

CI.5.5. Introduzione alla Hieroanalisi.
Corso 1981-1982

Contenuto: vedi p. 170

Lo studio della religione rientra in due tipi di approcci scientifici:

(a) il metodo scientifico professionale (= positivo) sia naturale che umano; (b) il metodo filosofico-teologico.

Padre Pinard de la Boullaye condivide lo studio del differenziale der:

1. soprannaturale (= divino),
2. soprannaturale (= magico, paranormale) e
3. aspetti naturali (= secolari-terrestri) della/e religione/i in due strati:
 - (i) a un geroglifico (empirico),
 - (i) b la gerarchia (comparativa);
 - (ii) ierosofia (filosofico-teologica).

Lo studio del lato causale (fattoriale), eventualmente sperimentale, dei fenomeni religiosi merita uno studio a sé stante, che chiamiamo ieroanalisi. Questo lato della ricerca è l'obiettivo principale di questo corso: da qui il titolo.

Situazione: filosofia informativa:

(1. epistemologia (+ teoria dei concetti), 2. teoria del pensiero, 3. teoria dei metodi) permette, durante tre anni, lo studio delle seguenti grandi forme di pensiero (morfologico).

La religione arcaica (antica),

cioè il rapporto con lo 'hieron' (sacro), che è arrivato fino a noi dalla preistoria e dalla protostoria, vive ancora oggi:

a. nelle religioni arcaiche,

soprattutto presente, nelle civiltà esotiche (anche primitive), oggetto dell'antropologia culturale (etnologia) e della primitivologia,

b. nelle religioni evolute ("superiori")

(specialmente l'induismo, il buddismo, l'universalismo cinese, - ancora di più: il giudaismo, il cristianesimo, l'islam).

A livello subculturale, la religione arcaica vive in ambienti evoluti;

a. nel folklore e **b.** nelle società iniziatiche.

La religione è una forma di pensiero, che:

- (i) informativo (attraverso la conoscenza, il pensiero, il metodo),
- (ii)a. metafisico (riguardante il lato preconstituente della realtà) e
- (ii)b. fisico" (riguardante il lato costitutivo (= natura) della realtà),
- (iii)a. etico (relativo alla condotta individuale) e
- (iii)b. fa i conti politicamente (socialmente) con l'universo (e la natura), con la vita e con la società.

La filosofia, che è prevalentemente greca, significa un rafforzamento e un imborghesimento o secolarizzazione del pensiero: dopo la fase culturale arcaica (= preistorica-primitiva), negli antichi imperi con la loro civiltà cittadina, nasce il mezzo di vita 'urbanizzato', che gradualmente, su scala planetaria, sostituisce il mezzo 'naturale' del

tempo dall'ambiente attuale.

Lì si sviluppa un contatto con il mondo (universo) e la vita, che elabora le prime forme di scienza professionale; sia la scienza naturale che la scienza umana (filosofia naturale e (proto)sofistica) determinano, da allora in poi, sempre più i problemi e il metodo del filosofico, cioè la 'saggezza' (il vecchio o arcaico termine per 'familiarità con il 'santo', ma ora in un senso terreno e alienato dalla religione (come potenza principale salvifica nella vita)) che cerca la conoscenza e la vita pensante.

La scienza esatta di oggi, migliorata dalla comprensione umana di oggi, che o si oppone, sì, è ostile all'altra, o mano nella mano sopprime, sì, combatte, in nome del legame tra l'esattezza logico-matematica e l'urgenza sperimentale di attaccare, a volte più nella linea di Galilei e Cartesio ('più idealista') a volte più nella linea di Padre. Bacone e Th. Hobbes ('più empirico') per cui una scienza umana da Gb. Vico (1668/ 1744), prima filologico, poi tedesco-idealista (Hegel), agisce sia come correttivo che come estensione; la vita e l'universo sono ora interpretati da questa triplice prospettiva.

Parte I. La teoria del metodo.

Il 26.11.1970, il centro di studi religiosi iniziò all'Università Statale di Gand, su iniziativa dei professori Leo Apostel, Gabriël Sanders e Roger Thibau, nella Facoltà di Lettere e Filosofia, da un punto di vista "integrale e interferenziale" sulle "componenti essenziali (della religione, cioè i suoi aspetti storici, filosofici, psicologici e sociologici" (secondo il testo dell'annuncio).

In questa facoltà, che pretende di basarsi su studiosi di religione di fama internazionale come Franz Cumont e Joseph Bidez, la logica del pensiero religioso, la psicologia dell'esperienza religiosa, l'approccio storico della religione al fenomeno religioso, la sociologia dell'esperienza religiosa e la linguistica della religione sono stati trattati successivamente in uno "spirito interdisciplinare" durante il 1970/1971.

Si potrebbe parlare con *P. Kurtz, Decision and the Condition of Man*, Seattle, 1965, pp. 19/84 (cfr. *ME. 2*), della "logica della coduzione", cioè dell'unione sistematica delle diverse scienze professionali, di fronte a questo magnifico insieme di punti di vista.

È in questo stesso spirito coduttivo (e non puramente riduzionista né puramente olistico-istintivo) che noi, qui in queste semplici pagine, delineiamo brevemente la dottrina metodologica della hiero-analisi.

Riferimento bibliografico : - *C. Bleeker, Het geheim van de godsdienst*, wassenaar, 1973, 3, offre un'introduzione alla storia, alla sociologia, alla psicologia e soprattutto alla fenomenologia della religione (con bibliografia sia per argomenti che per religioni);

H. Pinard de la Boullaye, S.J., L'étude comparée des religions, Parigi, 1929/ 1931.

I Son histoire dans le monde occidental: meravigliosa panoramica introduttiva dall'antichità;

II Ses con hodes:

a. il metodo comparativo, cioè il confronto, diacronico (attraverso i periodi di tempo) e sincronico (confrontando le religioni simultanee), delle religioni e delle forme di religione, - come metodo presente in tutti gli altri metodi;

b1. storico,

b2. filologico,

b3. più vecchio e più recente 'antropologico' (etnologico),

b4. psicologico,

b5. metodi sociologici;

III (Tabelle alfabetiche):

una piccola miniera d'oro di nomi personali e aziendali); -

J.-E. Hocking, Les principes de la methode en philosophie religieuse, in Rev. d. Met. et d. Mor., 29 (1922): 4 (oct - déc), pp. 431/ 453

Del ruolo psicologico e sociale che gioca la religione, l'autore cerca le condizioni necessarie di possibilità (lo psicologismo, il sociologismo sulla religione sono insufficienti per spiegare; è difficile spiegare il funzionamento della religione, perché c'è una parte di percezione e una parte di interpretazione al lavoro).

Bisogna notare che noi aderiamo qui al metodo pragmatico di CS Peirce (vedi *Me.*, 5vv.). Questo tanto più che Peirce stesso nota che (vedi *Lo.*, 87) è "molto strettamente associato alle rappresentazioni bibliche"; "Dai loro frutti li conoscerete!". Diamo un campione bibliografico per i metodi principali, ma li consideriamo come metodi parziali del metodo en e pragmatistico.

A. Il metodo fenomenologico.

Riferimento bibliografico :

-- *G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen, 1956-2.* Oggetto (la 'potenza' o 'il sacro') e soggetto (l'uomo religioso, nella comunità religiosa, soprattutto visto dall'anima), sono centrali, e questo in vista del loro effetto reciproco (nell'azione religiosa esterna e interna) e nel 'mondo', (come visto dall'uomo religioso); p. 768/798 spiega il metodo (vedi *Me.* 12).

-- *P.D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1887,* è la prima opera che, con un forte orientamento psicologico, ha dato una "descrizione del fenomeno" della religione.

-- *C. Bleeker, De structuur van de godsdienst, The Hague, s.d.* (delinea la fenomenologia della religione nel senso husserliano:

a. Sincronico: l'essenza dei fenomeni sacri come 'sacro', 'sacrificio', ecc. e, anche, la 'struttura', cioè le caratteristiche generali di questi fenomeni;

b. diacronico: la progressione logica nell'evoluzione di questi fenomeni e della loro struttura; come per van der Leeuw, anche qui è centrale l'"intenzionalità", cioè la dualità "oggetto/soggetto".

L'esistenza reale ("riduzione" fenomenologica o "messa tra parentesi") e, anche, gli aspetti accidentali (non essenziali) (riduzione eidetica) sono messi tra parentesi, così che rimane solo l'"essenziale" (l'"eidos" o "essere"), nella misura in cui si mostra come fenomeno.

La fenomenologia non è dunque 'bellettrerie', non è storiografia o psicologia, nemmeno filosofia o teologia come dice v.d. Leeuw, o.c., 3. 781/788, perché tutte queste materie vanno oltre la pura descrizione dei fenomeni

Al contrario, come *J.-P. Sartre* dice in *L. Tas/ H. Bouman*, transl./ inl., *J.-P. Sartre, Magie en emotie (Abbozzo di una teoria dei movimenti della mente)*, Meppel/Amsterdam, 1981: "I fatti sono classificabili e ricercabili solo attraverso le essenze".

Così, per esempio, si dovrebbero prima descrivere i fenomeni religiosi semplicemente come appaiono (cioè fenomenologicamente); solo dopo questa parte descrittiva si può iniziare metodicamente e con chiarezza la ricerca "positiva" (cioè scientifica professionale più avanzata o filosofica e teologica).

-- *W.Br. Kristensen, The Meaning of Religion (Lectures in the Phenomenology of Religion)*, The Hague, 1968;

-- *P. Ricoeur, Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, '1969, pp. 371/486 (*Religion et foi*), dà la fenomenologia ma 'ermeneuticamente' (vedi *Me*, 12v.), cioè il fenomeno-descrizione con inserimento del metodo del segno-interpretazione e anche (diltheyano) 'comprensione'.

-- *F. Ortega, Intuition et religion (Le problème existentialiste)*, Louvain/Paris, 1947 (critica della descrizione "esistenziale" dei fenomeni della religione (Sartre, Marcel, Chestov).

-- Il metodo della comprensione pura può essere trovato in *H. Van Straelen, SVD, Asian Diary*, Voorhout/Brugge, 1959 (vedi *Me*. 14/15).

Bisogna notare che la fenomenologia, l'ermeneutica e il metodo di comprensione sono in qualche misura intrecciati.

Un altro articolo: *J. Brenton Stearns, Mediated Immediacy: A Search for Models*, in *Intern, Journal for Phil. of Religion*, III: 4 (Winter 1972), pp. 195/211

Infatti, la questione è se nella fenomenologia (intenzionale, ermeneutica, della comprensione) il sacro (Dio per esempio) è colto immediatamente, cioè direttamente e senza alcuna interpretazione, oppure no (vedi *Du.*, 3v.). D'altra parte, se non afferriamo in alcun modo l'oggetto immediatamente o direttamente ("vedere"), allora non si può, senza altro, parlare di interpretazione, perché colui che si rende conto che sta interpretando dimostra che, oltre alla sua interpretazione, egli "afferma" anche direttamente, "contatta", la cosa stessa (l'oggetto, come si presenta alla coscienza) (anche se in mezzo alle interpretazioni).

(B)Ia. Il metodo logico o logistico.

Riferimento bibliografico : *M.Bochenski, The Logic of Religion*, New York, 1965 (dopo un'introduzione alla logistica, l'autore discute la religione principalmente come 'discorso', (linguaggio) ragionamento)

(ragionamento diretto e laterale dell'uomo religioso), e la sua giustificazione logica 'Giustificazione' dove assume un differenziale "salto irrazionale/ giustificazione irrazionale e razionale/ giustificazione perfettamente razionale".

Inoltre, distingue nella giustificazione irrazionale-razionale sia la giustificazione diretta che quella indiretta. Nella giustificazione diretta, si arriva a un'intuizione teorica, per esempio, basata sulla percezione esperienziale diretta del sacro; o a una 'teoria della fiducia', basata sulla fiducia diretta in una persona sacra, per esempio).

Sotto la giustificazione 'riduttiva', egli classifica la teoria dell'autorità (si è 'religiosi' sulla base dell'autorità (per esempio l'autorità della parola di Dio nella Bibbia)) e la teoria della presupposizione religiosa (chi non rispetta certi dati sacri ('ipotesi'), cadrà vittima delle conseguenze di quella 'irreligione' (previsione). Che poi può essere verificato (verifica).

Si può notare che la metodologia di Bochensky, *Philosophical Methods in Science* (vedi *Lo.*, 6vv.), è qui applicata; che, inoltre, la dicotomia di Lukasiewicz di "de- e riduzione" (*Lo.*, 73/74) è la base della classificazione indiretta dei metodi.

È un peccato che Bochenski non dica nulla sulla teoria dell'intuizione e così poco sulla teoria del 'salto cieco'. Secondo lui, sembra che la teoria dell'intuizione "non meriti considerazione". Se questo è corretto, allora l'uomo religioso non ha alcuna visione (né sensoriale né ideale) delle realtà "sante" o "sacre". Questo a sua volta implica che è in balia della teoria della fiducia (cosiddetta 'diretta'): si fida di Dio come 'rivelatore', il che non è possibile se non si ha un 'insight' su Dio come rivelatore affidabile.

Oppure, sottintendendo la stessa cosa, l'uomo religioso è all'altezza della giustificazione indiretta, che non è possibile senza un minimo di intuizione (diretta). Ma cos'è la 'deduzione' o l'argomentazione d'autorità in materia sacra senza la teoria ipotesi-previsione-verifica? (La critica di Peirce sarebbe "tagliante" qui!)

-- M. Gluckman, *The Logic of African Science and witchcraft*, in J. Jennings/ E. Adamson Hoebel, *Headings in Anthropology*, New York, 1966-2, pp. 246/253, - articolo successivo a *Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande of the Sudan*.

-- G. Frey, *Logische Modelle der Tabu-Sprachen*, in A. Menne et al., *Logik und Sprache*, Berna/Monaco, 1974, s. 142/158 (entrambi gli ultimi articoli trattano delle cosiddette religioni inferiori o della natura).

(B) Ib. Il metodo semiotico o analitico del linguaggio.

Riferimento bibliografico :

-- I. Ramsey, *Religious Language*, New York, '1957; -- J.Ladrière, *Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans*, in *Tijd-schr. v. Fil.*, 28 (1966): 3 (sept), p. 441/494 (su *The Logic of Self-involvement*, di Evans);

-- A. de Jong, *Een wijsbegeerte van het woord (Una filosofia del linguaggio di Martin Heidegger)*, Amsterdam, 1966;

-- L. Monden, S.J., *Een taal waarin wij God begrijpen, DDB*, 1970. Il sottotitolo “*Sulla gratitudine della fede cristiana*” copre una teologia “fondamentale”, concepita fenomenologicamente; include una “ermeneutica fedele”.

Un’osservazione su quest’ultimo libro: a p. 98v. l’autore dice che il ‘mito’ risolve l’‘essere’ alla morte (Heidegger è sullo sfondo con il suo ‘*Sein zum Tode*’ come caratteristica dell’uomo) o, in olandese, l’essere condannato, per ‘reipristination’. Si tratta di una sorta di “ritorno” alla mitica età primordiale, indicata nella religione dalle parole “In principio” (ad esempio, “In principio Dio creò il cielo e la terra”), per trarne nuova forza per il rinnovamento periodico.

L’autore, che è uguale a tutti gli interpreti secolarizzanti del mito, lo concepisce come un divenire ‘sacro’ (cioè ‘non storico’) in una sorta di (incidentalmente sofisticato) non- o super-temporale, ‘fuori’ dalla storia, come lo concepiscono i pensatori moderni (Hegel, Marx, Heidegger, ecc.).

Questa è una possibile (e secondo me molto discutibile) interpretazione del mito, nel senso che non è magico; chi toglie il mito dalla sua cornice magica di pensiero si condanna a tale erronea interpretazione; ma questo è qualcosa che sarà discusso in un altro capitolo.

-- M. Van Esbroeck, *Hermen eutique, structuralisme et exégèse (Essai de logique kérygmatische)*, Paris, 1968 (‘n poging tot reconciliation van Ricoeur en Levi-Strauss door de Lubac’s hermeneutiek met haar vier ziningen van bv. de Bijbel (*Exégèse médiévale*, 4 t., 1959 / 1963).

