizio di Dio» (*Regola della comunità*, X, 17-20).

Separati dal resto del mondo, impegnati in una forma di vita comune che prepari il «giorno dell'ira», l'avvento di una nuova età di perfezione e di giustizia sulla terra rinnovata, i fedeli della «Nuova Alleanza» sentono il bisogno di un'organizzazione che anticipi già, per loro e per le loro famiglie, quell'esistenza libera e felice di cui potranno godere solo dopo la fine dei tempi. Siamo in piena illusione religiosa, in totale alienazione dalla realtà, come nelle prime comunità cristiane. Il termine ebraico *pequddâh*, che indica in questi manoscritti il giorno dell'avvento di Dio sulla terra, alla fine dei tempi (*Regola*, IX, 17-1 9; IV, 19), corrisponde singolarmente al greco *parousìa*, che nel linguaggio cristiano denoterà il ritorno sulla terra del messia Gesù, ritenuto imminente in un mondo in dissoluzione.

234

La struttura della «comunità dei penitenti», com' essi amavano anche chiamarsi, è mista, composta di uomini, donne e bambini - sebbene alle donne sia riservata una funzione secondaria - e di sacerdoti (*leviti*) e laici; ma nella direzione, la preminenza dell'elemento sacerdotale è indiscutibile. Sembra che la gerarchia fosse su per giù la seguente: un sacerdote ogni dieci laici; un consiglio della comunità, del quale faceva parte, oltre ai sacerdoti per diritto di nascita, anche un ristretto numero di «anziani» (la voce greca corrispondente è *presbyteroi*, da cui i nostri *preti*); un consiglio più ristretto di dodici laici e tre sacerdoti e infine un ispettore (in greco *epìscopos*, cioè vescovo) dei «grandi" o degli «anziani».

Il periodo di iniziazione è lunghissimo. I membri vivono divisi in gruppi e in quartieri distinti, riunendosi nell'edificio centrale solo per i riti più importanti:

la *confessione dei peccati*, recitata ad alta voce al momento

dell'aggregazione, di fronte a tutta l'assemblea, come nelle comunità cristiane del II-III secolo (*Regola*, 1, 24-11, l);

la *purijicazione nell'acqua*, o lavacro battesimale, la cui efficacia però è ritenuta nulla se non è accompagnata da una sincera contrizione interiore (Regola, III, 4-9);

il *pasto eucaristico*, consumato in comune, sotto la presidenza di un sacerdote, che benedice il primo boccone di pane e il primo sorso di vino, come si legge ih uno dei più vecchi testi cristiani, la *Didaché*, o «dottrina» dei dodici apostoli e delle «due vie» (*Regola*, VI, 2-6; frammento detto «Regola della Congregazione», 11, 19-20). Colpisce anche la simiglianza con la descrizione del pasto collettivo nelle lettere di Paolo.

Le pene previste per le infrazioni alla regola sono severissime, sino all'esclusione definitiva dalla comunità; ma si nota già una certa distinzione tra l'ostinazione nella colpa e una trasgressione accidentale, che esponeva prima alla stessa punizione.

L'adesione alla nuova vita implica anche la rinuncia ai beni privati, come nel cristianesimo primitivo, secondo quanto si legge negli *Atti degli apostoli*: «Tutti i fedeli vivevano riuniti e mettevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e i loro beni e li distribuivano a tutti in misura delle necessità di ciascuno» (II, 44 e sgg.). Nella comunità del Qumran ciò avviene solo per gradi. Il primo anno, il novizio vive del suo e non può attingere al fondo comune; il secondo, i suoi averi sono conservati a parte, ma è ancora escluso dal banchetto rituale; dopo il terzo anno, viene aggregato definitivamente e i suoi beni passano alla collettività, da cui riceverà d'ora in poi il necessario per vivere. Come nelle comunità cristiane, la cassa comune era posta sotto la vigilanza degli «anziani» e degli «ispettori». Chiunque si appropriasse illecitamente dei beni comuni, veniva sottoposto a giudizio e duramente punito (*Regola*, VII, 6-8). Si ricordi l'episodio di Anania e Saffira, puniti di morte da san Pietro per aver defraudato la comunità di una parte dei loro averi (*Atti degli apostoli*, v, 1-1 0).

235

La comunità del Mar Morto si considera come un «Israele in Israele», anzi come «il vero e solo Israele», erede esclusivo delle promesse fatte da *Jahvè* al suo popolo, analogamente a quanto viene detto dei primi cristiani nella *Lettera ai romani* di Paolo. Il culto sacrificale viene relegato in secondo piano: la preghiera «offerta dalle labbra» sostituisce «la carne degli olocausti e il grasso dei sacrifici». Anche qui le analogie con le concezioni dei primi cristiani

sono a dir poco notevoli.

In fine, la celebrazione delle feste si svolge secondo un computo del tempo molto complicato, che diventerà ancora più sensibile con l'avvento del cristianesimo, accentuando la discrepanza con il calendario ufficiale ebraico, soprattutto per quel che riguarda la ricorrenza della Pasqua. In occasione della *Pentecoste*, cinquanta giorni dopo la festa pasquale, i membri della comunità del Qumran rinnovavano solennemente il patto di *alleanza* con Jahvè e procedevano all'affiliazione dei nuovi adepti.

Il «Maestro di giustizia» del Qumrân

Il dato determinante, tuttavia, che meglio caratterizza la comunità del Mar Morto, è costituito dalla fede in un personaggio d'eccezione, il Maes*tr*o o *Dottore di giustizia*, fondatore del movimento e mediatore tra Dio e gli uomini, colui al quale «sono stati fatti conoscere tutti i misteri» e che ha ricevuto una «missione straordinaria per i figli della grazia». Mentre nel Vecchio Testamento la salvezza era solo il risultato della fede in *Jahvè*, secondo questi manoscritti la fede nel «Maestro di giustizia» è sufficiente ad assicurare un nuovo stato di elezione.

Siamo di fronte a un salto qualitativo nella storia del giudaismo: in altri termini, siamo già in piena ideologia cristiana.

Non vi è dubbio che il destino di questo *Rabbi* («Maestro»), seguito solo da pochi gruppi di fedeli, perseguitato e forse messo a morte dall'alto sacerdozio gerosolimitano, esaltato da Dio per le sue sofferenze e fattosi «strumento di salvezza» per tutti coloro che credono in lui, offre con quello del Cristo delle rassomiglianze impressionanti.[18] Non per nulla gli *Inni di ringraziamento* riferiscono a lui le profezie bibliche, e in particolare i passi del *secondo Isaia* (cap. LIII) relativi alla missione dello «schiavo sofferente» di Jahvè, in cui i primi cristiani riconosceranno poi lo stesso Gesù.

236

Si tratta di un personaggio storico o di una figura mitica, soprannaturale?

Allo stato attuale della nostra documentazione, appare difficile identificare in modo storicamente preciso la misteriosa figura di questo «Maestro». I

[18] M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 1 27.

particolari della sua vita sono appena adombrati nei manoscritti scoperti, tanto quanto basta, tuttavia, per stabilire che il movimento da lui guidato deve aver avuto origine al momento della massima espansione del regno degli Asmonei, sotto Giovanni Ircano t o Alessandro Janneo, tra il 1 34 e il 76 a. C., come reazione di una parte del clero meno privilegiato all'accumulazione dei poteri politici e religiosi in una sola persona, proclamatasi re e sommo sacerdote. In quel periodo, i rapporti economici e sociali in terra di Giudea sembrano tendersi all'estremo; gli storici dell'epoca ci parlano di ribellioni in massa, di sanguinose repressioni, di centinaia e centinaia di crocifissioni.

Nessuno dei testi sinora venuti alla luce ci dà il nome di questo venerato Maestro: e probabilmente la cosa non interessava più i suoi seguaci, alcuni decenni dopo la sua morte. Lo stesso si può dire dei primi cristiani, che per bocca di san Paolo proclameranno che la vita terrena di Gesù non li concerneva più minimamente: «E se anche abbiamo conosciuto Cristo nella carne, ora però non lo conosciamo più così» (*Prima lettera ai Corinzi*, v, 16). Lo stesso motivo ritorna, sotto varie forme, in quasi tutti gli scritti attribuiti a Paolo nel Nuovo Testamento.

Uno studio serio e spassionato dei rapporti tra la comunità della "Nuova Alleanza» e le primissime comunità cristiane, è stato reso sinora difficile dal timore, riconoscibile in quasi tutti gli specialisti che si sono occupati della questione, di uscire dai limiti della interpretazione tradizionale sia del giudaismo che del cristianesimo.

Non per nulla rabbini e teologi cattolici si sono accusati a vicenda di non voler fare tutto quello che è necessario per dare rapidamente alle stampe i manoscritti più scabrosi; e non è casuale il fatto che i pochi sostenitori del carattere tardivo o addirittura medievale di questi documenti siano tutti dei credenti, ebrei, cattolici o protestanti. Tipico l'incidente sopravvenuto nella primavera del 1956 tra il professor Allegro, dell'università di Manchester, in Inghilterra, e gli altri membri della commissione di studio, incaricata della interpretazione e della pubblicazione delle migliaia di frammenti rinvenuti nella quarta grotta del Qumran. Avendo egli annunciato, in una radioconversazione alla BBC di Londra, che dall'esame di alcuni dei testi inediti sembrava risultare che anche il «Maestro di giustizia» aveva sofferto il martirio, era stato crocifisso ed era poi in qualche modo riapparso ai suoi fedeli, proprio come nella vicenda di Gesù, per poco non si vide pubblicamente accusato dai suoi colleghi di lesa omertà professionale, in una lettera aperta al Times, e invitato a ritrattare l'interpretazione dei passi su cui

si basava!

237

La lettera è stata pubblicata con compiacimento dalla *Civiltà Cattolica* (1 956, m, p. 577). Per conto suo, il professor Allegro ha ribadito quanto aveva detto alla radio in tutta una serie di volumi, uno dei quali tradotto anche in italiano.[19]

Chi erano dunque i possessori di questi rotoli, come si possono definire i seguaci di questo «Maestro giusto», morto per le sue idee cento anni almeno prima di Cristo? Chi erano gli accesi autori di tante profezie sull'imminente fine del mondo, sullo sterminio dei «malvagi», identificati con i nemici nazionali e sociali del popolo di Israele? Chi erano i banditori di questo nuovo «regno» messianico, di una nuova èra di felicità e di benessere sulla terra?

Farisei, sadducei, zeloti ed esseni

L'esame delle condizioni economiche, politiche e religiose della Palestina, nel periodo che ha visto sorgere la predicazione cristiana,[20] ci conferma l'esistenza di numerose associazioni e sètte, nelle quali era diviso l'ambiente giudaico. La loro storia, in generale, ha molti punti in comune con quella delle prime generazioni cristiane, sino al momento in cui le loro comunità estesero i loro contatti al di là dei confini del paese di origine, trasformandosi in centri religiosi di tipo nuovo, universalistico, più adatti agli ambienti subalterni del mondo mediterraneo.

Lasciamo da parte i *samaritani*, che erano del tutto al di fuori della società ebraica. Essi rifiutavano infatti di riconoscere il Tempio di Gerusalemme come unica e autentica residenza di *Jahvè*, offrivano i loro sacrifici sul monte Garizim e non ammettevano che i primi cinque libri della Bibbia, il *Pentateuco*.

I *farisei* e i *sadducei*, il cui nome ricorre spesso nei vangeli, non possono dirsi a rigore delle vere e proprie comunità. Si tratta piuttosto di correnti e tendenze dottrinali, sorte nell'ambito del giudaismo ufficiale, espressione dei

---

[19] *I rotoli del Mar Morto*, Firenze, Sansoni, 1958 e *The Dead Sea Scrolls and the origins of Christianity*, New York, Criterion Books, 968.

[20] Sulle condtztom della Palestma nell'età ellemsttca e romana, oltre al già citato volume del Baron, si veda M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*, Firenze, La Nuova Italia, 1980[2].

ceti al potere, ben lungi quindi dal rappresentare l'insoddisfazione e l'irrequietezza degli strati più umili della società. I *farisei*, o «separati», che si erano staccati dai gruppi dominanti ai tempi della rivolta popolare contro l'occupazione militare siriaca, nel II secolo a. C., avevano finito con l'adattarsi alle nuove circostanze, si arrogavano il diritto di unici interpreti dell'ortodossia mosaica e collaboravano ormai di fatto con i nuovi dominatori romani. Secondo la testimonianza di Giuseppe Flavio, nel 1 secolo d. C., su una popolazione di circa mezzo milione di ebrei residenti in patria, essi erano appena seimila. I *sadducei*, o «discendenti di Sadòb», esponenti dell'aristocrazia sacerdotale, non potevano accettare un'interpretazione della religione diversa da quella di cui avevano il monopolio; essi scomparvero definitivamente, come gruppo organizzato, nella catastrofe nazionale del 70 d. C., quando vennero a mancare le basi religiose e sociali sulle quali poggiavano. Rifiutavano, tra l'altro, la credenza popolare nella risurrezione dei corpi, che tanta influenza eserciterà invece nella storia del cristianesimo.

238

Molto più importanti appaiono quelle associazioni che orientavano la loro attività e la loro propaganda nel senso della resistenza, non solo sul terreno religioso, ma anche su quello politico e sociale allo strapotere delle classi dominanti e degli occupanti romani. Tra esse vanno ricordate quelle degli *zeloti* e degli *essèni*. Sull'esistenza di una sètta di *nazorei* o *nazareni*, di cui avrebbe fatto parte lo stesso Gesù, non si hanno invece dati precisi; e lo studio dei *mandèi*, che sono sopravvissuti sino ad oggi nella bassa Mesopotamia, ci porterebbe troppo lontano dai limiti geografici e storici della Palestina. Quanto agli *erodiani* e agli *scribi*, ricordati nei vangeli (*Matteo*, XXII, 16 e *Marco*, III, 6 per i primi, più frequentemente i secondi), essi non costituivano delle sètte: gli uni erano probabilmente i partigiani o i soldati del re Erode, gli altri rappresentavano una funzione pubblica, non un raggruppamento.

Gli *zeloti*, così chiamati nel greco popolare del tempo per il loro «zelo» scrupoloso nell'osservanza della legge e nella difesa della nazione, sorgono invece sulla scia della tradizione farisaica, mantenendone in pieno lo spirito d'intransigente opposizione nei confronti delle forze militari romane, che allo sfruttamento sociale aggiungevano il peso della conquista straniera. Basti pensare al loro atteggiamento al momento del censimento decretato da Augusto nel 6 d. C., in seguito all'annessione della Palestina all'impero. Mentre i farisei si piegarono alla procedura, che implicava una più rigorosa imposizione di imposte e di obblighi militari, gli zeloti si ribellarono e sotto la guida di un loro condottiero, Giuda di Gamala, detto «il galileo», ricordato

anche negli *Atti degli apostoli* (v, 37), condussero una specie di guerriglia contro le guarnigioni romane, sino a che la loro rivolta non fu soffocata nel sangue. Altri gruppi di zeloti ripresero la resistenza: e i romani impararono ben presto a loro spese a conoscere il corto pugnale di cui questi congiurati si servivano per i loro attentati terroristici, la *sica* (di qui ha avuto origine il termine sicario).

Il movimento degli zeloti toccò il suo punto più alto al momento della guerra giudaica del 67-70 d. C.; ma trovò la sua fine nel massacro in massa che seguì alla capitolazione della loro ultima fortezza, Masada. Uno dei discepoli di Gesù è chiamato nel Nuovo Testamento «Simone lo zelota»: e tutte le interpretazioni che gli esegèti hanno voluto dare di questo appellativo non bastano a escludere che l'apostolo possa aver fatto parte in origine di tali gruppi di carattere insurrezionale.

239 Essei, e non *esseni*, doveva essere la denominazione originaria dell'altra organizzazione comunitaria, forma grecizzata dell'aramaico asya, «servi di Dio» o «guaritori», come i *terapeuti*, che Filone situava nella regione del lago Mareotide, presso Alessandria d'Egitto; di essi ci parlano anche Giuseppe Flavio e Plinio il vecchio, nella *Storia naturale*. II loro nome, tuttavia, non compare mai negli scritti del Nuovo Testamento, né nei rotoli del Qumran. Essi condannavano l'uso delle armi e ripudiavano il servizio militare. Ma che non si trattasse di una vera e propria dottrina della «non violenza», bensì dell'opposizione al reclutamento nelle file degli eserciti romani, lo dimostra tra l'altro il fatto che quando scoppiò la rivolta del 67-70 d. C. presero parte anch'essi alla lotta armata e perirono quasi tutti in combattimento; i pochi che caddero prigionieri si comportarono con grande coraggio e si lasciarono torturare a morte dai romani anziché rivelare i «segreti» della loro organizzazione.[21]

Disseminati nei centri abitati della Mareotide e della Giudea, o raccolti nella zona occidentale del Mar Morto, nell'oasi di Engaddi, gli esseni costituivano una specie di ordine religioso, caratterizzato dalla pratica di virtù ascetiche e di esperienze sociali d'eccezione. Dopo un periodo di iniziazione, che si concludeva con un rito battesimale, entravano a far parte di una società di celibatari, con l'obbligo di procacciarsi da vivere con il lavoro nei campi e

---

[21] Per uno studio comparato delle testimonianze storiche che ci hanno tramandato il ricordo di questi gruppi, si veda l'opera di Duncan Howlett, *Les Esséniens et le Christianisme*, tradotto dall'inglese, con prefazione di A. Dupont-Sommer, Paris, Payot, 1958.

di mettere in comune tutti i loro averi. Era proibita in mezzo a loro ogni forma di commercio; condannavano la schiavitù e seguivano norme di condotta che offrono alcuni addentellati con quelli che saranno più tardi gli ordini monastici del cristianesimo. Si riunivano per i pasti in comune e salutavano il sorgere del sole con delle preghiere collettive. Secondo Giuseppe Flavio, il loro numero raggiungeva i quattromila.

La «Nuova Alleanza» cristiana

È difficile sottrarsi all'impressione che l'identificazione degli esseni con i membri della comunità del Qumran sia stata accettata con tanto entusiasmo dalla maggioranza degli studiosi soprattutto per proporre una soluzione di comodo, che li liberasse dall'incubo delle insistenti e sconcertanti analogie con il movimento cristiano delle origml.

240

È vero che la loro dottrina presenta alcuni punti di contatto con le ideologie e i riti che sono propri della comunità del deserto di Giuda, come del resto di quasi tutti i gruppi secessionisti sorti in Palestina tra il 200 a. C. e il 1 00 d. C.; ma vi sono alcuni punti fondamentali che li differenziano radicalmente, quali il *celibato* e il *culto del sole*.[22] Nel cimitero del Qumdin si sono trovati i resti di scheletri di uomini, donne e bambini; dunque si trattava di gente che aveva famiglia. Plinio accentua invece lo stato celibatario degli esseni («gens in qua nemo nascitun>); Giuseppe Flavio ricorda però l'esistenza di un altro piccolo gruppo, che ammetteva il matrimonio con certe limitazioni. Quanto al culto del *sole*, esso doveva ripugnare profondamente ai comunitari del Qumran; le loro preghiere, accennate nell'inno finale della *Regola*, sono messe in rapporto con le fasi della luna, e non più soltanto con l'alba, il meriggio e il tramonto del sole. Quanto alla loro residenza, se Plinio il vecchio, scrivendo verso il 70 d. C., afferma ch'essi «si tenevano lontani dalla riva occidentale del Mar Morto, fin dove essa è nociva», non è men vero che Giuseppe Flavio negava agli esseni una sede fissa e che uno dei loro rami più importanti, descritto da Filone di Alessandria, risiedeva in Egitto sotto il nome grecizzato

[22] H. Del Medico, *Le mythe des Esséniens des origines à la fin du Moyen Age*, Paris, Plon, 1958. L'identificazione degli esseni con i membri della comunità del Mar Morto è stata sottoposta a brillante e convincente critica da Henri Sérouya, *Les Esséniens*, Paris, Calmann-Lévy, 1959.

di *terapeuti*.[23]

La storia reale di tutti questi gruppi è tuttora avvolta nelle nebbie del mito.

Quel che va messo in rilievo è che i membri della comunità cui appartengono i manoscritti ritrovati nelle grotte del Qumran si definivano da sé, in ebraico, la «Nuova Alleanza» e che questa espressione, dopo una lunga storia, è diventata in latino e nelle lingue che ne sono derivate il «Nuovo Testamento». Tradotto in greco, come è già stato ricordato nel capitolo dedicato alla storia del giudaismo, il termine ebraico *berith*, «patto», «alleanza», era stato reso con *diathéke*, che nell'uso comune denotava anche un «atto testamentario»: e con *testamentum* ce l'hanno tramandato i traduttori latini della Bibbia, a partire dalla fine del II secolo dopo Cristo. Il confronto tra tutti questi termini è reso più complicato dal fatto che per il primo periodo della storia delle comunità cristiane, quando la lingua parlata era ancora l'ebraico, o meglio l'aramaico, come nella comunità del Qumran, non disponiamo di nessun testo scritto.

La tesi sostenuta da alcuni critici, secondo cui la paternità dei rotoli del Mar Morto dovrebbe essere attribuita alla sètta giudeo-cristiana degli *ebioniti*, i «poveri», in polemica con l'interpretazione paolina del messaggio evangelico, urta contro troppe difficoltà di fatto.[24] Anch'essa, in fondo, parte da preoccupazioni di ordine teologico, e non storico: la difficoltà cioè di ammettere in seno al giudaismo palestinese l'esistenza di una ideologia di tipo «cristiano» prima della nascita di Cristo. Il che non esclude affatto che tra la dottrina degli ebioniti e quella dei manoscritti del Mar Morto esistano alcuni interessanti punti di contatto, come è dimostrato dai testi che vanno sotto il nome di letteratura «pseudoclementina». Ma questo è un altro problema.

241

Il crollo del sogno messianico di riscossa nazionale e sociale in Palestina favorirà lo sviluppo di teorie mistiche e di dottrine compensatrici, rinunciatarie dal punto di vista immediato, ma tanto più fertili sul terreno dell'illusione ultramondana. Dispersi dai loro centri originari, i gruppi messianici sorti in Palestina tra il I secolo a. C. e il 1 d. C. possono a buon diritto essere definiti «cristiani», o se si vuole "precristiani», anche per l'identità del termine ebraico *mashiàh*, «messia», e il greco *Christòs*, «l'unto»

---

[23] Plinio, *Historia Naturalis*, v. 17, 4; Filone, *Quod omnis probus liber sit*, 75-91; Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, 11, 8.

[24] Specialmente J. L. Teicher, «The Dead Sea Scrolls. Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites", nel *Journal of Jewish Studies*, 1951, pp. 67-69. Si veda anche il volume di J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournay, 1958, pp. 28 e sgg.

di *Jahvè*. Sotto questo angolo visuale, la controversa questione dell'esistenza storica del Maestro galileo, Gesù, perde gran parte della sua importanza, così come è avvenuto per l'altro Maestro, il «dottore di giustizia».[25]

È in questa direzione che si sta muovendo lo studio dei testi del Qumran, nei quali sono già stati riscontrati non meno di cinquecento passi in comune con i libri del Nuovo Testamento e che ci offrono finalmente *l'anello mancante* nella serie degli eventi che hanno portato al sorgere del cristianesimo.

Non c'è da stupirsi che a contatto con le esperienze religiose e sociali dell'emigrazione ebraica, la vecchia dottrina messianica, legata ai destini di un piccolo popolo in lotta per una sua utopistica liberazione nazionale - i romani, malgrado tutto, rappresentavano nel mondo antico, economicamente arretrato e lacerato da tanti contrasti economici e politici, un fattore di unità e di progresso - abbia allargato i suoi limiti, sino a diventare una teoria della salvezza di tipo sovrannazionale, come nei culti di mistero dell'area mediterranea.

