

José María Castillo

La laicità del Vangelo

Il Vangelo è un libro di religione o la storia di un conflitto mortale con la religione? Lungo tutta la vita di Gesù, i conflitti con i sacerdoti, i dottori della legge e i farisei, il tempio, le osservanze e le norme religiose, sono stati sistematici. Dunque, si può pensare seriamente a un cristianesimo "non-religioso"?

edizioni la meridiana
paginealtre

José María Castillo

La laicità del Vangelo

Traduzione e cura di
Lorenzo Tommaselli

edizioni la meridiana
pagine altre

Indice

Presentazione	7
Gesù: un uomo religioso, conflittuale per la religione? 13	
La prima cosa non è stata Dio, ma la religione	17
Religione e violenza	23
Trascendenza di Dio e mediazioni con Dio	27
La religione romana del I sec.	31
“Religione” senza Dio o Dio “senza religione”?	33
Scomparirà la religione?	35
Da Benedetto XVI a Francesco	39
La religiosità di Gesù	43
Come ha vissuto Gesù la sua religiosità	47
L’aspetto centrale nella religiosità di Gesù	53
Il Dio che ha appreso Gesù	55
Quello che Dio è e come si incontra Dio	59
La Signoria di Dio: tema centrale	63
La “religione” come difficoltà per comprendere il “Regno”	67
Le Beatitudini	71
Il giudizio finale	75
Le parabole	77
Il Dio di Gesù	87

La preghiera di Gesù	93
“Sequela” di Gesù e “religione” cristiana	99
La missione	109
La fede in Gesù e la religione	119
Gesù e la politica	137
La autostigmatizzazione come comportamento	147
Conclusioni	159

Presentazione

Una delle questioni più complicate che dobbiamo affrontare quando parliamo del fatto religioso è la relazione che si può e si deve stabilire tra “religione” ed “ethos”. Oppure, detto in una maniera più semplice, la relazione che esiste tra “pratica religiosa” e “comportamento morale”. Si può affermare tranquillamente che le culture, i popoli ed i paesi più religiosi sono per questo stesso motivo i più incorrotti ed esemplari?

L'esperienza storica, soprattutto nell'attualità, non ci fornisce una risposta chiara, proprio per nulla. In questo momento e “con quello che sta accadendo”, come si dice ultimamente, in questi tempi di crisi, di miseria e di fame sembra piuttosto che la risposta sia negativa e anzi piena di indignazione. Molta gente si chiede che spiegazione possa avere il fatto evidente che i popoli più religiosi, i più cristiani e persino i più cattolici dei paesi del Sud Europa, nell'arco che va da Cipro fino all'Irlanda, sono i più religiosi ed i più corrotti. I paesi che hanno una storia più religiosa sono anche i più indebitati, in essi si parla spesso di corruzione, in essi sicuramente funzionano peggio le istituzioni pubbliche e per di più in essi si sta aprendo di più lo scandaloso e gigantesco divario tra ricchi (che sono molto pochi) e poveri (che sono l'immensa maggioranza). In non pochi di questi popoli la religione è stato il grande paravento che da secoli continua a nascondere la decomposizione sociale e l'enorme corruzione che ha trascinato noi abitanti del

grande Sud nella più dolorosa ed umiliante delle crisi con tutte le miserie che comporta.

Fatto sta che si sono verificate alcune condizioni di vita che hanno generato il tremendo aumento di “distanza” tra l’uomo ed il sacro. Cosa che implica la necessità di conservare, in modo più deliberato, i legami tra le sfere dell’“umano” e del “religioso”. Poiché il divino non può più essere appreso *en passant* attraverso innumerevoli gesti rituali concreti, quasi riflessivi, diviene imperativo stabilire un rapporto con esso più generale e globale. Come ha fatto notare Clifford Geertz, già Weber vedeva due modi diversi di stabilire la citata relazione. Uno è attraverso la costruzione di un codice giuridico-morale coscientemente sistematizzato, consistente in imperativi etici che si ritenevano dati all’uomo dalla divinità attraverso profeti, scritti sacri, indicazioni miracolose e così via. L’altro modo è attraverso il contatto diretto ed individuale con il divino, servendosi del misticismo, dell’intuizione estetica e via dicendo, spesso con l’aiuto di vari tipi di discipline spirituali ed intellettuali fortemente organizzate, come lo yoga¹.