-- Don E. Marietta, *Is Talk of God Talk of Anything?*, in *Int. Journ. for Phil. of Religion*, iv:) (Fall 1973), pp. 186/195 (A. Flew, sulla scia dell’empirista logico A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, 1952).

Ayer sosteneva che le affermazioni “teologiche” non sono fundamentalmente affermazioni vere (giudizi di verità o falsità), perché non si può mai provare che siano false (sono formulate in modo tale che non si possa “verificarle”).

Conseguenza: affermazioni teologiche come “Dio ci ama come un padre” sono “senza senso” (in senso logico-empirico).

-- G. Stanley Kane, *God-language and Secular Experience*, in *Int. Journ. f. Phil. of Rel.*, ii: 2 (Summer 1971), pp. 78/95 (discutendo L. Gilkey, *Naming the whirlwind (The renewal of God-Language)*, Indianapolis/ New York, 1969, un’opera di teologia ‘secolare’ che, procedendo dall’empirismo logico, adatta la religione a quella concezione logico-empirica del linguaggio che, come Ayer sopra, sostiene che le affermazioni religiose non sono seriamente verificabili. Conseguenza: Gilkey, sotto la pressione logico-empirica (analisi del linguaggio), respinge la visione tradizionale di Dio “come non più del nostro tempo”; l’articolo ne discute.

-- Fr. Garside, *Language and the Interpretation of Mystical Experience*, in *Int. Journ. f. Phil. of Rel.*, iii: 2 (Summer 1972), pp. 93/102. Per Garside, il ‘misticismo’ è sorprendentemente simile in tutte le religioni e in tutti i tempi, anche R. Otto e R. Zaehner concordano.

Gli ultimi due sostengono che il “misticismo” non è ovunque e sempre identico come esperienza, ma solo diverso nell’interpretazione (che dipende dalla cultura in cui il mistico - per esempio il nostro fiammingo Ruusbroec - vive).

-- *J. Bindley, The Logic of mysticism, in Religious Studies, 2, pp. 145/162).*

-- Una lettura molto utile è *J. Harris, Jr., The epistemic status of apologetical language*, in *Int. Journ. for Phil. of Rel.*, I:4 (winter 1970), pp. 211 / 219.

Si sostiene, soprattutto in ambito teologico, che parlare di Dio è possibile per via analogica (es. “Dio è il mio pastore”) - cfr. *Lo, 27/33: “Dio sta a me come il pastore sta alle sue pecore”*, che è analogia proporzionale (parlare per metafore).

Il proponente, ora, pone la domanda: “In base a quale conoscenza diretta (e quindi non analogica) il credente sa che Dio si comporta realmente verso se stesso, come il pastore verso il suo gregge? In altre parole, senza un minimo di esperienza diretta di Dio (i fenomenologi direbbero ‘contemplazione’; Bochensky direbbe ‘insight’), non si sa nemmeno se questo ‘linguaggio su Dio’ è corretto e corrisponde a qualcosa. In altre parole, senza esperienza ‘letterale’; nessun linguaggio analogico su Dio.

Conclusion: *ci* sono essenzialmente due modi di analisi del linguaggio, quello logico-positivo e quello “ermeneutico”. In entrambe le varianti, si trovano i critici del linguaggio religioso (che liquidano come “discorso non valido”, in nome della scienza professionale soprattutto) - i riduzionisti, in altre parole, per usare il linguaggio di Kurtz - e gli instaurativi (olisti), che si impegnano nell’analisi del linguaggio religioso e nella semiotica.

Bisogna notare che con i logici positivi, la logistica gioca sempre un ruolo, mentre con l’ermeneutica, la fenomenologia (comprensione, analisi esistenziale) è la base. Sempre le due “culture” di P.G. Snow!

(B)IIa1. Il metodo psicologico.

Riferimento bibliografico :

-- *W. James, Variations of Religious Experience (A Study in Human Nature)*, Zeist Arnhem/Anversa, 1963 (traduzione dell’opera seminale *The Varieties of Religious Experience (A Study in Human Nature)*, conferenze tenute dal brillante psicologo pragmatista a Edimburgo nel 1902 e 1903. Vengono discussi: la realtà dell’invisibile, l’ottimismo religioso, la malattia, la conversione, la santità, il misticismo, ecc. Il libro vale ancora la pena di essere letto.

-- *G. St. Spinks, Psychology and Religion, Utr./ Antw.*, 1966 (storia della psicologia della religione, teorie della religione, psicologia del profondo (Freud, Jung) e religione, pratiche religiose (es. preghiera, culto, esperienza religiosa);

-- *A. Vergote, psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966 (esperienza religiosa, motivazione; ‘desiderio’ religioso e ‘padre religione’; ‘atteggiamento’ religioso, ateismo, psicologia genetica, (infanzia, adolescenza));

-- Dalla psicologia ‘umanistica’, cioè esistenziale: *A. Maurer, Child-ren’s conceptions of God*, in *J. Bugental et al, Challenges of humanistic psychology*, New York, 1967, pp. 173/178 (le dichiarazioni dei bambini indicano una varietà di esperienze di Dio: creatore, protettore, punitore, amico e combinazioni di questi).

-- J. Clark, *Verso una teoria e una pratica dell'esperienza religiosa*, in J. Bug-ental, o.c., pp. 253/258.

-- Nel 1974, apparve una rivista che, sulla scia del Movimento del Potenziale Umano (una propaggine della psicologia umanistica), richiamava l'attenzione sugli enormi 'gruppi' religiosi, semi-religiosi e pseudo-religiosi; *Question de spiritualité, tradition, littératures* (Parigi).

-- Per le basi più teoriche: H. Cohen, *Psychology as Science Fiction*, Meppel, 1971, in cui, brevemente, vengono indicati i cosiddetti A(altered) S(tates) of C(onsciousness), gli stati alterati di coscienza, così spesso associati a esperienze sacre e religiose (sogni, meditazione, ipnosi, esperimenti psichedelici, ecc.)

-- Una panoramica affascinante e completa è offerta da J. M. Schiff, *La ruée vers l'âme*, in "Question de sp., tr., litt., No.10 (janv-fév/ 1976), pp. 65/84. L'autore distingue tre forme di trasgressione del Movimento per il Potenziale Umano, cioè

- (i) scuole per la presa di coscienza,
- (ii) gruppi di iniziazione religiosa-esterna (gruppi iniziatici),
- (ii) b gruppi per la coscienza "cosmica" (bisogna notare che la distinzione tra "religioso-paranormale" e "cosmico" è quasi impossibile da delineare.

J. Moreno, uno dei padri di questo movimento, dice addirittura che, di fronte alla crisi e alla perdita di autorità delle religioni tradizionali, sarebbe bene parlare di 'cosmico' invece di 'religioso' o 'ecclesiastico', che, almeno nel suo caso, va di pari passo con 'terapeutico'. Questo perché, secondo Moreno, le religioni e le chiese tradizionali avevano una coscienza della miseria che superava di gran lunga l'interpretazione ristretta dei problemi umani vista dal liberalismo economico e dal socialismo sovietico, cioè una visione "economica" unilaterale, un atteggiamento e un'intuizione che Moreno considera essenziale nel campo delle dinamiche di gruppo.

-- G. Frei, *Magie und Psychologie*, in *Schweizer Rundschau*, 48:8/9 (Sonderausgabe 'Psychologie'), S. 680/688 (situa la 'magia' d. i. la manipolazione della materia 'sottile' o 'rarefatta' o 'eterico-astrale' (particelle di materia), riti psicologici tra, da un lato, il corpo 'grossolanamente fisico' (che tutti conosciamo dalla biologia, per esempio) e, dall'altro, l'anima-superiore 'spirituale' (cioè il nucleo personale puramente incorporeo, almeno negli umani)").

E aggiunge: "Questo strato intermedio può essere chiamato anche 'inconscio' e la psicologia dell'inconscio ha avuto a che fare anche con processi magici, naturalmente".

-- Nello stesso senso, ma magicamente molto più approfondito: Dr. Geley, *L'être subconscient*, Paris, 1899.

-- Inoltre: A. De Rochas, *L'extériorisation de la sensibilité*, Parigi, 1909 -6 (opera ancora solida, che salva la 'psicologia del profondo' dalla ristrettezza della psicoanalisi di Freud e dei suoi discepoli (soprattutto Jung).

-- Altri due capitoli sulla psicologia della religione:

(i) L'esperienza del "Santo"

Vedi Kl. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, Leiden/Köln, 1965, specialmente s. 164/208 (*Ausblick und Zusammenfassender Vergleich mit R. Ottos Anschauungen*).

a. Da un lato, il metodo umano-descrittivo di Schleiermacher e Otto non è uno 'psicologismo', cioè un riduzionismo, che comprende il sacro come puramente psicologico (ad esempio un senso di riverenza che 'sacralizza' cose e processi empirici, cioè li circonda di una foschia e di un'illusione di inviolabilità) (o.c., s. 169);

b. D'altra parte, "Otto, come Schleiermacher, (...) non chiede 'come Dio in sé, 'è', (...) ma in che modo la 'mente' religiosa reagisce a Lui (...); esso (...) chiede la natura stessa della vita religiosa". (o.c., 185). Il che, a sua volta, è chiaramente una sorta di psicologismo.

Nel suo commento a *H. Otto, Das Heilige (ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)*, Monaco, s.d., (30° ed.), M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973, pp. 68/76, dice che il sentimento religioso protestante-cattolico di Otto si affermò definitivamente nel 1911, durante il suo viaggio in India, dove fu "sedotto dalla dottrina indù di una salvezza che non è dovuta alle 'opere' (cioè all'attuazione in atti pratici delle intuizioni sacre), ma alla 'qualità' della vita 'spirituale'" (o.c., 69).

Inoltre, Otto acquisì nei *Rig-Veda* e nelle Upanishad (la più antica letteratura religiosa dell'India) la sua 'propria comprensione' del Divino come 'das ganz Andere' (come il completamente diverso), cioè qualcosa di Santo che non porta un 'nome', un 'predicato' e, quindi, differisce completamente dal concetto biblico di 'Santo' (o.c., 69).

In altre parole: Otto, seguendo le orme di Schleiermacher, difende radicalmente una "santa realtà" irriducibile (ed è quindi un olista), ma in un modo altrettanto radicale di psicologizzazione. Il "sacro" oggettivo è di per sé inconoscibile (la "conoscenza" non ha presa su di esso), ma è sperimentato ("vissuto") nella mente pia in una triplice mente-reazione:

- a/** come tremendum (spaventoso),
- b/** come fascinans (incantevole) e
- c/** soprattutto come un augustum, cioè come un "valore" autoesistente con cui lo psicologismo viene, appena in tempo, superato di nuovo.

(ii) L'esperienza mistica.

Vedi A. Michel : *Plus personne pour comprendre les mystiques?*, in *Question de*, No. 2 (1er trim. 1974), pp. 43/56;

R. Ruyer, *La gnose de Princeton (Des savants à la recherche d'une religion)*, Parigi. 1974 (una fusione di scientismo e misticismo vago nella sua forma orientale).

Inoltre: A. Tanqueray, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923 - 5 (oltre ai “principi”, un’esposizione delle tre tappe della “mistica” in senso cattolico, cioè purificazione, “illuminazione” e “unificazione”)

-- J. Tyciak, *Mörgenländische Mystik*, Dusseldorf, 1945 (Il misticismo nelle chiese ‘ortodosse’);

-- R. Puligandla/ K. Puhakka, *Holiness in Indian and western Traditions*, in Int. Journ. f. Phil. of Relig., iii: 3 (Fall 1972), pp. 191/175 (in India e paesi correlati, la ‘santità’, incidentalmente molto concepita misticamente, è indivisibilmente peculiare al Trascendente’ (Brahman) e all’ ‘immanente’ (Atman”).

(B) IIa2. Il metodo sociologico.

Riferimento bibliografico :

-- L. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1573, pp. 56/67 (*Sociétés et religion*)
A partire dal ± 1825, sotto l’influenza di A. Comte (1798/1875), il padre del positivismo sociologico, emerse una nuova scienza della religione, che sottolineava il legame sociale di ogni religione, almeno nelle sue forme tradizionali.

-- E. Durkheim (1858/1917), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, opere pionieristiche (anche se ferocemente contestate dagli ‘animisti’ sul tema religione-origine (Ezrazer))

-- L. Lévy-Bruhl (1875/1939), *Les fonctions mentales des sociétés inférieures*, - 1910.

-- *id.*, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931.

-- *id.*, *La mythologie primitive*, 1935. Questo libro fornisce la prima analisi strutturale (inconscia) della vita comunitaria, inclusa e specialmente la vita religiosa (il primitivo ‘classifica’ le persone e le realtà non umane secondo un sistema di ‘partecipazione’, cioè una sorta di identità tra le diverse cose e processi nella natura e nella società).

-- M. Mauss (1872/1950), più sulla linea di Durkheim e in gran parte opposto a Lévy-Bruhl, studia la ‘totalità’ della società secondo un concetto di convergenza (cfr. *Lo.*, 57; 66) in stile strutturalista: psicologia, sociologia, etnologia, storia, hanno tutte a che fare, a loro modo, con una stessa struttura che si manifesta nei diversi domini della vita: “Come il linguaggio, così il fatto sociale viene a realizzarsi come un tutto indipendente” (o.c., 63).

Vedi anche o.c., pp. 170/194: *L’analyse structuraliste et le sacré*: miti, simboli, riti (i ‘linguaggi’ in cui l’uomo ‘esprime’ il sacro) sono, proprio come con Lévy-Bruhl e Mauss, ma nel rispetto sia della logistica che della teoria dei sistemi, studiati ‘strutturalmente’ (con un chiaro residuo di sociologismo, per inciso).

-- Il pioniere è CL. Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale*, Parigi, 1958.

-- *id.* *La pensée sauvage*, Parigi, 1962.

-- *id.* *Le totémisme aujourd’hui*, Parigi, 1962.

-- *id.*, *Mythologiques*, 4 t., Parigi, 1964/197.

-- M. Meslin o.c. pp. 81/112 (*Les données sociales du phénomenon e religieux*) delinea in un altro tipo di sociologia della religione, cioè la sua forma puramente positiva e separatamente elaborata, almeno sotto alcuni punti di vista:

a/ formule dottrinali, **b/** riti, **c/** forme di organizzazione, **d/** interazione tra forme religiose e non religiose della società (cfr. *J. Wach, Sociology of Religion*, Chicago, 1944); cfr. *M. Weber, Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, in *Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik*, 20, 21, 1904/1905, assumendo una 'taseologische' (cfr. Lo, p. 57/59 (teoria della tensione)) concezione dell'uomo e della vita, studia le relazioni tra il calvinismo puritano (soprattutto negli USA) e l'economia.

-- *E. Troeltsch, Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912, parla della relazione tra fatti sociali e opinioni "cristiane" sull'ordinamento della società;

-- J. Wach (1898/1955) è il primo che vuole fondare una scienza della religione ben definita all'interno della sociologia (con tre aspetti: **a/** ermeneutica, **b/** esperienza religiosa, **c/** sociologia della religione)

-- G. Le Bras, noto per la sua tipologia di "partecipazione" alla liturgia: quelli in disparte, i conformisti, i praticanti stagionali, i regolari, i devoti, - presenti in tutte le indagini.

-- Bryan Wilson ha distinto sette tipi di "setta": conversionista (che cerca di convertire), rivoluzionaria, pietista (pia), manipolatrice, thau-maturgica (che favorisce i miracoli), riformista, utopista.

-- Un terzo tipo principale di sociologia della religione è il 'comparatismo' di *G. Dumézil, La religion romaine archaïque*, Paris, 1966;

-- *id.*, *Myth et épopée*, 3 t., Parigi, 1968/1973.

Idées romaines, Parigi, 1969; -- *id.*

-- *id.*, *Heurs et malheurs du guerrier*, Parigi, 1969.