È stato osservato che nei documenti del Mar Morto non si trovano ancora tracce di «una visione universalistica di redenzione umana».[26] La cosa è di per sé ovvia: proprio in questo è consistito il trapasso al cristianesimo vero e proprio. Nella «Nuova Alleanza» qumrânica ci muoviamo ancora in un campo di stretta osservanza giudaica; mentre la «Nuova Alleanza» cristiana si rivolgerà in prevalenza alle masse subalterne dei paesi del mondo greco-romano, universalizzando per loro il messaggio della salvezza. Trasferendosi bruscamente fuori del deserto di Giuda e della Palestina, dopo la catastrofe del 70 d. C., in attesa del ritorno sulla terra del loro «Maestro», i superstiti dell'antico movimento messianico saranno portati a trasformare in senso più largo la loro ideologia, prima limitata alla nazione ebraica. Nello stesso momento in cui la comunità del Qumràn esce dalla storia, entrano sulla scena i cristiani. Non siamo di fronte a due fenomeni contrastanti; ma alla stessa credenza messianica in due successive fasi di sviluppo.

---

[25] Poco probanti appaiono le obiezioni di L. Moraldi, *Il Maestro di Giustizia*, Fossano, Editrice Esperienze, 1971.

[26] G. Ricciotti, *La Bibbia e le scoperte moderne*, Firenze, Sansoni, 1957, p. 79.

Gesù il Cristo: mito e realtà

La scoperta dei manoscritti del deserto di Giuda ha posto su una base interamente nuova il problema della figura di Gesù, che nell'assenza di qualsiasi notizia storicamente valida proveniente dall'ambiente giudaico o romano girava ormai a vuoto intorno ai racconti dei quattro vangeli, di tutto preoccupati fuorché di darci una ricostruzione spassionata dei fatti cui si riferiscono.[1]

Da alcuni decenni un intero stato maggiore di esegèti cattolici, ebrei e protestanti è impegnato nella disperata impresa di dimostrare che tra il movimento sorto sulle rive del Mar Morto e il cristianesimo delle origini esistono solo simiglianze marginali e che tra il «Maestro di giustizia» del Qumdìn e il Maestro della «nuova alleanza» cristiana non c'è possibilità di confronto. L'interpretazione *autentica* dei nuovi testi, secondo costoro, farà rientrare a poco a poco il messaggio evangelico nell'alveo della «rivelazione».

Il turbamento del mondo ecclesiastico di tutte le denominazioni religiose non è ingiustificato: si tratta infatti del più serio attacco che l'evidenza storica abbia sinora portato alla consistenza e all'originalità del mito cristiano.[2]

Si è arrivati persino a sostenere, per cercar di salvare qualcosa dell'autenticità della narrazione evangelica, che tra i dodici e i trenta anni della sua vita, su cui il Nuovo Testamento non offre particolari - i cosiddetti

---

[1] Gli studi più completi e più seri su Gesù, per citare solo quelli di autori italiani o tradotti in italiano, sono: Charles Guignebert, Gesù, Torino, Einaudi, 1950 (l'edizione francese è del l 933; un secondo volume, Le Christ, era uscito nel 1934); Piero Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Milano, 1934 (nuova ristampa, Milano, Il Saggiatore, 1964); Marcello Craveri, *La vita di Gesù*, Milano, Fehrinelli, 1966 e Gesù di Nazareth dal mito alla storia, Cosenza, Giordano editore, 1982 e Vittorio Russo, Il Gesù storico, Napoli, Fiorentino, 1978. *La Vie de Jésus*, di Ernesto Renan, uscita nel 1863, è stata diffusa in italiano in edizione popolare, La vita di Gesù, Milano, Colip (Universale Economica, n. 2), 1949.

[2] R. Eiseman, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumrân*. Anew hypothesis of Qumriìn origins, Leyden, Brill, 1983.

«diciotto anni di silenzio» - Gesù avrebbe trovato ospitalità presso la comunità del Mar Morto e avrebbe così assimilato una parte notevole di quelle dottrine e di quelle pratiche rituali. In altre parole, si vorrebbe spiegare il mito con un altro mito: gli «anni perduti» di Gesù non sono altro, infatti, che una pia invenzione delle prime generazioni cristiane.

244

Quello che si può senz' altro dire, è che anche nella figura del «precursore» di Gesù, Giovanni il Battista, fatto arrestare e decapitare dal tetrarca di Galilea e Perea, Erode Antipa, riecheggiano i motivi centrali della predicazione del «Maestro di giustizia» del Qumran. La citazione di *Isaia*: «Voce che grida, preparate nel deserto la via di Jahvè, appianate nei luoghi aridi una strada per il nostro Dio» (XL, 3), che il vangelo di *Matteo* riporta come profezia della missione del Battista (III, 1-3), è ricordata due volte nella *Regola della Comunità* (VII, 12-14; IX, 22). Altri riferimenti sono ancora più precisi.[3] L'intera vicenda di Gesù, in sé tutt'altro che inverosimile, è stata ricalcata dall'immaginazione popolare sul modello offerto dai manoscritti del Mar Morto, dopo il salto nel buio provocato dalle catastrofi nazionali del 70 e del 1 35 dopo Cristo.

Gli storici più seri, interessati alla ricostruzione reale delle fasi di sviluppo del mondo antico, si rendono ormai conto della necessità di rivedere molti luoghi comuni sul problema delle origini del cristianesimo, facendo posto, sia pure in forma ancora incerta, all'esame dei nuovi testi. Emerge tra tutti il Mazzarino, che ha dedicato all'argomento una notevole esposizione, in appendice al suo trattato su *L'impero romano*.[4] In un grosso volume uscito alla fine del 1958 su *Gesù e Paolo*, in cui si parla un po' di tutto, di neurosi e di babismo, di influenze mitriache e di derivazioni buddiste, l'esistenza dei problemi sollevati dai nuovi manoscritti del Qumran non è nemmeno sospettata.[5]

Lo studio della figura di Gesù alla luce di questi documenti esigerà ancora molti anni di ricerca. Le pagine che seguono vogliono solo dare un'idea di un'indagine che si dibatte ormai da secoli tra mito e realtà.

---

[3] Si veda lo stesso J. Daniélou, autore tra i più cattolici: *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris, Editions de l'Orante, 1957, pp. 1 5-24.

[4] S. Mazrino, «I manoscritti del Mar Morto: l'origine degli zeloti e i problemi del primitivo cristianesimo", nel *Trattato di storia romana*, cit., 11, pp. 563-574.

[5] M. Turone, *Gesù e Paolo identificati nella storia profana*, Parma, Guanda, 1958.

La leggenda evangelica

Le testimonianze di Tacito, Svetonio, Plinio il giovane, Giuseppe Flavio e dei testi rabbinici sono tutte tardive, confuse o di origine sospetta. Auno storico ebreo della seconda metà del 1 secolo d. C., Giuseppe Flavio, che prima di passare ai romani aveva preso parte alla guerra giudaica del 57-70, gli interpolatori cristiani hanno addirittura fatto dire che Gesù «era il Messia», cosa due volte assurda in un autore di fede mosaica, che in un'altra sua opera aveva invece dichiarato che per lui «il Messia era Vespasiano».[6]

I quattro vangeli, d'altra parte, non costituiscono una testimonianza storica diretta, sia perché intessuti di ingenuità, di inesattezze e di stridenti contraddizioni, redatti come sono a tanta distanza di tempo dai fatti che intendono narrare, sia perché non sono stati scritti in terra di Palestina e tanto meno in una delle lingue correnti tra quelle popolazioni, l'ebraico e l'aramaico. Il paese ch'essi descrivono è in gran parte immaginario. I vangeli sono stati pensati e scritti lontano dalla Palestina, nel greco popolare dei centri urbani dell'Asia Minore e dell'Africa settentrionale, dove esisteva da tempo una forte emigrazione ebraica, che si calcola in alcuni milioni.[7] Ma là dove manca una documentazione attendibile, abbondano le tradizioni popolari e le elaborazioni di una accesa fantasia religiosa. Dobbiamo perciò seguire una traccia, che passa sempre attraverso la leggenda, pur nella suggestiva ricchezza di motivi ideali e morali legati alle esperienze di intere generazioni di credenti.

245

Nell'iconografia corrente, che è giunta sino a noi attraverso il medioevo, Gesù si presenta sotto l'aspetto di un uomo di statura piuttosto alta e ben proporzionata, il volto venerando incorniciato da lunghi capelli color nocciola, lisci fin quasi alle orecchie ma al di sotto di queste ondulati e inanellati, dotati di un leggero riflesso ceruleo e splendente, sparsi sulle spalle e separati in due al sommo del capo. Bocca e naso perfetti, una fronte liscia e serena, senza rughe, un lieve incarnato roseo, una barba folta e intatta, dello stesso colore dei capelli, divisa al mento, e gli occhi mutevoli e brillanti completano il quadro, in tutto degno della profezia biblica: «Sei il più bello tra i figli degli

---

[6] Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, XVIII, 31; Guerra giudaica, VI, 312-313.

[7] L'argomento è ampiamente trattato nella prima parte della *Storia del cristianesimo* di Ambrogio Donini, già citata, soprattutto pp. 30 e sgg. («Un paese fuori della realtà»).

uomini, la grazia è diffusa sulle tue labbra».[8]

Ma solo dall'animo dei fedeli questa immagine ha potuto trar vita, ché i dati su cui si pretende fondarla non trovano il minimo riscontro nella realtà. Anzi, fino al IV e v secolo fu oggetto di disputa tra i padri della Chiesa se si dovesse attribuire a Gesù una sembianza solenne e piacevole, o se al contrario egli dovesse venir rappresentato senza bellezza e senza splendore, piccolo e simile a un uomo da nulla, o addirittura come un essere servite e malato, per tener fede a un'altra e contrastante profezia, che aveva parlato del futuro Messia come dello «schiavo sofferente» di Dio.

L'immagine esteriore di Gesù è dunque solo una creazione fantastica, elaborata nel corso dei tempi. Ma lo stesso è accaduto per ogni altro aspetto della sua personalità, per ogni suo detto, per ogni sua reazione. La leggenda cristiana è il frutto di una complessa opera di costruzione svolta dagli uomini nei secoli, attraverso un lento e laborioso processo di trasformazione e di adattamento. Asceso, secondo la fede, nell'alto dei cieli, ove siede alla destra di Dio, Gesù il Cristo ha perso ogni dimensione sul terreno della storia. A poco hanno giovato le minuziose ricerche intraprese in ogni tempo per rintracciare i segni della sua esistenza, anche quando ci si è potuti servire dei metodi creati dalla critica moderna.

246

Il processo di trasformazione di tutti i momenti salienti della vita di Gesù, dalla nascita alla passione e alla morte, appare confermato dalle ricerche più accurate, condotte in questi ultimi decenni, sulla religiosità del mondo mediterraneo. Agli occhi della critica storicoreligiosa, la figura di Gesù non si presenta dissimile da quella delle altre divinità dei «misteri», di cui dal vt secolo a. C. in poi si pretendeva conoscere una vicenda analoga di nascita miracolosa, di sofferenza, morte e resurrezione.

I risultati di questo lavoro collettivo di elaborazione sono visibili sin dall'inizio. Le notizie raccolte nei quattro vangeli (Matteo, Marco, Luca e Giovanni) e negli altri scritti *canonici* (Atti degli apostoli, lettere di Paolo e di altri personaggi leggendari, Apocalissi) sono state riconosciute valide e codificate soltanto verso la fine del II secolo della nostra èra. Fino ad allora, la dottrina era stata trasmessa soprattutto per via orale; e allo stesso tempo si vennero moltiplicando redazioni diverse e contraddittorie, i cosidetti *Vangeli apocrifi*, che non erano considerati come opera personale dei loro estensori, ma proprietà comune dei gruppi di fedeli che li adattavano e li

---

[8] Vedi L. Bréhier, *L'art chrétien, son développement iconographique*, Paris, 1928.

rielaboravano. Questi testi si contavano a centinaia in seno alle prime comunità cristiane: e la scelta fatta per ridurli a *quattro* dovette essere laboriosissima.[9] Verso la metà del v secolo, un vescovo orientale, Teodoreto di Ciro, constatava che più di duecento libri «non canonici» circolavano ancora nella sua diocesi e ordinava di distruggerli e di sostituirli con i quattro testi ufficiali.

Il manoscritto più antico che ci è pervenuto del Nuovo Testamento risale alla fine del tv secolo: è stato composto, cioè, più di duecento anni dopo la fissazione del cànone, o «regola» della nuova fede. L'analisi filologica ha rivelato le interpolazioni e le correzioni che sono state introdotte negli originali. Se poi si tiene conto che il primo dei vangeli a noi noti è certamente posteriore al 70 d. C. - gli altri sono stati redatti ancora più tardi, nella prima metà del II secolo - e che nel corso di quegli anni le credenze relative alla figura e alla vita del Cristo subirono trasformazioni profonde, si comprende perché, dal punto di vista storico, questi documenti siano ritenuti di limitatissima o pressoché nulla credibilità.[10] Né maggiore importanza in tal senso si può attribuire alla testimonianza di Paolo di Tarso, non solo perché la sua stessa esistenza si perde nelle nebbie della leggenda, ma anche perché la trasformazione del movimento cristiano, uscito dal giudaismo, in un sistema di tipo nuovo, universalistico, affine agli altri «culti di salvezza», proprio negli scritti a lui attribuiti è stata sviluppata in modo decisivo.

247

Per diffondere e sostenere la loro dottrina, tutti questi autori avevano soprattutto bisogno di dimostrare che Gesù era veramente il *Messia* atteso dagli ebrei. Essi dovevano adattare la figura di Gesù a quella rappresentazione. Per questo, essi concentrarono la loro attenzione sul dramma della passione e della resurrezione e si adoperarono a ricostruire alla rovescia la biografia del Cristo, risalendo dalla morte alla natività e rielaborando attraverso le profezie bibliche i ricordi trasmessi dalla tradizione orale. È stato giustamente osservato che non un solo episodio della vita di Gesù, quale risulta dai vangeli, può ritenersi indipendente da qualche citazione del Vecchio Testamento o di altri scritti messianici e apocalittici, spesso interpretati in modo arbitrario e fantastico.

---

[9] *I Vangeli apocrifi*, a cura di Marcello Craveri, con un saggio introduttivo di Geno Pampaloni, Torino, Einaudi, 1969. Si veda anche Ernesto Buonaiuti, *I detti extracanonici di Gesù*, Roma, Libreria di Cultura, 1925.

[10] Il tanto esaltato saggio di Vittorio Messori, *Ipotesi su Gesù*, Torino, Sei, 1976, ripetutamente ristampato, risolleva in realtà le tesi tradizionali dell'apologetica cattolica.

Limiti della tesi mitologica

Se si riconosce questo carattere dei vangeli, e si tiene conto che le poche fonti di origine non cristiana si sono dimostrate alle analisi degli studiosi del tutto inconcludenti, si comprenderà come sia potuta nascere, non appena la critica storica incominciò a prendere coscienza di sé, dalla fine del'700 in poi, l'opinione che Gesù come persona reale fosse del tutto inesistente, un semplice mito costruito ingenuamente dai primi fedeli, senza nessun addentellato con l'autenticità dei fatti narrati.

Il primo che abbia dato forma scientifica a questa tesi, dopo le vecchie interpretazioni mitologiche-solari del Volney e del Dupuis, è stato Bruno Bauer; il suo sostenitore più coerente Arturo Drews.[11]

Gesù sarebbe stata soltanto una denominazione attribuita a *Jahvè*, il dio di Israele, presso una delle tante comunità religiose ebraiche, la setta dei «nazareni». Ma cercando di dimostrare la non storicità di Cristo, il Drews era mosso da motivi religiosi: egli cercava infatti di eliminare quelle ch'egli definiva «deformazioni mitologiche" della dottrina cristiana e restaurarne il senso originario. Malgrado tali limiti, la lettura del suo libro era consigliata da Lenin nel 1920 agli operai rivoluzionari russi.[12]

Su una linea non molto diversa si muovono gli studi di J. M. Robertson e T. Whitaker in Inghilterra, di W. Bousset in Germania, di

W. B. Smith negli Stati Uniti e di E. Dujardin, P. Alfaric e P.-L. Couchoud in Francia; quest'ultimo ha dedicato all'argomento una serie di ricerche, tra il 1926 e il 1951, che hanno avuto una certa risonanza anche in Italia.[13]

Si tratta di interpretazioni che contengono elementi notevoli di verità e che non vanno respinte con leggerezza. Ma una nuova valutazione della tesi «mitologica" è sentita oggi come una necessità dalle correnti più avanzate della critica, consapevoli del pericolo di una concezione che non tenga conto

---

[11] *Die Christusmythe*, lena, 1909; traduzione francese, Paris, 1926.

[12] Vedi il già citato volumetto *Sulla religione*, p. 62.

[13] P. L. Couchoud, *Le mystère de Jésus*, Paris, Rieder, 1926 (traduzione italiana, Milano, stesso anno); *Jésus, le Dieu fait homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1937 e *Le Dieu Jésus*, Paris, Gallimard, 1951. Per una discussione delle singole tesi rinviamo ai volumi del Martinetti e del Guignebert, oltre che al secondo studio di Marcello Craveri, tutti già citati.

del processo storico-sociale di formazione della tradizione cristiana. Cade senza dubbio nell'intellettualismo astratto chi non riesce a vedere, al di là delle fantasie e dei miti, gli uomini veri e concreti, con le loro esperienze e le loro speranze, con le ragioni storicamente accertate dell'alienazione nel mondo dell'irreale delle loro vicende reali, come nel caso del «Maestro di giustizia» rievocato nei manoscritti del Mar Morto.

248

Nel Nuovo Testamento il Cristo, anche se appare un essere di natura divina, non viene mai confuso con il dio di Israele ed è considerato un uomo, o almeno un dio che si è fatto uomo. L'esistenza di predicatori che si ritenevano investiti di dignità messianica era tutt' altro che rara, come non era raro ch'essi incorressero nella collera dei gruppi dominanti e pagassero con la vita la loro audacia nel prevedere l'avvento del «regno di Dio», in cui le masse oppresse vedevano raffigurate le loro esigenze spirituali e le loro antiche aspirazioni al riscatto sociale e all'indipendenza nazionale.

Il terreno su cui prendevano vita tutti questi episodi era offerto da paesi di antica civiltà, disarmati però e tecnicamente inferiori di fronte alla forza romana, che li aveva facilmente dominati. Parlando del rapporto tra cristianesimo e impero romano, Antonio Gramsci ricorda che «la coscienza dell'impotenza materiale di una gran massa contro pochi oppressori porta all'esaltazione dei valori puramente spirituali, alla passività, alla non-resistenza, alla non-cooperazione, che di fatto è una resistenza diluita e penosa, il materasso contro la pallottola».[14]

La fede nel dio-redentore delle religioni di mistero venne assorbita da Paolo a Tarso, sua città natale: a lui soprattutto si deve la raffigurazione di Gesù come «salvatore». Tarso, in Asia Minore, centro di molti culti misteriosofici e agitata da profondi contrasti sociali, deve aver esercitato una forte influenza sulla formazione ideologica del futuro apostolo.[15] Tali concezioni non erano affatto estranee al giudaismo dell'epoca; e tutto ciò rende ancora più complesso il problema delle origini del cristianesimo, visto non solo come una rottura della vecchia tradizione biblica, ma come un processo di rinnovamento organico di tutto il mondo religioso del tempo.

Bastava una lieve spinta dall'esterno, perché maturasse irresistibile la vocazione messianica.

---

[14] A. Gramsci, *op. cit.,* v. 11, p. 748.

[15] Si veda M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, cit., p. 1 34, e R. lu. Vipper, *Le origini della letteratura cristiana*, pubblicato a Mosca nel 1946.

Il tribuno romano che trae in arresto Paolo, secondo il racconto degli *Atti* degli apostoli, gli chiede: «Non sei tu dunque quell'egiziano che tempo fa sollevò e guidò nel deserto quattromila sicari?» (XXI, 28). Fatti del genere accadevano ordinariamente e il deserto era il luogo tradizionale dove i capi ribelli si rifugiavano, seguiti dai loro discepoli. Dalla Galilea, la regione dove secondo la tradizione si svolse la maggior parte della vita di Gesù, partivano sovente moti insurrezionali, che preoccupavano i dominatori romani. Basandosi su un passo della traduzione slava di Giuseppe Flavio, uno studioso tedesco, Robert Eisler, ha fatto di Gesù un puro e semplice predicatore rivoluzionario, tradito dai suoi e consegnato nelle mani dei romani[16] Su questo problema ritorneremo tra poco. Ma è certo che se tale vicenda avesse qualche parvenza di verità, l'intera tesi «mitologica» ne subirebbe un colpo decisivo.

Betlemme o Nazareth?

I testi evangelici, naturalmente, non consentono una vera e propria biografia di Gesù. Si può soltanto tentare una ricostruzione sommaria, fatta di ipotesi e verosimiglianze.

Ignoto è l'anno di nascita. Quello comunemente accettato, del 753 dalla fondazione di Roma, venne ricostruito solo cinquecento anni più tardi, da un monaco scita, Dionigi il piccolo, che si -basò soprattutto sulla testimonianza del vangelo di *Luca*, ignorandone però tutte le contraddizioni, che sarebbero state poste in luce dalla critica solo in età moderna.

Secondo l'evangelista, Gesù sarebbe stato concepito sei mesi dopo Giovanni il Battista, il quale a sua volta fu concepito al tempo di Erode il grande, re di Giudea. Ma è certo che Erode morì nella primavera del 750 di Roma, cioè *quattro anni prima* di quello fissato per l'inizio dell'èra cristiana. Del censimento di Quirino, che sempre secondo Luca avrebbe costretto la famiglia di Gesù a recarsi a Betlemme, dove poi sarebbe nato, non si ha notizia nella storia se non intorno agli anni 6 o 7 della nostra èra. Né maggiore certezza può aversi per il giorno della nascita, stabilita al 25 dicembre solo agli inizi del IV secolo, dopo la conversione di Costantino, in coincidenza con

[16] R. Eisler, *Iesous, basiléus ou basiléusas*, Heidelberg, 1929-30, 2 vv. Lo stesso autore è ritornato sull'argomento in numerosi altri saggi, di minore importanza ma sempre assai suggestivi.

la festa mitriaca del solstizio d'inverno, il giorno del «signore sole». Altre date erano state proposte sino allora, il 28 marzo, il 18 o 19 aprile e il 29 maggio; in oriente si continuava ad accogliere quella del 6 gennaio, che si è poi sdoppiata da noi con la festa dell'*Epifania*, o «rivelazione» di Gesù ai tre Magi. Dionigi il piccolo, nel calcolare che il l gennaio del 754 fosse l'anno l della nuova èra, faceva "concepire» Gesù il 25 marzo del 753 *ab urbe condita*.

Sul luogo fissato dalla tradizione per la nascita di Gesù i dati contenuti nei quattro vangeli sono non meno incerti e contrastanti. Tutto quello che possiamo dire è che nelle prime comunità cristiane si riteneva che Gesù fosse originario della Galilea e che la sua famiglia risiedesse in una cittadina detta Nazareth. Il trasferimento di Giuseppe e Maria a Betlemme per la nascita del figlio primogenito è frutto di una pia leggenda, che voleva collegare il Messia con la discendenza davidica.