Ma è significativo che lo stesso Geertz aggiunge, quasi di seguito, qualcosa che ci deve far pensare: “che siano le due uniche possibilità [...] o no, essi colmano, o cercano di colmare, l’abisso enormemente allargato tra il sacro ed il profano, in una maniera cosciente, metodica, esplicitamente coerente. Essi conservano, per quelli che vi sono dediti, il senso di un legame denso di significato tra l’uomo ed il divino che è stato allontanato”².

¹ CLIFFORD GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona 2006, p. 155 (trad. it., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1998).

² *Ibidem*.

Questo libro di Clifford Geertz è stato pubblicato nel 1973, ossia quaranta anni fa, ed in questi quattro decenni sono successe molte cose ed alcune di esse molto importanti, se guardiamo la realtà a partire dal punto di vista culturale. La cultura globale e postmoderna che oggi viviamo è molto diversa da quella che si viveva quando Geertz propose (seguendo Weber) i due modi di stabilire la debita relazione tra “l’umano” e “il divino”, tra “il profano” ed “il sacro”, tra “il laico” ed “il religioso”. Non mi riferisco a questioni giuridiche, politiche o economiche, nulla di tutto ciò. Parlo e voglio spiegare qualcosa di molto più profondo, che va alla radice stessa del problema e che, se puntiamo la nostra attenzione sul Cristianesimo, ritroviamo successivamente con la profondità delle domande, cariche di senso che, molto prima di Clifford Geertz e dei suoi numerosi colleghi esperti in antropologia, si era fatto Dietrich Bonhoeffer negli anni durissimi della seconda guerra mondiale. Mi riferisco alle domande che girano intorno al problema se sia o non sia possibile un *Cristianesimo non religioso*. Dopo tornerò a queste domande, ma prima di questo, a partire da questo momento confesso che non posso togliermi dalla testa il testo seguente, scritto da Bonhoeffer il 16 luglio 1944, solo alcuni mesi prima che i sicari di Hitler impiccassero questo credente tanto profondo quanto sconcertante. Il testo dice così:

“Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come persone che senza Dio fanno fronte alla vita. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (“Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”, Mc 15,34)! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l’ipotesi di lavoro “Dio” è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti a Dio e con Dio noi viviamo senza Dio. Dio si lascia scacciare fuori del

mondo sulla croce. Dio è impotente e debole nel mondo ed appunto solo così egli sta al nostro fianco e ci aiuta. È assolutamente evidente, in Mt 8,17 (“Perché si adempisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: Egli ha preso le nostre infermità, e si è addossato le nostre malattie”), che Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza!”³

Questo testo di Bonhoeffer ci mette nelle condizioni di partenza per pensare sul serio, a patto di pensare senza paura. Andiamo al cuore della questione. In questo modo e senza dare spiegazioni, si può dire che il Cristianesimo sia una religione, una di più, tra le molte religioni che ci sono nel mondo? Questa domanda strana, forse anche fastidiosa e persino irritante per alcune persone, ha la sua ragion d'essere. Sappiamo che Gesù, quel galileo del quale si suole dire che sia stato il “fondatore” del Cristianesimo, non è andato per nulla d'accordo con la religione ed è entrato in conflitto con essa fino al punto che è stato perseguitato dai chierici e dai teologi di allora. Un conflitto che si è complicato fino al punto che è stato incarcerato dagli uomini del tempio, portato nei tribunali, processato, condannato ed alla fine dei suoi giorni è stata proprio la religione che lo ha ucciso. La sentenza dei *capi giudei* è stata decisiva: *Noi abbiamo una Legge (la Torah o Legge Sacra) e secondo questa Legge deve morire* (Gv 19,7).