-- *M. Meslin, Pour une science des rel.*, pp. 156/169, riassume la sua tesi principale:

a/ comparatismo (cfr. Lo., 31/33: metodo comparativo basato sull'analogia, cioè su realtà parzialmente identiche);

b/ ideologia sociale tripartita (cfr. Ep., 17/22: critica dell'ideologia): i popoli indoeuropei, molto prima della comparsa di Roma, hanno tradito nei loro miti, riti, dottrina degli dei ed epica, una tripartizione sociale:

(i) La regola magico-legale,

(ii) la forza fisica orientata alla "guerra" e alla "resistenza",

(iii) la fertilità sottomessa alla precedente (come sua fonte di 'potere'); Roma si distingue, rispetto alla maggior parte degli altri indoeuropei, perché nella mentalità romana, per 'effettismo', cioè per la preoccupazione del successo di ogni azione umana (ideologia del risultato), le divinità e il loro 'ruolo' altamente distintivo (divinità di funzione) sono messe al servizio dell'attività terrena, puramente umana e del suo risultato in modo affaristico, anzi profano.

Così, a Roma, a differenza che altrove, emerge una teologia razionale che "sacralizza" i rapporti di classe, cioè dà loro un "aspetto sacro", e al posto del mito sacro sostituisce gli antenati epici nazionali sconsecrati, che vengono venerati come paragoni del quotidiano.

“Attraverso un’eccezionale visione antropocentrica, che non ha eguali nel mondo indoeuropeo, ma che a volte è molto simile a quella degli antichi cinesi, i latini attribuivano ai loro stessi antenati la fondazione della loro città, delle loro istituzioni sociali, giuridiche e religiose.

Tuttavia, in questa epopea di leggende nazionali sovrane, che racchiude le divinità per sempre in una solitudine lontana, troviamo gli stessi schemi culturali dei miti indiani, celtici, germanici, persino greci, il cui ruolo è precisamente quello di giustificare i riti, la morale e le leggi.

Così il pensiero religioso romano si rivela essere un’antropologia, facendone il modello per un ampio dipartimento di studi religiosi. Già trent’anni fa G. Dumézil richiamava l’attenzione sul fatto che l’essenza dei racconti epici di Roma è umana, che l’azione si svolge tra persone, “in astuzie calcolate e realizzazioni precise, simili a ciò che si racconterà più tardi degli Scipioni o dei Gracchi, di Silla o di Cesare”. (M. Meslin, o.c., pp. 167/168).

In effetti, la secolarizzazione (se volete: l’umanizzazione e la degradazione di ciò che offrono i miti sacri) è uno dei grandi temi della ierologia.

Un quarto tipo principale di sociologia della religione è quello dialettico: M. Meslin, o.c., 64/68, dice che, nel 1845, nelle sue Tesi su Feuerbach, K. Marx ha scritto la sua opinione sull’origine della religione.

Il punto di partenza è la dialettica, cioè l’interazione all’interno dello stesso insieme di opposti, anzi di antagonismi, - vedi Lo, 20/21 (La dialettica di Hegel) - vedi anche l’acuta critica logica di I. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York, 1965, pp. 48/51 (*On dialectics and its use in logic of religion: the methodological* (‘suggestive’), psychological, ontological and semantic scope of ‘dialectics’).

Questo metodo dialettico è applicato alla sistesi ‘sfruttatore capitalista/sfruttato proletario’ (per la ‘sistesi’ vedi Lo, 33). La religione, dopo tutto, “conosce” la “miseria”: “La miseria religiosa (cioè la miseria come la religione la interpreta) è, da un lato, l’espressione della miseria reale e, dall’altro, la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura tormentata, lo spirito di un mondo senza cuore, come è lo “spirito” degli stati “senza spirito”. È l’oppio del popolo. L’abolizione della religione come felicità illusoria del popolo è la richiesta della sua vera felicità. La richiesta di rinunciare alle illusioni sulla sua condizione è la richiesta di rinunciare a una condizione che ha bisogno dell’illusione. La critica della religione è dunque la critica germinale della valle di lacrime, di cui la religione è l’aureola”. (K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*).

In breve: la religione, illudendosi del suo potere “salvifico”, mostra di essere consapevole della miseria, ma non attacca la causa socio-economica di essa; di conseguenza:

a/ Dà alla classe ricca una “buona coscienza” insegnando loro la carità e le “buone opere” per la salvezza celeste (senza dover toccare le basi economiche della miseria);

b/ Al proletariato, promette una vista “in un altro mondo” (senza, in questo mondo secolare, migliorare la propria sorte).

Summa summarum: la religione “sacralizza” l’ordine sociale stabilito con la sua miseria.

Vedi anche: P.Schebesta, *Oorsprong van de godsdienst*, Tiel/L’Aia, “1962, 197/210 (*La risposta marxista*); 248/254 (*Evoluzionismo civile e marxismo*);

-- Ch. Wackenheim, *La faillite de la religion d’après Karl Marx*, Paris, 1963.

-- H. Desroche, *Marxisme et religions*, Parigi, 1962;

--- Qualche altro titolo: -- Th. O’Dea, *Sociologia della religione*, Utr./ Antw., 1968 (metodo funzionalista, -- esperienza religiosa, istituzionalizzazione, conflitti (secolarizzazione), ecc.)

-- H. Bredemeyer/R. Stephenson, *The Analysis of Social Systems*, New York, 1962, pp. 249/275 (*Belief-Systems: Magia e scienza*, - ‘un tentativo, senza conoscenza dei fenomeni paranormali, di definire, in modo puramente laico, la “magia” (che è semplicemente esternalismo e quindi discutibile); pp. 276/317 (Sistemi di credenze: *religione e ideologia*; “La religione può essere intesa, con frutto, come una miscela di teologia, magia, fatalismo, moralità, attivismo e passività, l’enfasi varia da religione a religione.” (o.c., 316},

-- R. Robertson. ed., *Sociology of Religion*, Harmondsworth, 1971-2 (venticinque articoli di specialisti, che coprono una ricca gamma di argomenti sociologicamente visti, riguardanti sia le religioni naturali ‘inferiori’ che quelle ‘superiori’).

-- P. Hsu, *Clan, Caste and Club*, New York, 1963 (ipotesi del libro: la famiglia cinese è centrata sulla situazione, la società indù è centrata sull’ultraterreno, quella americana sull’individuo; - uno studio affascinante della società nelle tre grandi culture)

-- Una parola sulla pedagogia in questo contesto: un’opera: J. Butler, *Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, New York, 1968, 3, (naturalismo, idealismo, realismo, pragmatismo, esistenzialismo e filosofia linguistico-analitica educano ciascuno in modo diverso e, immediatamente, hanno un diverso atteggiamento verso la religione.

Abbiamo visto queste tendenze all’opera in tutti i metodi precedenti come determinanti invisibili; - ogni metodo copre un’ideologia, ogni sistema sociale anche, lo strutturalismo, nonostante la sua critica ideologica, anche.

(B)IIIb. I “metodi bio-patologici”.

Riferimento bibliografico :

-- H. Pinard d.l. Boullaye, *L'étude comp., I (son histoire)*, pp. 459, 465) (questo metodo si ricollega alla 'psicologia sperimentale' del secolo scorso, che era fortemente psicofisiologica (cfr. o.c., pp. 450/456), oltre che fortemente medico-psichiatrica, - cosa che continua ai nostri giorni:

(a) il comparatismo (“uno studio comparativo tra religioso (mistico) e profano, in particolare i feromoni patologici”),

(b) il riduzionismo (vedi *Me. 2: Kurtz*) (anche se i mistici cristiani non sono scrupoli, abolizionisti (volenti o nolenti), ‘impulsivi’ di natura morbosa, né sono isterici, anche se l'isteria può essere coinvolta, Leuba crede che i ‘volti’ (visioni) e le ‘parole soprannaturali’ (che sentono) psicologicamente parlando, sono solo allucinazioni della vista o dell'udito (false percezioni) e che i loro “trasporti” (estasi) sono solo una forma di incoscienza, caratterizzata da a-ideismo, cioè percepire il “nulla”, e che le “parole soprannaturali” (che sentono) sono solo una forma di incoscienza. i. percepire il ‘nulla’, che, secondo Leuba, è lo stesso che percepire il ‘Nulla Divino’ (= l'Assolutamente Indeterminato’).

Tutti questi fenomeni ‘religiosi’ o ‘mistici’ scaturiscono dalle necessità dell'organismo, notando che “i nostri mistici, in misura variabile, sono ‘erotomani’ (cioè hanno un forte bisogno di soddisfazione erotica), - che hanno bisogno della soluzione delle questioni poste loro dal loro pensiero, sia con un fare che con la derivazione di dati, - che hanno bisogno di ‘sentirsi amati’ o di ‘compagni di umanità’.

Nella *Rev. Phil.*, 1902 (Liv), p. 35, Leuba scrive: “Il fatto della religione implica la presenza di bisogni e desideri: bisogno di cibo, desiderio di potere, bisogno di dignità, ecc. Ma non ci sono bisogni o desideri religiosi in quanto tali. Un bisogno diventa ‘religioso’ (...) quando si capisce che la sua attenuazione dipende da una forza di natura psichica che è, di solito, personale”.

Questo indica che Leuba, con molti fino ad oggi, intende la religione in modo emotivo e riduce le ‘emozioni’ a bisogni biologici. A proposito di riduzionismo!).

Nota - Questo non significa che il metodo sperimentale non sia pienamente raccomandabile per l'analisi gerarchica.

Si può leggere per esempio un libro come *H. Cohen, Psychologie als science fiction (Nuove scoperte su sogni, meditazione, ipnosi e LSD)*, Meppel, 1971, dove, brevemente, sono menzionati alcuni metodi sperimentali scientifici naturali, ma in un senso olistico-istanziale (cioè non riducibile).

La biologia moderna ha metodi sofisticati, che sono, in una certa misura, validi. Non è la biologia (come metodo) ma il biologismo (come ideologia) ad essere sbagliato.

Nota - Fr. Walinowski, Une théorie scientifique de la culture, Paris, 1968 (Eng.: A Scientific Theory of Culture, 1944), pp. 66/73, discute le 'basi biologiche' (Malinowski le chiama 'natura umana', cioè 'natura' in senso molto stretto) della cultura:

“Per ‘natura umana’ intendo il determinismo biologico (comportamento coercitivo), che obbliga ogni civiltà e ogni individuo ad agire su ‘funzioni’ somatiche (= fisiche) come la respirazione, il sonno, il riposo, l’alimentazione, i movimenti intestinali e la riproduzione”.

Che la cultura religiosa e l’individuo debbano ‘cedere’ a tutti questi ‘determinismi’ o ‘funzioni’ è ovvio, ma la religione consiste, tra l’altro, nel superare questi stessi ‘determinismi’, se necessario, o scambiarli come espressione dell’esperienza religiosa: ci sono maghi e santi che, dal punto di vista di tutte queste funzioni biologiche, si differenziano molto dal comune mortale. Possono fare a meno del cibo; possono conquistare il sonno; il loro respiro riflette il loro effettivo stato “religioso”, ecc. Oppure si pensa allo sciamanesimo in Siberia con i suoi fenomeni “somatico-biologici” separati).

Leuba e altri si attaccano a fenomeni patologici (da qui il “materialismo medico o medico”, come disse una volta William James); più di questo, peccano contro ogni senso di sistema o di coerenza: anche i fenomeni patologici appartengono all’insieme dell’uomo religioso (mago, mistico, sciamano) che li manifesta.

È un falso paragone presentare questi fenomeni come completamente identici nelle persone folli o nervose, da un lato, e nei maghi, mistici esperti o sciamani, dall’altro.

“La confusione tra identità parziale e identità totale (vedi *Lo. 27* (disposizione analogica dei dati)), nasce dal fatto che (questi specialisti) sono confrontati détail con détail invece che intero con intero” Questo è l’errore metodologico fondamentale qui. (Pinard, o.c., p.455).

Il dettaglio che un pazzo non mangia non è il dettaglio che Gesù non mangia per quaranta giorni nel deserto: lo stesso dettaglio appartiene a un sistema diverso! Quel dettaglio ha quindi un significato parzialmente diverso (anche se c’è un significato parzialmente uguale). Questo errore di base è tuttavia esposto solo se uno, invece di partire da elementi, parte da strutture, cioè da elementi dotati di una coerenza collettiva. Teoria dei sistemi sani, allora!

(B)IIc. Il metodo culturologico.

Da quando Kolb e Klemm pubblicarono ciascuno la propria storia culturale nel 1843, si è sviluppato un concetto generale di cultura, spogliato di ogni significato ‘umanistico-elitario’: non solo le attività ‘superiori’ (umane) (arte, scienza, filosofia, ecc.), ma anche quelle ‘inferiori’ o ‘comuni’ (volgari) (come l’agricoltura, la tecnologia, ecc.) sono incluse.

Cfr. *J. Goudsblom, Nihilisme en cultuur*, Amsterdam, 1960, p. 55/103 (Cultura);

-- *H. Pinard, Et. comp., I, pp. 419/444 (Le mouvement historique en ethnologie,* intendendo il metodo storico-culturale o diffusionista (disseminista) o convergente (convergentista) in Inghilterra, Francia, Germania (Kölner Schule: Gräbner, Ankermann), Austria (Wiener Schule: Schmidt, Koppers), Spagna, USA (P. Boas, Wissler, Swanton, Lowie, Kroeber, Goldenweiser));

-- *Bronislaw Malinowski, Une théorie scientifique de la culture*, Paris, 1968 (Eng.:1944), prende spunto da J.G. Frazer, il fondatore dell'antropologia (culturale), che interpreta in senso 'funzionalista'. La "funzione" è "l'alleviamento di un bisogno per mezzo di un'attività lavorativa, in cui le persone agiscono in comune, maneggiano oggetti e consumano beni" (o.c., 38).

Ebbene, per agire in questo modo, l'uomo ha bisogno di organizzazione: la forma elementare di organizzazione è "l'istituzione". Di conseguenza, il lato funzionale (soddisfazione dei bisogni) e il lato istituzionale costituiscono la cultura (o.c., 39). La cultura nasce dove, attraverso le istituzioni, si soddisfano i bisogni per la vita e la sopravvivenza.

Si può confrontare con *A. Friedrich, Die Forschungen über das frühzeitliche Jäger-tum*, in *Paideuma, II* (1941/43), S. 20/43

-- Anche in *C.A. Schmitz, Religionsethnologie*, Frankf. a. M., 1964, s. 206: "La cultura è, ridotta a una formula approssimativa, la somma di tutte le espressioni della vita di un popolo".

Il concetto di cultura è stato teorizzato soprattutto dalla scuola culturalista negli Stati Uniti: *S. Clapier Valladon, Panorama du culturalisme*, Parigi, 1976.

Il culturalismo scaturisce da P. Dehon. Boas e Edw. Sapir e ha un occhio speciale per le differenze tra le diverse culture (pluralismo) e le guarda con un forte occhio psicologico, sì, psicoanalitico. Si parla di 'personalismo' o metodo psicologico e di olismo, nel senso di Malinowski (la cultura è sempre un tutto).

In questo, il culturalista americano è simile a M. Mauss ('le fait social total') e allo strutturalista Lévi-Strauss ('La vita sociale è un sistema, i cui aspetti sono organicamente connessi') e si basa, almeno in parte, su K. Lewin (teoria del campo della vita sociale).

Ruth Benedict, Abram Kardiner, Ralph Linton, Margaret Mead sono le quattro grandi figure del culturalismo;

-- Cfr. *R. Linton, The Study of Man*, New York, 1936.

-- *The Cultural Background of Personality*, Londra, 1947-1 (società, personalità e cultura sono una triade).

-- *A. Kroeber/ Cl. Kluckhohn, Culture (A critical Review of concepts and definitions)* Cambridge (Mass.), 1952, è un punto di riferimento.

-- *Z. Barbu, Società, cultura e personalità*, Utr./ Antw., 1971, è analogo.

Il culturalismo, sia esso diffusionista o psicoculturale, è meno sociologico del funzionalismo di Radcliffe-Brown. Inoltre, per quanto riguarda l'analisi culturale, bisogna notare che si può fare una distinzione tra due filoni:

(a) l'analisi piuttosto quantitativo-minutista, che accumula una quantità enorme di dettagli (evoluzionismo culturale, soprattutto diffusionismo americano, parte del funzionalismo);

(b) l'analisi piuttosto qualitativa-olistica che funziona in modo più rilevabile (E. Sapir, il funzionalismo di Malinowski, la scuola psico-culturale o (come brevemente abbozzato sopra) 'culturalista' negli USA (e altrove), il dinamismo (culturale) (dalla seconda guerra mondiale, si presta particolare attenzione al lato dinamico della cultura, che si manifesta in cambiamenti, conflitti, tensioni), lo strutturalismo (a suo modo)).