In realtà, per quel che riguarda *Nazareth*, gli storici non hanno potuto trovar traccia di una città di quel nome sino al IV secolo d. C.; secondo le fonti ebraiche, bisogna scendere addirittura sino al secolo IX. Nei vangeli non troviamo mai l'espressione «Gesù di *Nazareth*», ma soltanto «Gesù il *nazoreo*», talvolta scritto anche *Nazoreno* o *Nazareno*, che risponde del resto a una indicazione profetica: «Ed egli sarà chiamato Nazoreo» (*Matteo*, 11, 23), anche se non si sa di quale profeta si tratti. Ora, nessuno di questi appellativi, per quanto si sia cercato di forzarne l'etimologia, può farsi risalire a un nome come Nazareth. Il termine deriva invece dall'aramaico Nazir, che denota un uomo dalle lunghe chiome, qualcosa come il «santo di *Jahvè*», consacrato con voto solenne alla pratica della purezza e al culto della verità; in ebraico, questi devoti erano chiamati *Nozrim*, cioè "Nazorei». Una confusione può anche essere stata fatta con la voce *nazrath*, che ha il senso originario di «guardiano», «custode» e forse, secondo alcuni, di «germoglio in fiore». Comunque, è da questi termini che è derivato il nome della città di *Nazareth*, e non viceversa.

Poiché il nome di Gesù, assai comune tra la gente ebraica, altro non significa se non «soccorso di Dio» o «inviato di Dio», l'espressione *Gesù Nazareno* potrebbe essere resa, con molta fedeltà, «l'inviato di Dio, consacrato a *Jahvè*».

l due vangeli di *Matteo* e di *Luca* fanno nascere Gesù a Betlemme perché questa era la «città di Davide» e da molto tempo i profeti avevano preannunciato che il futuro salvatore sarebbe stato della stirpe di quel re. Nella zona ancor oggi consacrata al ricordo della natività, a Betlemme, sorgeva sino al 1v secolo d. C. un santuario pagano, dedicato alla nascita di Adone, il

dio siro-palestinese delle religioni di mistero.

Si può solo supporre, in conclusione, secondo i vangeli, che Gesù sia nato e vissuto in una località sconosciuta della Galilea, sino al suo trasferimento a Gerusalemme, negli ultimi tempi della sua esistenza, qualche decennio prima del 70 della nostra èra.

Di suo padre, Giuseppe, non si sa quasi nulla. Secondo il vangelo di *Matteo* (1, 1 6), Giuseppe sarebbe stato figlio di Giacobbe; secondo *Luca* (III, 23), era figlio di Heli. Allo scopo di far coincidere la sua genealogia con alcuni numeri magici (3 volte 1 4) vengono saltati interi gruppi di suoi supposti antenati. Viene presentato come uomo di modeste condizioni. La tradizione lo vuole falegname; ma i dati sono tutt'altro che univoci. Un evangelista scrive, parlando di Gesù: "Non è costui il *figlio del falegname?*» (*Matteo*, XIII, 55). Ma un altro testo, più antico, attribuisce quel mestiere soltanto a Gesù: «Non è costui il *falegname*, figlio di Maria?» (Marco, VI, 3). Del resto, l'espressione «figlio del falegname» in aramaico può voler dire soltanto "falegname»; così come «figlio dell'uomo» significa semplicemente «uomo», anzi l'uomo per eccellenza, il *messia*.

251

I passi sopra riportati aggiungono: «Sua madre non si chiama forse Maria e i suoi fratelli Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda? E le sue sorelle non vivono tutte tra di noi?». Dunque Gesù, secondo i vangeli, aveva non meno di quattro fratelli e due sorelle. Il fatto che Maria (*Mariam*) avesse avuto dal marito numerosi figlioli non scandalizzava minimamente i primi fedeli; si riteneva soltanto che la nascita del «primogenito» fosse avvenuta in circostanze misteriose e sorprendenti, caso non inconsueto nelle tradizioni popolari dell'oriente. Uno degli evangelisti precisa anzi che Giuseppe «non ebbe rapporti coniugali con Maria sino a che ella non gli ebbe partorito il figlio primogenito» (*Matteo*, 1, 24): tale è la lezione dei manoscritti più antichi e più autorevoli.

Più tardi, quando incominciò a prendere consistenza il tema della verginità perenne della madre del Messia, si dovettero cercare altre interpretazioni.

Nel IV secolo esistevano già tre diverse spiegazioni: quella di Elvidio, secondo cui gli altri figli sarebbero nati dopo la concezione miracolosa di Gesù; quella di *Epifanio*, vescovo di Salamina, che attribuiva a Giuseppe dei figli avuti da una precedente moglie, mai tuttavia menzionata; e quella di san *Girolamo*, che non di fratelli e sorelle si trattasse, ma solo di cugini e cugine. Oggi ancora, sulle orme di questo padre della Chiesa, gli autori cattolici sostengono che in aramaico il termine «fratello» veniva talvolta usato per

«cugino carnale». Il che può anche essere vero; ma non ha nulla a che vedere con il caso in questione. I vangeli, infatti, non ci sono giunti in aramaico, ma in greco; e il termine *adelphos*, in greco, ha sempre il valore di "fratello», anche etimologicamente («nato dallo stesso grembo»).

La stessa molteplicità delle ipotesi lascia capire che era diventato necessario, per motivi di ordine teologico, far ricorso a una interpretazione di comodo.

Intorno alla figura di Maria si era ben presto venuta costruendo, forse sotto l'in fluenza di alcuni culti femminili dell'Asia minore, soprattutto a Efeso, dove la Madonna avrebbe trascorso gli ultimi anni della sua vita, un imponente edificio rituale, che nei secoli si è sempre più ampliato e perfezionato. Dopo l'episodio iniziale della natività, della madre di Gesù nei vangeli si parla solo molto fugacemente, e non sempre in termini conciliabili con il futuro sviluppo delle devozioni mariane. Tipico il passo in cui, informato che sua madre e i suoi fratelli lo stavano cercando, Gesù si rifiuta di vederli e stendendo la mano verso i suoi discepoli, dichiara: «Ecco mia madre e i miei fratelli. Chiunque fa la volontà di Dio, egli è mio fratello, mia sorella, mia madre» (*Matteo*, XII, 49; *Marco*, m, 33). E l'altro ancora più sconcertante, che descrive il tentativo compiuto dai suoi familiari, a Cafarnao, di riportarlo a casa a viva forza, nel timore ch'egli avesse smarrito del tutto la ragione.

In sede storica, si può soltanto dire che il dogma della verginità di Maria, che va tenuto ben distinto da quello dell'Immacolata concezione, proclamato solo nel 1854, si è formato nel corso dei primi trequattro secoli della vita della Chiesa, per cercare di offrire una spiegazione dell'origine soprannaturale del figlio di Dio.

L'annuncio del regno: «beati i poveri»

Ben poco si sa dell'infanzia di Gesù; le diverse tradizioni sono spesso in contrasto tra di loro. Il più antico dei vangeli, quello attribuito a *Marco*, la ignora del tutto e ci mostra Gesù già in età matura, quando muove i primi passi della sua predicazione, sulla scia di Giovanni il Battista, annunciatore dell'imminente venuta del «regno dei cieli». Ch'egli abbia conosciuto nella sua giovinezza il dolce paesaggio della Galilea, quell'altipiano percorso da una brezza perpetua, quegli splendidi luoghi così efficacemente descritti da

Renan, nella sua *Vita di Gesù*, non appare però in contrasto con tutta la sua formazione e con la sua vocazione messianica.

La letteratura biblica e apocalittica dovette costituire il suo intero patrimonio culturale. Alla luce delle ultime scoperte, non appare più tanto inverosimile ch'egli abbia incontrato un Giovanni nel deserto, in una regione che dipendeva politicamente dallo stesso tetrarca di Galilea, Erode Antipa, che abbia ricevuto da lui, con il rito di iniziazione battesimale, praticato nella vicina comunità del Mar Morto, la prima spinta sulla via della sua predicazione religiosa e morale.

Al centro di questa predicazione era l'annuncio della venuta del «regno di Dio», che assumeva forse in lui un contenuto più spirituale che non in altri profeti dell'epoca. Tuttavia, la nota espressione del vangelo di *Luca*, XVII, 20-2 1: «Il regno di Dio è in mezzo a voi» - e non «dentro di voi», come vorrebbero tradurla i teologi e i filosofi idealisti[17] - non può essere attribuita a Gesù. Essa risponde alle preoccupazioni delle comunità cristiane del II secolo, di fronte al fallimento delle antiche speranze messianiche: il regno è già incominciato, è già entrato in azione con la passione e morte del «salvatore", si realizza ormai nella *ekklesia*, la congregazione dei «chiamati al regno", degli eletti, la *chiesa*.

Tutto ciò può contribuire a spiegare lo scarso séguito ch'egli do-

vette avere tra le masse palestinesi, cui non indicava nessuna prospettiva d'azione. Credette certamente al miracolo, come vi si credeva nel suo ambiente, ed ebbe coscienza di poter così rivelare la propria missione di «chiamato da Dio»; ma non sembra ch'egli attribuisse ai segni prodigiosi una importanza fondamentale per il successo della sua predicazione. Proclamarsi «figlio di Dim) sarebbe stato per un ebreo il massimo della profanazione. Anche l'idea che la sua missione potesse estendersi al di là della cerchia del popolo ebraico gli era inizialmente estranea. Alle invocazioni della donna cananéa, cioè fenicia, che lo pregava di liberare la figlia dagli «spiriti impuri», cedette solo dopo aver affermato: «lo sono stato inviato soltanto per le pecore perdute della casa di Israele [...] Non è bene sottrarre il pane ai figli e darlo ai cani» (*Matteo*, XV, 24-28; Marco, VII, 24-30).

253

Ai poveri d'Israele, che attendevano l'avvento del regno della giustizia, i vangeli fanno annunciare, per bocca di Gesù, che il mondo sta per finire e un

---

[17] A. Omodeo, *Gesù il Nazoreo. Il cristianesimo nel secondo secolo*, Venezia, La Nuova Italia. 1927; nuova edizione, Napoli, Esi, 1958.

rinnovamento radicale della società è imminente: «In verità io vi dico che non passerà questa generazione prima che tutto ciò si realizzi» e «In verità io vi dico che alcuni di coloro che sono qui presenti non assaggeranno la morte prima di aver visto il regno di Dio arrivare in tutta la sua potenza» (*Marco*, XIII, 30; IX, l ecc.).

Queste speranze fallirono e si trasfigurarono in un messaggio spirituale di rassegnazione e di redenzione dal peccato; ma ciò non significa che l'idea del regno non abbia costituito una delle componenti decisive della vittoria del cristianesimo e un riflesso ideologico della dissoluzione della società antica.

"È più facile a una grossa fune[18] passare per la cruna di un ago che

non a un ricco entrare nel regno di Dio», ammonisce Gesù secondo i vangeli sinottici (*Matteo*, XIX, 24; *Marco*, X, 25; *Luca*, XVIII, 25).

E aggiunge: «Molti tra i primi saranno gli ultimi e gli ultimi saranno i primi» (*Matteo*, XIX, 30; *Marco*, X, 31; *Luca*, XIII, 30). E ancora, nel Discorso della montagna: «Beati i poveri perché vostro è il regno di Dio. Beati quelli che ora hanno fame, perché sarete saziati. Beati quelli che piangono, perché riderete [...] Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione. Guai a voi che ora siete sazi, perché avrete fame. Guai a quelli che ora ridono, perché vi lamenterete e piangerete» (*Luca*, VI, 20-25).

Sono parole che la dottrina sociale della Chiesa interpreta oggi soltanto come un invito all'umiltà e alla penitenza, ma che possono significare ancora per gli sfruttati e gli oppressi una speranza di liberazione.

È per questo che Friedrich Engels poteva individuare con acutezza alcuni punti di contatto tra il cristianesimo primitivo e il movimento operaio moderno: «Entrambi, cristianesimo e socialismo operaio, predicano un imminente riscatto dalla servitù e dalla miseria; ma il cristianesimo pone questo riscatto nell'al di là, dopo la morte, in cielo; il socialismo lo pone in questo mondo, in una trasformazione della società».[19] Un simile giudizio distingue nettamente, sul terreno storico, e senza possibilità di equivoci, i due movimenti. Ma consente anche di comprendere perché tanti vecchi motivi del messaggio evangelico trovino ancora larga accoglienza tra vasti strati di lavoratori, la cui coscienza religiosa non appare in contrasto con la

---

[18] Così si doveva leggere verosimilmente nel testo originario dei vangeli: *kámilos*, grosso cavo, g6mena per tenere legati i battelli alla riva, e non *kámelos*, cammello. Tali errori di trascrizione, cristallizzati dal tempo, sono frequenti in tutti gli antichi manoscritti, sia letterari che religiosi.

[19] F. Engels, «Per la storia del cristianesimo primitivo", nel già citato voiumetto *Sulle origini del cristianesimo*, p. l 5.

realizzazione delle più ardite riforme sociali.

Morte e resurrezione

La vita pubblica di Gesù durò probabilmente meno di un anno, forse soltanto tre o quattro mesi: i quattro vangeli non sono concordi in proposito. Anche sull'anno della sua morte la tradizione più antica è confusa e contraddittoria. I primi cristiani dell'Asia Minore sostenevano che la crocifissione aveva avuto luogo sotto il regno dell'imperatore Claudio, nel 45, e che Gesù era morto a 49 anni, e non a 33, come voleva il computo ufficiale. Qualche seguace dovette conquistare tra gli strati meno abbienti della Galilea; ma in Giudea ebbe poco successo. È comprensibile ch'egli suscitasse un'opposizione religiosa e di classe tra i ceti dominanti della Giudea; ma la versione dei vangeli, che rigetta la responsabilità della sua condanna sugli ebrei, non è storicamente fondata e risponde solo a tardive esigenze polemiche, dopo la separazione delle comunità cristiane dall'ufficialità giudaica. E assai più probabile che decisivo sia stato proprio l'intervento delle autorità romane. Mitica è l'esistenza dei *dodici* apostoli, quante erano le tribù d'Israele; mentre è verosimile che un gruppo di discepoli, uomini e donne, l'accompagnasse nelle sue peregrinazioni intorno a Cafarnao, sul lago di Tiberiade, nella Galilea e poi a Gerusalemme, verso la condanna e la morte.

Per farsi un'idea di che cosa può aver significato, nell'ambiente palestinese del l secolo della nostra èra, l'esperienza messianica di un personaggio come Gesù, è oggi indispensabile rifarsi alle testimonianze dei manoscritti del Mar Morto sulla passione e morte del «Maestro di giustizia». Utili raffronti ci vengono anche dalla storia delle eresie medievali, dei movimenti apocalittici dell'età di Gioacchino da Fiore, dei fraticelli del XIII secolo e dei contadini tedeschi insorti, in nome del «regno di Dio», agli inizi della riforma luterana.[20]

Ma un episodio a noi assai più vicino, che ha lasciato scarse tracce, date le condizioni diverse della società moderna, pur contenendo in sé, dal punto di vista religioso, molti degli elementi della leggenda cristiana, può essere indicato nella drammatica vicenda di Davide Lazzarette.[21]

---

[20] F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, Roma, Editori Riuniti, 1976[2].

[21] Vedi Antonio Moscato e Maria Novella Pierini, *Rivolta religiosa nelle campagne*, Roma, Samonà e Savelli, 1965, pp. 27-140 e Arrigo Petacco, *Il Cristo dell'Amiata. Storia di David Lazzaretti*, Milano, Mondadori, 1978.

Poco più di un secolo fa, appena sorto lo Stato italiano unitario, questo umile barrocciaio, interprete della grande miseria dei contadini e dei boscaioli toscani del Monte Amiata, si faceva banditore dell'avvento di tempi nuovi, si presentava come il Messia sceso dall'alto «a portar pace e riformar le leggi» e rompeva clamorosamente con le autorità ecclesiastiche e i poteri civili.

255

La sua predicazione, tra il l868 e il l878, breve ma esemplare, sfociava nella catastrofe.

Come nell'antichità la credenza nel «regno di Dio» traduceva, in termini di allegoria religiosa, la realtà dell'ordinamento monarchico che aveva prevalso sino a quel momento in tutto il mondo orientale, così il Lazzaretti, che negli anni trascorsi nell'emigrazione in Francia era venuto a contatto con alcune correnti del socialismo utopistico sansimoniano a tendenza *repubblicana*, aveva fatto ricamare sul vessillo della sua «Santa milizia crociata» una parola d'ordine che aveva sollevato allarme e sgomento tra i ceti possidenti della Maremma e i difensori della monarchia sabauda: «La repubblica è il Regno di Dio». Tanto bastò perché il povero profeta, mentre scendeva da Monte Labbro sull'Amiata verso Arcidosso, alla testa di una salmodiante processione di angeletti e di apostoli scelti fra i suoi seguaci e pittorescamente abbigliati, venisse abbattuto a fucilate dai carabinieri, per ordine del delegato di pubblica sicurezza. «Gli uomini politici non si sono occupati del fatto che l'uccisione è stata di una crudeltà feroce freddamente premeditata», scriveva Antonio Gramsci a proposito della morte del Lazzaretti.[22]

La cronaca dei tempi ha parlato di lui come di un «paranoico» e del suo movimento come di un fenomeno di «patologia collettiva», senza darsi la pena di ricercare, dietro le immagini create dalla fantasia, gli aspetti sempre validi di una commovente esigenza religiosa e sociale. Ancor oggi, sulle pendici dell'Amiata, gli ultimi lazzarettisti parlano del loro messia suppliziato come di un «secondo Cristo» e vedono nelle lotte condotte dai comunisti nella zona una conferma della sua missione soprannaturale. È un piccolo episodio svoltosi in una piccola zona; ma lo stesso si potrebbe dire del quadro iniziale della predicazione di Gesù, in una ristretta regione della Palestina.

Anche il ricordo della settimana di passione del Cristo dovette rappresentare il momento più alto del dramma messianico nella coscienza popolare del tempo.

---

[22] A. Gramsci, *op. cit.* v. III, p. 2280. Si veda anche Jean-Claude Chesnaix, *Storia della violenza in occidente dal 1800 ad oggi,* Milano, Longanesi, 1983.

Può esservi stato un ultimo pasto comune, prima dell'arresto, *l'ultima cena*, nel corso della quale Gesù avrebbe detto ai suoi discepoli di conservare intatta, nonostante le incertezze dell'ora, la fede nella venuta del «regno». Più di questo la critica storica non può dire.[23] L'arresto, ad opera della milizia romana, provocò la dispersione dei pochi seguaci. La condanna, pronunciata sempre dalle autorità d'occupazione, dovette essere basata sulla sua affermazione di essere il Messia, cioè il «re» dei giudei, il solo dato della sua predicazione che potesse preoccupare i romani e che portava naturalmente al supplizio della croce, per sovversione e ribellione all'impero.[24] Tutto il resto appartiene alla fede.

256

La critica ha anche affrontato il problema della resurrezione di Gesù nel solo modo che le è consentito, cercando cioè le origini di questa credenza. Si è potuto così rilevare che il racconto del rinvenimento della tomba vuota, a Gerusalemme, è nato posteriormente a un'altra interpretazione apologetica della resurrezione, quella *galilaica*, che pone nella regione settentrionale della Palestina le prime apparizioni del Cristo risorto. Tutte e due queste versioni sono nate molti decenni dopo la formazione dell'iniziale tradizione leggendaria.

Le religioni di mistero e di salvezza, imperniate sul culto di esseri divini che muoiono e risorgono, non solo influirono sul modo di presentare la resurrezione di Gesù, ma ne resero più facile l'accettazione mistica, sino a fare di questo punto un elemento decisivo del successo della nuova religione. Si ricordi che lo stesso Paolo non considerava la resurrezione del Cristo come un dato storico, ma come una esigenza della fede, messa talora in dubbio da alcuni dei suoi correligionari: «Se non c'è resurrezione dai morti, nemmeno Cristo è risorto; e se Cristo non è risorto, vano è il nostro annuncio, vana è la nostra fede» (*Prima lettera ai Corinzi*, XV, 1 3-1 4).

Gesù è stato un rivoluzionario?

Allo stato attuale delle fonti, qualunque tentativo di leggere i libri del

---

[23] Sono queste le conclusioni cui arriva, ad esempio, Alfred Loisy, *La naissance du christianismo*, Paris, 1933 (trad. it. Le origini del cristianesimo, Torino, Einaudi, 1942, più volte ristampato).

[24] O. Cullmann, *Der Staat im neuen Testament*, 1955 (trad. it. *Dio e Cesare. Il problema dello Stato nella Chiesa primitiva*, Milano, Edizioni di Comunità, 1957).

Nuovo Testamento in chiave puramente politica può solo costituire una manifestazione di buone intenzioni e di coraggioso impegno sociale, sul terreno della lotta per la libertà e per il progresso. Sia i quattro vangeli che gli altri scritti neotestamentari, infatti, sono preoccupati in primo luogo di *spoliticizzare* al massimo la biografia di Gesù e di inquadrarla in un mito religioso di salvezza ultraterrena.

Ha destato notevole interesse, pochi anni or sono, la pubblicazione di un saggio del sacerdote cattolico portoghese Fernando Belo, rifugiatosi in Francia prima della liberazione del suo paese dalla dittatura clericalfascista di Salazar, sulla struttura «materialista» del vangelo di *Marco*,[25] a cui ha fatto seguito, qui da noi, un analogo lavoro di Giorgio Girardet sul vangelo di *Luca*.[26] Si tratta di prese di posizione che non vanno passate sotto silenzio; ma siamo pur sempre ai confini tra storia e teologia, tra sociologia e misticismo.

257

Non basta, per una analisi delle origini cristiane che si ispiri al marxismo, richiamarsi ai diversi modi di produzione della Palestina e alle componenti sociali delle prime comunità *partendo dai vangeli*, come se si trattasse di documenti storici, relativi agli stessi ambienti e contemporanei alla vicenda narrata, senza il minimo collegamento con la dialettica dell'ideologia messianica e mantenendo il lettore in un clima di sovrannaturalità. Questa letteratura si inserisce nel grande processo in corso tra i credenti per la liberazione dell'uomo, soprattutto là dove è più bruciante la repressione, come nei paesi dell'America latina; e ad essa si deve guardare con grande rispetto. Ma siamo in un altro campo, che travalica chiaramente la storia del mondo antico, anche se ricco di possibilità e di ammaestramenti che non devono essere trascurati.

Diverso è il discorso per quel che riguarda la valutazione dei dati reali che sono alla base della predicazione e della tragica fine attribuita a Gesù. Su questa linea si è mossa, sin dagli inizi del nostro secolo, tutta una serie di studiosi, che non si è sottratta alla tentazione di fare di Gesù un agitatore sociale, un capo rivoluzionario, travolto dallo stesso movimento che aveva suscitato. Uno dei primi, e dei più seri, è stato Johannes Weiss, che ha raccolto in un grosso volume, in opposizione alla critica protestante, che tendeva a

---

[25] Il libro è uscito in francese nel 1974, presso la casa editrice dei domenicani, *Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc*, Editions du Cerf; una edizione ridotta in italiano è stata curata dallo stesso autore, *Una lettura politica del Vangelo*, Torino, Claudiana, 1975.