Ebbene, di un individuo visto come un “demonio” (Mt 12,24 par), una “minaccia” (Gv 11,48) ed una “bestemmia” (Mt 26,65 par) dai responsabili della religione,

³ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca 2001, p. 252 (trad. it., *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia 2002).

si può affermare con certezza come la cosa più naturale del mondo che abbia fondato proprio una religione? Questo è il problema; e di conseguenza si può affermare che il Vangelo è un racconto “religioso” e “sacro”? Non si dovrebbe invece dire che il Vangelo è un *bíos*⁴? Nell'utilizzare questa parola greca, mi riferisco alla narrazione che si incentra sulla vita di un'unica persona, benché nei vangeli si parli di molta gente. In realtà, quest'unica persona, sulla quale si incentra tutto, è Gesù di Nazareth. Con ciò sto dicendo che il Vangelo ha voluto assemblare e raccogliere una serie di tradizioni che hanno la finalità di presentare un modo di intendere la vita e di collocarsi in essa. Il modo di intendere le cose e di vivere con gli altri proprio come Gesù lo ha portato avanti.

Si consideri anche che il termine *bíos*, a differenza di *zoé*, non descrive nel Nuovo Testamento nessun bene di salvezza eterna o soprannaturale, un bene in relazione con la religione. *Bíos* si riferisce all'ambito dell'umano, del semplicemente profano e secolare. In maniera tale che questa vita presentata dal Vangelo assume e presenta gli interessi e le preoccupazioni dell'esistenza umana⁵. Interessi e preoccupazioni della nostra condizione umana, nei quali e per mezzo dei quali possiamo unicamente cercare e trovare il senso ultimo della vita.

⁴ RICHARD A. BURRIDGE, *What are the Gospels? A comparison with Greco-Roman Biography*, Cambridge 1992, pp. 240 ss; GERD THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca 2002, p. 205 (trad. it., *La religione dei primi cristiani*, Claudiana, Torino 2004).

⁵ HANS-JOACHIM RITZ in HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca 2002, p. 657 (trad. it., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004); RUDOLF BULTMANN, *záo*: TWNT II, pp. 833-844, specialmente pp. 836-838.

Queste sono le questioni che voglio affrontare in questo libro. Quello che in definitiva equivale a chiedersi: il Vangelo è un libro di religione o è invece un progetto di vita per vivere onestamente, che ci viene a noi proposto nel *bíos* o modo di vivere di Gesù? Il Cristianesimo è dunque una religione che mediante dogmi, norme e riti ci porta a Dio oppure è un'etica che ci insegna a vivere senza Dio o con Dio, ma sempre come se Dio esistesse? Si può pensare seriamente ad un Cristianesimo "non-religioso"? Come si dovrebbe comprendere e gestire la Chiesa in un caso o nell'altro?

Gesù: un uomo religioso, conflittuale per la religione?

Se ci limitiamo solo a quello che ho appena detto, mutiliamo il Vangelo. Perché ne strappiamo una parte essenziale ed un elemento decisivo di quello che è stato, secondo lo stesso racconto evangelico, il *Bios*, la vita di Gesù. Mi spiego: una delle cose più scioccanti che chiunque trova nei vangeli, è che, mentre si verificava il grande scontro di Gesù con la religione e con i suoi più alti rappresentanti, gli stessi vangeli ci presentano Gesù come un uomo profondamente religioso. Gesù faceva continuo riferimento al Padre del Cielo. Di Lui parlava a tutte le ore. Lo poneva come esempio e modello al quale dobbiamo somigliare noi uomini (Mt 5, 43-45). E lui stesso ricorreva al Padre, lo pregava, gli faceva richieste, si rapportava familiarmente con Lui, in modo tale che passava le notti intere in preghiera (Lc 6,12). Questa preghiera, nella solitudine della notte e in cima alla montagna, “raggiunge un alto grado di tensione drammatica”⁶. Inoltre – e questo ha una speciale rilevanza – Gesù spiegava alla gente che non si stancassero di pregare, chiedendo a questo Dio che lo stesso Gesù invocava sempre come Padre, che non smettesse di supplicarlo per tutto quello che fosse necessario