La 'cultura' può essere definita, tra l'altro, come l'insieme e il sistema di modi di pensare (idee) e di comportarsi (norme), che 'informano' (cioè informano e guidano) il modo di vivere di un certo gruppo (= lato sociologico) e, per i membri di quel gruppo, diventano visibili in personalità esemplari (lato psicologico); - la 'cultura popolare' è allora la stessa, ma limitata a quei membri (e sottogruppi) che afferrano solo l'essenziale (per esempio la gioventù post scolastica, la gente della classe operaia).

Il metodo storico delle idee assume una parte della cultura globale: non si perde in fatti individuali, ma presta attenzione alle idee fondanti ('informatrici') sia speciali (idee d'epoca: il cosmopolitismo nel XVIII secolo; lo stato cristiano nel Medioevo; spirito e anima nella cultura arcaica; la tecnocrazia oggi) sia generali (l'idea di 'comunità', 'salvezza', 'libertà', ecc.)

Questo metodo si intreccia con il metodo storico-problematico, che guarda ai problemi che dominano culturalmente un periodo o l'intera storia (per esempio la crisi economica attuale, la decolonizzazione). E' oltremodo ovvio che il metodo culturologico è applicabile alla religione.

"Può essere sorprendente, dopo tutto quello che è stato detto, che ci sia una certa somiglianza anche tra il campo etico-religioso e le condizioni materiali-economiche attuali? (...).

Giorno dopo giorno sentiamo le continue lamentele sui disastrosi effetti morali-religiosi della moderna situazione economica capitalista e delle necessità economiche che ne derivano. Non c'è forse a priori una ragione per supporre qualcosa di simile per le prime fasi dello sviluppo culturale umano?

Il che rende le ulteriori ricerche rapidamente indiscutibili”. (*J. Koppers, Die materiellwirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung*, in *Settiana Internazionale di Etnologia Religiosa*, Parigi, 1926, S 102/116 (S. 110), dove l’autore, basandosi su E. Grosse (1862/1927) e su W. Schmidt, afferma in modo sfumato (certamente non marxista o marxista) che “l’attività economica è il centro vitale di ogni insieme culturale e, nel modo più profondo e irresistibile, condiziona gli altri fattori culturali”. (E. Grosse, *Die Anfänge der Kunst*, Freiburg i.Br., 1894; anche *E. Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der wirthschaft*, Fr. i. Br. 1896.

Questo è chiamato il principio ‘Grosse’-sche; nel quale Koppers vede un prezioso principio euristico (a.c., 105)). Ciò implica il principio di “corrispondenza”, l’essere in sintonia tra loro, delle “forme” della cultura (la forma dell’economia “corrisponde” alle altre “forme, forme d’arte, forme familiari, ecc. (a.c., 107).

Questo ‘strutturalismo’, cioè questa forma di attenzione alla coerenza formativa delle varie forme culturali, si stabilirà senza dover ricorrere al marxismo o allo strutturalismo, la cui ideologia non accettiamo (marxismo: determinismo economico; strutturalismo; relativismo logistico).

Applicazioni: *Th. Ziegler, Godsdienst en godsdiensten*, Amsterdam, 1918, tratta, oltre ai tipici fenomeni religiosi come il ‘terreno spirituale’ della religione, il sentimento religioso, le idee religiose, la fede religiosa, anche **(i)** credere e conoscere, **(ii)** religione e arte, **(iii)** religione e morale, **(iv)** chiesa e stato, ecc;

G. Gordh, Christian Faith and its cultural Expression, Pentice-hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1962, trattati:

- (i)** le intuizioni fondamentali sulla creazione, l’umanità, la salvezza,
- (ii)** gli atteggiamenti dell’uomo verso la natura, gli altri esseri umani (individui e gruppi) e se stesso,
- (iii)** le manifestazioni di entrambi (comprensione e atteggiamento) nel culto individuale e collettivo, nell’arte (compresa l’architettura), nella poesia, nell’“azione”, ecc.

Entrambe le opere parlano della coerenza delle forme culturali, ma in modo tale che siano “espressioni” della religione, - piuttosto che le altre forme culturali che si esprimono nella religione.

Una serie di approfondimenti etnologici, che mostrano piuttosto la correlazione opposta, cioè le forme non religiose (soprattutto economiche) della cultura influenzano la forma della religione.

L. Lévy-Bruhl, les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, 1912, non parla dell’individuo ma delle ‘rappresentazioni’ collettive dei ‘primitivi’, che diventano comprensibili solo se si parte da un assioma, ‘la loi de participation’; Lévy-Bruhl si basa tra l’altro su *K. von den Steinen, Unter den Naturvölker Zentralbrasiliens*, e su *Spencer e Gillen, The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899. Lévy-Bruhl si affida a *K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, e a *Spencer e Gillen, The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899.

Von den Steinen fu preso alla sprovvista quando i Bororo gli dissero “freddamente” che “erano” arum e i Trumais che “erano” animali acquatici.

Si tratta della (ciò che Lévi-Bruhl chiama) “mistica” (cioè sacra-nascosta) identità parziale tra l’individuo, l’uomo o la donna vivente, e

(i) un qualche antenato, che era umano o mezzo umano “in principio”,

(ii) così come qualche animale o pianta che è il totem della tribù o dell’individuo; in altre parole, totem, antenato ed essere umano vivente condividono l’essere dell’altro; “partecipano” ad un “essere” comune di natura misteriosa.

È ovvio che la forma culturale - e soprattutto la forma culturale economica - gioca qui un ruolo decisivo, come prevede il principio di accordo di Grosse. nell’instaurazione della religione nel suo totemismo (culto dei totem) e pro(to)gonismo (culto degli antenati, manismo).

Basta leggere C.A. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankfurt a.m., 1964, per rendersi conto che praticamente tutti gli articoli collegano immediatamente questa o quella forma di cultura (fortemente determinata economicamente) a una forma di religione.

-- a/ W. Schmidt, *Natur, Eigenschaften und Kult des Hochgottes der Urkultur*, in o.c., S. 65/84: una sorta di ‘Essere Supremo’ o ‘Supreme Being’ (dotato di esistenza eterna, onniscienza, bontà, superiorità morale, onnipotenza, potere creativo) è assunto da culture estremamente arcaiche (come quelle della maggior parte dei Pigmei, della Nazione del Fuoco, dei bushmen primordiali, dei Kurnai, Kulin e Yuin nel sud-est dell’Australia, della maggior parte dei popoli artici (tranne i korjak), della maggior parte delle popolazioni primitive del Nord America).

--b/ A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit*, in o.c., 85/118: l’Essere Supremo (come lo vedevano Lang e Schmidt) si nasconde durante un periodo, che Jensen indica come la “prima” o “vecchia” cultura dei piantatori, per far posto, almeno in parte, al “dema”, cioè l’antenato, con potere creativo, che, alla fine del periodo mitico preistorico, viene ucciso per “risorgere” nelle piante (spesso tuberi o alberi) e diventare così un “salvatore” (eroe culturale) per la gente comune successiva.

“Siamo convinti che i demas degli antichi piantatori hanno vissuto, molto più tardi, una resurrezione nelle religioni politeiste delle alte culture arcaiche”. (a. c., 116). Mentre, secondo Jensen, la cultura successiva dei coltivatori di grano e degli allevatori di bestiame (su larga scala) mostra di nuovo un ritorno al culto dell’“Essere Supremo”, se necessario mescolato a visioni dema (a.c., 90). Per “primi piantatori” Jensen intende una forma di cultura, diffusa in quasi tutte le regioni tropicali, in cui **a/ la** coltivazione del tubero (basata sulla raccolta del fuoco) e **b/ la** produzione di frutta arborea nutrizionale è la base dell’economia.

La fertilizzazione e l'aratura successive, l'allevamento di bestiame su larga scala e la cultura megalitica (e presumibilmente del mais) non erano ancora familiari a loro. Abbiamo a che fare con la più antica forma di piantagione tropicale". I portatori di questa cultura sono d'accordo non solo in aspetti importanti della cultura materiale, ma anche in aspetti importanti della cultura spirituale". (a.c., 92).

Come esempi Jensen cita: i Wemale (Ceram, Indonesia), i Narind-Anim e i Kiwai (costa meridionale della Nuova Guinea), gli Uitoto (Sud America), gli indiani della California meridionale (N.-Am.), altri popoli melanesiani (Pacifico) e dell'Africa centrale. In ogni caso, l'essere supremo (precedente) riappare ('deus otiosus'), gli spiriti e gli antenati (culto degli spiriti e progonismo) vengono alla ribalta, con i demas chiaramente distinti dagli spiriti e dagli antenati per il loro potere creativo fondante attraverso la morte (se necessario sacrificio umano, scuotimento della testa e consumo umano), riti sessuali e riti alimentari.

-- **c/** A. Friedrich, *Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum*, in o.c., S. 196/ 218: Già **Leo Fobenius**, *Die reifere Menschheit*, Hannover, 1902, e *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933, ha stabilito una somiglianza (metodo comparativo), arrivando ad alcuni dettagli, tra **a/** i dati preistorici **b/** la cultura siberiana e **c/** la cultura africana dei cacciatori - e forme di religione, in particolare nel culto del grande animale da caccia.

Friedrich dice che nasce "l'idea di una comunità culturale arcaica che si estende su tutti i continenti" (a.c. 217). Un certo numero di fatti storici, simili in ogni dettaglio, indicano un gigantesco circolo culturale che, in epoche successive, fu differenziato da altri fattori culturali, tra cui il culto degli antenati (progonismo) che fiorì nelle regioni più meridionali.

Per esempio, il vampiro (mangiatore di anime) è conosciuto in Siberia e in Africa, ma in Africa è concepito in modo "subachistico", cioè intessuto di credenze ancestrali (non in Siberia); ma i nordasiatici e gli africani, nella misura in cui sono cacciatori, partono da esso:

a/ La "partecipazione" (identità parziale a livello fluido) tra gli uomini (individui e fratelli) e gli animali,

b/ L'origine comune e il ciclo di vita degli esseri umani e degli animali,

c/ la reincarnazione dell'animale (cacciato) dal suo scheletro (anima) e dalla sua anima.

-- **M. Eliade**, *Traité d'histoire des religions (Morphologie du sacré)*, Paris, 1953, pp. 211/231: il titolo "*La terra, la fertilità delle donne*" tradisce il legame tra la fertilità agricola (sia arabile che del bestiame) e le donne. "Si accetta facilmente che l'agricoltura sia stata una scoperta femminile. (...) La donna (...), aiutata dal suo senso della percezione, limitato ma acuto, ha avuto la possibilità di verificare i fenomeni naturali della semina e della germinazione e di riprodurli artificialmente.

D'altra parte, essendo solidale con gli altri centri di fertilità cosmica, cioè la terra e la luna, la donna acquisiva a sua volta il prestigio di poter influenzare la fertilità e distribuirla.

Questo spiega il ruolo predominante delle donne nei primi tempi dell'agricoltura - in un'epoca in cui questa tecnica era ancora il lavoro delle donne -, un ruolo che ancora svolgono in certe civiltà (cfr. *U. Pesta-lozza, L'aratro e la donna*, p. 324, in *Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. di Lettere*, 76: 2 (1942-1943), PP. 321/330).

Per esempio, in Uganda, una donna sterile è considerata pericolosa per l'orto; il marito può chiedere il divorzio basandosi solo su questo motivo economico (*Briffaut, The Mothers*, London, 1927, III, 55).

Si incontra la stessa credenza sul pericolo della sterilità femminile per l'agricoltura nella tribù dei Bantu, in India (*Lévy-Bruhl, L'expérience mystique*, 254). “(o. c., 225).

Apparentemente, il piantato partecipa della forza vitale del piantatore, la donna. Secondo il principio di Grosse, economia e religione vanno di pari passo. La struttura, non il dettaglio strappato dal suo telaio (sistema), fornisce l'intuizione, secondo la scuola di Grosse, Schmidt e Koppers.

- *R. F. Wallace, Revitalisationsbewegungen*, in *CA. Schmitz, Religionsethnologie*, Frankf. a.M, 1964, S 404/427 (*American Anthropologist*, 58 (1956), pp 264/281): movimenti “nativisti” (cioè movimenti che cercano di far rivivere o perpetuare certi aspetti di una cultura (cfr. *R. Linton, Nativistische Bewegungen*, in *CA. Schmitz, o.c.*, S. 390/403 in *American Anthropologist*, 45 (1943), pp 230/242), “movimenti di riforma”, “cargo-cult”, “revival” religioso (réveil), “movimento messianico”, “comunità utopica”, “formazione di setta”, “movimento di massa”, “rivoluzione” (per esempio la rivoluzione di Gesù negli anni sessanta), “movimento carismatico”, movimento pentecostale) etc. sono forme di movimenti di rivitalizzazione.

Migliaia di movimenti (antichi e contemporanei) di questo tipo caratterizzano il neosacralismo” (rinnovamento delle antiche religioni sacre), come si trova in tutte le religioni del mondo: si pensi a *L. Rochedieu, Der Schintoismus und die neuen Religionen Japans*, Genf, 1973 (specialmente s. 209/247, dove vengono discusse le caratteristiche delle nuove religioni).

La “rivitalizzazione” è un tentativo ponderato, organizzato e cosciente da parte dei membri di una società di costruire una cultura più soddisfacente, che avviene bruscamente e in breve tempo. I nativismi “magici” di R. Linton rientrano in parte in questo.

I suoi membri credono che, così facendo, stanno rettificando la situazione attuale in modo che rappresenti un ripristino dei “bei tempi” dei loro antenati (rivitalizzare) o continuare la buona cultura esistente (perpetuare).

I movimenti messianici e millenaristi possono essere interpretati in questo modo: l’extra e il soprannaturale giocano un grande ruolo in essi, come in quelli nativisti, ma, in quelli nativisti, il futuro ‘buono’ è concepito secondo un modello passato (a.c.,393) .

Riferimento bibliografico :

-- J. Needleman, *De nieuwe godsdiensten*, Amsterdam, 1975 (Zen californiano, Meher Baba, Subud, Meditazione Trascendentale e altre forme di religione orientale, che caratterizzano la controcultura);

-- A. Pollak-Eltz, *Afro-American Religions and Cults*, Roermond, 1970 (Candomblé, Batuque, Xango, Macumba, Pagelança, Catimbo, Umbanda, - in Brasile; Shango, Shouteribaptism, Myalism, Obeah, Convince, Vodoen, Santeria, nelle Antille; Maria-Lionza, - in Venezuela; Le religioni surinamesi) sono due libri che danno un’idea delle “religioni di rivitalizzazione” in entrambe le Americhe, dove l’Oriente o l’Africa fungono da fonte di rivitalizzazione per sfuggire all’insostenibile pressione della moderna società occidentale.

Anche qui da noi, in Europa occidentale, queste “vie d’uscita” hanno un’attrazione inconfondibile. Le persone religiose cercano di trovare, nella nostra cultura, una forma di religione che fornisca vitalità dove le chiese stabilite apparentemente non possono (o non se ne rendono nemmeno conto).

Sempre il Grosse’sche Prinzip, elaborato da Schmidt e Koppers: la struttura della cultura influenza quella della religione e viceversa.

Vedi anche: J. Middleton, ed., *Gods and rituals (Readings in Religious Beliefs and practices*, Austin/London, 1967, specialmente dalle pp. 307 e seguenti. (Per esempio L. Mair, *Independent Religious Movements in Three Continents*, in cui l’autore discute la Danza Spirituale degli indiani del N.W. America, i culti ‘cargo’ dei popoli in Melanesia e le reinterpretazioni Bantu del cristianesimo missionario, - indicando la vitalità continentale delle religioni).

Riferimento bibliografico : Le relazioni della Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa di Mödling (1920), Tilburg (1922), Trier (1923) Milano (1925) e successive rimangono affascinanti per i cattolici.