[26] *Il Vangelo della liberazione: lettura politica di Luca*, Torino, Claudiana, 1975.

fare del Cristo una specie di pastore luterano, oltre un trentennio di ricerche sugli aspetti politici del cristianesimo delle origini.[27]

Annunciatore di un imminente regno dei giusti sulla terra, di fronte al fallimento di tutte le sue speranze, Gesù sarebbe giunto alla conclusione che solo la sua morte violenta avrebbe accelerato il compiersi delle profezie e nulla avrebbe fatto per evitare lo scontro con le autorità giudaiche e romane. Questa tesi circola ormai in gran parte della produzione storico-religiosa degli ambienti non confessionali, soprattutto nel mondo anglosassone, oltrepassando non di rado i limiti stessi che separano la realtà dalla fantascienza. Tra i più espliciti, i due volumi di Joel Carmichael e di Hugh J. Schonfield sul complotto che avrebbe portato all'arresto di Gesù e alla sua morte apparente.[28] Lo Schonfield, che pure ci aveva già dato, nel 1950, una suggestiva e ben documentata biografia di Paolo, tradotta in Italia da Einaudi,[29] ricorre addirittura alla strana ipotesi che Gesù sarebbe stato addormentato sulla croce con una droga somministratagli al momento della richiesta di calmare la sua sete, sì da apparire a tutti come morto, e trasportato poi da un gruppo di discepoli in un luogo sicuro, di dove sarebbe uscito per le sue fugaci apparizioni riportate dai vangeli. Come se tutta la vicenda avesse un qualsiasi fondamento storico!

Ciò che veramente sorprende è che tutti questi autori, nell'intento di dare un quadro scopertamente cospiratorio e politico al movimento iniziato da Gesù, abbiano trascurato alcuni dati che offrono invece tutta la parvenza della veridicità. Alludiamo a quei passi della traduzione slava di una probabile prima stesura aramaica della Guerra giudaica di Giuseppe Flavio, di cui abbiamo già fatto cenno, che risale al XII secolo e difficilmente potrebbe essere considerata come un semplice frutto di fantasia.[30] Si tratta in tutto di sette passi, di cui due riguardano soltanto Giovanni il Battista e cinque si riferiscono a Gesù.

258

A dire il vero, il nome di Gesù ricorre solo in due dei cinque passi che lo

---

[27] J. Weiss, *Das Uhrchristentum*, Gottingen 1917.

[28] J. Carmichael, *The Death of Jesus*, New York, Macmillan, 1962 e H.J. Schonfield, *The Passover Plot*, London, 1965, curiosamente tradotto in italiano dalle Edizioni Tindalo, nel 1968, con il titolo *Gesù non voleva morire*.

[29] H.J. Schonfield, *Il Giudeo di Tarso*, Torino, Einaudi, 1960.

[30] Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*. Sul rinvenimento del testo paleoslavo e sui confronti con l'originale greco rimandiamo all'edizione con introduzione, testo critico, traduzione e note di Giovanni Vitucci e Natalino Radovich, Milano, Mondadori, 1974, 2 vv.

concernono: e nessun cristiano, in pieno medioevo, avrebbe potuto, di propria iniziativa, parlare di lui in questo modo.[31] Viene descritto infatti un essere straordinario, «uomo o più che uomo», che stupisce la gente con i prodigi che compie «non con l'aiuto delle mani, ma con la sola parola». C'era chi diceva che fosse Mosè redivivo; altri pensavano che fosse inviato da Dio, «anche se in molte cose non ubbidiva alla Legge e non osservava il Sabato secondo gli usi dei nostri padri»; molti, infine, speravano che «grazie a lui le tribù ebraiche potessero liberarsi dalle mani dei romani». Sul monte degli Ulivi si erano raccolti i suoi sostenitori e una grande moltitudine; ma quando gli chiesero di entrare a Gerusalemme, «di fare a pezzi le truppe romane" e di inaugurare il regno, egli si rifiutò.

Fu allora, sempre secondo questa testimonianza, che i capi degli ebrei, temendo di dover rendere conto di questi disordini, lo denunciarono a Pilato, che fece uccidere molti dei suoi seguaci e lo fece trarre in arresto; ma lo giudicò innocente e lo rimise in libertà. Il suo movimento assunse così proporzioni ancora più grandi. I «Maestri della Legge", travolti dall'invidia, offrirono a Pilato *trenta talenti* perché lo mettesse a morte. Pilato accettò il denaro e li autorizzò a procedere essi stessi all'esecuzione: e così lo fecero crocifiggere, «contrariamente alla legge dei padri». Nell'ultimo dei cinque passi entrano in scena i suoi sostenitori, che dopo la sua morte «parlano al popolo del loro Maestro", asserendo che «sebbene morto era ancora vivm) e assicurando «eh' egli vi libererà dalla vostra schiavitù". Molti accolsero la loro predicazione; ma vennero tutti duramente perseguiti e condannati alla pena capitale.

Sarebbe naturalmente insensato sostenere la validità storica di tutto il racconto, anche perché le interpolazioni di altra mano al testo dell'autore ebraico sono qua e là abbastanza trasparenti; ma il clima politico-rivoluzionario non è molto diverso da quello che contraddistingue gli altri episodi di rivolta messianica antiromana che Giuseppe Flavio riporta in numerose pagine delle sue opere. La possibilità di un episodio reale, al cui centro è la figura di un predicatore del "regno di Dio" messo comunque a morte per motivi religiosi e sociali non infrequenti in quell'epoca, è per il momento l'insegnamento di maggior rilievo che si può trarre da questo testo in lingua slava, che attende ancora un ulteriore approfondimento da parte della critica di tutto il complesso problema delle origini cristiane e del suo

---

[31] A. Donini, «La versione slava di Giuseppe Flavio", in *Problemi di Ulisse, su La figura di Gesù Cristo*, v. XIII, fascicolo 81, Firenze, Sansoni, marzo 1976.

mitico fondatore.

Budda, Confucio e Maometto

Il buddismo è oggi una delle religioni più diffuse nel mondo, insieme al cristianesimo e all'islamismo. Ma l'analogia non si ferma qui.

Al pari del cristianesimo e dell'islamismo, il buddismo è nato e si è sviluppato come dottrina universale del riscatto dal dolore e della salvezza, nel lungo periodo di tempo che ha visto sorgere, affermarsi e decadere il sistema sociale basato sulla schiavitù, tra il VI secolo a.

C. e il VII d. C.: più di un millennio di evoluzione e di elaborazione religiosa, che ha assunto forme diverse a seconda delle diverse condizioni economiche e spirituali dell'ambiente.

Diffuso inizialmente nel nord dell'India, in un piccolo Stato ai piedi dell'Himalaya, anche il buddismo, come il cristianesimo, ha avuto vita relativamente breve nella regione che lo ha visto nascere e ha ottenuto i più larghi consensi in «terra di missione», nella parte orientale dell'Asia, dove costituisce tuttora, sotto forme notevolmente di fferenziate, il culto dominante per non meno di 600 milioni di fedeli. Anche il buddismo, inoltre, è sorto come una «grande eresia», e cioè come un movimento religioso che a un determinato momento si è staccato dall'originaria tradizione brahmanica e si è sviluppato in modo autonomo; non dissimilmente, del resto, dall'altra grande corrente eterodossa dell'India, il *giainismo*.[1]

Il rapporto che corre tra l'antica religione dei Veda, in India, e la dottrina di Budda è sostanzialmente affine a quello che passa tra la religione giudaica e il cristianesimo. Anche il buddismo non ha avuto come fondatore un personaggio sicuramente storico; ma deve le sue origini a un insieme di circostanze sociali e religiose che ne hanno reso possibile lo sviluppo dottrinale e organizzativo.

---

[1] C. della Casa, *Il giainismo*, Torino, Boringhieri, 1962; l'opera classica, tuttavia, è sempre quella di A. Ballini, *Il Jainismo*, Venezia, 1915 (seconda edizione, Lanciano, Carabba, 1922).

Naturalmente, la letteratura buddista attribuisce la nascita del movimento a una figura d'eccezione, Sakyamuni o Siddharta, il quale si sarebbe incarnato, cinque o sei secoli prima della nostra èra, nel principe indiano *Gáutama*, in sanscrito, o *Gótama*, in lingua pali, che sta al sanscrito pressappoco come l'italiano sta al latino. Un fondamento di verità, per quel che riguarda l'esistenza di questo principe, può anche esistere. Ma lo studio dei documenti archeologici e dei testi sacri del buddismo ha messo in luce che una storia dettagliata della sua vita è stata elaborata relativamente tardi, a scopi di proselitismo e di educazione spirituale.

261

La più antica biografia completa che di lui possediamo risale al primo secolo della nostra èra ed è di poco anteriore a quella del Cristo, trasmessa dai primi vangeli; gli altri testi, per quanto ritenuti vecchissimi, non sono stati redatti prima del II-IV secolo.[2]

La dottrina buddista della rassegnazione

Il nome *Budda*, d'altra parte, significa semplicemente «lo svegliato»; lo stesso titolo è stato dato a centinaia di personaggi più o meno immaginari, che attraverso un analogo tirocinio di «illuminazione interiore» avrebbero raggiunto uno stato perfetto di felicità, consistente nella soppressione di ogni forma di desiderio e nell'annientamento della personalità umana. Nella teologia buddista si contano *più di mille* di questi esseri dotati di qualità eccezionali, ai margini del soprannaturale, che a poco a poco si sono trasformati in altrettanti piccoli dèi, oggetto di venerazione e di culto, anche se inquadrati in una nuova concezione religiosa.

Tutto quello che si può dire del «Budda storico», una volta sfrondata la sua figura dalla leggenda, si esaurisce in poche righe.

Sarebbe nato verso la prima metà del VI secolo a. C. da una famiglia socialmente elevata, che possedeva un piccolo territorio nella parte più remota dell'India nordoccidentale, là dove stavano costituendosi innumerevoli piccoli principati, basati sulla disgregazione della primitiva comunità indiana; una società già basata sulla struttura della schiavitù,

---

[2] Per informazioni sulle fonti è sempre valida la *Bibliographie bouddhique*, I-VII, Paris, 1930-37 (*Documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme, publiés sous la direction de Jean Przyluski*). Vedi anche A. Ricotti, *Introduzione allo studio delle religioni dell'India*, Torino, Giappichelli, 1970.

suddivisa in infinite tribù di pastori e di agricoltori e caratterizzata, sul terreno religioso, dalla fede in non meno numerose divinità locali. Una sua peculiarità era l'esistenza di una rigida casta sacerdotale, onnipotente e inviolabile, che si è perpetuata sino ai nostri giorni sotto il nome di *brahmani* o *bramini*.

Il nome denotava, nell'antica religione dei Veda, gli incantatori o stregoni, che con le loro formule magiche garantivano il successo dei sacrifici rituali. Poi i bramini avevano monopolizzato, con la proprietà della terra, ogni forma di servizio divino e di educazione civile, estendendo la loro influenza a tutte le altre manifestazioni della vita sociale. Nella sua fase iniziale, la religione indiana, o brahmanesimo, quale si esprime negli inni dei «Rig-Veda»,[3] ci appare come una serie di credenze non molto diverse da quelle dei greci e dei romani, con la trasformazione delle forze della natura in divinità dall'aspetto umano: *Agni*, dio del fuoco, *Varuna*, dio delle acque, *Diaus-pitar* (Jupitter), il padre-cielo, poi padre degli dèi, *Aditi*, la madre di tutta la creazione. Prima ancora di invadere l'India, i popoli ariani erano già entrati in pieno nella società schiavistica e avevano trasportato nel cielo i loro costumi e i loro rapporti di classe.

262

Che in India non esistesse la schiavitù lo si è voluto sostenere sin dall'antichità, partendo da alcuni passi di Diodoro Siculo (II, 35-42) e di Strabone- (XV, l, 53-56 e 58-60); ma si tratta di una tesi insostenibile, anche se continua a circolare tra molti orientalisti di formazione tradizionale. Va anzi osservato che il nome di «schiavo» in sanscrito è *dâsa*, femminile *dâsi*: la denominazione cioè di quei popoli del nord dell'India che le tribù ariane avevano ridotto in servitù per diritto di guerra, circa 1 400 anni prima della nostra èra (si ricordi «schiavo" da «slavo»). Senza questi rapporti sociali, del resto, lo stesso sorgere e diffondersi del buddismo si rivelerebbe un fenomeno quasi inspiegabile.

La dottrina del brahmanesimo si era arricchita di motivi filosofici e metafisici attraverso le *Upanisad*, sino a diventare qualcosa di molto diverso dalla primitiva religione ariana.[4] Anche qui, nella concezione di un'anima suprema universale, il «brahmam>, in cui tende ad assorbirsi l'anima stessa dell'uomo, forzatamente unita a un corpo che è la fonte di ogni dolore e legata

---

[3] J. Gonda, *Les religions de l'Inde*. I. *Védisme et Hindouisme ancien*, Paris, Payot, 1962; l'autore ha insegnato all'università di Utrecht e il suo importante lavoro è stato tradotto dall'olandese da L. Jospin.

[4] C. Formichi, *Il pensiero religioso dell'India prima del Buddha*, Bologna, Zanichelli, 1926.

al pesante ciclo delle opere, il

"karman», si rifletteva l'aspirazione di grandi masse di esseri umani alla libertà e alla felicità. Con alterni soggiorni, negli inferi e nel cielo, dopo una lunga serie di incarnazioni e di esistenze, il semplice fedele sperava di essere liberato per sempre dall'ingiustizia e dalla sofferenza, sino all'unione totale con l'assoluto.[5]

Meditando su questi problemi, che già da secoli dominavano l'intero contesto della religione dei Veda, senza tradursi ancora in una dottrina capace di diffondersi tra le masse, il giovane principe, all'età di 29 anni, si riteneva avesse abbandonato la casa paterna per abbracciare una vita di povertà e di rinuncia ascetica, come i frati mendicanti della storia francescana. Dopo tutta una serie di esperienze fallite, Gautama avrebbe finalmente ricevuto la sua grande «rivelazione» (*bodhi*, «chiaroveggenza») ai piedi di un albero di fico, di cui si mostra tuttora ai credenti il tronco tradizionale.

Secondo le fonti più antiche, l'essenza di tale rivelazione consisteva nella «scoperta» della causa del dolore nel mondo e della via da seguire per guidare gli uomini, senza differenze sociali, alla beatitudine assoluta del *Nirvana*, o «estinzione», *Nibbana* in lingua pali: una beatitudine puramente negativa, la rottura del ciclo delle nascite e della morte, l'annientamento di ogni sensazione e di ogni desiderio, e quindi anche di ogni sofferenza. In alcune correnti marginali del buddismo, tuttavia, specialmente in Cina e in Giappone, vennero date del Nirvana immagini più allettanti, anche di tipo paradisiaco.[6]

263

Risposta tipicamente reazionaria, anche se non cosciente, al grosso problema dell'ineguaglianza e dell'ingiustizia sulla terra; una teoria rinunciataria della non-resistenza e dell'abbandono di ogni attività di progresso individuale e collettivo, alla quale l'oriente asiatico dovrà il suo lungo periodo di assoggettamento, sino agli attuali movimenti di riscossa nazionale e sociale.

Il resto della vita del Budda non è che il frutto della venerazione di cui la sua figura venne circondata nei secoli, come è avvenuto per i fondatori di tutte le grandi religioni: la sua concezione verginale, gli innumerevoli miracoli, la

---

[5] P. Martinetti, *La sapienza indiana*, Milano, Celuc, 1981.

[6] G. Tucci, *Il buddismo*, Foligno, Campitelli, 1926 (Biblioteca di critica religiosa diretta da E. Buonaiuti, I). L'editore Daii'Oglio ha pubblicato nel 1954 1a traduzione italiana dell'opera di H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*. Si veda anche Dietrich Seckel, Il buddismo, Milano, Mondadori, 1963.

tentazione del maligno (*Mara*, il démone della morte, gli offre tutti i poteri e tutte le gioie della vita, come Satana a Gesù nel racconto evangelico) e i fenomeni tellurici che accompagnano la sua morte. Nel cuore del medioevo ha avuto anzi larga circolazione, nei monasteri e nelle nostre chiese, una biografia di due santi, *Barlaam* e *Giosafat*, la cui vicenda non è altro che il trasferimento, in termini cristiani, di una delle tante vite del Budda. Il nome *Giosajat* (loasaph) è una sicura derivazione da *Bodhisattva*, l'appellativo dato a ogni «aspirante Budda».

Questo romanzo agiografico s'incontra per la prima volta in un testo georgiano attribuito al monaco Eutimio l'Agiorita, vissuto tra il X e l'XI secolo; una versione latina circolò più tardi negli ambienti ecclesiastici. In pieno secolo XVI, grazie al cardinale Baronio, i due santi entrarono a far parte del «Martirologio» romano. Si tratta di un fenomeno tutt'altro che raro nella storia delle ideologie religiose. Gli stessi studiosi cattolici hanno dovuto fare buon viso a cattivo gioco e occuparsi di questa «strana avventura [...] vera leggenda internazionale».[7]

Il nucleo centrale dell'insegnamento del Budda abbraccia le *quattro verità* sul dolore, l'origine del dolore, la soppressione del dolore e la strada che occorre seguire per arrivare alla soppressione del dolore.[8] Non è difficile individuare in queste formulazioni l'eco dell'impotenza e della disperazione degli strati più umili della società, incapaci di raggiungere con le loro forze quello stato di felicità cui aspiravano. Ma appare anche evidente che una dottrina di questo genere, interamente basata sulla rassegnazione sociale e culturale, rispondeva indirettamente alle esigenze di classe dei ceti privilegiati, per i quali costituiva una base ideologica del tutto soddisfacente. Non c'è da stupirsi che nel III secolo a. C. il re Asoka, capo di una dinastia che lottava per unificare sotto il suo dominio la maggior parte dell'India, si sia convertito alla nuova religione e abbia contribuito con tanta passione alla sua fortuna e alla sua propagazione, dentro e fuori dei confini del suo paese; non a torto egli è stato spesso definito il «Costantino del buddismo".

264

Le due principali correnti nelle quali si è suddiviso il movimento buddista sono ancor oggi quella detta del «piccolo veicolm) (*Hinayana*), o buddismo

---

[7] H. De Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952, p. 28.

[8] Una succinta ma efficace antologia di testi buddisti, tradotti e commentati, si può trovare nel volume di Raffaele Pettazzoni, *Letture religiose*, Firenze, Parenti, 1959, pp. 188-257. Di diverso orientamento culturale Cari Gustav Jung, *La saggezza orientale*, Milano, Boringhieri, 1983.

meridionale, perché sopravvive soprattutto nell'isola di Ceylon, in Birmania e nel Siam; e quella meno antica, riformata, che viene chiamata «grande veicolo») (*Mahayana*), o buddismo settentrionale, perché si è affermato a nord dell'India, nel Tibet, in Cina, in Corea e in Giappone. È questa oggi la forma più diffusa di buddismo. Il termine «veicolo" indica il mezzo che porta alla salvezza; «piccolo", perché di fatto pochi ne usufruivano, scegliendo la vocazione del monaco per raggiungere il Nirvana; «grande", infine, perché destinato a un maggior numero di fedeli, ai quali viene garantita la salvezza solo per gradi.[9]

Il lamaismo tibetano

Di mano in mano che si allontanava dal suo centro di origine a sud del Nepal, estendendosi in vaste regioni dell'Asia orientale, contrassegnate da condizioni sociali molto diverse da quelle del piccolo Stato indiano dove si era dapprima manifestato, il buddismo raccoglieva nuovi successi e finiva col soppiantare i vecchi culti, trasformandosi in una religione emotiva e ritualistica, che accettava divinità e spiriti celesti o infernali, faceva largo uso della musica e delle arti figurative, di danze sacre e di fastose processioni.

In tutta questa zona, dal Vietnam alla Cina, alla Corea, al Giappone, alla Mongolia, al Tibet il monaco buddista, che ha ricevuto il nome di «bonzo", dalla testa rasata, dall'ampia tunica gialla e dalla ciotola del mendicante appesa alla cintura, è tuttora la figura più caratteristica della vita religiosa. La questua è il suo unico mezzo di sostentamento; il suo vitto è costituito da pane e acqua. Vivendo a stretto contatto con le masse popolari, il clero buddista ha assunto talvolta, nei tempi più recenti, posizioni abbastanza avanzate sul terreno politico e sociale; ne offre significativa testimonianza la parte che ha talora svolto in difesa delle rivendicazioni democratiche e dell'indipendenza nazionale, per esempio nel Vietnam del sud, nel corso della lotta partigiana contro l'imperialismo americano, sino alla completa liberazione del paese e alla sua unificazione con il Vietnam del nord, uno degli Stati socialisti più avanzati dell'Asia. Si è avuta contemporaneamente una certa tendenza a un ravvicinamento delle diverse sètte e chiese buddiste, specialmente nel campo della lotta per la pace.

---

[9] B. L. Suzuki, *Il buddismo mahayana*, Firenze, Sansoni, 1960.

Una particolare forma di culto buddista è quella conosciuta sotto il nome di *lamaismo*, dal termine tibetano *blama*, «maestro", che viene dato ai monaci più elevati in rango nella gerarchia locale. Le vicende che hanno agitato il Tibet, dopo la costituzione della Repubblica popolare cinese, caratterizzate dall'iniziale rivolta di alcuni potenti feudatari e dei loro seguaci, contro le aspirazioni popolari della grande maggioranza della popolazione, sono ormai cosa passata. Ma può essere interessante dare qualche indicazione su questo movimento religioso, che non s'incontra soltanto nel Tibet, ma anche in diverse regioni della Mongolia e della Siberia sovietica.

Si suoi dire che il lamaismo non si differenzia sostanzialmente dal buddismo; ma tale affermazione è valida solo in un senso molto largo, perché la dottrina originaria del Budda si è fusa nel Tibet con una antichissima religione a base animistica e sciamanistica, chiamata dagli indigeni *Bon* o *Bonpo*, sino a diventare qualcosa di notevolmente diverso. Il buddismo *mahayanico* è penetrato nel Tibet abbastanza tardi, poco meno di ottocento anni dopo l'inizio della nostra èra, sotto un aspetto teologico e rituale particolare, che si ispira ai cosiddetti *Tantra*, o «libri sacri» dell'India, redatti in sanscrito tra il VII e il IX secolo d. C.; in essi si sovrapponevano vecchie concezioni proprie della religione indù, sull'unione con il divino attraverso la conoscenza mistica, accompagnata da formule magiche, e le dottrine più specifiche del buddismo sulla creazione e distruzione del mondo, sulla reincarnazione delle anime (metempsicost) e sui mezzi per ottenere poteri più che umani e arrivare all'eterna beatitudine.[10]

Primo fondatore del lamaismo viene ritenuto un missionario buddista, Padma Sambhava, che verso il 750 d. C. sarebbe arrivato sull'altipiano del Tibet attraverso l'Himalaya e avrebbe fondato la comunità detta dei «berretti rossi», una vera e propria sètta riformatrice; tali gruppi esistono tuttora, ma hanno perduto quasi tutto il loro rilievo originario. Dopo tutta una serie di adattamenti e di innovazioni, con risvegli improvvisi degli antichi culti e feroci persecuzioni, si arrivò a una seconda «riforma», che trovò il suo ispiratore in Tsong-Kapa (1 355-1 401), superiore di un convento buddista dei dintorni di Llhassa, dove sin dal VII secolo d. C. erano stati costruiti dei grandi monasteri. Con la sua nuova organizzazione egli si proponeva di restaurare la disciplina originaria, di rendere obbligatorio il celibato, di imporre l'uso di alcuni indumenti caratteristici e di ripristinare la questua per la sussistenza

---

[10] L. Petech, *Le religioni del Tibet*, Torino, Sioi, 1963.

dei monaci.

Questi gruppi ricevettero il nome di «berretti gialli», in opposizione ai «rossi» del secolo VIII; ma essi si definiscono «la sètta virtuosa». Il loro capo divenne il *Dalai Lama*, sovrano spirituale e secolare del paese. Nel Tibet si costituì così un governo teocratico: tutto il potere apparteneva ai monaci e i loro dirigenti venivano scelti tra le famiglie feudali più influenti della zona montagnosa circostante.