⁶ FRANÇOIS BOVON, *El Evangelio según san Lucas*, vol. I, Salamanca 2005, pp. 399-400 (trad. it., *Vangelo di Luca*, vol. I, Paideia, Brescia 2005).

per loro veramente (Mc 11,24; 13,33; 14,38; Mt 21,22; 24,20; 26,41; Lc 6,28; 18,1; 22, 40.46).

Ebbene, se effettivamente l'esperienza religiosa di Gesù è stata così intensa; e se poi ha insistito nel trasmettere quest'esperienza alla gente, se le cose sono state così, cosa resta? La storia di Gesù è la storia di un conflitto mortale con la religione. Ma è anche, al tempo stesso, la storia di un conflitto provocato e continuato da un uomo profondamente religioso. Questo vuole dire, per il momento, che, nel parlare del Vangelo, non possiamo parlare di "laicismo", poiché questo sarebbe negare l'esistenza di Dio ed affermare il non senso di tutto quanto possa risuonare di religiosità. Ma d'altra parte è evidente che Gesù non si è adattato né è stato d'accordo con la religione del tempio, la religione dei sacerdoti, dei riti e delle cerimonie sacre; quello che in definitiva tutto il mondo capisce quando si parla di religione o, al contrario, di laicità, non di laicismo.

Stando così le cose, non sarebbe più aderente alla realtà pensare sul serio che nella vita di Gesù, così come la si racconta nei vangeli, lo stesso Gesù ha veramente modificato il concetto di religione, l'esperienza del fatto religioso e il modo di viverlo? Con questo sto delineando una realtà, un fatto di una profondità molto più grande di quanto sicuramente immaginiamo.

L'idea più elementare che la maggior parte della gente di solito ha della religione è che questa comporti un insieme di mediazioni (o mezzi) per stabilire un ponte di relazione e di incontro tra "l'immanente" ed "il trascendente", tra "l'umano" e "il divino", tra "il temporale" e "l'eterno", tra "il terreno" e "il celeste", tra "il naturale" ed "il soprannaturale", ecc. Quindi, quello che comunemente definisce la religione è l'essere "un mezzo" per

incontrarsi, mediante “il religioso”, con questa realtà superiore ed ultima che chiamiamo Dio.

Di conseguenza, se leggiamo i vangeli con attenzione, ci imbattiamo in questo fatto, a prima vista contraddittorio: il protagonista centrale del Vangelo, Gesù di Nazareth, è stato un uomo profondamente religioso, ma la sua religiosità è stata compatibile con lo scontro ed il conflitto con la “religione ufficiale”. E questo non in un’occasione o in un caso particolare, no. Lungo tutta la sua vita, i conflitti con i sacerdoti, con i dottori della legge e con gli osservanti farisei, con il tempio, con le osservanze e con le norme religiose, con gli usi e costumi di quel clero, sono stati così frequenti e sono aumentati in modo tale che alla fine sappiamo come è andata a finire: con l’arresto, il processo e la condanna a morte.

Quindi, nel Vangelo ci imbattiamo in questo fatto sorprendente: si può essere, allo stesso tempo, religioso ed anti-religioso. Questo vuole dire, per lo meno, che l’intimità con Dio ci può portare a vivere in disaccordo, anzi in conflitto persino mortale con i “rappresentanti ufficiali di Dio” ed in conflitto anche con tutto quello che tali “rappresentanti” dispongono, organizzano ed impongono ai fedeli che sono convinti di dover essere fedeli al clero.