Va notato che, a Milano, lo stesso arcivescovo, Kard. Tosi, propugnava una scienza delle religioni praticata dai cattolici; che S.S. Papa Pio XI stesso insistette Mödling (Vienna) nel 1923) perché si svolgesse la Settimana di Milano, in corso dal 1911.

E anche che la “ricerca sul campo” (Filippine, (Negritos), Ruanda (Pigmei), Malacca (Semang e Senoi-pygmyes), Sumatra (Kubus)) era fatta da specialisti, con il Papa stesso che aiutava a renderla possibile.

“ (cfr. *G. Schmidt, Travaux faits et travaux à faire*, in *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa, IVa Sessione*, Parigi, 1926, p. 28).

Gli stessi cattolici non hanno sempre dimostrato una tale larghezza di vedute! L'etnologia o antropologia culturale ci fornisce un'enorme massa di dati, da cui vengono presi alcuni campioni:

-- *A. Lefèvre, La religion*, Parigi, 1921 (quest'opera datata ma ancora ben organizzata di un ateo fa una panoramica delle teorie che lo hanno preceduto e divide gli aspetti della religione come segue: zoologia (culto degli animali), fitologia (culto delle piante), litologia (culto delle pietre), idrologia (culto delle acque e delle sorgenti), pirologia (culto del fuoco), - animologia (culto della *gen ération*): forme sessuali della religione.), idrolatria (culto dell'acqua e delle sorgenti), pirolatria (culto del fuoco), - culto della riproduzione (“*culte de la gen ération*”: religioni sessuali), - animismo (religione dell'anima e dello spirito e culto degli antenati), culto del dio dell'atmosfera (culto della pioggia, del vento, del tuono e del fulmine), astrolatria (sole, luna, religione delle immagini stellari), culto del dio cosmico (con le sue mitologie: cielo e terra, Titani), - deificazione concettuale (ipostasi di idee astratte in esseri 'divini', storia sacra, simbolismo), - liturgia (sacerdozio, sacrificio, preghiera).

Da questo abbondante materiale, l'autore trae la seguente definizione di religione: “La religione è un'illusione che vede intenzioni, volontà e persone:

a/ le cose, gli esseri e i fenomeni della natura e

b/ nelle visioni, nelle azioni, nelle facoltà e nei concetti dell'uomo (o.c., p. 570). Si vede che il proponente è uno scienziato e suppone che la religione scompaia con l'aumentare della scienza).

-- *C. Welter, les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paleopsychologie)*, Paris, 1960 (questo bel libro è una primitivologia con un occhio alle superstizioni (resti di testimonianza) nelle nostre culture: il pensiero, l'ordine sociale, le visioni religiose (animismo, magia, tabù, religione del sangue, totemismo, feticismo, divinazione, religione dei numeri) e il folklore dei primitivi sono spiegati in modo ordinato con molto materiale fattuale).

-- *W. Howells, The Religion of Primitive Peoples*, Utr./ Antw. 1963 (sulla stessa linea di Welter, ma meno folklorista),

-- *P. Schebesta, Oorsprong van de godsdienst*, Tiel/The Hague, 1962 (Una panoramica ampiamente concepita e presentata da vari specialisti dei fenomeni (Dio, dei, magia, animismo, manismo, feticismo, sciamanesimo, totemismo) e delle espressioni (fede, culto, preghiera, sacrificio, mito) della religione, nonché delle teorie sull'origine e l'evoluzione della religione).

Questo è nello spirito della Scuola di Vienna di W. Schmidt: la definizione qui è: “La religione è un riconoscimento cosciente e attuale di una realtà assoluta (sacra), dalla quale l'uomo si sente esistenzialmente dipendente”. (o.c., 51).

Nel campo delle antologie:

-- C.A. Schmitz, *Religionsetnologie*, Frankf.a.M., 1964 (diciassette specialisti trattano temi fondamentali dell'antropologia culturale della religione: animismo (N. Söderblom), 'aandeel' ('partecipazione': L. Lévi-Bruhl), dinamismo (credenza nel potere: G. van der Leeuw), credenza nell'essere supremo (più di una volta, contro il proponente, chiamato 'monoteismo primordiale': W.Schmidt), dema-deità (A. Jensen), mito (K. Preuss), saga (Cl. Lévi-Strauss), religione dei cacciatori-raccoglitori (A. Friedrich), cult-totemismo (H. Petri), anima-percezione e morte-percezione (I. Paulson) sciamanesimo (L. Vajda, D. Schröder), magia della morte (CA. Schmitz), riti di passaggio (A. van Gennepe), nativismo (R. Linton), rivitalizzazione (R. Wallace).

Di passaggio: come definizione di religione, CA. Schmitz: "La religione è la somma di tutte le rappresentazioni e azioni, che devono essere intese come una risposta all'esperienza 'numinosa'" (o.c., 1). Questo si riferisce a H. Otto: il 'sacro' è il numen, numinosum).

-- J. Middleton, ed., *Gods and Rituals (Readings in Religious beliefs and Practices)*, Austin/ London, 1967 (Sedici specialisti del mondo anglosassone sulla religione).

Nota: il narratore dice che ci sono due periodi nell'etnologia della religione:

a/ Il primo, principalmente psicologico (Tylor, Frazer, Muller) o sociologico (Durkheim, Robertson Smith, Mauss, Levy-Bruhl), finendo con i lavori sul campo di Radcliffe-Brown (abitanti delle isole Andamane) e Malinowski (abitanti delle isole Trobriand).

b/ Il secondo è nato qualche anno fa, caratterizzato da un "metodo sociologico rigoroso" (di cui alcuni testi sono inclusi nell'antologia). L'opera è stata completata da *Myth and Cosmos* e *Witchcraft and Curing*; --

-- M. Augé, prés., *Anthropologie religieuse (Les dieux et les rites)*, Paris, 1974. Una traduzione di dieci dei sedici articoli dell'antologia di Middleton, con una discussione critica tipicamente francese sulle carenze dell'opera inglese (Middleton vuole tematizzare i "problemi" ma arriva solo ai temi; il che porta Augé a criticare le teorie della magia come esempio:

a/ la teoria speculare o dello specchio (il sistema sociale si riflette nel "parlare" della magia),

b/ il culturalista (psicoculturale: la magia di un gruppo è un riflesso dell'ordine socio-economico, ma fortemente psicologizzato),

c/ il (iper)funzionalista (la magia ha come "funzione" di portare i membri di un gruppo a rispettare le norme comunitarie, per esempio

-- Nel campo delle teorie e dei metodi; W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931 (brillante panoramica del leader della scuola di Vienna).

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, '1973 (citando Schmidt, nonché Pinard de la Boullaye, *L'ét. comp. d. rel., II* (Ses met hodes), Paris, 1925).

-- Un'altra osservazione sul metodo strutturale: *Cl. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale*, Paris, 1958 (specialmente pp. 181/266: *Magie et religion*, con a.o. il mago e la sua magia; l'efficacia 'simbolica' (spiegazione della natura psicosomatica-psicoanalitica della magia, mista ad analisi della struttura logistica); struttura dei miti (con base linguistica); - per la discussione di Lévi-Strauss.

-- *J. Broekman, Structuralism* (Moscow- Prague- Paris), Amsterdam, 1973, p. 122/129 (Anthropology of L.-Str.).

-- *Rodney Needham, Structure and Sentiment (A Test Case in Social Anthropology)*, Chicago/ London, '1962 (una critica di G. Homans/D. Schneider, *Marriage, Authority and final Causes (A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage)*, Glencoe, Ill, 1955, che è essa stessa una critica di *Cl. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté*, Parigi, 1949,- metodologico).

-- Un'osservazione sulla psicoanalisi riguardante l'etnologia (della religione a.o.): *Géza Roheim, Psychanalyse et anthropologie (Culture- Personnalité-inconscient)*, Paris, 1967 (mentre i culturalisti, pluralisti come sono, sottolineano la distinzione delle culture (religioni), Roheim pone l'accento sul confronto di dettagli isolati, presenti in diverse culture (religioni) (o.a. psychanalyse de la culture australienne (o.c., pp. 74/193)). In questo sostiene di essere un freudiano quanto i culturalisti).

-- Sulla religione naturale (da non confondere con la religione 'naturale' (cioè razionale) dei liberi pensatori): *K. Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954 (il tema, la religione basata, a partire da Herder (1771 ss.) e Schleiermacher (1799), sul vitalismo del romanticismo, visto da un punto di vista biblico, - in modo tale, però, che si adotti un atteggiamento di apprezzamento, invece che di disprezzo; il che apre la strada, dalla teologia biblica, ad un apprezzamento positivo delle religioni naturali, così numerose in tutti i popoli e nelle loro culture).

(C). Il metodo storico o storico.

-- *H. Pinard d.l. Boullaye, L' étude comparée des rel., II (Ses met hodes)*, Paris, 1929-3, PP. 88/152 (*Met hode historique*), dice, dopo aver lodato il metodo comparativo come evidentemente utile - torneremo al comparatismo -, che "esso presuppone una conoscenza esatta dei fatti riguardanti ogni religione", - "che l'accertamento di questi fatti è il vero compito della storiografia" (o.c., 88).

L'inizio dell'approccio scientifico alla storia della religione è visto dall'autore in *Otfried Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825: il senso della complessità dei dati e della scrupolosa oggettività riguardo alla religione è un fenomeno molto recente (o.c.,151). I "documenti storici" sono più che testi, tradizioni, monumenti archeologici:

(i) il metodo filologico studia, a partire da J. Grimm, Max Müller (sulla scia di Adalbert Kuhn) la testimonianza nel linguaggio di fatti religiosi del passato (più profondo) (‘scuola mitologica naturale’), ecc. con l’aiuto di etimologie spesso dubbie (un esempio: il latino ‘religio’ viene da re-lego, rispetto scrupolosamente (theosebeia), opposto a neg-ligo, trascurato; la derivazione da re-linguo (mi riservo), re-eligo (scelgo di nuovo, - secondo S. Agostino), re-ligo (lego) è ogni volta linguisticamente scorretta);-- cfr, pp. 153 / 194; W. Schmidt, *Origine*, pp. 59 / 64;

(ii) il metodo “antropologico” (cioè: antropologico culturale o etnologico) studia la testimonianza come si trova tra i popoli non occidentali, i “selvaggi” (come si diceva una volta), i popoli della natura: qui il metodo culturologico e quello storico sono in parte intrecciati, naturalmente; Pinard vede chiaramente due periodi:

(ii) a. l’etnologia evoluzionista o evolutiva si basa su due assiomi:

a/ La cultura (e immediatamente la religione) si evolve dall’imperfetto (selvaggio) al perfetto (civilizzato),

b/ Che la cultura e la religione-evoluzione siano unificate e rigidamente lecite (Pinard, o. c., pp. 195/242 (Met hode anthropologique ancienne)); la critica si è però scatenata perché questo metodo era arbitrario, fraintendeva la differenza (non-uniformità) tra le molte culture e religioni e sottovalutava gli scambi tra esse.

(ii)b. la ‘nuova’ antropologia si chiamò inizialmente etnologia ‘storica’, perché, invece degli schemi del pensiero evolutivo, applicava il metodo storico-culturale (vedi sopra p. 16 (Pinard, o.c., 243/304 (Met hode anthropologique nouvelle), in cui invece dell’evoluzione, la ‘storia’ era centrale; gli assiomi sono:

a/ Studio positivo, qualsiasi apriorismo (ideologia) esclusivamente;

b/ il comparatismo, la ricerca di somiglianze nei riti, nelle idee, ecc;

c/ studio storico, basato sul metodo della convergenza (che vede ciò che è inizialmente divergente, alla fine convergere (vedi *Lo.*, 57; 66 (convergenza di indicazioni, che puntano nella stessa direzione, anche se da angoli diversi)).

Così, le testimonianze o superstizioni delle religioni del passato si ritrovano nelle culture e nelle religioni di oggi;

(iii) Il metodo folklorico o folcloristico (laografico) studia le credenze, le istituzioni, i costumi sopravvissuti della “gente comune” (naturalmente, se necessario, degli istruiti), che, pur risalendo a un periodo precedente, sono sopravvissuti relativamente immutati, nonostante il nuovo contesto culturale;

La parola 'folklore' fu introdotta per la prima volta in inglese da W. Thoms (ps.: Ambrose Merton) in una lettera in Atheneum, 1846 (Aug.); l'interesse per le superstizioni immutate (resti testamentari) è molto antico: già Erodoto ne aveva un occhio; J. e W. Grimm, in Germania, così come *Mannhardt* (si pensi al suo *Antike Wald- und Feldkulte aus Nordeuropäischer Ueberlieferung erläutert*, Berlin, 1877), fondarono il folklore scientifico, intorno al 1804 (secondo *S. Reinach, Cultes, mythes et religions, IV*, Paris, 1912, dove il Caylus, un conte, e i Celtomani francesi sono menzionati come pionieri).

J. Grimm lavorava a Parigi nel 1805 e conosceva l'Académie celtique, che era interessata ai megaliti e alla letteratura celtica in Scozia, Galles e Bretagna).

Tylor, *Primitive Culture*, 1871, vedeva il valore razionale dei costumi popolari o delle superstizioni: "I costumi insensati sono sopravvivenze, che 1/ una volta avevano un oggetto pratico e 2/ almeno hanno il carattere di una cerimonia allora e là, quando e dove furono originariamente istituiti".

In altre parole, sono "investiti di ragione", per usare le parole di Hegel: un tempo c'era una ragione razionale per istituirli; *J. Frazer, The Golden Bough*, 1890-1, 1900-2, 1907-3 ... vedeva il folklore come 1/ rurale e 2/ "selvaggio" (cioè tra i popoli della natura).

Un'opera estremamente affascinante sull'argomento è *Fern. Nicolay, Histoire des croyances, superstitions, mœurs et coutumes (selon le plan du décalogue)*, 3 t., s.d.. (circa 1900), in cui questo avvocato cattolico, ben versato negli studi religiosi, dà abbondante materiale; --è da notare che gli intellettuali, naturalmente, dovrebbero prima avere un occhio per la religione popolare: Che questo non sia così ovvio, anche nei circoli ecclesiastici, è dannatamente evidente dal sinodo dei vescovi latino-americani del 1974, in cui ci si rese improvvisamente conto che il Concilio Vaticano II era stato, fino ad allora, un affare elitario di intellettuali, professori, artisti sofisticati (la cosiddetta "intelligenza") e che il Concilio non era, in effetti, una "religione popolare". All'improvviso ci si rese conto che, fino ad allora, il Concilio Vaticano II era stato un affare elitario di intellettuali, professori, artisti sofisticati (la cosiddetta 'intelligenza') e non una questione per il popolo.

A Medellin, nel 1968, i vescovi latinoamericani avevano, paradossalmente, deciso "di identificarsi con le masse popolari" (sic), ma scoprirono nel 1974 che, oltre a" la liberazione (stheology), e le "comunità di base" di natura "illuminata", la religione popolare era importante.

"Ora un gruppo di vescovi sta ascoltando le piccole voci del popolo" (ha scritto Chiesa e Missione, 197 (1975): marzo). Cfr. *Collationes* (VI. Tijdschr. v. Theol. en Past.), 1975 ottobre (P. De Haes, - Volkskatholicisme; P. Wolfs, C'è anche tra noi il cattolicesimo popolare?; J. Craeynest, De Lourdes Pilgrimage as a popular retreat).

Storico; *M.P. Nilsson, La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954 (le case di campagna e le loro celebrazioni; Eleusi; casa e famiglia; le città; legalismo; superstizione; oracoli e indovini); *A. Dieterich, Mutter Erde (Ein Versuch über Volksreligion)*, Leipzig, 1913-2.

Tutto questo non significa che la religione popolare e il folklore siano la stessa cosa, ma che sono parziali: W. Crooke, *Religion and Folklore of Northern India*, Oxford, 1926.

-- L. Knappert, *Il significato del folklore per la storia della religione esaminato e testato contro i miti di Holda*, 1887;

-- R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, Parigi, 1928-1 1970-2 (prefazione di Marcel Mauss; soprattutto Saint Besse (*Etude d'un culte alpestre*), o.c., pp. 110/160, è uno studio molto affascinante su Saint Bessus, celebrato il 10 raccolto ogni anno, nelle Alpi italiane).