266

Gli storici della religione tibetana sostengono che il primo Dalai Lama sarebbe stato il nipote di Tsong-Khapa; ma sembra che il titolo sia stato dato soltanto nel 1 568 al suo terzo successore dal gran Khan dei mongoli, da lui convertito al buddismo (*dalai* in mongolo significa «oceano» e viene comunemente usato in segno di grande rispetto). Prima di abbandonare il Tibet e di rifugiarsi all'estero, l'ultimo Dalai Lama viveva sempre nell'immenso palazzo di Potala, a Llhassa, e continuava ad essere considerato come l'incarnazione vivente del *bodhisattva* Cianresi, una delle manifestazioni, ma non la più alta, del Budda. Il secondo personaggio dello Stato tibetano è il *Pancen Lama*, ritenuto l'incarnazione di Amitabha, uno dei maggiori Budda del «grande veicolo»; ma il suo rango effettivo era inferiore a quello del Dalai Lama. Dal 1663 egli risiedeva in un altro monastero e i tibetani lo chiamavano il «grande e prezioso pandit».

In questa variante tibetana del buddismo anche gli abati e i superiori dei conventi più importanti si considerano delle reincarnazioni di varie divinità locali o dei maggiori santi della tradizione religiosa buddista. La struttura arretrata del paese e l'estrema suddivisione delle terre coltivabili o a pascolo, in zone spesso inaccessibili, a oltre 4000 metri di altezza, ha portato a una straordinaria moltiplicazione dei monaci: un tibetano su quattro, prima dell'unione con la Repubblica popolare cinese, apparteneva a un ordine religioso. Nei tre grandi conventi presso Llhassa vivevano non meno di ventimila monaci; l'abbazia di Drepung ne contava essa sola diecimila, il più grande monastero del mondo.

Quando il Dalai Lama muore, si pensa ch'egli s'incarni di nuovo

immediatamente in qualche parte del paese. Una ricerca minuziosa viene allora operata fra tutti i neonati maschi che rivelino alcuni segni particolari: per esempio, occhi allungati, orecchie più grandi del comune, macchie sulla pelle, linee più marcate sul palmo delle mani, e così via. I loro nomi vengono poi introdotti dentro un'urna d'oro e con un cerimoniale complicato e stranissimo uno ne viene estratto a sorte. Nel prescelto si ravvisa la

reincarnazione del Gran Lama defunto; da quel momento, severamente educato dai sacerdoti, il nuovo «Budda vivente» conduce un'esistenza privilegiata, ma non può più avere alcun contatto con una donna, fosse pure sua madre. II XIII Dalai Lama è morto nel 1933 e il XIV, l'attuale, era stato «scoperto» e insediato sul trono, a Llhassa, nel 1939.

Nel 1951, in seguito a un accordo, il Tibet entrò a far parte della Cina. Il potere popolare promulgò una radicale riforma agraria e procedette alla distribuzione delle terre dei maggiori monasteri; ma l'intera struttura religiosa non venne toccata. Tuttavia il Dalai Lama, dopo un tentativo di rivolta organizzata dai grandi feudatari spodestati, prescelse di lasciare il Tibet e di rifugiarsi all'estero, dove vive dal 1959. La grande miseria delle popolazioni, taglieggiate per secoli dai monaci, e la pratica del celibato hanno portato a una progressiva diminuzione degli abitanti, ridotti sino a pochi anni fa ad alcune centinaia di migliaia e divisi da ataviche rivalità. Ora la situazione sta rapidamente cambiando.

26

Nel Tibet esistono anche conventi di suore buddiste. l grandi conventi di Llhassa possiedono delle facoltà teologiche di tipo seminariale; in molte di esse è raccolto un prezioso deposito di testi sacri per lo studio del buddismo, soprattutto nelle sue forme più antiche. La letteratura del lamaismo abbraccia una quantità sterminata di volumi; solo la collezione del diritto canonico comprende non meno di cento titoli, con oltre duecentocinquanta tomi di commento e d'interpretazione. Per la conservazione di questo materiale e per il restauro delle vecchie lamasserie il governo popolare cinese ha speso sino ad oggi delle somme ingentissime, che non hanno il paragone con il passato.[11]

In India invece il buddismo, sopraffatto dalle invasioni musulmane, si è praticamente estinto sin dall'XI-XII secolo d. C., riducendosi oggi a meno di 300.000 fedeli, che vivono nel Nepal e nelle regioni limitrofe. Il resto degli abitanti della grande penisola indiana o è stato convertito di forza all'islamismo (circa 200 milioni, quasi tutti raggruppati nei due Stati del Pakistan e del Bangladesh) o continua a praticare gli antichi culti tradizionali, nella forma di neo-brahmanesimo, o *induismo*, professato dalla grande maggioranza dell'India propriamente detta, con quasi 400 milioni di credenti.

---

[11] Intervista del noto indianologo Giuseppe Tucci al *Messaggero* di Roma del 2 novembre 1975.

Confucio e Lao-tse

Pur senza diminuire l'importanza di quello che deve essere considerato il primo e più famoso dei filosofi cinesi, la critica storico-religiosa ha collocato nelle sue giuste proporzioni la figura di Confucio, modesto uomo di Stato vissuto circa cinque secoli prima delle origini del cristianesimo.

La leggenda, alimentata dalle classi dominanti della vecchia Cina feudale, ha contribuito a fare di lui una specie di santone, il fondatore semidivino di una delle religioni più diffuse nell'immenso paese e gli ha riservato un complicato culto, ufficialmente durato sino al 1914, inizio della trasformazione della nazione in senso più moderno, ad opera di Sun Yat-sen, ma praticato tuttora da larghi strati della popolazione. In realtà Confucio, che anche Mao Tse-dun nelle sue poesie chiama con rispetto il «Maestro», non si era mai proposto di fondare una nuova religione.

La sua preoccupazione fondamentale è stata quella di raccogliere e tramandare, attraverso l'insegnamento, il pensiero dei filosofi classici della Cina, tra i più antichi che la storia della civiltà ricordi, sulla vita terrena dell'uomo e non sulle fantasie del soprannaturale e dell'oltretomba; sulla morale umana, e non su astrazioni teologiche e metafisiche. Il che non significa, come si è voluto talora affermare, che Confucio non credesse nelle divinità venerate da secoli dai cinesi. Essenziale, per lui, era anzi quella forma di religiosità che si basa sul «culto degli antenati", sia all'interno della vita familiare, sia soprattutto per quel che concerne la struttura statale.[12]

268

Negli scritti attribuiti a Confucio, redatti e rielaborati dai suoi discepoli e continuatori molti anni dopo la sua morte, è presente sempre la fede nel «Cielo": personificazione della natura, senza dubbio, non dissimile tuttavia dalle credenze e dai miti che incontriamo in determinate fasi dell'evoluzione sociale e religiosa in altre regioni, tra gli indiani, i persani, gli arabi, gli ebrei, i greci e i romani. L'ideogramma cinese più antico che indica il «cielo" ha i tratti di una piccola figura umana; chiara illustrazione di una divinità antropomorfica, nata nel momento del passaggio dalla comunità primitiva al potere personale dei capi-tribù e dei padroni terrieri. Lo stesso termine *Shang-ti,* come si pronuncia questo ideogramma, significa «l'uomo di lassù" o il

---

[12] M. Granet, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*, Paris, Albin Michel, 1948 (trad. i t. La civiltà cinese, Torino, Einaudi, 1950); H. Maspero e J. Ascarrà, *Les institutions de la Chine,* Paris, 1952.

«signore che sta in alto": efficace traduzione del concetto religioso del «Nostro signore che sta nei cieli".

Forse non a caso Confucio non adopera mai questo termine, considerato un po' troppo vicino alle credenze popolari; ma piuttosto l'altro, *T'ien*, più astratto e idealizzato, affine al concetto di «provvidenza" nella tradizione giudeo-cristiana e islamica. Sbaglierebbe però chi volesse fare di Confucio un pensatore ateo o razionalista: la religione non consiste soltanto nel credere in esseri soprannaturali, ma nel fare affidamento su forze estranee all'uomo, su vincoli che la società nel suo sviluppo ha sacralizzato, per mantenere intatti determinati rapporti di sottomissione.

Detto questo, non appare meno notevole il fatto che il pensiero di Confucio sia essenzialmente orkntato verso la terra e privo di quegli aspetti metafisici che un altro filosofo a lui contemporaneo, *Lao-tse*, impresse al culto del «tao", o della «fatalità", dando origine a una religione, il *taoismo*, che ha rivaleggiato per lungo tempo con la dottrina confuciana e in alcuni momenti è riuscita addirittura a soppiantarla.[13]

Lao-tse o *Lao-tzu* significa in cinese il «vecchio Maestro": di lui non sappiamo quasi nulla, né il cognome effettivo, né dove sia nato e vissuto. Si tratta di una figura leggendaria, simile al Budda, e si può persino dubitare della sua esistenza reale (nascita verginale, vita miracolosa, morte straordinaria ecc.). La tradizione vuole che negli ultimi anni divenisse un conservatore di archivi. Gli viene attribuito un trattato di 5000 ideogrammi, intitolato *Tao-Te-Cing*, cioè il «Libro del cammino della virtù". Il concetto di «tao» è molto complesso. Può voler dire «via», «strada», «cammino»; ma in sostanza è l'inconoscibile, l'immateriale, ciò che è senza principio e senza fine. L'ideale proposto è quello di chi si sottrae alle contaminazioni del mondo e si chiude nella contemplazione mistica delle sue energie vitali e dell'universo. Questo carattere esoterico e dottrinario ha contribuito a rendere sempre meno popolare il *taoismo*, che conta tuttavia in Cina oltre 60 milioni di seguaci.

269

Diverso invece è il caso di Confucio. La sua figura è ben delineata storicamente e risponde a quelle che erano le condizioni sociali della Cina all'alba del suo lungo medioevo: presenza di innumerevoli signori feudali, accentramento del potere nelle mani di un unico reggitore, l'imperatore, rovesciato solo dai moti rivoluzionari del 1911; diffusione della cultura quasi

---

[13] G. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna, Zanichelli, 1922.

esclusivamente tra i figli della nobiltà e della burocrazia e necessità di fissare una volta per sempre questi rapporti, dando loro una parvenza di giustizia e di moralità.

La trascrizione esatta del nome cinese di Confucio è *K'ung-Fu-Tse*, cioè il «Maestro K'ung», dal nome del clan al quale apparteneva; la lettura latinizzata è dovuta al gesuita Matteo Ricci, che verso il 1600 visitò la Cina e fu uno dei primi a far conoscere in occidente la sua figura. Sembra che sia nato nel 551 a. C.; la data della sua morte è fissata al 479, ma non può essere stabilita con esattezza. Era figlio di un piccolo funzionario, ex-soldato, e fin da giovane, per mantenere la famiglia, si era dedicato all'insegnamento, concludendo la sua carriera con alcune cariche pubbliche: intendente dei lavori pubblici, governatore di città e ministro della giustizia, al servizio di signorotti locali. Aventidue anni riuscì a organizzare una scuola privata, nella quale sarebbero stati educati, secondo la tradizione, 3000 discepoli; 72 di questi, particolarmente eminenti, divennero più tardi altrettanti «santi» del culto confuciano.[14]

Accompagnato dai suoi studenti, peregrinava da una città all'altra, insistendo in modo speciale sulle norme di una retta condotta e del buon governo. l'insegnamento non era gratuito; ancora oggi l'ideogramma cinese per «onorario» rappresenta le dieci fette di carne salata con cui gli allievi di Confucio erano tenuti a ricompensare le sue lezioni. Quelli che non potevano pagare, o erano ancora troppo inesperti, venivano confinati negli appartamenti in fondo al cortile dove il Maestro teneva le sue lezioni e venivano chiamati «discepoli della porta» - qualcosa di simile ai *proséliti* convertiti all'ebraismo e ai *catecùmeni* delle prime comunità cristiane, che assistevano da lontano alle funzioni religiose.

Scoraggiato dall'opposizione che incontrava presso i signori feudali, sempre in lotta l'uno contro l'altro, e avendo fallito nelle sue mansioni di riformatore sociale, negli ultimi anni della sua vita Confucio si rifugiò nella piccola regione di Lu, nell'odierno Scian-Tung, dove era nato, e consacrò tutto il suo tempo alla revisione dei classici cinesi. Non lasciò libri propri; ma esiste un'abbondante serie di scritti dovuti ai discepoli e ad alcuni dei suoi familiari. I più famosi sono i *Discorsi e dialoghi*, che il gesuita Ricci chiamò «Anaclecta», i *Libri della storia*, le *Cronache*, che abbracciano il periodo che va dal 722 al 48 1 a. C. e i Libri dei versi, che hanno il grande pregio di riesumare e annotare

[14] H.J. Schoeps, *I grandi fondatori di religioni*, Firenze, Sansoni, 1960, 225 e sgg.

le più antiche canzoni popolari cinesi.[15]

270

Al centro del suo insegnamento è lo studio delle leggi che devono disciplinare i rapporti tra gli uomini, nella famiglia e nella società, fondati sul rispetto degli anziani e sull'obbedienza nei confronti di coloro che dirigono lo Stato. Governare - diceva Confucio - vuoi dire mettere ciascuno al proprio posto nella società, in corrispondenza con la sua nascita e le sue qualità; ogni uomo ha l'obbligo di perfezionarsi moralmente, secondo le sue possibilità; il capo dello Stato ha il dovere di reggere i sudditi secondo alcune norme di verità e di giustizia, lasciandosi sempre guidare dal volere del Cielo.

In un'epoca di sfruttamento incontrollato e di barbaro dominio feudale, questi principi rappresentavano pur sempre un progresso; e gli storici cinesi hanno senza dubbio ragione di valutare positivamente la figura di Confucio. Ma non è men vero che il suo insegnamento si prestava ad essere usato, ed è stato usato, dalle classi al potere nella Cina, nel loro esclusivo interesse, per mantenere il popolo in uno stato di incondizionata sottomissione e perpetuare la struttura feudale del paese, con la sua rigida gerarchia e la sua crudele regolamentazione delle relazioni sociali.

Il confucianesimo diventò così ben presto la forma prevalente del culto statale, che richiedeva l'osservanza di tutta una serie di cerimonie rigorosamente elaborate. Aciò si deve aggiungere l'influenza esercitata in senso ritualistico dalle altre grandi religioni di massa, e in primo luogo dal buddismo e dal taoismo; sulla tomba del fondatore, sin dal II secolo a. C., incominciarono persino ad essere offerti dei sacrifici. Il confucianesimo è praticato tuttora, soprattutto nelle campagne e nelle zone interne del paese, da circa un terzo della popolazione della Cina, e cioè da più di 300 milioni di uomini. Nel periodo della «rivoluzione culturale" una intensa campagna è stata perseguita contro la dottrina di Confucio e contro lo stesso studio del suo insegnamento; e la cosa appare tanto più strana, in quanto il presidente Mao, in nome del quale si diceva di agire, aveva spesso additato ad esempio ai cinesi il vecchio Maestro: «Noi dobbiamo rivedere criticamente la nostra storia, da Confucio sino a Sun Yat-sen, e dichiararci gli eredi di questa preziosa eredità».[16]

---

[15] *Il fiore della letteratura cinese, dal libro del Tao agli epigrammi di Lu-Sin*, Milano, 1953 (ampia antologia di oltre 500 pagine). Sebbene non sia tanto recente, si può consultare *Il libro delle sentenze di Confucio*, Parma, Guanda, 1927.

[16] Mao Tse-dun, *Scritti scelti*, v. 11, p. 272 (traduzione italiana a cura delle Edizioni Rinascita, Roma, 1955).

Oggi si è ritornati a una posizione di maggiore equilibrio, anche se la pratica del culto confuciano, come è naturale, viene tutt'altro che incoraggiata. Le nuove generazioni della Cina popolare sono ormai in grado di comprendere e di apprezzare quanto di progressivo vi fu nel pensiero del buon Maestro K'ung.

L'Arabia prima di Maometto

Nei primi secoli dell'impero romano l'Arabia del sud godeva ancora, relativamente ai tempi, di una certa prosperità. I geografi dell'età classica parlavano di questa zona come dell'*Arabia felix*, la fortunata Arabia.

Culla dei popoli semitici, abitata da tempi immemorabili da tribù nomadi beduine - dalle quali, verso la fine del secondo millennio a. C., si erano staccati gli ebrei - la regione meridionale della vasta e desolata penisola, che abbraccia l'attuale Arabia Saudita e lo Yemen, era stata sede di una civiltà non molto diversa, nelle sue strutture sociali e politiche, da quella che aveva caratterizzato inizialmente i grandi imperi di Babilonia, di Assiria e d'Egitto.[17]

Lo sviluppo dell'irrigazione, nelle zone meno pietrose e desertiche, e l'impulso dato agli scambi commerciali, che dall'India e dalla lontana Cina, lungo il Mar Rosso, rifornivano il mondo mediterraneo di spezie, tessuti, materie prime e mano d'opera schiavistica a buon mercato, avevano favorito la concentrazione di una popolazione sedentaria in alcuni grossi centri urbani, come la Mecca e Yathrib, la futura Medina (la città del profeta), che si trovavano sulla grande via carovaniera che dall'Asia portava all'Europa.

La religione corrispondeva a questa fase di transizione dalla frammentarietà della società tribale alla formazione di nuclei meglio organizzati di vita cittadina. Il culto della natura, degli animali, degli alberi e delle pietre sacre cedeva il posto alla venerazione di varie divinità locali, con la tendenza a manifestazioni iniziali di monoteismo urbano. La presenza in Arabia di numerose comunità cristiane, separate sia dalla chiesa romana che da quella bizantina, davano maggior consistenza a questo orientamento religioso. I contatti che Maometto avrà con tutti questi gruppi, negli anni giovanili, non mancheranno di sviluppare e consolidare il rigido indirizzo monoteistico della sua predicazione.

---

[17] F. Gabrieli, *Gli Arabi*, Firenze, Sansoni, 1957.

Una delle più antiche divinità tribali, *Hubal*, che aveva alla Mecca un venerato santuario, mèta di grossi pellegrinaggi, incominciava ad essere chiamata *Allah*, che non è un nome proprio, ma la contrazione della forma aggettivale araba *al-illah*, cioè «l'onnipotente», il dio per eccellenza, del tutto affine, anche nell'etimologia, al suo equivalente biblico *ha-elohim*.

All'inizio del VII secolo d. C., la situazione in Arabia era profondamente cambiata. Una crisi economica e spirituale di vaste proporzioni agitava tutto questo mondo.[18]

Secoli di lotte interne e di guerre devastatrici, aggravate dalle invasioni etiopiche dal sud, avevano portato all'abbandono della fertilizzazione del suolo e al cambiamento dell'antica rotta carovaniera, deviata dalle rive del Mar Rosso alle piane dell'Iran, dove l'ordinamento autoritario dell'impero sassanide garantiva una maggiore sicurezza ai commercianti. La vita delle tribù arabe era diventata sempre più precaria e si era accentuata la decadenza di città e regioni che all'epoca romana avevano conosciuto condizioni ben migliori.

272

Come spesso è avvenuto nelle fasi di transizione da una società all'altra, il malcontento provocato dalla decadenza economica e sociale si tradusse in crisi religiosa. Marx ed Engels hanno messo in rilievo, in uno scambio di lettere del l 853, che nell'oriente quasi sempre la storia si presenta sotto forma di dissenso religioso: ciò vale soprattutto per gli ebrei e per gli arabi, ma in parte anche per gli indiani e per i cinesi. Ed essi ne vedevano la causa nella mancanza, in quelle regioni, della grande proprietà fondiaria e nel peculiare schieramento economicosociale che ne derivava, caratterizzato dall'assenza di grossi latifondisti e da una maggiore frantumazione dei ceti subalterni.[19]

Nella penisola arabica si è sviluppata una delle forme più tipiche dell'organizzazione socio-economica dei nomadi.[20] Il contrasto tra la popolazione sedentaria e «corrotta» dei maggiori insediamenti urbani e nelle oasi e il resto dei pastori nomadi, viventi a livello quasi patriarcale, ricorda nelle sue grandi linee la lotta tra i re di Israele e i profeti ebraici, nel momento in cui si venivano costituendo in Palestina le prime importanti agglomerazioni

---

[18] M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, Firenze, Sansoni, 1951. L'opera doveva abbracciare l'intera storia politica e religiosa dei popoli arabi sino ai nostri giorni; ma è rimasta interrotta per la morte dell'autore.

[19] *Carteggio* Marx-Engels, Roma, Editori Riuniti, 1972, v. 1, pp. 205- 216.

[20] R. Giammanco, *La più lunga frontiera dell'Islam*, Bari, De Donato, 1983, pp. 39 e sgg.

urbane, tredici o quattordici secoli prima dell'inizio dell'Islam.

La crisi religiosa del mondo arabo trovò la sua personalità di maggior rilievo in *Muhammad*, o Maometto. La sua nascita, nel 570 o 57 1 d. C., coincide con la definitiva cacciata degli invasori etiopici dallo Yemen e con il disperato tentativo delle tribù beduine della Mecca di riprendere in mano una parte almeno del commercio con l'oriente e di ristabilire la vecchia via carovaniera del Mar Rosso, favorita dal pellegrinaggio annuale al santuario dove era esposta al culto nella *Kaaba* una grossa pietra nera, probabilmente di origine meteorolitica, identificata con il dio locale Hubal: pellegrinaggio che Maometto trasformerà, ma conserverà sostanzialmente, e che si è mantenuto attraverso i secoli sino ad oggi.

Anche sulla figura di Maometto la tradizione musulmana ha elaborato una trama leggendaria, che lo disegna come consapevole sin dall'inizio della sua missione di unificatore delle tribù arabe sotto una nuova dottrina religiosa e civile, capace di fissare precise norme di vita collettiva, sul terreno politico e familiare, che abbracciano l'intero arco dell'economia, del diritto e della morale, oltre che della religione. Ma la realtà è ben diversa.[21]

273

Sino al momento della sua «fuga» a Medina nel 622, che diventerà poi l'anno l della nuova èra musulmana, o *Ègira*, l'ex servo pastore Muhammad, già carovaniere nel deserto, aveva semplicemente creduto di scorgere le cause della decadenza del suo popolo nella corruzione della vita cittadina e nell'abbandono del culto del vecchio dio tribale per le pratiche idolatriche proprie di una civiltà basata sul denaro e sul commercio. Non si riteneva ancora investito di una speciale missione. Sino a 25 anni aveva condotto una vita piuttosto povera, sempre esposto alla precarietà della vita dei beduini; poi si era arricchito con i commerci promossi da una facoltosa vedova, Cadigia, che sarà la sua prima moglie. La sua vocazione religiosa ricorda, sino a questo momento, quella dei profeti di Israele, che avevano denunciato nella diserzione dal culto di *Jahvè* la ragione delle difficoltà che il paese stava attraversando.

L'opposizione incontrata, che lo costrinse a trovar rifugio a Medina, ebbe

---

[21] Una biografia di Maometto che si ispira alla metodologia marxista è quella di Maxime Rodinson, *Mahomet*, Paris, 1961 (trad. it. *Maometto*, Torino, Einaudi, 1973). Le fonti per ricostruire la vita e l'insegnamento di Mometto sono state raccolte e commentate, all'inizio di questo secolo, da L. Caetani, *Annali dell'lslam*, Milano, 1905-1907, vv. I-II; un ampio studio, di oltre 700 pagine, con accurate indicazioni bibliografiche, è stato pubblicato nel 1956 a Parigi da M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*.

un'influenza decisiva su tutta la sua vita e sul suo pensiero.