Ebbene, questo fa sorgere un fondato sospetto: non potrà capitare oggi a noi qualcosa di simile, forse la stessa cosa che è accaduta a Gesù quando ha voluto essere fedele a Dio, ma si è reso conto che non poteva esserlo, se si atteneva alla stretta fedeltà a tutto quanto diceva e faceva la religione che gli è toccato di vivere? Non potrà succedere oggi che molte persone si rendano conto che capita loro quello che è capitato a Gesù nel suo tempo? E non potrà essere certo, anche oggi, che c’è gente

onesta che, per conservare la sua onestà, ha il sospetto, l'impressione o addirittura la certezza del fatto che, per essere pienamente onesta, deve prendere le distanze o persino resistere alla religione ufficiale? E per andare fino in fondo, non sarà possibile che in tutta questa complicata questione si nasconda a noi qualcosa di più profondo a cui forse mai abbiamo pensato?

La prima cosa non è stata Dio, ma la religione

Per incominciare a fare un po' di chiarezza sulle questioni poste, incomincio col ricordare qualcosa che tutti sappiamo benissimo. La religione è un fatto, un fenomeno ed un'esperienza che comporta maggiori complicazioni di quelle che a prima vista immaginiamo. Iniziando dall'origine della religione. Quando, come e perché gli essere umani hanno iniziato ad essere religiosi? Questa domanda non rappresenta una mera curiosità storica. Si tratta della prima questione che è necessario affrontare per rendersi conto di quello che è e rappresenta il fatto religioso.

Per farsene un'idea, prima di tutto si deve considerare che i primi uomini che hanno iniziato a praticare qualcosa che era già una forma di religiosità, erano cacciatori. Dalle ricerche fatte fino ad ora, sappiamo che per quei cacciatori il sacrificio degli animali che uccidevano era la forma più antica che si conosce dell'azione religiosa⁷. Karl Meuli (1946) ha notato una serie di coincidenze sorprendenti tra alcuni particolari del sacrificio

⁷ HERBERT KÜHN, "Das Problem des Urmonotheismus": Abh. Mainz (1950), p. 22, n. 17. Citato da WALTER BURKERT, *Homo necans. Interpretación de los ritos sacrificales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona 2013, p. 36, n. 50 (trad. it., *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981).

greco e gli usi dei popoli dediti alla caccia ed alla pastorizia, specie della Siberia⁸. Bisogna mettere in evidenza, per esempio, le “inumazioni di orsi” del periodo di Neanderthal⁹. Le “feste degli orsi” dei finlandesi e degli ainu dimostrano che questi popoli ed alcuni dell’America davano un’enorme importanza all’orso¹⁰. In un luogo di ritrovamento in Siberia sono stati rinvenuti crani di mammut disposti intorno a un centro dove, sotto un mucchio di ossa e di zanne in parte lavorate, giaceva una statuetta femminile¹¹. Così, cacciatori del Sudan hanno applicato la pelle di un leone o di un leopardo ucciso a una rozza scultura in argilla; così contadini dell’Abissinia meridionale hanno fatto lo stesso con la pelle di un torrello sacrificato. Gli esempi in questo senso abbondano in zone del pianeta molto diverse¹².

Che connessione si è potuta scoprire tra la violenza mortale dei cacciatori ed i rituali religiosi che praticava-

⁸ Per tutta questa problematica, cf. due studi fondamentali di Meuli; “Griechische Opferbräuche”. In “Phyllobolia. Festschrift Peter von der Mühl”, Basel 1946, pp. 185-288; “An Karl Schefold”. In “Gestalt und Geschichte. Festschrift K. Schefold”, Berna 1967, pp. 159-161.

⁹ EMIL BÄCHLER, *Das alpine Paläolitikum der Schweiz* (1940); KARL MEULI 1946, pp. 237-239. Si è discussa questa scoperta, ma si sono trovati dati equivalenti in Slesia e Siberia. Cf. WALTER BURKERT, *Homo necans*, pp. 36-37.