-- Più nel senso di "superstizioni" come forma superstiziosa: E. Eaple, *Superstition and the Superstitious*, New York, 1971 (con bibliografia pp. 191/192).

-- Douglas Hill, *Magic and Superstition*, Londra, 1968.

-- I 'sacramenti' della chiesa sono un dominio dove fiorisce la religione arcaica; un modello: X, *Notes sur la ben édiction, la vertu et le rôle social de la cloche, Périgueux*, 1897 (la credenza demoniaca, così come la 'credenza di potere' magico (che traspare chiaramente nel titolo 'vertu', cioè potere fluidico) formano qui una sintesi con il cattolicesimo puro).

-- Notevoli come studio testimoniale sono Kräpelin, *Die Wahnwelten, Frankf. a.M.*, 1963-2 (1920-1) (le malattie nervose e dell'anima riguardano le radici della vita interiore; il bambino, l'uomo di natura, sì, l'animale vanno qui insieme, in qualche modo: la questione che Kräpelin pone è "in che misura negli stati di malattia rivivono condizioni preesistenti di sviluppo personale e tribale");

-- K. Japers, *Strindbergh und van Gogh*, Brema, 1949, S. 182: gli schizofrenici vanno in giro, tra noi, come minus habentes disprezzati; forse è mai stato altrimenti? -- Forse, tra di noi, la schizofrenia è una condizione di autenticità rispetto a domini che, in passato, potevano essere veramente contattati anche senza schizofrenia; in altre parole, la cosiddetta psichiatria transculturale solleva la questione dell'autenticità del regno. La psichiatria transculturale pone la domanda fino a che punto malattie identiche in culture diverse mostrano sintomi diversi (morfologia o fisiopatologia della malattia), - fino a che punto le malattie sono generate o inibite dalle condizioni di vita culturali (patogenesi), - fino a che punto le malattie, che noi ora vediamo come malattie, in un'altra o in una cultura precedente (transculturale), sono concepite come non-malattie (interpretazione); cfr, *Ergriffenheit und Besessenheit (Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturellanthropologische und-psychiatrische Fragen)*, Bern/Munich, 1972, S. 7/9 i.e, non solo il folklore, ma anche la 'malattia' è, se necessario, un residuo testimoniale; infatti, secondo il dottor Pfeiffer, il diabete potrebbe essere stato un tempo un mezzo di sopravvivenza in una società preistorica, dove la sopravvivenza richiedeva, tra le altre cose, tratti di diabete (Pfeiffer, *Die Pathogenese des Diabetes mellitus*, in *Deutsches Medizinisches Journal*, 21 (1966), S. 601).

(iv) la scienza storica generale della religione è, naturalmente, la scienza completa del soggetto: -preistorica: A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*, Paris, 1976-3 (il periodo prima del -40.000/-30.000 è praticamente sconosciuto in termini di religione; il Tardo Paleolitico, tuttavia, fornisce numerosi fatti, che dimostrano che la decorazione, l'arte, l'abitazione, le tecniche e la religione c'erano come più tardi (ci riconosciamo in loro); ma la cautela è richiesta quando si tratta di comparare i popoli preistorici con i primitivi attuali).

Così, la magia, il totemismo, il cannibalismo sono indimostrabili (a meno di vaghe indicazioni); certo è un sistema complementare riccamente elaborato, in cui l'uomo e la donna (ciascuno con i propri animali) appaiono nell'arte; anche la venerazione delle ossa (in relazione ai riti funebri) è chiara).

Dieux et religions antiques dans les Alpes de la préhistoire au moyen-âge, in *Histoire et archéologie*, 48 (1980/1981): déc.-janv;

-- Storico: R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Paris, 1972 (1938-1) (tra il movimento dei corpi celesti, da un lato, e, dall'altro, il corso delle forme di vita terrestri (regno vegetale, agricoltura e allevamento, salute e malattia, ecc.), esiste un'interazione ciclica e un parallelismo, che può essere calcolato accuratamente anche matematicamente; da qui il nome 'astro.bio.logý'. Questa fase è stata preparata da una fase bio-astrale: la vita osservata sulla terra è stata proiettata nei corpi celesti e nelle loro orbite, senza misurazione e matematica numerica).

La Caldea ne è la culla); cfr. G. Gusdorf, *Science et foi au milieu du XXe siècle (Un débat de conscience de l'occidental moderne)*, Paris, s.d. pp. 6/15: *La conciliation mythique et la conciliation astrobiologique*);

-- W. Schmidt; *Origine a évolution d.l. rel.*, pp. 125/137 (La mythologie astrale et le panbabylonisme) (nel 1906, questa scuola di storia della religione fondò la *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung* a Berlino, con l'intenzione di reindirizzare la suddetta 'scuola filologica', che era di orientamento indoeuropeo)

-- Più in direzione fenomenologica: A. Bertholet, Hrsg., *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen, 1926-2 (diciassette cahiers di antologie, straordinariamente affascinanti, sulle più insolite religioni mondiali).

-- A. Bertholet/ E Lehmann, Hrsg., *Chantepie de la Saussaye, lehrbuch der Religionsgeschichte*, Leipzig, 1935-4.

-- M. Eliade, *Traité d'histoire des religions (Morphologie du sacré)*, Paris, 1953 (in realtà una fenomenologia delle principali 'forme' della religione; vedi M. Meslin, *Pour une science d. rel.*, pp. 142/152 per una valutazione del primitivismo di Eliade, in cui egli concepisce il mito, il nucleo della religione secondo lui (cosa molto discutibile), come (non solo la rappresentazione di, ma come) il ritorno a un cosiddetto 'tempo primordiale' in senso irreversibile (in modo che, man mano che la 'storia' procede, il 'potere' di questo tempo primordiale diminuisce attraverso la secolarizzazione).

D'altra parte, come fenomenologo della storia della religione, possiamo proporre C. Bleeker, *De structuur van de religiedienst (La struttura della religione)*, L'Aia, s.d., che ha una visione molto più sfumata della 'en.tel.echeia' (cioè lo schema di sviluppo) della/e religione/i. In effetti, il sottotitolo di Eliade è completamente ingannevole, a meno che non si prenda "histoire" nel senso greco antico di "ricerca".

-- P. Heiler, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart, 1959 (affascinante bibliografia) S. 891/956;

-- J. Asmussen/ J. Leese/ C. Colpe, *Håndbuch der Religionsgeschichte, 3 Bde*, Göttingen, 1971/1975;

-- K. Bellon, inl., J. Huby, *Christus (Manuale di storia delle religioni)*, Utr. / Bruxelles, 1949;

-- C. Van Rijsinghe, traduzione, *Le grandi religioni*, L'Aia, 1957;

-- J. Sperna Weiland, ed., *Answer (Gestalten van geloof in de wereld van nu)*, Amsterdam, 1975 (un tentativo di dare una panoramica il più completa possibile e anche di essere 'attuale');

-- E. Mercier/J. Barraud, ed., *Les hommes et leurs dieux*, Paris, 1981 (arriva fino al Rinascimento);

-- *Encyclopedia of World Religions*, Londra, 1975-2 (una tipica religione comparativa anglosassone);

-- Necessario per riempire una lacuna evidente in quasi tutti i libri di storia religiosa: *Merlin Stone, Once God was embodied as a woman*, Servire, 1979 (le religioni in cui non un 'Padre' o un 'Uomo' è la divinità centrale, ma, una 'Regina del Cielo' ('Dea Madre', 'Grande Dea'), sono discusse qui, purtroppo in un senso femminista-contraddittorio);

H. Von Glasenapp, *The Non-Christian Religions*, Antw. / Utr., 1967 (noto per la sua apertura alle religioni non cristiane, che è già evidente dalla sua definizione: "La religione è la (in pensiero, sentimento, volontà e azione espressa) credenza nella presenza di poteri soprannaturali personali e impersonali, per cui:

(i) l'uomo si sente dipendente, (ii) o usa il tentativo di conquistarle, (iii) o usa il tentativo di elevarsi a lei". (o.c., 11/12);

-- R. De Becker, préf., *Les grandes aventures spirituelles*, Paris, 1967 (Akhenaton, Zarathoestra, Lao-Tseu, Buddha, Orfeo e Puthagoras, Platone, S. Agostino, S. Francesco d'Assisi).

Infine: R. Zaehner, ed. *Zo zoekt de mens zijn God*, Rotterdam, 1960 (con la nota dicotomia delle grandi religioni: **a**) la profetica (ebraismo, cristianesimo, islam, zoroastrismo, - con un Dio personale e i suoi profeti),

b) le religioni sapienziali (Induismo, Dzhanismo, Buddismo, Shintoismo, Confucianesimo, con i loro bais "sapienziali").

(D). Il metodo strutturale e comparativo.

Riferimento bibliografico :

-- H. Pinard d.l. Boullaye, *L' ét. comp. d. rel., II (des met hodes)*, pp. 40/87 (*Met hode comparative*).

-- J. Viet, *rapp., Les sciences de l' homme en France (Tendances et organisation de la recherche)*, Paris/ The Hague, 1966, pp. 149/175 (*Met hodes et techniques*);

-- G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, pp. 109/113 (*Différence et similitude*)

-- G. Wijvekate, *Methoden van onderzoek*, Utr./ Antw., 1971, p.103/131 (*classificazione*); p.77/102 (*strutture*).

-- H. Störig, *Storia delle scienze umane nel XIX secolo*, Utr./ Antw., 1967, p. 119/120 (La scuola matematica nella scienza economica: "Una particolarità della scuola matematica è che sostituisce ovunque un modo di pensare funzionale alla semplice causalità"). Ci riferiamo qui a Lo., 40/59 (Teoria filosofica dei composti: il distributivo, cioè puramente comparativo, e il collettivo, cioè sistemico, sono i due fondamenti, filosoficamente parlando, del metodo di base a doppia struttura, che ora abbozziamo brevemente.

(D)a1. Il metodo comparativo o "comparatismo".

Riferimento bibliografico : H. Pinard, o.c., 40ss.; J. Viet, o.c., pp. 166/168 (il metodo tipologico, che elabora tipi o specie sulla base di ricerche statistiche o di "comprensione" (Max Weber per esempio, che propone "paragoni ideali"), è, secondo Viet, basato sul metodo comparativo).

-- M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, pp. 153/169 (Le comparatisme (con G. Dumézil come applicazione, tra gli altri)).

-- Altri campi: L. Millet/ Br. Nagnin, *Les sciences humaines aujourd'hui*, Paris, 1972, p. 87 (psicologia comparata).

-- J. Bourdon, *La démographie comparée, Base de l'histoire de la population*, in *Journal de la Société Statistique de Paris*, 4/6 (1951: avril-juin, pp. 103/108).

-- Paragoni religiosi: S. Nadel, *Two Nuba Religions (An Essay in Comparison)*, in J. Middleton, ed., *Gods and Rituals*, pp. 77/102 (da *The American Anthropologist*, 57 (4), 1955 PP. 661/679).

-- A. Jensen, *Hochgott und Dema-Gottheit, in Mythos und Kult bei den Naturvölkern*, Wiesbaden, 1960-2 (confrontando l'Essere Supremo o 'Dio Alto' di Schmidt con il proprio santo 'dema').

Questa brevissima bibliografia è un sufficiente promemoria di quanto sia fondamentale il confronto dei dati.

Nella scienza della religione il comparatismo è stato introdotto in un senso scientificamente responsabile (i) dagli scienziati evoluzionisti della religione (hanno trovato ad esempio il feticismo in Africa, Australia e America, tra i popoli ‘senza cultura’ (un tipico equivoco del XIX secolo); sulla base del rigido schema evolutivo hanno tratto la conclusione che tutti i popoli ‘senza cultura’ avevano iniziato come feticisti in campo religioso);

(ii) dagli scienziati filologi della religione (si pensi ad Ad. Kuhn, Max Müller), che evitarono questa ideologia evoluzionista, basandosi sul discorso comparativo (delle lingue indoeuropee); essi compararono i nomi degli dei, i miti, i riti; più tardi il Dr. Gräbner (e J. Schmidt sulla sua scia) introdusse la variante storico-culturale del comparatismo, mentre G. Foucart introdusse il processo di campionamento. (Cfr. Pinard, o.c, pp. 44/49).

Nota: E. Hamy (1842/1908) e soprattutto A. de Quatrefages (1810/1892) attuarono il comparatismo in modo interdisciplinare: la “prova per convergenza di indicazioni” (Lo., 57) fu ordinata come segue:

(i) Una scienza principale, per esempio la scienza della religione, stabilisce qualcosa;

(ii) le connessioni o le scienze ausiliarie controllano, possibilmente rafforzando questa determinazione stabilendo la stessa a modo loro (per esempio linguistica comparata, etnologia).

-- Cfr. H. Pinard d.l. Boullaye, *Le mouvement historique en ethnologie*, in *Settimana Intern. di Etnologia Religiosa*, Parigi, 1926, p. 38;

-- J. Viet, o.c., pp. 53/88 (*Relations interdisciplinaires*), pp. 254/256 (bibliogr.: F. Braudel, *Unité et diversités des sciences de l’homme*, in *Revue de l’Enseignement supérieur*, 1 (1960): janv.-mars, pp. 17/22.

-- A. Moles, *La linguistique, met hode de découverte interdisciplinaire*, in *Revue philosophique*, 3 (1966): juil.-sept., pp. 375 / 390;-- questo pone, naturalmente, il problema di una scienza unitaria minima ed essenziale, ad esempio riguardo alla hieroanalisi.

Attualmente, due sono ben stabiliti, vale a dire (a) l’ermeneutica heideggeriana, cioè l’antropologia filosofica o antropologia (per i fondamenti vedi O. Pöggeler, *Hrsg., Hermeneutische Philosophie*, Monaco, 1972, specialmente S. 252/273 (P. Ricoeur).

-- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations (Essais d’hermeneutique)*, Paris, 1989, - l’opera principale o.i.), per l’applicazione all’analisi gerarchica

-- M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, pp. 253/262 (*De l’anthropologie religieuse*): Meslin, seguendo le orme di Heidegger e Ricoeur, afferma:

a/ che le scienze umane non possono cogliere il ‘soprannaturale’ stesso (in questo, simile a Bochenski, che non amava l’‘insight’ nella sua *Logica della religione*) ;

b/ che possono cogliere il “sacro” solo attraverso “linguaggi” (qui nel senso di sistemi di espressione umana: i riti “dicono” qualcosa, le immagini “dicono” qualcosa, i concetti “dicono” qualcosa); ebbene, i “linguaggi” (sistemi di segni) sono opere umane, che ci informano sull’uomo stesso; di conseguenza, anche lo studio della religione intesa come scienza umana è in definitiva scienza umana.

(b)2 La linguistica saussuriana, cioè la tecnologia o scienza del sistema dello studio fonologico (del suono) dei segni,

(per esempio “e”, “z”, “1”) che, isolatamente e da soli, non significano “niente”, ma che, quando sono combinati in un sistema con le sue strutture linguistiche, acquistano significato (per esempio “ezel”, almeno nel sistema linguistico olandese, significa due cose: (animalisticamente) un quadrupede dalle lunghe orecchie, (artisticamente) un supporto per pittori; - metaforicamente (analogia prop.) ‘un somaro’).

Questo metodo è stato trasferito negli ultimi anni ad altre scienze umane, specialmente nei circoli strutturalisti, per esempio all’analisi del mito, alla religione e alla magia (per i fondamenti si veda, oltre al lavoro di Broekman, G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek b. Hamb., 1969).

-- O. Ducrot e altri, *Qu’est-ce que le structuralisme?*, Parigi, 1968;

-- R. Kwant, *Strutturalisti e strutturalismo*, Alphen a.d. Rijn, 1978; applicato alla religione:

-- Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pp. 181/266 (*Magie et religion; La structure des myths*).

La differenza più eclatante tra l’ermeneutica heideggeriana dell’immaginario, dei miti, dei riti e delle idee e quella di Lévy-Strauss, con il suo strutturalismo, sta nell’aspetto vitale e profondamente religioso (per quanto vagamente), nell’ermeneutica, e quello ateo-nihilistico logico-matematico degli strutturalisti. Vedi anche M. Meslin, *Pour u. sc. d. rel.*, pp. 170/194.