Il Corano

«Il giorno del giudizio è imminente, rinnegate i vani idoli e ritornate alla religione dei padri, mettendovi al servizio del vero Dio, prima che il mondo finisca»: tale è il messaggio che il Corano, nella sua parte più antica, attribuisce a Maometto, profeta di Allah. Di qui l'elaborazione di una dottrina basata sul monoteismo assoluto e su un codice di vita sociale e morale meno barbara e primitiva: proibizione della vendetta privata, limitazione della poligamia a un massimo di quattro mogli, divieto del gioco, delle bevande alcooliche e dell'uso della carne di maiale, né fortune colossali né miseria eccessiva.

La riforma religiosa musulmana, che così profonda influenza avrebbe esercitato su tanta parte del mondo, in Asia, in Africa e nella stessa Europa, non era dunque in origine che una reazione del nomade alla degenerazione della vita cittadina, un proclamato ritorno a forme di culto più vicine alle aspirazioni degli strati popolari. Maometto si considerava come l'ultimo di una serie di profeti (28 in tutto), che da Adamo a Noè, ad Abramo, a Mosè e al Cristo avevano illuminato le vie dell'umanità. Nel santuario della Mecca si fa ancora vedere l'impronta del piede di Abramo su una sacra pietra, insieme con la tomba di Agar e di suo figlio Ismaele, dal quale le tribù arabe si ritengono discendenti. Un passo del Corano dichiara che Gesù aveva annunciato la venuta di Maometto; ma che gli ebrei avevano falsificato le Scritture per nascondere la verità. Lo stesso *Corano*, secondo i musulmani, non è che l'ultima e la più completa manifestazione di una serie di sacre Scritture (104 complessivamente), di cui solo quattro sopravvivono: il *Pentateuco* di Mosè, i *Salmi* di Davide, *l'Evangelo* di Gesù e il libro rivelato a Maometto, il *Corano*.

Il nome *Qaràn* o *Quràn* indica semplicemente la «lettura» a piena voce, la recitazione: ed è derivato dalla credenza che l'arcangelo Gabriele, apparso a Maometto in una grotta all'orizzonte del deserto, gli avrebbe trasmesso ad alta voce, da un originale scritto in cielo, le «rivelazioni» ch'egli avrebbe poi dovuto recitare ai suoi seguaci. Tradotto oggi in più di 40 lingue, è questo forse il libro più letto, sino alla diffusione della letteratura socialista, tra tutti

quelli che siano mai stati scritti, intimamente connesso con l'intero modo di vivere delle popolazioni che ad esso si richiamano.[22]

Nella forma in cui è giunto sino a noi, il *Corano* è diviso in 114 capitoli, o «Sure», di diversa lunghezza e di svariati stili letterari. La più lunga, di 286 versetti, ricchi di rime e di assonanze poetiche, è la seconda «Sura», che segue l'introduzione liturgica e rituale; le più corte sono la 103, 108 e 110, di soli tre versetti ciascuna, che appartengono certamente al periodo più antico della predicazione del profeta. Il materiale, redatto in pura lingua araba (la «lingua di Dio», nella concezione popolare), è vario e disordinato: si alternano mitologia e morale, politica, questioni legali e finanziarie, prescrizioni rituali e persino affari personali del profeta. La stesura definitiva del testo è avvenuta in tre tempi: nel 632, pochi mesi dopo la morte di Maometto, ad opera di Abu-Bakr, il primo *califfo*, o «vicario» del profeta; poi sotto Othman, il terzo successore, dal 644 al 665; e infine agli inizi dell'vili secolo. Tutte le copie preesistenti vennero allora distrutte.

A quell'epoca la nuova religione si era già scissa nei due grandi rami che esistono tuttora: i *sunniti*, cioè i «tradizionalisti», che costituiscono la stragrande maggioranza del mondo islamico, quasi il 90%, e hanno della *Sunna*, o «tradizione», un concetto abbastanza libero e dinamico, ben diverso da quello dei teologi cristiani nei confronti della rivelazione scritturate; e gli *sciiti*, cioè i «legittimisti», che si richiamano ad Alì, genero di Maometto, di un integralismo più aggressivo e innovatore. A quest'ultima corrente si richiamano i rivoluzionari islamici dell'*ayatollah* Khomeini, negli aspetti positivi e negativi che li contrassegnano, che hanno radicalmente cambiato il corso della storia nell'Iran, e non solo in Iran.

275

Da Medina, dove Maometto si era rifugiato nella notte del 16 luglio 622 per sottrarsi alle persecuzioni di un potente gruppo di famiglie, che erano riuscite a monopolizzare quasi tutte le attività commerciali e ad accumulare ingenti ricchezze, servendosi anche della vecchia religione tribale come strumento di dominio, l'influenza della predicazione del profeta si estese rapidamente a tutta l'Arabia. Otto anni dopo, Maometto s'impadronì della Mecca: e quando la morte lo colse, nel 632, quasi tutta la penisola arabica era

---

[22] Le traduzioni italiane più recenti sono quelle di A. Bausani, *Il Corano*, Firenze, Sansoni, 1955, ristampato nel 1978, e M. M. Moreno, *Il Corano*, Torino, Utet, 1967; una buona selezione si trova nel volumetto di Virginia Vacca, *L'antologia del Corano*, Firenze, Sansoni, 1943. Una versione italiana molto fedele, ma di difficile lettura, a causa del suo andamento estremamente letterale, è quella di L. Bonelli, *Il Corano*, Milano, Hoepli, 1940[2].

conquistata alla sua dottrina. In meno di un secolo, l'impero arabo dalla Mesopotamia si estendeva sino a Gibilterra; nel 711 lo stretto veniva varcato e in due anni la Spagna era sottomessa. L'invasione dell'Europa venne fermata nel 732 a Poitiers da Carlo Martello. Con Othman il califfato si era intanto trasformato in una monarchia ereditaria, sostenuta dal partito aristocratico.

Il concetto fondamentale del Corano è quello dell'abbandono alla volontà divina, della «sottomissione», o islam, da cui deriva il termine *muslim*, musulmano, per definire i seguaci della nuova religione. Si ritiene che l'anima sopravviva in forma corporea anche dopo la morte e che nella vita futura il credente potrà godere di ogni sorta di piaceri; ma chi si ostina nell'empietà e nel peccato sarà divorato dalle fiamme infernali. Se gli infedeli oppongono resistenza alla propagazione della nuova fede, devono essere sterminati (la «guerra santa», o *gihàd*); ma se si sottomettono e accettano di riscattarsi con un tributo, potranno vivere in pace e praticare i loro culti. Di qui una certa tolleranza, che ha caratterizzato nel corso dei secoli alcune grandi società islamiche nei confronti degli stessi Stati cristiani.

Per concludere, l'Islam vede la religione come un modo di vivere, un insieme di comportamenti, una legge, un ideale politico; mancano invece quasi del tutto quelle connotazioni strettamente sacerdotali e liturgiche che appaiono essenziali alla nostra idea di religione.[23] Ciò spiega come l'Islam abbia potuto tradursi, e continui a tradursi anche oggi, in un programma di unificazione politica e d'indipendenza nazionale per la maggior parte dei paesi del mondo arabo.[24] Ma è innegabile, allo stesso tempo, che nelle mani delle classi dominanti e della parte più reazionaria del clero le norme religiose e sociali del Corano si sono rivelate un ottimo strumento per mantenere docili e sottomessi i ceti subalterni in tutta una serie di paesi convertiti alla dottrina di Maometto.

Negli ultimi tempi, in molte nazioni islamiche, sono state introdotte importanti riforme, che hanno contribuito a limitare gli aspetti meno positivi della tradizione musulmana e hanno rafforzato la lotta di grandi masse popolari contro l'imperialismo, soprattutto in molti paesi del terzo mondo, liberi infine dallo sfruttamento coloniale diretto. Ma il processo non è stato né generale, né irreversibile, come dimostra l'evoluzione del rinnovamento civile e sociale dell'Iran, dopo l'abbattimento del potere dello Scià.

---

[23] A. Bausani, *L'Islam*, Milano, Garzanti, 1980, pp. 9 e sg.; si veda anche F. Gabrieli, *Risorgimento arabo*, Torino, Einaudi, 1958.

[24] P.G. Donini, *I paesi arabi*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

Ma ciò non toglie che la rivoluzione compiuta in nome degli ideali islamici costituisca uno dei fenomeni più grandiosi della nostra epoca.

Si è anche parlato spesso, e non solo all'interno del mondo musulmano, di un «socialismo islamico», che si ispirerebbe ai principi del Corano, differenziandosi sia dal capitalismo che dal comunismo. Queste correnti devono essere oggetto di attenta indagine, perché esprimono le aspirazioni al progresso e alla lotta per una maggiore giustizia della parte più avanzata delle masse musulmane.[25] Ma si tratta pur sempre di impostazioni velleitarie e contraddittorie, che hanno scarsa rispondenza nella storia reale del pensiero di Maometto.

La religione dell'lslam conta oggi nel mondo oltre 600 milioni di fedeli, pressappoco quanti sono i cristiani di confessione cattolica.

I «messia arabi» e il bahaismo

Se c'è qualcosa da correggere, negli studi condotti sulla base di una documentazione sociologica ed etnologica di tipo tradizionale, è la tendenza a vedere ancora tutto in termini di *messianismo* giudeocristiano, come se moti e speranze di analogo carattere non si riscontrassero presso popolazioni di formazione religiosa diversa, e in modo speciale in seno all'induismo, al buddismo e soprattutto all'islamismo.

È vero che l'impatto esercitato dall'azione missionaria cristiana, di

pari passo con le spedizioni coloniali in Africa, in Asia, nell'Oceania e nell'America centro-meridionale, non ha confronto con il proselitismo svolto dalle altre grandi religioni e costituisce tuttora un ostacolo al processo di orientamento politico e sociale dei paesi meno sviluppati. È anche vero che il fenomeno della dissidenza e dell'eresia in seno ad alcune delle chiese cattoliche e protestanti delle ex colonie sta uscendo dalla fase puramente mistica e rinunciataria e si muove spesso su un terreno più avanzato, cercando un punto d'incontro con le forze politiche che dirigono i nuovi Stati in lotta per una più completa indipendenza nazionale. Ma sarebbe un errore continuare a chiudersi nelle esperienze delle comunità etniche influenzate

---

[25] *Storia del socialismo*, a cura di Jacques Droz, Roma, Editori Riuniti, v v. II (1978) e IV (1981), soprattutto i due saggi di René Gallissot, «Il socialismo nel mondo arabo». e "Ri ferimenti socialisti nel mondo arabo».

dalle diverse denominazioni cristiane e non tener conto, per esempio, di quanto è avvenuto e sta avvenendo nel mondo musulmano.

Le grandi potenze colonialiste si sono spesso servite delle *sètte islamiche* per dividere e ritardare il movimento di liberazione e di unificazione dei popoli arabi o convertiti alla religione maomettana e per scatenare ondate di intolleranza e di odio razziale tra i diversi raggruppamenti religiosi nei paesi che sfuggivano al loro controllo, come è il caso dell'India, del Pakistan, del Bangladesh e oggi anche dello Sri-Lanka, l'antica Ceylon. Ma non di rado questi movimenti si sono ritorti contro di loro.

Il risveglio della coscienza nazionale ha assunto in molti casi aspetti tipicamente religiosi. Nel Sudan, la setta musulmana «Amsan», che appoggiava il partito indipendentista locale, si richiamava alla predicazione di un profeta, o *Mahdi*, della fine dell'ottocento; il partito unionista, fautore di una fusione con Nasser, era invece sotto l'influenza di un'altra setta, detta «khatmia», più vicina all'ortodossia musulmana di tipo egiziano. Né va dimenticata la funzione che ha svolto, nella storia del vicino oriente, l'antica confraternita dei Drusi, sorta nel secolo Xl intorno a una specie di «messia arabo», Ad-Darazi, e conservatasi sino ad oggi con fiere tradizioni d'indipendenza, al centro di molte delle lotte che hanno sconvolto in questi ultimi anni il Libano.

L'attesa di un «regno d'oro» di giustizia e di libertà sulla terra, equivalente del «regno dei cieli» della primitiva predicazione cristiana, circola in tutta la storia deIl'islamismo.

A essa si ricollega la fede nel «ritorno» di innumerevoli personaggi di eccezione, gli *Imàm*, che nel corso dei secoli si erano battuti per i loro popoli e che vennero identificati, nel solco della vecchia tradizione giudeo-cristiana, con il «Messia», di cui si era tante volte fantasticato nel mondo islamico, sin dagli anni che seguirono la morte di Maometto. l'attuale dinastia wahabita, nell'Arabia Saudita, è legata a uno di questi movimenti di riforma profetica della fine del secolo XVIII, che da origini popolari deviò ben presto verso la difesa di grossi interessi feudali ed entrò nel gioco delle rivalità imperialistiche, per il possesso del petrolio e il controllo delle zone strategiche della penisola arabica e del Golfo Persico.

Non molto diversa è la sorte toccata ad altri moti religiosi, che si possono definire «ereticali» in rapporto all'ortodossia musulmana, come il *babismo* e il *bahaismo*, sorti nella seconda metà del secolo scorso in seno all'islamismo persiano, in condizioni di atroce sfruttamento delle popolazioni da parte

dell'aristocrazia feudale indigena e della crescente penetrazione straniera.[26]

Dopo aver annunciato per molti decenni l'avvento di una nuova età di benessere e di pace, nelle migliori tradizioni del vecchio messianismo islamico, i discepoli del *Bab*, in arabo «porta» della salvezza, proclamatosi l'ultimo *imàm* occulto,[27] dovettero sottrarsi a una crudele persecuzione e sciamarono in tutti i paesi del vicino oriente. Uno di essi, morto in Palestina nel 1892, assunse il titolo di *Baha'Ullah*, o «splendore di Dio», uno dei tanti appellativi messianici di cui abbonda la speculazione teologica musulmana; di qui il nome di *bahaismo* dato alla nuova religione. Gruppi di questi «settari» si lasciarono irretire nei contrasti tra le grandi potenze imperialiste, finendo al servizio ora degli inglesi, ora dei francesi e finalmente degli americani: un nipote del Baha' Ullah, alla conclusione della prima guerra mondiale, venne persino fatto *baronetto* dagli inglesi, in riconoscimento dei servizi che aveva loro reso nel mondo arabo.

278

Il *bahaismo* è oggi affiliato alle Nazioni Unite, ha sedi sontuose negli Stati Uniti e ha assunto colorazioni politiche e sociali molto diverse da quelle delle sue prime origini. Conta oggi nel mondo, a quanto essi riferiscono, quasi 300.000 seguaci; un luogo di culto bahai esiste anche a Roma. Quelli rimasti in Iran, sono esposti a crescente repressione da parte del regime di Khomeini.

Questo è un caso limite. Ma nella grandezza e decadenza del *babismo* e nella tragedia del bahaismo si può scorgere il pericolo che minaccia questi moti riformatori, là dove la sovrastruttura religiosa impedisce che si forgi un saldo legame tra le masse più semplici, ancora portate a trasferire nella nebulosità del mito le loro speranze di riscatto, e i movimenti di liberazione nazionale e sociale del mondo islamico.

---

[26] A. Bausani, *Persia religiosa*, Milano, Il Saggiatore, 1959, pp. 473 e sgg.

[27] Su questa figura di proreta islamico, A. Nicolas, Seyyed *Alì Mohammed, dit le Bab*, Paris, 1906; si veda anche H. Dreyrus, *Essai sur le Béhai'sme, son histoire, sa portée sociale,* Paris, 1909.

Elementi di una storia reale del cristianesimo

In una lettera a Sorel del 1897, Antonio Labriola ha acutamente osservato che la storia del cristianesimo non può s fuggire all'intendimento materialistico della storia; ma che tutto ciò implica una profonda revisione di tutti i nostri metodi di ricerca.[1] Questo indirizzo è stato seguito sinora, da una parte degli storici, soprattutto per quel che riguarda le più antiche comunità cristiane e i primi secoli del loro sviluppo; per il resto, si continua a oscillare tra un'indagine politica, sociologica e di costume e quella specificamente religiosa.

Si tratta invece di vedere, in primo luogo, quali sono state le ripercussioni di determinate condizioni economiche e sociali nella coscienza religiosa degli uomini, di *tutti gli uomini*, e non soltanto di queili che sono sempre apparsi sul primo piano delle vicende storiche delle rispettive epoche. La *Storia del Cristianesimo* di Ernesto Buonaiuti, la più nota e la più completa in Italia, è in realtà un documento della polemica modernista contro la dogmatica cattolica tradizionale, lontana quindi da un'interpretazione puramente «laica» della vita.

L'esame dello sviluppo dell'ideologia cristiana, nelle società che sono succedute alla disgregazione del mondo antico, esula dai limiti di questa nostra ricerca. Le considerazioni che seguono si propongono soltanto di indicare alcune delle linee su cui lo storico è chiamato a lavorare in questo campo.

Un problema di cronologia

È giusto partire da un elemento spesso trascurato, che si riferisce ai dati cronologici della stessa èra cristiana.

---

[1] A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Roma, 1902 (lettera IX, del 2 luglio 1897).

Ogni popolo, ogni civiltà, si sono sempre richiamati, per il computo degli anni, a qualche avvenimento preciso, di singolare importanza per le loro origini o per le loro tradizioni religiose. Gli ebrei partono dal racconto biblico originario per fissare la data della creazione del mondo nientedimeno che al 3761 prima dell'inizio della nostra èra; i musulmani si rifanno al 622 d. C., che è diventato l'anno l dell'Ègira, a partire dalla fuga di Maometto a Medina. I greci, come è noto, contavano per Olimpiadi, della durata di quattro anni ciascuna, dal 776 a. C. in poi; i romani, seguendo i calcoli di Terenzio Varrone, fissarono la data della fondazione di Roma al terzo anno della 1v Olimpiade, e cioè al 754 prima di Cristo. È questo l'anno comunemente accettato per stabilire l'inizio della nostra èra.[2]

280

Ma come si è arrivati a decidere che l'anno in cui sarebbe nato Gesù era proprio il 754 dalla fondazione di Roma?

Qui entriamo nel campo della leggenda e dell'immaginario. Sino al VI secolo, anche dopo che il cristianesimo aveva preso il sopravvento sulla vecchia religione romana, si era continuato a contare gli anni nel modo consueto, o dalla fondazione di Roma, o dalle elezioni consolari o dalla salita al potere degli imperatori. Solo all'età di Giustiniano, nella prima metà del VI secolo, un monaco scita, Dionigi il piccolo, vissuto a Roma e compagno di studi di Cassiodoro, si fece eco della nuova esigenza di fissare una cronologia più rispondente al mutare dei tempi.

Attraverso calcoli incontrollabili, basati soprattutto sui primi capitoli del vangelo di Luca, egli arrivò alla conclusione che il 1 285 dalla fondazione di Roma, anno in cui scriveva, doveva essere fatto corrispondere al 531 dalla nascita di Cristo: l'anno l della nuova èra sarebbe così incominciato il l gennaio del 754 dalla fondazione di Roma. La maggior parte degli storici è solita dire ch'egli si è *sbagliato* di alcuni anni; ma tale osservazione non ha senso, perché tutti i dati del Nuovo Testamento, su cui Dionigi aveva lavorato, non sono altro che il frutto dell'elaborazione mitica dei primi cristiani. Ma di questo abbiamo già parlato.

Per oltre quattro secoli, comunque, nessuno prese sul serio il computo del monaco Dionigi. Nei documenti pubblici s'impose solo gradualmente. In Francia e in Inghilterra solo nel secolo VIII, in Germania nel IX, in Italia nel X secolo. A Roma la nuova cronologia venne introdotta ufficialmente solo pochi decenni prima del mille, nel 968, sotto il pontefice Giovanni XIII.

---

[2] E.J. Bickerman, *La cronologia nel mondo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1963.

Quanto al 25 dicembre, abbiamo più volte avuto occasione di osservare che si trattava, in origine, di una festività pagana di tipo solare; vale la pena di aggiungere che anche l'uso di destinare la domenica alla celebrazione del culto collettivo non si è imposto di colpo nella storia della nuova religione.

Nei primi secoli dell'impero romano, quando il cristianesimo non era ancora uscito da una posizione subalterna nella società e nello Stato, il settimo giorno della settimana era consacrato al sole, che era da tempo al centro di una religione di salvezza di carattere universale. Era il *dies Solis*, il «giorno del Sole», di cui rimane traccia nella terminologia anglosassone, più vicina della nostra alle tradizioni delle primissime popolazioni europee.

II sole era il *dominus*, il «signore» per eccellenza; il giorno dedicato al suo culto suonava *dies dominica*, o «giorno del signore»; di qui si è staccata la voce dominica, la nostra «domenica». Nel terzo secolo dell'impero le autorità statali si erano sforzate di raccogliere intorno a questa religione tutti i sudditi, sia in oriente che in occidente, forse anche per contrastare il crescente successo del culto dell'altro dominus, il Cristo; Costantino, dopo il riconoscimento del cristianesimo, dette inizio a quel processo di adattamento che trasferirà, a partire dal IV secolo, ai fedeli del «signore Gesù» le prerogative del giorno consacrato al «signore Sole».

281

I primi cristiani avevano, è vero, un loro «giorno del Signore»; ma il collegamento con la futura festa domenicale era ben lungi ancora dall'essere avvenuto. Si riteneva che la resurrezione del Cristo avesse avuto luogo nel terzo giorno dopo la sua morte, subito dopo il sabato ebraico; per commemorare l'evento i fedeli incominciarono a riunirsi ogni fine settimana, forse anche per consumare il «pasto sacro», l'*agàpe*, o banchetto dell'amore fraterno, atto culminante della loro convivenza religiosa. Ma a questa cerimonia non era ancora associato il concetto del riposo settimanale. Per un tempo non indifferente i fedeli continuarono ad astenersi da ogni lavoro nel giorno di riposo degli ebrei, il *sabato*; solo più tardi, per marcare il loro distacco dalla matrice giudaica, furono indotti a far coincidere l'una e l'altra tradizione nella stessa giornata, la nostra *domenica*, sotto l'influsso della vecchia festività solare.

Il «giorno del Signore», d'altra parte, nelle credenze delle prime generazioni cristiane, designava soprattutto la *parousìa*, cioè il ritorno del Messia trionfante, il secondo avvento del Cristo sulla terra, per il riscatto del mondo dalla sofferenza e l'inaugurazione del tanto atteso «regno dei cieli». Si trattava dunque del «gran giorno» finale e non della nostra domenica. Quando

prevaleva ancora questa concezione, la lingua delle comunità cristiane era il greco, non il latino; il Signore era il *Kyrios* - termine che si è conservato nelle litanie intonate ancor oggi dai fedeli - e il giorno in cui sarebbe riapparso sulla terra suonava *Kyriaké emèra*, il «giorno del Signore». Di tutte queste vicende è rimasta l'eco nei due nomi, *Ciriaco* in greco e poi *Domenico* in latino, adottati al momento del battesimo da molti dei nuovi convertiti.

L'obbligo di osservare il riposo domenicale non è stato introdotto che molto tardi, in ogni caso non prima del VI secolo. Bisogna osservare però che i cattolici hanno sempre rispettato questo precetto in modo meno rigido dei protestanti, che si sono talora spinti sino a vietare, la domenica, non solo ogni attività lavorativa, ma anche gli spettacoli, le danze e talvolta i banchetti e i giochi sportivi. Delle leggi severissime adottate nel secolo XVII dai puritani, al momento della guerra civile, sono rimaste in vigore sino a pochi anni addietro in alcuni centri dell'Inghilterra e degli Stati Uniti.