¹⁰ IVAR PAULSON, “Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen und subarktischen Völkern”; *Temenos*, n. 1 (1965), pp. 150-173.

¹¹ HERMAN MÜLLER-KARPE, *Handbuch der Vorgeschichte I. Altsteinzeit*. München 1966, p. 225. Cf. WALTER BURKERT, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹² ADOLF FRIEDRICH, “Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum”; *Paideuma*, n. 2 (1941), pp. 23-24; Cf. IVAR PAULSON: *Temenos*, n. 1 (1965), pp. 160-161.

no dopo il sacrificio con la più grande precisione? Per trovare una risposta a questa domanda si deve indagare sulla mitologia più primitiva che conosciamo: quello che i miti più antichi ci insegnano è che il legame tra “sacrificio”, una disgrazia, la morte di un animale, un disastro, e “religione” è la “colpa”. È la sequenza che è stata formulata con esattezza da Tito Livio: *adversae res admonuerunt religionum*, le avversità richiamarono gli animi ai doveri del culto¹³. Troviamo sempre la stessa connessione: la “disgrazia” porta necessariamente al “rituale religioso”. Tra l’uno e l’altro, di mezzo c’è sempre il senso di “colpa”. In breve: si può ipotizzare un programma dinamico operante in civiltà ed epoche differenti, dai cosiddetti primitivi alle culture alte, un programma riguardante la casualità del male. Esso si rivolge a poteri invisibili tramite quella che si è chiamata “diagnosi trascendente”, tende a stabilire e a perpetuare rituali religiosi per ripristinare la precedente situazione di normalità e si dimostra uno dei principali fattori di sostegno della pratica religiosa¹⁴.

Disponiamo poi di un’abbondante e sicura documentazione sulla preminenza di rituali religiosi che sono, ai loro inizi e per migliaia di anni, precedenti a qualsiasi traccia di fede in Dio. Gli esempi in questo senso sono abbondanti, cosa che è stata sufficientemente dimostrata. Questo è più che provato dai rituali, legati al mas-

¹³ TITO LIVIO, *Ab Urbe condita*, V, 51, 8. Cf. WALTER BURKERT, *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Barcelona 2009, pp. 199-200 (trad. it., *La creazione del sacro. Orme biologiche nell’esperienza religiosa*, Adelphi, Milano 2003).

¹⁴ WALTER BURKERT, *La creación de lo sagrado*, p. 223.

sacro di animali e conseguentemente all'alimentazione umana, in tracce di tali pratiche lasciate dagli uomini cacciatori esistiti migliaia di anni prima dell'apparizione della cosiddetta "civiltà" che, come è noto, ha avuto il suo punto di partenza ed i suoi primi sviluppi migliaia di anni più tardi. Circa 10.000 anni prima di Cristo¹⁵.

Inoltre, secondo quello che ho appena spiegato, è coerente la formula che ha saputo coniare G. Van der Leeuw, raccolta più tardi da M. P. Nilsson ed aggiornata da Walter Burkert, secondo la quale "Dio è un prodotto tardivo nella storia della religione"¹⁶. Prima della fede in Dio, anzi prima della credenza negli dèi, sono esistiti i riti religiosi, associati ai sacrifici, a disgrazie collettive, a disastri ed alle loro conseguenti sofferenze. Riti assiduamente praticati dai cacciatori itineranti che frequentemente si rivolgevano alla preda invocandola come "padre", sia che fosse un elefante, nel caso dei pigmei, o un ippopotamo, tra i cacciatori dell'Abissinia¹⁷. In tutti questi casi la vittima sacrificata che si sarebbe trasformata in alimento per la vita, era venerata mediante un cerimoniale al quale il gruppo prendeva parte, più che con rispetto, con sentimenti di una devozione in un certo modo sacra. Le invocazioni rivolte dai fedeli cacciatori all'animale sacrificato così lo descrivo-

¹⁵ Si deve anticipare la datazione offerta da MARIA DARAKI, *Las Tres Negationes de Yahvé. Religion y politica en el antiguo Israel*, Madrid, 2007, pp. 6-8. Cf. SONIA COLE, *The Neolithic revolution* (1963). Citato da WALTER BURKERT, *op. cit.*, pp. 81, nota 156.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 125. Cf. GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (1933), p. 87 (trad. it., *Fenomenologia della religione*. Torino, Boringhieri, 2002). M.P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion I*, Munich 1955, pp. 36-67.