-- H. Pinard d.l. B., o.c., pp. 47/57, applica il comparatismo ai tre stadi della ierologia, come egli li concepisce: **a/** geroglifico, i. descrizione fattuale puramente empirica **b/** geroglifico, i. studio induttivo o generalizzante, di ricerca della legge del fenomeno religioso; **c/** ierosofia, d.i. le posizioni epistemologiche e assiologiche valutative (se si vuole: valutative) sulla verità e sul valore della vita, in particolare sul coinvolgimento di Dio nella religione; ci torneremo.

O.c., pp. 58/87 Pinard si sofferma sugli assiomi del sano comparatismo in religione: l’assioma dell’uniformità naturale non è che una teoria degli insiemi (struttura distributiva); l’assioma dell’unità organica (con l’assioma della dipendenza) non è che una teoria dei sistemi (struttura collettiva).

(D)a2. Il metodo di apprendimento del sistema.

Riferimento bibliografico : J. Viet, o.c., pp. 163ss. (*Analyse des données*), in particolare p. 167: il metodo tipologico o classificatorio, basato sul comparativo, conduce al metodo strutturale, vale a dire quando la tipologia presta attenzione alla disposizione interna o alla struttura dei dati e li confronta in quanto possiedono una struttura (sia “comprensione” (verstehend, compréhensiviste) alla Max Weber o “logistico-matematica” alla Lévi-Strauss);

Cl. Lévi- Strauss, *Antropologia strutturale*, pp. 227ss. (*La struttura dei miti*) spiega chiaramente la visione sistemica strutturalista;)

Bisogna dire con enfasi che la manipolazione sistematico-tecnologica dei segni, paragonabile all'armeggiare (il pensiero mitico, per esempio, è paragonabile a 'le bricolage', l'armeggiare" (cfr. *Mes lin, o.c.*, 174)), implica anche i suoi limiti: la vita attuale, certamente la vita religiosa come 'religio', come contatto con ciò con cui, nella sua serietà e inviolabilità, non si armeggia mai semplicemente, significa che un tale strutturalismo può essere al massimo un metodo parziale.

Inoltre, vedere la cultura prima di tutto come un sistema di comunicazione è anche molto discutibile; l'uomo è prima di tutto 'en situation', situato e deve elaborare i fatti compiuti come vivere e sopravvivere; semioticamente (cioè, segnico-teoricamente) questo significa che, con Peirce, si deve enfaticamente affermare che il segno si riferisce prima di tutto alla situazione e ai suoi aspetti ('a First', una 'Qualità' dice Peirce). semiotico (cioè segnico-teorico) ciò significa che, con Peirce, si deve enfaticamente affermare che il segno si riferisce innanzitutto alla situazione e ai suoi aspetti ('a First', un 'Primo' o 'Qualità' dice Peirce, cioè il dato nella sua immediatezza qualitativa, - immediatamente seguito da 'un Secondo' o 'Relazione', cioè, il dato qualitativo è elemento di una collezione e di un sistema, è 'in relazione a'); solo dopo che la situazione diventa un segno pensante, parlante e scrivente è 'cultura' la comunicazione con gli altri, - almeno epistemologicamente.

Pertanto, preferiamo partire da una teoria del sistema e della struttura come è abbozzata molto brevemente da Pinard, o.c., pp. 47/48. Egli distingue:

(a) Il confronto interno o interno: gli elementi costitutivi di qualcosa - prendete una religione, il totemismo - sono ricercati (cioè e gli elementi e le caratteristiche comuni (soprattutto in senso collettivo) sono rivelati attraverso l'analisi.

In seguito vengono specificati funzionalmente (cioè il loro ruolo all'interno della coesione) e processualmente (cioè lo sviluppo all'interno del processo in questione: struttura cinetica o processuale). Si presta particolare attenzione al "cambiamento dei fattori" o "diade causa-effetto" (cioè si esamina quali cause (fattori, cioè cause parziali) implicano o meno cambiamenti (cioè effetti, conseguenze) nel fenomeno in esame.

Tutto questo, questa 'ana.lisi', 'dissezione' si fa in modo comparativo (confrontando elemento con elemento, elemento con ruolo o funzione; elemento o funzione con fattore (causa)). Due confronti in particolare sono fondamentali: l'analisi processuale esamina la successione delle fasi (struttura phaseologica) confrontandole; l'analisi causale (fattoriale) confronta i fattori (influenze, cause) con i cambiamenti (effetti) prodotti. Questo è il confronto sperimentale. Lo sperimentatore confronta l'effetto del suo esperimento con quello che era presente prima del suo esperimento; questa è la struttura sperimentale.

(b) L'equazione esterna o esterna:

Il sistema in esame è ora collocato nel suo quadro (super-sistema): di nuovo, i sottosistemi (che sono qui gli "elementi" dell'insieme o super-sistema) sono esaminati per le loro proprietà comuni.

Funzioni (ruolo, dipendenza), sequenze (fasi), fattori (influenze con i loro effetti), questi soprattutto sperimentali, sono sezionati, mentre si confrontano sempre, sia sincronicamente ("statico" dice Pinard) o diacronicamente ("genetico", "dinamico; dice Pinard). In altre parole, per mezzo di strutture (distributive, collettive, cinetiche, - individuali-concrete), si cerca l'unità delle proprietà comuni (identità parziali) nella molteplicità degli elementi (identità totali). Vedi Lo., 27, 42, 48,59,79 / 80. Noi lo chiamiamo strutturalismo.

-- Applicazioni. - N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926-2, distingue come 'elementi costitutivi' (aspetti ricorrenti, proprietà comuni complesse) dei fenomeni religiosi come tali: **a/** animismo, d.a/ animismo, cioè la credenza nella vita e nella spiritualità, **b/** dinamismo, cioè la credenza nel potere o nella forza, **c/** causalità, cioè la credenza in esseri di altissimo o altissimo rango che causano la realtà o parti significative di essa.

Così dice, per esempio, 25: "Nessuna chiave può aprire tutte le serrature: **a/** l'animismo non può spiegare tutto nel mondo dei primitivi; **b/** nemmeno il recentemente molto discusso 'mana', cioè la 'potenza' semi o totalmente impersonale, **c/** nemmeno gli esseri di origine elevata della visione primitiva". Questo mostra il comparatismo di Söderblom: tutti i fenomeni e tutte le coerenze in questi fenomeni "salvano" solo l'analisi.

M. Augé, in *Anthropologie religieuse*, Paris, 1974, pp. 20/22, discute i quattro tipi di totemismo di Elkin:

a/ totemismo individuale, **b/** totemismo sociale (con varianti: legato al sesso, alla metà, all'area, al clan (patrilineare o matrilineare), **c/** totemismo culturale (patrilineare o concettuale), **d/** totemismo del sogno (individuale o sociale).

"Vedremo che se le diverse forme di totemismo notate - almeno se sono tipi diversi della stessa realtà - non esistono mai insieme nella stessa società, l'"insieme strutturato" di cui parla Elkin non si trova in nessuna società privata - tranne forse nel nord-est dell'Australia meridionale.

In altre parole: la "coerenza ideologica" che Elkin cerca di dimostrare non è la coerenza ideologica di nessuna società. Questa osservazione va di pari passo con quella di Lévy-Strauss, che rimprovera a Elkin (...) di aver conservato un concetto, mentre l'esistenza di diversi totemismi eterogenei (non simili) e irriducibili è stata da lui confermata".

Lévi-Strauss, in altre parole, suggerirebbe di abbandonare il concetto di totemismo perché non rappresenta una caratteristica comune.

La nozione di ‘coerenza ideologica’ è sollevata anche da Augé, in o.c., pp. 22ss, Ci si chiede se la mentalità Jivaro non possieda una coerenza implicita (invece che coscientemente razionale) tra questi quattro “sistemi” apparentemente indipendenti.

Cf. Lévy-Strauss, *Anthr. str.*, pp. 183ss., parla del mago e della sua magia:

a/ Non c’è motivo di dubitare dell’efficacia della magia in alcune delle sue pratiche;

b/ Che “l’efficienza” implica la credenza nella magia sotto tre punti di vista complementari:

(i) la fiducia del mago nelle proprie tecniche,

(ii) la credenza del malato che cura o della vittima che perseguita nel “potere” dello stregone,

(iii) la fiducia e le esigenze dell’opinione collettiva, che determinano sempre di nuovo il clima riguardo allo stregone e alla sua opera. (o.c., pp. 184, 197 (“*le complex shamaniste*”, perché riguarda la forma sciamanica della magia), 200 (*mago, malato (vittima), pubblico*), 203 (*gruppo, malato, mago*)).

Siamo qui di fronte a una triade coerente, che, con Lévi-Strauss, è naturalmente ‘linguistica’ e psicologica (psicosomatica e psicoanalitica); L’ideologia stessa di Lévi-Strauss è evidente dal fatto che egli non prende in considerazione nemmeno per un momento il semplice collocarsi nel mondo dei tre corpi in questione (senza la psicosomatica esterna e la psicoanalisi altrettanto esterna) per, sulla base degli assiomi inerenti a quella triade, testarne l’efficacia attraverso la sperimentazione su un’esperienza magica (e non psicoanalitica, risp. piano psicosomatico).

Una curiosa forma di ‘hineininterpretieren’ (esternalismo caratteristico del moderno ‘razionalista’ che in principio non crede nella magia dei primitivi e parte dai propri assiomi - che è errato in termini di sistematica). Cfr. J. Kamstra, *Structuralism and the Science of Religion*, in *Tijdschr. v. Fil.*, 31 (1969): 4 (dec), p. 700/731 dove l’autore dice che, lui Lévi-Strauss, la religione è l’umanizzazione della natura e la magia è la naturalizzazione dell’azione umana, ad esclusione del sacro (‘horizontalismo’) (a.c., 728/750).

Th. van Baaren, Doolhof der gods, Amsterdam, 1960, p. 6, sottolinea che la ‘comprensione’ è “in larga misura una questione di confronto”, ma fortemente tipologica, naturalmente.

Conclusione: “Lo spirito comparativo è il vero spirito scientifico del nostro tempo; anzi, di tutti i tempi”. (*Discorso al Congresso Internazionale degli Orientalisti*, 14/21, settembre 1874, in *Chips* - 2, t. IV, p. 343). Inteso come spiegato sopra, sulla base delle idee di Pinard, questo è assolutamente corretto.

(D)b1. Il metodo logico-matematico.

L'“analisi” è il confronto di dati simili e coerenti: questi dati si presentano in forma raffinata nella logistica applicata e nella matematica.

Riferimento bibliografico :

-- J. Maître, *Représentations logarithmiques de phénomènes religieux*, in *Rev. franç. de Sociologie*, IV (1963):1, pp. 22 / 36; id., *Langage mathématique et sciences religieuses*, in ISHR, pp. 201/215 (*Instruction aux sciences humaines des religions*, Paris, Symposium, - edited by H. Desroche/ J. Seguy);

-- id., *Les phénomènes de baptême (Rite de dénomination et statistique linguistique)*, in *Année sociologique* - 3, 1964, pp. 31/74;

-- R. Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, London, 1964 (metodo Guttman (scaling) come metodo di presentazione).

-- Matematica: M. Barbut, *Mathématiques des sciences humaines, I (Combinatoire et Algèbre)*, Paris, 1967; II (*Nombres et Mesures*), ibid., 1970.

Per i principi elementari del metodo logistico-matematico, rimandiamo a Lo., p. 92/96 (matematica, specialmente p. 93 (regola del tre)), 97/103 (logist, Soprattutto p. 100 (sequenza delle scienze): è chiaro che i metodi logistico-matematici affinano la comparazione distributiva e collettiva, non solo attraverso la presentazione, ma anche perché le strutture diventano improvvisamente chiare quando i fenomeni religiosi vengono “visti”, “analizzati”, logicamente; cfr. J. Viet, *Les sc. de l'homme*, pp. 153/166, dove il proponente fa notare che la nuova matematica, grazie al suo strutturalismo, dà luogo, tra le altre cose, alla costruzione di modelli (cfr. Lo, p. 12/15 (l'idea come modello), cioè modelli deterministici o stocastici (sensibili alle coincidenze); modelli sincronici e diacronici, ecc. Anche i modelli statistici, preferibilmente interpretati strutturalmente, giocano un ruolo importante.

(D)b2. Il metodo informatico.

Riferimento bibliografico : J. Viet, *Les sc. de l'homme*, pp. 163/64 (le calcolatrici elettroniche: **a/** rendono trasparenti e possibili complicate operazioni logistico-matematiche, **b/** rendono possibile il metodo della simulazione (imitazione di cose o processi reali). Cfr. Du., 32/35 (*informatica*); anche pp. 15/21 (*chiarezza*).

Questo lato tecnico della raffinatezza dell'analisi “salva” più di una volta dalla tendenza alla vaghezza della ricerca religiosa. Più di una volta, la religione va di pari passo con una sorta di primitivismo che rifiuta le tecniche moderne: il che è un'idea sbagliata.

(E) Il metodo gerosofico.

Riferimento bibliografico : H. Pinard d.I. B., *L'étude comp. d. rel, II (Ses met hodes)*, pp. 14/27 ("Trois étapes ou stades de travail: hiérogaphie, hiérologie, - hiérosophie) Pinard si riferisce a F. Réthoré (*hiérogaphie, hiérologie, - philosophie de la religion*, (1896), *Calice d'Alviella (hiérogaphie, hiérologie, - hiérosophie (Transactions of the Third Internat. Congresso per la storia delle religioni*, Oxford, 1908, t. II, 9, pp. 365 ss.).

Nella nota a piè di pagina, p. 15, Pinard dice: "Questa triplice divisione (...) corrisponde strettamente alla triplice:

(i)a. Storia" (apparentemente nel senso semi-antico di "historia" (inquisitio, indagine) delle religioni,

(i)b. Scienza delle religioni,

(ii) filosofia delle religioni". Aggiunge che 'hieros' è abbastanza ampio da rappresentare tutto ciò che è 'sacro', 'santo', ovvero 'consacrato').

-- M. Buber, *Schriften zur Bibel*, Monaco/Heidelberg, 1964 (vedi *Wort und Wahrheit*, 19 (1964): 11 (Nov), S. 712/713) (*E. Biser, Positionen statt Gespräch*) parla di tre 'piani' su cui si muove:

(i) il livello di base (dati filologici e di storia religiosa),

(ii) un campo interpretativo o teologico,

(ii)b il piano applicabile (decidendo da ciò che precede),- cioè con altro linguaggio la stessa distinzione.

-- W. Schmidt, (*Or. et év. d.l. rel.*, Paris, 1931, pp. 16/18, distingue, naturalmente, approcci scientifici e filosofici alla religione, notando, tuttavia, che la triade di d'Alviella ha molto da offrire, ma non distingue storia e psicologia della religione, e che 'religione' è una parola vecchia e standard (e quindi preferibile a 'hieros').

Sorge il sospetto che Schmidt, che si ostina a definire la 'religione' come 'culto dell'Essere Supremo' (Essere Opper) - in senso strettamente scolastico-cattolico (qualcosa che è inequivocabilmente una verità parziale) -, trovi difficile includere il secondo lato fondamentale, il culto del 'potere' (il dinamismo di van der Leeuw) nella definizione, - dove Pinard lo fa molto fluentemente.

Questo per quanto riguarda i livelli (piani, stadi) epistemologici: perché la filosofia non si limita agli assiomi, formulati ipoteticamente (e con i quali si lavora nella mera scienza professionale); essa indaga, inoltre, se questi assiomi si inseriscono nel (tutto dell') 'essere' (ontologico), cioè se la realtà totale (e non solo una realtà parziale capricciosamente scelta, come fa la scienza professionale) 'sopporta' questi assiomi, cioè è rappresentata in essi (modello).

Due metodi gerosofici.

M. Meslin, *Pour une science des rel.*, pp. 13/14, dice: la scienza della religione (intesa da lui come scienza umana delle religioni) si distingue dalla teologia o teologia, che esamina la religione, di solito una singola o almeno un gruppo, per il suo carattere vero e in coscienza vincolante. In altre parole, la teologia, come la filosofia religiosa, è una materia ierofica.