In teoria, il diritto britannico contiene ancora una serie di prescrizioni che proibiscono di domenica l'apertura dei teatri, degli stadi e in Scozia persino dei ristoranti e dei bar; a norma di legge, potrebbero venir prese delle sanzioni contro coloro che non vanno in chiesa in quel giorno. C'è solo da ricordare che anche in Italia si sono avuti, e non solo nel lontano passato, alcuni casi di violazione della libertà di coscienza, con l'imposizione dell'obbligo della Messa domenicale a certe categorie di cittadini, specialmente nell'esercito e nelle scuole.

282

In ogni caso, per tornare al problema dell'èra cristiana, va ribadito che l'importanza attribuita a tutti questi computi cronologici - tanto che la storia continua a essere divisa in due ère, *prima e dopo Cristo* - non ha nulla a che vedere con la questione dell'esistenza reale di Gesù. Queste conclusioni della critica possono lasciare perplessi i credenti; ma non scalfiscono minimamente l'importanza dell'avvento del cristianesimo nella storia.

È vero che la soluzione proposta dal cristianesimo all'esigenza di emancipazione degli umili veniva trasferita nell'al di là, lasciando intatti i rapporti di sudditanza e di sfruttamento sulla terra. È anche vero che in tutto il resto del mondo, fuori della zona che si estende intorno al bacino del Mediterraneo, lo stesso problema veniva affrontato in altre maniere (giainismo, buddismo, confucianesimo, islamismo ecc.). Ma la storia ha voluto che in quella zona la società feudale e poi quella borghese identificassero i loro principi essenziali con l'ideologia cristiana. E nessuno sente oggi il bisogno di cambiare il computo degli anni; ma di cambiare invece

i rapporti tra gli uomini, facendoli finalmente corrispondere con quegli ideali di libertà e di eguaglianza che le diverse età hanno sempre sognato.

Nuova luce sui vangeli

La pubblicazione dei manoscritti del Mar Morto ha fatto passare in secondo piano altre non meno sensazionali scoperte, che contribuiscono a diradare le nebbie che circondano tuttora i primi secoli della storia cristiana. Alludiamo al fortunato ritrovamento di tutta una serie di vangeli e altri scritti *gnostici*, redatti in dialetto copto, e cioè nell'antica lingua egiziana trascritta in caratteri greci, tra il II e il IV secolo della nostra èra.

I quattro vangeli contenuti nel Nuovo Testamento non costituiscono la sola fonte per la conoscenza dell'insegnamento e della vita del Cristo. Centinaia e centinaia di documenti analoghi hanno circolato nei primi quattro-cinque secoli della storia cristiana. Di alcuni di essi avevamo già il testo o frammenti di testo: il vangelo degli ebrei, dei nazorei, degli egiziani, degli ebioniti, di Pietro, il vangelo arabo di Giovanni, conservato alla Biblioteca ambrosiana di Milano e altri ancora. E il loro valore non è certo inferiore a quello dei testi ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa, attraverso un laborioso processo di selezione, come frutto di una particolare «rivelazione».

Nel 1945, due anni prima che i beduini palestinesi annunciassero di aver ritrovato i rotoli del Qumran, una famiglia di contadini egiziani, scavando tra i ruderi di un antico cimitero, nel luogo dove sorgeva l'antico villaggio di *Khenoboskion*, oggi in arabo Nag Hammadi, sulla riva sinistra del Nilo, a nordovest di Luxor, portò alla luce una giara di terracotta, che conteneva 14 volumetti di fogli di papiro, rilegati in pelle. Nessuno di loro poteva rendersi conto dell'importanza della scoperta; un prete copto, chiamato sul posto, non riuscì nemmeno a decifrare la scrittura. Uno dei libretti era stato intanto usato dai contadini come combustibile per preparare il tè; altri dodici vennero venduti per pochi soldi al Museo Copto del Cairo e l'ultimo, intitolato il *Vangelo della verità*, attribuito dalla tradizione eresiologica allo gnostico Valentino, venne acquistato dalla Fondazione Jung in !svizzera e dato alle stampe nel 1956 in una splendida edizione critica.[3] Qualche anno dopo veniva

[3] *Evangelium Veritatis,* a cura di M. Malinin, H.C. Puech e G. Quispel, Zurigo, Rascher, 1956.

pubblicato in Francia un altro di questi scritti, detto il *Vangelo di Tommaso*, che contiene 114 massime attribuite a Gesù.[4]

284

Nel 1903 erano stati rinvenuti a Ossirinco, sempre nel medio Egitto, tre foglietti di papiro, che riportavano in greco alcuni detti riferiti a Gesù. Si era pensato dapprima che questi frammenti fossero tutto quel che restava di una raccolta di «détti di Gesù» di cui la critica aveva vanamente cercato di ricostruire il testo, sulla base di alcune citazioni dei padri della Chiesa.[5] La loro identità sostanziale con il *Vangelo di Tommaso* ora rinvenuto ha risolto la questione. Poiché non è escluso che la versione greca e quella copta risalgano a un originale aramaico, ci potremmo trovar di fronte a un documento letterario forse anteriore ai quattro vangeli canonici, che sono stati redatti in greco.

I testi di Khenob6skion abbracciano un insieme di circa mille pagine, di cui ottocento integrali. Con tutta verosimiglianza, si tratta della biblioteca di una comunità cristiana che viveva in Egitto tra la fine del II e la fine del IV secolo. Oltre ai due scritti già ricordati, i principali testi portano titoli non meno indicativi: il *Vangelo di Filippo*, il *Vangelo di Mattia*, il *Libro segreto di Giovanni*, il *Dialogo del Salvatore*, la *Saggezza di Gesù*, *l'Apocalissi di Paolo*, il *Vero discorso di Zoroastro* e così via. In tutto, 49 opere di eccezionale interesse, la maggior parte delle quali si temeva fosse andata irrimediabilmente perduta. La loro pubblicazione non si è ancora conclusa.[6]

Non vi è dubbio che grazie a questa scoperta potremo finalmente studiare più da vicino la dottrina dello «gnosticismo», che sino ad ora ci era soltanto nota grazie a pochi frammenti superstiti, spesso travisati o male interpretati nelle polemiche dei teologi dei primi secoli.[7] Ma il problema è più complesso: e va ora visto in modo diverso, criticamente più accettabile.

284

Che cosa era lo «gnosticismo»?

Il termine *gnosis*, che in greco significa «conoscenza», era entrato nel

---

[4] *Vangelo secondo Tommaso*, versione dal copto e commento di Jean Doresse, trad. it. a cura di Angelo Romanò e Mario Andreose, Milano, Il Saggiatore, 1960. Vedi anche Luigi Moraldi, Detti segreti di Gesù, Milano, Mondadori, 1975.

[5] *I detti extracanonici di Gesù*, a cura di Ernesto Buonaiuti, cit.

[6] La storia dei ritrovamenti e una descrizione dei testi portati alla luce si trovano nel volume di Jean Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypt*e, Paris, Plon, 1958.

[7] *Testi gnostici cristiani*, a cura di Manlio Simonetti, Bari, Laterza, 1970. Cfr. anche gli atti di un convegno di studi sull'argomento nel volume i Leyden, Brill, 1967. Tuttora valido Ernesto Buonaiuti, *Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose*; Roma, Libreria Francesco Ferrari, 1907.

linguaggio religioso del mondo mediterraneo sin da quando erano sorti i nuovi culti di salvezza, o di mistero, che permettevano a tutti, anche ai ceti subalterni, di *conoscere* il segreto della liberazione dell'uomo dalla sofferenza e dal male, attraverso l'adesione mistica alla passione, morte e resurrezione di una figura divina. Sotto questo punto di vista, l'intero cristianesimo primitivo può essere considerato uno «gnosticismo». Il limite tra ortodossia ed eresia è stato tracciato più tardi, e per motivi non soltanto religiosi, ma talora anche di chiara ispirazione sociale, dopo che nella struttura delle prime comunità si erano verificati profondi cambiamenti ed era mutato lo stesso clima politico-morale dei fedeli.

L'idea fondamentale è quella della divisione degli uomini tra eletti e perduti, spirituali e carnali, tra «figli della luce» e «figli delle tenebre», secondo la terminologia dualistica di lontana origine persiana. Ma non si tratta di un puro e semplice trasferimento ideologico di vecchi miti zoroastriani, caldei, orfici e giudeo-qumranici. Il dualismo degli gnostici traduceva in termini religiosi la rinnovata constatazione del dualismo sociale nei primi secoli dell'impero romano: la divisione della società tra ricchi e poveri, tra cattivi e buoni, tra oppressori e oppressi, talmente consolidata sulla terra, che solo un intervento soprannaturale avrebbe potuto porvi termine.

Di questo contrasto restano tracce notevoli anche nei quattro vangeli ufficiali. Ma il messaggio originario si è meglio conservato in questi documenti «ereticali» di ispirazione gnostica, messi al bando e impietosamente distrutti dalle autorità ecclesiastiche. Di qui l'importanza dei recenti ritrovamenti per arrivare a una valutazione coerente di tutta l'antica storia cristiana.

Greco e latino

Collegare sin dalle sue origini il cristianesimo con l'idea di Roma e della romanità, o con il cosiddetto «spirito latino», è frutto di pura fantasia, e di una fantasia al servizio di interessi non sempre chiari. Ci sono voluti tre secoli di lotte e di repressioni, prima che la società romana incominciasse ad assimilare la dottrina cristiana. Sino all'editto di Costantino del 313 d. C., il cristianesimo era stato l'espressione degli strati meno «romani» del mondo antico. Il processo di romanizzazione della Chiesa, che ha portato alla nascita del cattolicesimo, non ha mai potuto cancellare del tutto l'aspetto non latino,

e spesso addirittura antiromano, delle primitive comunità cristiane.

285

Pur avendo esteso il suo dominio a tutte le regioni del mondo mediterraneo, Roma non era riuscita a imporre la sua lingua che a paesi economicamente e socialmente meno sviluppati, privi di forti tradizioni culturali, come l'Africa settentrionale, la Spagna, la Gallia e la Dacia. La lingua più diffusa, nei primi secoli dell'impero, non era il latino, ma il greco: non certo il greco classico dei tempi di Pindaro e di Demostene, ma quel dialetto popolare, detto la koiné, o lingua «comune», che gli eserciti di Alessandro il Grande avevano portato con sé nel corso delle spedizioni militari della seconda metà del IV secolo a. C. e che si era arricchito di termini e costrutti tolti agli idiomi dei più svariati popoli dell'oriente.

L'aramaico in palestina e il *greco* nel resto del mondo mediterraneo sono state le lingue parlate dalle più antiche comunità cristiane, non solo in Asia Minore, in Egitto ecc., ma nella stessa capitale dell'impero. Si calcola che allora vivessero a Roma da 50 a 60.000 ebrei, in grande maggioranza schiavi o di umilissime condizioni e quasi tutti di lingua greca, più che aramaica; è tra loro che si sono reclutati i primi cristiani. Lo storico non è in grado di precisare in quale momento il cristianesimo sia stato introdotto a Roma; ma è certo che sino alla fine del secondo secolo nelle comunità cristiane della capitale non si è parlato latino, ma greco. Tutte le iscrizioni e le lapidi conservate nelle catacombe romane, sino agli inizi del III secolo, sono costantemente in greco. Il nuovo culto era quasi esclusivamente praticato da immigrati di origine orientale, composti di schiavi e liberti, commercianti e piccoli artigiani, che occupavano i quartieri più squallidi della capitale. Era un culto «straniero»: e le autorità imperiali guardavano ai dirigenti di queste comunità come a dei veri e propri agenti sospetti, nemici della legge, della morale e della religione costituita. E come tali li colpirono e cercarono di sopprimerli.

l primi scritti *latini* della letteratura cristiana non provengono da Roma o dall'Italia, ma dall'Africa del nord, regione colonizzata dai romani dopo la caduta di Cartagine. E i più antichi documenti di lingua latina, a Roma, provengono essi pure da quegli ambienti di emigrati dall'Africa settentrionale - schiavi e coloni impoveriti, commercianti, soldati e marinai - i quali vivevano concentrati in particolari quartieri. Alcune strade della vecchia Roma, come via Capo d'Africa, anche se l'ubicazione attuale non coincide più con l'antico vicolo dello stesso nome, ci hanno tramandato il ricordo di questa emigrazione, raccolta tra il Celio e la Suburra, dove si parlava un dialetto

latino notevolmente imbastardito, simile a quello della provincia nordafricana.

Il primo vescovo romano che abbia un nome latino, *Vittore*, eletto a tale funzione verso la fine del II secolo, era anch' egli, secondo la tradizione, di «origine africana». Il conflitto tra il vescovo Callisto, ex schiavo convertito, all'alba del III secolo, e il suo rivale Ippolito, passato alla storia come il primo degli «antipapi», traduceva in realtà contrasti di carattere sociale e religioso tra gruppi di lingua e formazione latina e cristiani immigrati di lingua e tradizione greca.[8]

286

La terminologia del cristianesimo primitivo, nel campo della dottrina, del culto e dell'organizzazione, è interamente greca. *Vangelo*, *epistola*, *chiesa*, *prete*, *vescovo*, *battesimo*, *eucarestia*, *apocalissi*, *cimitero*, *catacomba* ecc. sono tutte voci derivate dal greco, anche se l'ultima, *catacomba*, di natura composita, risente già dell'influenza latina. La stessa denominazione *christianós* aggiunge alla parte greca la desinenza dell'aggettivo latino (-*anus*, -*enus*) a simiglianza di voci come *Caesarianus*, e non è escluso che il fatto sia stato intenzionale: il «"seguace di Cristo" in contrapposizione al "seguace di Cesare", dell'imperatore».[9]

La conoscenza del mondo di lingua greca è indispensabile per approfondire la storia delle origini cristiane.[10]

Il cristianesimo e la schiavitù

La dissoluzione del mondo antico e il passaggio a nuove condizioni economiche e sociali proprie del regime feudale sono caratterizzati dal progressivo estinguersi del regime della schiavitù. Di questo cambiamento il cristianesimo è stato, sul terreno religioso, l'espressione di maggior rilievo; ma non avrebbe senso sostenere, come viene fatto frequentemente, che abbia portato all'abolizione della schiavitù. Della graduale estinzione di questo

---

[8] A. Donini, *Ippolito di Roma. Polemiche teologiche e controversie disciplinari nella chiesa di Roma agli inizi del III secolo*, Roma, Libreria di Cultura, 1925.

[9] E. Buonaiuti, «Cesare o Cristo?», in *Saggi di storia del cristianesimo*, Venezia, Neri Pozza, 1957, pp. I e sgg.

[10] M. Rostovzev, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, La Nuova Italia, Firenze, 1973-80, 3 vv.

istituto il cristianesimo non può assumersi il merito.

La schiavitù è caduta perché aveva ormai fatto il suo tempo, non rispondeva più allo sviluppo dei nuovi mezzi di produzione, non era più redditizia.[11] Nel cristianesimo si rifletteva certo la sconsolata disperazione degli schiavi, che non trovavano via d'uscita al loro misero stato e dopo ogni tentativo di rivolta, spietatamente schiacciato, si erano visti ridotti in condizioni di maggior soggezione. Ma la soluzione che il cristianesimo additava loro non era tale da poter incidere sulla diretta trasformazione della società.

«Ora che la fede è venuta - leggiamo in uno dei più antichi documenti cristiani, attribuito all'apostolo Paolo - non c'è più né schiavo né libero» (*Lettera ai Galati*, III, 25-28). Ma questa libertà «in Cristo» non toccava i rapporti sociali prevalenti. E quando uno schiavo greco, Onésimo, che apparteneva a un ricco signore di Colosse, in Asia Minore, prendendo sul serio alcuni aspetti della predicazione paolina scappò di casa e cercò rifugio, secondo quanto raccontavano le prime generazioni cristiane, presso lo stesso apostolo, gli venne detto di far ritorno al suo padrone, il quale avrebbe poi deciso lui, visto ch'era anch'egli un credente, in qual modo comportarsi nei suoi confronti (*Lettera a Filemone*, 13-20). Altrove Paolo precisa: «Ciascuno rimanga nelle condizioni nelle quali si trovava al momento della conversione» (*Prima lettera ai Corinzi*, VII, 20-22). Alla fine del IV secolo, sant'Ambrogio sosterrà che lo stato sociale è indifferente per l'orientamento religioso dell'uomo: «La schiavitù nulla toglie e la libertà nulla aggiunge».

287

Non è dunque la soluzione che è rivoluzionaria, nell'adesione al cristianesimo. Quello che era rivoluzionario era lo stato d'animo delle masse, che al di sopra dei loro interessi diversi, e non di rado opposti, cercavano un rimedio alle loro tristi condizioni di vita.

Una delle voci che s'incontra più di frequente, nei primi testi cristiani, è quella di *ptochós*, «povero», «miserabile», da cui è derivato in italiano *pitocco*. È soprattutto tra questi strati che la nuova religione ha reclutato i primi proseliti.[12] Una via comune di emancipazione non poteva esistere per degli elementi così disparati.

La conquista romana aveva unificato quasi tutti i paesi del bacino del Mediterraneo, che sino ad allora avevano goduto di una certa indipendenza;

---

[11] E.M. Staerman e M.K. Trofimov, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, Roma, Editori Riuniti, 1980.

[12] A. Donini, *Storia del cristianesimo, dalle origini a Giustiniano*, cit., pp. 98 e sgg., 112 e sgg.

ma aveva portato con sé i motivi che dovevano condurre alla decomposizione dell'antica società. La schiavitù stava diventando economicamente improduttiva; ma il lavoro degli uomini liberi continuava ad essere socialmente disprezzato. La transizione degli schiavi alle condizioni di coloni e di servi della gleba non è dovuta all'instaurazione di nuovi rapporti *ideali* tra gli uomini, ma al sorgere di nuovi rapporti *reali* che hanno profondamente modificato la struttura della società.

Riti lustrali e battesimali

Il termine «battesimo», derivato dal greco, è legato a una vecchia radice indoeuropea *baf* o *bath*, che implica l'idea di immergere, di gettare in acqua, di lavare o di tingere.

Alla fine di una lunga evoluzione, tuttavia, il suo senso originario si è in gran parte perduto: quando parliamo di *battesimo*, oggi, non pensiamo più né a un'immersione né a un lavacro, ma a uno dei sette riti sacramentali, che consiste nel versare un po' d'acqua sul capo del neonato, alla presenza di testimoni, per garantire il suo ingresso ufficiale nella famiglia cristiana.

L'utilizzazione dell'acqua come elemento di purificazione risale ai tempi più remoti. Se ne hanno tracce archeologicamente dimostrabili, in Asia e in Europa, sin dall'età della pietra levigata e soprattutto agli inizi dell'età del bronzo. Non è escluso che il fatto stesso di aver dovuto costruire i primi centri abitati, per motivi di difesa, sulle rive dei laghi, delle paludi e del mare —le *palafitte* e le *terramare*— abbia contribuito ad attirare sull'acqua l'attenzione delle popolazioni preistoriche. Certo è che l'acqua, che regolava il loro modo di vivere e di sussistere, ha finito col dare origine a un culto vero e proprio, di cui ci restano numerose e significative sopravvivenze (venerazione delle sorgenti, dei fiumi, delle acque salutari ecc.).

Ma ben presto l'uso dell'acqua nei riti religiosi assume un altro aspetto, che ci porta più vicini al concetto dell'attuale battesimo. Speciali cerimonie di purificazione, intese a liberare un luogo, un individuo o un intero gruppo umano da temuti influssi malefici, si possono riscontrare in quasi tutte le antiche religioni.

Si badi però che l'elemento cui si fa ricorso, come lavacro rituale, non è soltanto l'*acqua*. Intervengono spesso il *fuoco*, il *fumo* (fumigazione di

incenso, di erbe curative) e qualche volta anche il *sangue* di persone giovani e valide, sacrificate in modo che il defluire del liquido permettesse la celebrazione di particolari funzioni espiatorie (per esempio nel Messico, sino alla conquista spagnola). Al sacrificio di esseri umani venne poi sostituito quello di vari animali; invece del sangue si usava talora come surrogato *l'ocra*, per il suo caratteristico colore rosso.

L'evoluzione di questi riti lustrali può essere seguita nelle religioni dell'Assiria, di Babilonia, dell'Egitto, dell'India e della Palestina. In Grecia si usavano dei vasi, pieni di acqua benedetta per spruzzarne la vittima e l'assemblea dei fedeli durante il sacrificio. A Roma, le abluzioni acquistano alle volte un vero e proprio carattere di massa, con il rito della purificazione collettiva del popolo o dell'esercito. Nel buddismo tibetano incontriamo riti analoghi, praticati oltre che con l'acqua anche con il vino, l'olio, il miele e persino il sangue e l'orina di determinati animali sacri (lo «ya k»).

Sino a questo momento al rito viene attribuito prevalentemente un valore magico, in vista del compimento di alcune funzioni sociali, dell'espiazione di determinate colpe e dell'allontanamento degli spiriti maligni. Non c'è ancora l'idea della rigenerazione spirituale, che monda l'uomo dal peccato e lo fa rinascere a nuova vita.

Questo nuovo concetto è entrato nella storia religiosa attraverso i culti di «mistero», molti secoli prima delle origini del cristianesimo. Sotto forme diverse, dalla semplice abluzione all'immersione totale, dalla purificazione col fumo a quella ottenuta lasciando colare sul corpo dell'iniziato il sangue di un animale immolato, troviamo il battesimo nei culti orfici ed eleusini, nei misteri di Iside, di Adone e soprattutto di Attis e di Mitra: il lavacro con il sangue di un toro, o *taurobolio*, è stato portato dagli eserciti romani sino alle estreme frontiere dell'impero.

Il battesimo cristiano è nato dalla fusione di questi due concetti: il primo esclusivamente magico-espiatorio, non ignoto alla stessa religione giudaica, e il secondo come iniziazione a una nuova esperienza religiosa, che garantisce il riscatto dal male e la liberazione dal dominio delle tenebre, dal «regno del demonio», l'invisibile potenza personale che nella mitologia cristiana dirige le forze malefiche in opposizione ai disegni di Dio. Diavolo, in greco, è la traduzione esatta dell'ebraico *has-satán*, «Satana», l-'avversario, il calunniatore, il nemico e l'accusatore dell'uomo.

Sino a poco tempo fa si riteneva che questo processo di fusione fosse giunto a compimento soltanto con l'inizio della predicazione cristiana:

Giovanni, detto appunto il Battista, avrebbe per primo invitato i suoi seguaci a farsi immergere nelle acque del Giordano per mondarsi di ogni impurità, in attesa di un altro battesimo, che sarebbe stato conferito loro dal Messia tanto atteso «nello spirito santo e nel fuoco» (vangelo di *Matteo*, III, 11).

Ma i manoscritti del deserto di Giuda hanno dimostrato che la lustrazione battesimale era già praticata da almeno un secolo sulle sponde del Mar Morto, a pochi chilometri a sud del Giordano, da

una comunità di ebrei dissidenti. È in questo clima che si è realizzato

il passaggio da un puro e semplice rito di lavaggio rituale al battesimo inteso come «iniziazione» a una nuova esperienza religiosa.

A differenza di quanto avviene oggi, nei primi secoli della storia del cristianesimo il battesimo veniva conferito al fedele in *età adulta* e con un rito collettivo. Gli aspiranti alla nuova professione religiosa venivano istruiti nei misteri della fede per tutto il lungo periodo quaresimale, in attesa del rito solenne che avrebbe avuto luogo nella notte di Pasqua. Tale era l'uso nella chiesa romana agli inizi del III secolo. Nelle chiese orientali, invece, il giorno fissato per la cerimonia battesimale collettiva era quello d*ell'Epifania*; ma nell'uno e nell'altro caso, sino al V-VI secolo d. C., il battesimo si applicava solo agli adulti.