¹⁷ Paideuma, n. 2 (1941), p. 25.

no: “Caro padre ippopotamo, caro paparino, lascia che i tuoi figli ti mangino”¹⁸. In questo modo “si faceva di necessità virtù”. Detto più correttamente, la necessità umana di alimentarsi si vedeva e si viveva come necessità soddisfatta mediante il rituale religioso nel quale emergeva l’atto di uccidere, mangiare e seppellire la vittima. L’*Homo sapiens* si vedeva soggetto ad essere e si costituiva come *Homo necans*, per comportarsi alla fine come *Homo sepeliens*. Ecco l’unione e la fusione, così tante volte citata, del funerale e del banchetto. Un tema che l’etnologia e la scienza delle religioni hanno ripreso e spiegato tante volte.

Ma attenzione: questa tematica implica un problema di fondo che deve attirare la nostra attenzione, come spiego nel capitolo seguente.

¹⁸ Paideuma, *loc. cit.*

Religione “senza Dio” o Dio “senza religione”?

La prima cosa non è stata Dio e, a partire da Dio che si è rivelato agli uomini, è nata la religione, ma il processo storico è accaduto all'inverso. Come ho già ricordato prima, “Dio è un prodotto tardivo nella storia della religione”³⁰. Per quanto strano possa essere per non poche persone, l'unica cosa che sembra sicura in tutta questa questione è che fin dal principio i riti che hanno accompagnato le pratiche della caccia, il sacrificio ed il funerale, hanno avuto un ruolo decisivo nella teoria e nella pratica della religione così come noi la intendiamo e la viviamo. L'uomo è l'unico essere vivente che si occupa e si preoccupa dei suoi defunti. Per questo ho detto, e ripeto, che l'*homo sapiens* è sia *homo necans* che *homo sepeliens*³¹. Perché, in ultima istanza quello che il sacrificio ci ricorda è che ogni vita si conserva sulla base e sulla pratica di uccidere un'altra vita (vegetale, animale, umana). Ecco il ruolo che svolge nei funerali il banchetto funebre. Fino all'estremo della pratica, stravagante per la nostra cultura, di alimentare i defunti³².

³⁰ WALTER BURKERT, *Homo necans*, p. 125, con bibliografia fondamentale su questa problematica.

³¹ *Ivi*, p. 91.

³² MATHIAS MURKO, “Das Grab als Tisch”: *Wörter und Sachen*, n. 2 (1910), pp. 79-160.

Non è questo il luogo ed il momento di mettersi a discutere altre teorie ben note sulle origini della religione e della fede in Dio. Per esempio, la teoria, tante volte citata, di Sigmund Freud sul “complesso di Edipo” e le sue origini³³. Comunque, nella cultura dell’Impero questa mentalità era così diffusa che era possibile ed esisteva un altare, ossia una religione, *al Dio ignoto* (At 17,23). Ebbene, se storicamente è stato possibile e sono esistite per migliaia di anni religioni “senza Dio”, allo stesso modo non sarebbe possibile un Dio “senza religione”? Sfoceremmo così nel fatto sorprendente della “laicità” nell’ambito di fatti e racconti che fino ad ora sono stati visti e vissuti come essenzialmente “religiosi”. E, se tutto ciò è stato così, non si potrebbe parlare della “laicità del Vangelo”?

³³ Per questo problema, cf. l’opera fondamentale di CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*, Madrid 1990.

Euro 15,50 (I.i.)

edizioni la meridiana
paginealtre

ISBN 978-88-6153-524-4



9 788861 535244