L'usanza del battesimo dei bambini, che va collegata con l'estendersi del valore magico del rito —nei primi secoli si era dato anche il caso di fedeli che si facevano battezzare per i defunt— non prevalse che dopo lunghe controversie. Essa è tuttora esclusa, come è noto, in alcune confessioni protestanti, tra le quali quella dei *Battisti*: essi praticano l'immersione completa dei fedeli, come avviene nella chiesa greco-ortodossa, mentre i cattolici si limitano al rito detto dell'*infusione* (un po' d'acqua versata sul capo del neonato). Nella chiesa anglicana si usa invece l'*aspersione*: gocce d'acqua spruzzata, come nelle lustrazioni dei greci e dei romani.

È interessante, infine, ricordare quel gruppo etnico di lontana origine ebraica, detto dei *mandei*, che vivono ancor oggi nell'Irak, a poca distanza da Baghdad, e parlano un dialetto aramaico, sia pure modificato e corrotto dal lungo processo del tempo. Essi posseggono dei testi sacri non troppo diversi, nella loro stranezza, da quelli scoperti sulle rive del Mar Morto e praticano il battesimo nelle acque dell'Eufrate, che chiamano il «Giordano».[13] Siamo di fronte agli ultimi superstiti di quelle antiche comunità? Si tratta, in ogni caso,

---

[13] E.S. Drower, *The canonical Prayerbook of the Mandaeans*, Leyden, BriiI. 1959.

della sopravvivenza abbastanza precisa di riti e credenze che hanno avuto la loro origine in Palestina, prima ancora che sorgessero le nuove comunità cristiane. I mandei si richiamano a Giovanni il Battista e sono ferocemente anticristiani. In questi ultimi tempi sono stati oggetto di numerosi studi e persino di riprese cinematografiche.

La confessione dei peccati

La confessione privata delle colpe al sacerdote risale al medioevo e ha trovato la sua sistemazione teologica e disciplinare solo nel 1215, al IV Concilio ecumenico lateranense. Sotto questa forma, il cristianesimo dei primi secoli la ignora completamente.

Tutte le religioni, sin dai tempi più antichi, ci offrono esempi di riti espiatori, che hanno al loro centro la confessione pubblica dei peccati. Nella società primitiva, tale prassi è strettamente legata al concetto stesso di «colpa». È peccato, al di fuori di ogni valutazione etica, tutto ciò che costituisce una trasgressione della legge del clan o della tribù. La violazione dei complicati tabù, o interdetti che regolano la vita collettiva, mette l'individuo e l'intero gruppo in stato di prevaricazione: mangiare la carne dell'animale sacro da cui il clan si ritiene discendente, riportare un insuccesso nella caccia o nella pesca, sopprimere uno dei membri del clan, essere colpiti da una misteriosa e grave malattia, unirsi a una donna del proprio clan e così via.

Non è il carattere «morale» di una colpa che costituisce il «peccato», ma la sua portata sociale. Di questo rimane traccia nei dieci comandamenti attribuiti a Mosè: la colpa non nasceva ancora dalla violazione di un codice di moralità, ma dalla lesione di un diritto personale o collettivo, e molto spesso di un diritto di proprietà.

Data questa concezione, si rendeva di tanto in tanto necessaria una pubblica cerimonia, nel corso della quale, attraverso formule magiche e riti talora cruenti, il «peccato» veniva espulso dal corpo del colpevole o del gruppo nel suo insieme: ancora oggi, nel Kenia e presso i pigmei del Gabon, si dice che la colpa viene «vomitata». Ciò soprattutto in caso di calamità pubbliche o private, di epidemie o in vista di qualche impresa, di caccia o di guerra. Perché il peccato sia rimesso, è necessario che venga prima confessato ad alta voce o proclamato dal capo del clan. Tale pratica persiste presso numerosi popoli

dell'Africa, dell'Asia orientale, dell'America centro-meridionale, dell'Artide, della Malesia e dell'Oceania.[14]

Dopo la scissione della società e il prevalere di una classe sull'altra, il «peccato» cambia senso e il rito della confessione assume un nuovo carattere. Da una parte, nasce un codice minuziosissimo, basato sulle leggi padronali; dall'altra, tra i ceti subalterni, il peccato diventa il simbolo di tutto ciò che contribuisce a tener lontani gli uomini dal raggiungimento di uno stato ideale di felicità. Questo concetto è espresso con molta efficacia dall'etimologia del verbo greco amartdno: «sbagliare il tiro», «mancare il bersaglio» e infine «commettere un peccato».

291

Il rito della confessione, a partire da questo momento, si evolve rapidamente.

A Babilonia, il penitente recita una confessione generica delle colpe che ha commesso, o che inavvertitamente potrebbe avere commesso, alla presenza di un esorcista, che gli legge un lungo elenco di trasgressioni, quasi tutte di carattere pubblico e sociale. Un rito di purificazione conclude la cerimonia. Nel giorno del Capodanno, le colpe del popolo vengono per virtù magica trasferite in un caprone —presso gli Ittiti si trattava di un agnello— che è poi scacciato e mandato a morire lontano, con il suo carico di peccati. Questa cerimonia è stata adottata dagli ebrei e fissata al decimo giorno dopo il Capodanno, all'inizio dell'autunno: è il giorno del *Kippur*, o della solenne espiazione. La concezione cristiana dell'«agnello di Dio», che prende su di sé «i peccati del mondo», deriva da questo antichissimo rito.

Per gli egiziani, abbiamo la descrizione di una speciale cerimonia di «confessione per i defunti». Di fronte a un imponente consesso di divinità, presieduto da Osiride, alla presenza di 42 giudici, quanti erano i distretti amministrativi del paese, in nome del morto viene recitata una lunga dichiarazione: «Io non ho commesso peccato, non ho fatto piangere, non ho affamato, non ho ucciso ecc.». Su una bilancia, alla fine, viene pesato il suo cuore. Se ha detto il vero, potrà entrare nel regno di Osiride; se ha mentito, subirà la punizione degli dèi.

In Persia, sono i moribondi che devono sottoporsi alla confessione, specialmente per quel che concerne la violazione delle leggi del puro e dell'impuro. Aconclusione, il sacerdote esorcista pone sulle loro labbra qualche goccia di *haoma*, una pozione sacramentale affine all'estrema

---

[14] R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, cit.

unzione: si tratta della stessa bevanda indo-iranica che è detta in sanscrito soma, preparata col succo di una pianta inebriante mescolato con acqua, latte o miele.

Nel buddismo, la confessione pubblica dei peccati viene prescritta per tutti coloro che hanno scelto la vita del monaco. Il rito è stato attribuito allo stesso Budda; ma se ne parla soltanto in trattati liturgici che non risalgono più in là del 1 o II secolo della nostra èra. Questa cerimonia si svolge due volte al mese, a luna piena e a luna nuova, di fronte all'intera comunità. Il monaco più anziano legge a voce alta, alla luce di una torcia, una dettagliata lista di colpe, invitando per tre volte ciascuno dei presenti a confessarsi. Il silenzio è indice di coscienza pura. Chi si è macchiato di uno dei quattro peccati capitali - incontinenza, omicidio, furto e superbia - viene immediatamente espulso dall'ordine.

292

Qualcosa di simile si legge nella *Regola* di vita comune che fa parte dei manoscritti del Mar Morto. E non molto diverso era il rito praticato nelle comunità cristiane dei primi tre-quattro secoli. La confessione era pubblica e costituiva una premessa all'iniziazione battesimale o al rinnovo della professione di fede. Tre colpe erano imperdonabili: l'omicidio, l'apostasia e l'adulterio. A poco a poco, però, l'assoluzione venne estesa anche a questi peccati, ma per una sola volta e a prezzo di una pesante pubblica penitenza. Il termine evangelico *metánoia*, che in greco significa «cambiamento di vita», «conversione», è stato reso in latino con *poenitentia*, «pentimento»; ma ciò non ha nulla a che vedere con la confessione dei peccati. Partendo da questa constatazione, anzi, Martin Lutero dette inizio alla sua "protesta» nel 1517.

Nel IV secolo, dopo il riconoscimento del cristianesimo da parte dello Stato, la confessione pubblica delle colpe entrò nell'uso conventuale: i monaci si videro imporre digiuni e preghiere, in espiazione delle colpe che avevano ammesso di fronte al capitolo riunito. Sembra che la trasformazione del rito da pubblico in privato, con la confessione dei peccati all'orecchio del sacerdote, detta perciò *auricolare*, abbia avuto inizio nel V I-VII secolo in seno alla Chiesa celta, in Inghilterra e in Irlanda, dove il clero era prevalentemente reclutato tra i monaci; nel 789 Carlo Magno tentò di imporla a tutti i fedeli del suo impero. Ma dovevano passare parecchi secoli prima che la chiesa si decidesse a renderla obbligatoria, almeno una volta all'anno, come un «sacramento», la cui istituzione venne attribuita allo stesso Gesù.

Come contrappeso alla confessione privata dei peccati, venne elaborato il concetto del «segreto confessionale»: le colpe non devono essere rivelate a

nessuno, a meno che «l'interesse superiore della Chiesa lo esiga». La formula è abbastanza larga e può dar luogo ad abusi, come spesso è avvenuto.

Origini del celibato ecclesiastico

Nei primi secoli della storia del cristianesimo il clero veniva eletto direttamente dai fedeli, per semplice alzata di mano. II vescovo, nelle principali sedi dell'occidente, veniva scelto di comune accordo dal clero e dal popolo, riuniti in assemblea. L'elezione del vescovo di Roma non differiva allora sostanzialmente da quella dei titolari delle altre diocesi.

I termini greci che nel cristianesimo indicano coloro che esercitano a vari livelli le funzioni ecclesiastiche —*presbyteroi*, «preti», *epìskopoi*, «vescovi» ecc., sono la traduzione esatta di quelli che troviamo in ebraico nei manoscritti del Mar Morto. Diversa è la storia del nome papa, per indicare il capo della Chiesa cattolica; il titolo di «sommo pontefice» o «pontefice massimo», che era stato esteso agli imperatori romani sino a Giustino 1, nel VI secolo, è entrato nell'uso ecclesiastico solo agli inizi del Rinascimento, a partire da Pio II (1458-1464).

293

Papa è la forma latinizzata del greco popolare *pápas*, variante di *páppas*, «padre», da cui deriva *páppos*, il «nonno paterno», l'avo, l'antenato. Giovenale l'adopera anche nel senso di «vecchio», di "bambinaio». Non è del tutto certo che l'appellativo *Pápas*, attribuito in Frigia al dio Attis, intorno al quale si svolgeva uno dei culti di salvezza più diffusi del bacino orientale del Mediterraneo, abbia la stessa origine; ma la cosa è estremamente possibile.

Il nome è stato dato a poco a poco ai sacerdoti cristiani e poi soltanto ai vescovi. Nella chiesa greca ha finito coll'essere riservato ai patriarchi di Antiochia, Gerusalemme, Alessandria e Costantinopoli; ma nell'uso corrente è stato spessò applicato anche ai semplici preti. Vi è ancora qualche villaggio, nell'Italia meridionale, dove non si è del tutto perduta questa antica denominazione di origine bizantina, segno di affettuoso rispetto. Nella Chiesa russa il sacerdote viene comunemente detto *pop* —al genitivo *papà*— in italiano *pope*.

In occidente, sino al IV-V secolo, ogni vescovo poteva venir chiamato papa; poi gradatamente il titolo è stato riservato al solo vescovo di Roma. Per alcuni secoli, tuttavia, continuarono a esser chiamati così anche vescovi di altre sedi;

nel VII secolo san Gallo fa uso del termine parlando di Desiderio di Cahors. Per risolvere la questione ci volle un concilio: Gregorio VII, al sinodo romano del 1073, fece decretare che nessuno potesse fregiarsi di tale titolo se non il vescovo di Roma. La voce *Papatus*, tuttavia, non s'incontra prima del secolo XII, nella «Cronaca» di Leone Ostiense.

Il candidato a tale ufficio era di solito l'arcidiacono, il personaggio più eminente dell'amministrazione ecclesiastica della città di Roma. In teoria, ogni fedele di sesso maschile poteva aspirare alla dignità di vescovo di Roma; ma in pratica non tardarono a manifestarsi alcune restrizioni. Già il sinodo romano del 769 precludeva l'accesso al pontificato a tutti coloro che non fossero almeno cardinali presbiteri o diaconi; ma anche in tal caso l'elezione doveva venir fatta dal clero della città, con il concorso dell'aristocrazia e del popolo. Dovranno passare alcuni secoli, prima che il diritto di scelta venisse riservato ai soli cardinali, riuniti in sacro collegio.

Alla fine del IX secolo, l'elezione era ancora affidata ai vescovi cardinali e al clero di Roma, alla presenza del senato e del popolo; Niccolò 11, nel 1059, ridusse la partecipazione del clero e del popolo a un puro e semplice assenso, sulla base del processo di accentramento feudale che caratterizza l'intera struttura religiosa dell'epoca.

Anche il divieto fatto ai preti di contrarre matrimonio non ha origine antica. Nella sua forma attuale, risale tutt' al più al secolo XII: solo nel 1123, sotto papa Callisto II, il I Concilio ecumenico Lateranense lo rese normativo per tutto il clero. Nei primi secoli della storia della chiesa ai sacerdoti, preti e vescovi, era concesso di sposarsi e di avere famiglia; per i ranghi più elevati della gerarchia prevaleva solo il divieto di passare a seconde nozze, in caso di vedovanza.

294

In alcuni scritti del Nuovo Testamento il matrimonio viene quasi posto come condizione per accedere alla dignità sacerdotale.[15] Solo sotto l'influenza dei movimenti monastici e di una concezione ascetica e rinunciataria della vita —uno degli effetti della disgregazione economica e ideologica del mondo antico— s'incomincia qua e là a contestare al clero il diritto di vivere in matrimonio; ma nel disciplinare tale questione la Chiesa occidentale si è separata da quella orientale.

Nella Chiesa greco-ortodossa, nella Chiesa russa, nelle Chiese copta ed etiopica, i sacerdoti si sposano regolarmente; è però raro il caso di vescovi che

---

[15] *Lettera a Tito*, I, 5-6.

contraggano matrimonio dopo l'ordinazione. Il matrimonio del clero è normale in seno alle chiese nate dalla riforma protestante.

Il celibato ecclesiastico non è stato accettato in occidente senza opposizione. Papa Siricio con il sinodo del 386 lo aveva prescritto per l'Africa e per la Spagna; ma non osò neppure estenderlo ufficialmente a Roma e all'Italia. La preoccupazione di mantenere indivise le proprietà delle chiese, dei vescovati e dei conventi, in età feudale, ha contribuito non meno dei motivi morali a sanzionare l'obbligo del celibato: impedendo la formazione di famiglie sacerdotali e la nascita di figli legittimi si rendeva più difficile lo spezzettamento dei feudi ecclesiastici. Contro i preti «concubinari» si scagliarono soprattutto i monaci benedettini e la pressione divenne irresistibile con la riforma di Cluny, nel secolo XI.

Sul terreno strettamente religioso, come si è arrivati alla pratica del celibato dei sacerdoti, che è sconosciuta a quasi tutte le grandi religioni e si mantiene oggi soltanto in seno al cattolicesimo e in qualche sètta musulmana, come per esempio i dervisci?

L'idea del celibato come norma permanente di vita non solo è estranea ai culti dell'età tribale e gentilizia, ma è in diretta contraddizione con una delle manifestazioni più diffuse dell'antica religiosità: il culto degli antenati. Per garantire ai defunti la tranquillità oltre la tomba, si rendeva indispensabile assicurare loro dei discendenti sulla terra.

A Creta e a Sparta il matrimonio era imposto dalla legge. In Atene, la raccomandazione equivaleva a un obbligo. Solo da Platone in poi, nel 1v secolo a. C., s'incomincia a tessere l'elogio della vita celibataria, sotto l'influenza di dottrine dualistiche di origine persiana —il contrasto tra la carne e lo spirito— e in forme spesso ambigue, quali l'apologia delle pratiche omosessuali. Roma è stata sempre avversa al celibato; rigorose leggi in materia vennero prese ai tempi di Augusto e rimasero in vigore sin dopo Costantino.

Se questo è vero in linea generale, va tuttavia osservato che in seno alla società primitiva numerose regole e proibizioni circondavano, in determinati momenti, lo svolgimento dei rapporti sessuali e delle stesse funzioni matrimoniali: per esempio, durante la caccia, o in tempi di guerra o nel corso di solenni festività. È 'da allora che incomincia a introdursi nella coscienza dell'uomo l'idea che i legami sessuali, e della stessa convivenza matrimoniale, possano alle volte essere impuri e dannosi.

295

All'astinenza si dà dapprima un ·semplice carattere magico. L'individuo

deve essere in pieno possesso delle sue energie per compiere determinati riti: iniziazione al clan o alla tribù, cerimonie propiziatrici di ogni genere, specialmente in caso di guerre o di calamità naturali. Intorno all'unione tra uomo e donna incominciano così ad accumularsi tabù e divieti di carattere provvisorio o permanente.

In un secondo momento, si delinea il concetto che chi si accosta alla divinità deve essere in uno stato di totale, anche se temporanea, purità sacrale: quella che i romani chiamavano *castimonia*, o castità rituale. Di questo tipo era la verginità imposta alle Vestali, circondata da severe proibizioni, che ci sono state tramandate anche dalla leggenda.

Il cristianesimo delle origini, invece. non conosce nessuna regola generale di astensione dalla vita matrimoniale.

I consigli in questo senso, che s'incontrano in alcuni passi delle lettere attribuite all'apostolo Paolo non rispondono a preoccupazioni di carattere etico-religioso, ma alla convinzione che la fine del mondo è imminente. Grandi tribolazioni attendono i fedeli. In vista dei pericoli che occorrerà affrontare a breve scadenza, nei giorni del dramma apocalittico finale, si suggerisce ai genitori di mantenere nubili le proprie figlie e ai fedeli di non assumersi il peso di nuove famiglie: in tal modo, tutti saranno meglio in grado di far fronte alle prove delle «imminenti tribolazioni».[16]

La prassi monastica del tv secolo ha dato un senso più rigoroso, di carattere teologico, al vecchio conflitto tra vita materiale e vita spirituale, che nel Nuovo Testamento non usciva sostanzialmente dall'antica impostazione dualistica, a sfondo più sociale che religioso. Il mito di origine manichea di una caduta originaria dovuta a trasgressioni di regole sessuali, estraneo al cristianesimo delle origini, e fatto proprio dal pensiero agostiniano, ha senza dubbio esercitato una influenza decisiva in questa direzione.

La castità viene vista allora come una condizione privilegiata per arrivare alla salvezza: di qui l'opposizione allo stato matrimoniale, se non altro per coloro che vogliono dedicarsi al servizio delle cose sacre.

Ma quando si arriva a questo momento, nulla esiste più delle condizioni sociali, economiche e religiose che hanno reso possibile l'antica struttura organizzativa della Chiesa e il cristianesimo si è ormai radicalmente trasformato.

---

[16] *Prima lettera ai Corinzi*, VII, 26 e sgg.

Indice

7 *Prefazione alla nuova edizione*

BREVE STORIA DELLE RELIGIONI

11 **Alcune questioni di metodo**
12 Marxismo e religione
16 Quadro statistico attuale
21 Indicazioni bibliografiche essenziali
25 Dal romanzo alla storia
29 **Come nasce la religione**
30 La fase prereligiosa
31 Comunità primitiva e «*totemismo*»
34 Magia e religione
36 Il culto dei morti
39 Origini del soprannaturale
41 Carattere di classe del miracolo
44 Evoluzione dell'irrazionale
47 **Dal totem al dio personale**
48 L'animale-parente
50 I riti di passaggio
52 L'animale-antenato
53 Tabù matrimoniali e alimentari
55 L'animale-dio
57 Nascita del dio personale
60 **Antropomorfismo, animismo e feticismo**
61 Antropomorfismo e strumenti di lavoro
64 L'idea del «mana»
65 Anima-doppio e anima-soffio
68 Il dualismo religioso come riflesso del dualismo sociale
69 Dal totem al feticcio
73 **Riti e culti tribali e gentilizi**
74 I «civilizzatori»
75 L'Australia: il *totemismo* allo stato puro

78 Lo sciamanesimo
79 La droga nei culti
82 Il peiotismo e gli «Assassini»
84 Antichi slavi, celti e germani
89 **Le religioni dell'antica società schiavistica: l'Egitto**
90 La valle del Nilo
92 Sacerdoti e monarchi
95 La riforma solare di Amenofi IV
98 Miti popolari e culto ufficiale
101 Le piramidi e il «Libro dei morti»
106 I «misteri» di Iside e l'origine del Natale
110 **Babilonia e Assiria**
111 Sopravvivenza della lingua nella religione
112 Diritto e schiavitù in Mesopotamia
114 II mito della creazione e della caduta del «primo uomo»
119 Il dio-padrone II9 Politeismo e monoteismo
121 Gilgamesh e il diluvio universale
124 I «misteri pasquali» di Marduk
128 **Le due religioni della Grecia**
129 Religione e società
131 La leggenda della «democrazia» greca
133 Gli animali nella mitologia dell'antica Grecia
135 Riflessi religiosi del matriarcato
139 I culti servili: Demétra e Dioniso
141 La cristianizzazione degli dèi dell'Olimpo
146 **Origini e sviluppi del giudaismo**
146 La Palestina
149 Beduini e razziatori
151 Il monoteismo ebraico
154 I profeti d'Israele
157 Il decéilogo
162 Breve storia della Bibbia
163 Vecchio Testamento
165 L'attesa del Messia
169 **Aspetti religiosi delle grandi rivolte di schiavi**
170 Le insurrezioni in Asia Minore, in Sicilia e in Italia
172 Il regno messianico degli schiavi

174 Aristonico e la «Città del Sole»
177 «Cancella i nostri debiti»
179 La croce: patibolo e glorificazione
183 Il «giusto crocifisso» di Platone
185 **Il mito della salvezza**
186 Continuità e sviluppo
188 La redenzione, concetto di classe
190 Le religioni di «mistero»
196 Lo «schiavo di Dio»
198 Movimenti religiosi di salvezza dei popoli oppressi
203 **Alle soglie del cristianesimo**
204 Ricchi e poveri
208 La letteratura apocalittica
210 Il «figlio dell'uomo»
213 Il «millennio» e la crisi del mondo antico
214 Virgilio e la Sibilla
218 Il manoscritti del Mar Morto
221 **La comunità del «Nuovo Testamento»**
221 Grotte e ruderi del Qumran
224 Le caverne di Uadi Murabba'at e del Khirbet Mird
226 Descrizione dei sette rotoli principali
232 Il concetto di «alleanza»
235 Il «Maestro di giustizia» del Qumran
237 Farisei, sadducei, zeloti ed esseni
239 La «Nuova Alleanza» cristiana
243 **Gesù il Cristo: mito e realtà**
244 La leggenda evangelica
247 Limiti della tesi mitologica
249 Betlemme o Nazareth?
252 L'annuncio del regno: «beati i poveri»
254 Morte e resurrezione
256 Gesù è stato un rivoluzionario?
260 **Budda, Confucio e Maometto**
261 La dottrina buddista della rassegnazione
264 Il lamaismo tibetano
267 Confucio e Lao-tse
271 L'Arabia prima di Maometto

273 Il Corano
276 l «messia arabi» e il bahaismo
279 **Elementi di una storia reale del cristianesimo**
279 Un problema di cronologia
282 Nuova luce sui vangeli
284 Greco e latino Il cristianesimo e la schiavitù
286 Riti lustrali e battesimali
290 La confessione dei peccati
292 Origini del celibato ecclesiastico