Sorge la domanda: qual è allora la distinzione tra teologia e filosofia della religione? - Che la teologia, come dice *Th. van Baaren, Doolhof der gods*, A'm, 1960, p. 7, determini quale religione sia "quella vera" ("per cui è solo un peccato che diverse religioni - e anche diverse direzioni all'interno di una religione - se ne escano tutte con la propria risposta, per la quale pretendono uguale autorità"), è già evidente dall'ordinamento dei sotto-soggetti teologici: ogni teologia degna di questo nome, cioè sufficientemente critica dei propri assiomi, comincia con il "fondamentale" o "apologetico" (difesa della fede), e finisce con il "fondamentale" o "apologetico" (difesa della fede).

Si pensi alla teologia storica, dogmatica, morale, sacramentale, ecc. - per non parlare della recente teologia della liberazione o delle teologie "africane", "sudamericane", ecc.)

Tuttavia, affermare con Meslin, o.c., p. 1.3, che la teologia si regge o cade essenzialmente con la dimostrazione che una religione (gruppo) è l'unica vera e santificante, è dimenticare che - bisogna sottolineare - "una teologia sufficientemente sicura di sé inizia sempre con dubbi (almeno metodici) sulla dignità e validità uniche della propria religione, proprio nella sua indagine di base, chiamata teologia "fondamentale" o di difesa della fede.

I grandi Padri della Chiesa, Gregorio di Nussa e Agostino di Tago, nella loro prassi del dubbio metodico, sono lì a testimoniare questa autocritica della teologia, molto prima del 'doute methodique' di Cartesio Cfr. Ep. 28/30, dove appare che, fin dall'inizio, l'ordine della 'enkuklios paideia' (sistema di formazione di natura onnicomprensiva) ad Alessandria, da Clemens di Alessandria, rifletteva questa autocritica antico-pagana. I Padri teologi della Chiesa erano così seri riguardo alla formazione critica degli studenti di teologia o, come si diceva allora, di saggezza (divina), che la inserirono, per così dire, nell'ordine delle materie.

O. Willmann sottolinea quindi giustamente il doppio slogan: "La teologia è l'insegnamento della verità cristiana; la filosofia l'insegnamento cristiano della verità". In altre parole, per quanto "cari" possano essere la chiesa e il cristianesimo, se non fossero "veri", non sarebbero (ammessi a) essere "cari"! Si baserebbero su un fondamento irrazionale!

Questo implica che la vera teologia comincia con l'essere una semplice filosofia della religione, ma in modo tale che, su basi (presunte o reali) razionali (giustificazione (Bochensky)), decide di proporre una religione come l'unica vera o, almeno, fondamentalmente vera. Allora diventa ciò che non era in origine: la teologia. Così sembra che ci possano essere uno e due metodi ierosofici.

La ierofilia, secondo S. Thompson, *A Modern Philosophy of Religion*, Chicago, 1955, pp. 137/149, non si limita ad analizzare gli assiomi di una o più religioni e la loro verifica in quella o quelle religioni: piuttosto, analizza la conoscenza e il valore vitale di quegli assiomi in generale.

Riferimento bibliografico : tranne Pinard, o.c., pp. 56/57:

a/ Chiarire in quali fattori naturali, extra-naturali (miracoli, profezie, rivelazioni) e/o soprannaturali consiste una religione: ciò che chiamiamo l'oggetto differenziale (naturale, extra-naturale, soprannaturale).

b/ definizione reale di religione con i suoi fenomeni di accompagnamento simili (magia, spiritismo) e opposti (ateismo) (di nuovo il differenziale, ma più puro: religioso, para-religioso, non o anti-religioso);

c/ giudizi comparativi di valore su elementi e strutture interne ed esterne della religione;

d/ Storia della religione, questa volta esaminata da un punto di vista filosofico;

e/ naturalmente, la ricerca di base delle sotto-scienze della religione (logica e analisi del linguaggio, psicologia, sociologia, culturologia, storia della religione)).

-- A.M. Frazier, *Issues in religion (A Book of Reading)*, Cincinnati, 1969 (Human Condition: Dostoevsky, Nietzsche, Tolstoy, Rilke; - Origins of Religious Life : Freud, Feuerbach (psych.); Durkheim (sociol.); Campbell (mythol.), R.Otto, Suzuki (transcend.); - Modes of Rel. Vita: Zimwer, Campbell (Or.-Occid.); Zimmer, Baillie, Fromm (salvezza/riconciliazione); Tillich, Wilson (simbolo., linguaggio); Aquinas, Flew (conoscenza);- Dottrina di Dio: Anselmo, Aquinas, Kant, Oman, Kierkegaard (teismo); M. Otto, Sartre (ateismo); Nietzsche, Altizer ('Morte di Dio')).

-- D. Walhout, *Interpreting Religion*, Englewood Cliffs, N. J., 1963 (tre volumi):

a/ generale: natura della religione (R. Otto, GH. Glark), verità (S. Thompson, JC. Bennett) fede (S. Gilson, P. Tillich), religione e scienza (WE Hocking, B. Ramm), linguaggio religioso (R. Bultmann, W. Zuurdeeg);

b/ punto di vista teistico (cioè credente in Dio): realtà di Dio (W. Kaufmann, LH. Dewvolf), natura di Dio (W. Temple, Ch. Hartshorne), natura religiosa dell'uomo (M. Buber, E. Brunner), destino religioso dell'uomo (ES. Brightman, Reinhold Niebuhr), preghiera e culto; (D. Steere, R. Calhoun);

c/ Cristiano: il concetto di rivelazione (H.Richard Niebuhr, JI. Packer), interpretazione biblica (esegesi) (B. Anderson, EJ. Carneil), cristologia (CS. Lewis, W. Spurrier), chiesa (K. Barth, G. Weigel), credenze cristiane (R. Knox, H.Smith), altre religioni (H. Kraemer, Arn. Toynbee).

-- C.J. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*, New York, 1953 (tre questioni principali: definizione, funzioni e giustificazione della/e religione/i).

Si può vedere che la ierofilia affronta una vasta gamma di problemi. Ma soffermiamoci su una questione principale: la giustificazione della religione (già toccata quando si è parlato della sua "logica" (vedi p. 04 e seguenti)).

-- La struttura della responsabilità.

Ciò che è decisivo è sapere cosa esattamente si vuole giustificare nella religione: Pinard combina giustamente elementi e strutture naturali, extra-naturali e soprannaturali in un tutto (differenziale).

Per esempio, S. Thompson, o.c., sostiene che “le prove della (verità e del valore vitale di) una dottrina (religiosa) si trovano nei ‘frutti’ della fede come si trovano nell’atteggiamento (di vita) e nelle azioni”.

L’autore si riferisce tra l’altro a *Gal. 5: 16/25*: Le opere della “carne” (cioè Le opere della ‘carne’ (cioè della povera umanità) sono ben note: fornicazione, impurità e dissolutezza; idolatria e stregoneria; inimicizia, lotta, invidia, ira, partigianeria, divisione, scisma e invidia; ubriachezza, corruzione e simili; (...) Ma il frutto dello ‘spirito’ è: amore, gioia e pace; pazienza, gentilezza e bontà; fiducia, dolcezza e moderazione).

Cfr. anche *Col 3,12 / 15; 1 Cor 13; 2 Cor 3,5; 6,4/7*, ecc. S. Paolo formula un criterio (mezzo di discernimento), basato sulla sistechia ‘carne/spirito’ (cioè l’uomo legato alla natura precristiana, esteriore e soprannaturale, in opposizione all’uomo che partecipa allo ‘spirito’, cioè alla ‘potenza’ esteriore e soprattutto soprannaturale, come scaturisce da Gesù (e dalla sua gloria di risurrezione e dalla missione dello Spirito Santo)).

Questo criterio è duplice: **a/** semplicemente morale e **b/** carismatico extra-naturale. Cfr. *1 Cor 12* (i doni speciali (carismata) dello Spirito Santo (parola di sapienza, parola di conoscenza, ‘fede’ (apparentemente nel grado carismatico), guarigione, miracoli, profezia, discernimento degli ‘spiriti’ (cioè di ‘forze’ e ‘agenzie’ attive nell’inconscio), lingue, interpretazione del linguaggio: *1 Cor 12: 8/10*; vedi anche *ibid, 12: 27/30* (apostolo, profeta, maestro; operatore di miracoli, guaritore, aiutante, amministratore, parlatore di lingue, interprete).

Non che queste due manifestazioni dello “spirito” debbano essere separate; al contrario, Paolo insiste che i doni soprannaturali e carismatici formano un unico sistema con quelli morali (e teologici: fede, speranza, amore).

J. Thompson prende in giro una setta che sostiene la sopportazione indenne dei morsi di serpente come prova di fede (negli Stati Uniti): eppure Gesù stesso dice che “questi prodigi accompagneranno coloro che hanno creduto: nel mio nome cacceranno i demoni; parleranno lingue straniere; prenderanno in mano i serpenti; anche se berranno veleno mortale, non farà loro male; imporranno le mani ai malati, e saranno guariti”. (*Mc 16, 17/18*).

Di conseguenza, quando Paolo parla dei fenomeni soprannaturali come “segni” della verità religiosa, Gesù lo ha fatto prima di lui. Quindi non bisogna eliminare a priori questo lato della giustificazione della religione. Tanto più che tali fenomeni abbondano in quasi tutte le religioni (tranne quelle completamente secolarizzate).

P. Saint-yves, Le discernement du miracle, Paris, 1909, pp. 253/347 (Le miracle et la théologie positive), specialmente pp. 284/296 (Les miracles de guérison dans toutes les religions; - la fenicia, l'egiziana, la greca, la romana, la buddista e l'indù, le religioni islamiche, - tutte conoscono i loro 'miracoli' fermamente provati e chiaramente estesi su secoli e regioni).

-- *J. de Bonniot, S.J., Le miracle et ses contrefaçons, Parigi, 1895-5 (soprattutto pp. 425/ 457: Les démons aux premiers siècles de l'Eglise);--* Aggiungete, a queste due ormai obsolete ma ancora solide fonti di informazione, la travolgente letteratura etnologica (di cui si parla più avanti), in cui i fenomeni extraterrestri (i carismi cristiani (doni di grazia socialmente utili) hanno una struttura molto simile) sono comuni, per vedere come la religione carismatica sia stata ovunque e sempre (tranne, per dirlo di nuovo, la 'religione' di oggi, totalmente alienata, secolarizzata, 'secolarizzata').

-- La struttura dei test di responsabilità religiosa.

Per riassumere: ogni religione (a meno che non sia laica) si giustifica con:

a/ teologale (cioè l'Essere Supremo, "Hochgott", riguardante),

b/ morale (virtù riguardanti) e, soprattutto,

c/ Argomenti "carismatici" (soprannaturali). Come si può verificare questi argomenti per il loro valore di conoscenza e di salvezza?

La prova dipende dal sistema informativo che si presuppone: più un sistema epistemologico-logico è rigoroso, ora, meno si può provare in esso.

La scienza "soft" parte da un sistema informativo più "soft": ha meno esigenze per **a.** l'osservazione, **b.** la spiegazione e **c.** la verifica di essa.

La scienza "dura" pone le condizioni per accettare **a.** l'osservazione e **b.** la spiegazione e **c.** la loro verifica in modo iperstringente.

Questo si riferisce al famigerato 'problema di demarcazione': affermazioni significative sono fatte nella scienza sperimentale quando l'osservazione e la prova di spiegazione sono pubblicamente ripetibili, cioè da ogni essere umano (almeno in linea di principio); tutte le altre affermazioni significative, che non passano questo rigoroso 'scrutinio' informativo, sono al massimo possibilmente significative (cioè fino al giorno in cui si trova una prova sperimentale, sono 'senza senso').

Tutte le filosofie positive (empiriche) introducono nella filosofia (e nella teologia) questo sistema informativo iper-rigoroso.

Di conseguenza, non rimane nulla dei giudizi religiosi; sono 'cognitivamente' (cioè cognitivamente in quel sistema di iperstringhe) senza senso. Il positivismo più recente, o empirismo, è più cauto nei confronti di questa "drastica" nullificazione di tutti i giudizi religiosi.

Ma conserva - e giustamente - la distinzione radicale tra giudizi verificabili sperimentalmente, come concepiti dall'empirismo (positivismo), e giudizi verificabili sperimentalmente, come concepiti dalle religioni.

Riferimento bibliografico : *S.J. Doorman, American analytic philosophy (filosofia come ricostruzionismo logico-pragmatico)*, in Tijdschr. v. Fil., 28, 1966), p. 418/440. Dalla nascita della logistica, il problema della demarcazione (la distinzione tra giudizi sperimentalmente significativi e non significativi) è stato riformulato per "dare senso" alla logistica: cfr. Wiener Kreis, Berliner Kreis, Harvard (W. Quine, M. White);.

-- *G. Nuchelmans, Overzicht van de analytische wijsbegeerte*, Utr./ Ant., 1969 (specialmente p. 240/241: Teologia filosofica (Dall'osservazione di Wittgenstein che c'è più di un uso del linguaggio, i filosofi analitici sono diventati più cauti sulla semiotica delle affermazioni religiose, naturalmente).

-- *L. Vax: L'empirisme logique*, Paris, 1970, pp. 117/119. Vax afferma, giustamente, che secondo l'empirista è auspicabile la stretta osservazione e la verifica della scienza "dura" degli effetti della preghiera e della magia:

a. il non credente trova questa prova di conoscenza inutile (soprattutto se è convinto che si rivelerà comunque negativa, il che è ideologia più che scienza);

b. il credente pensa che sia sacrilego (confondendo il senso del 'sacro' e la scrupolosità).

-- Più direttamente sulla relazione tra religione e scienza (dura, rispettivamente morbida): *G. Schlesinger, Religion and Scientific method*, Dordrecht, 1977. Il teismo, cioè la credenza nell'Essere Supremo, è trattato qui come un'ipotesi 'scientifica'; l'esistenza della miseria nella creazione e la libertà (umana) sono testate per la loro impressione atea; il teismo, sebbene non verificato (hard science), è 'confermato' (soft science).

-- *HG. Hubbeling, The Logic of Perfection, and other Essays in Neo-Classical Metaphysics*, La Salle, 1962,

-- *Logica ed esperienza nella mistica di Spinoza e Ruusbroec*, Leiden, 1973; id.

-- *The meaningfulness of Metaphysics within Certain Systems*, in *Synthese*, 1975, pp. 593/409 (l'autore discute, tra le altre cose, la distinzione tra sistemi informativi hard-scientifici (verificatori) e soft-scientifici (confermatori)).

-- Opere più vecchie sull'argomento: *G. Sortais, La providence et le miracle devant la science moderne*, Parigi, 1905. Ch. Renouvier, criticando Renan, lo scienziato positivista sulla religione, dice che Renan non si è reso sufficientemente conto dei limiti del metodo sperimentale: la scienza sperimentale, proprio per il suo sistema di informazione ultrastretta, si nega l'accesso a esperimenti diversi da quelli pubblici, altrimenti diventa un'ideologia, cioè un metodo che si crede l'unico valido (o. c., p. 151),

-- A. Harges , *La crisi della certezza (Etude des bases de la connaissance et de la croyance)*, Paris, (pp. 193/225 (*Le témoignage humain*); pp. 226/267 (*Le témoignage divin*); specialmente pp. 312/337 (*Le suprême motif de certitude: l'evidenza*).

Conclusion: se si postula in primo luogo, a-priori, cioè in modo puramente assiomatico, che solo il metodo sperimentale, come lo concepisce l'esatta scienza naturale galileiana, così come si è sviluppata finora, è un valido criterio di verità, cioè di verità sulla religione, allora non si parte dall'oggetto, cioè dalla religione, ma da qualcos'altro (per esempio fenomeni termici, reazioni chimiche, ecc.) rispetto alla religione.

Si procede esternalmente, cioè al di fuori del contatto diretto e probatorio con l'oggetto. Nelle parole di Sant'Agostino: "bene currunt, sed extra viam" (Camminano bene, ma fuori dalla carriera)! Solo l'internalismo, cioè il metodo che prima prende contatto con l'oggetto stesso ("Zu den Sachen selbst", esclamava Husserl, come fenomenologo dell'epoca) e poi, a partire dalla natura stessa e dalle leggi di quell'oggetto, sviluppa un metodo, può mai cogliere la religione 'oggettivamente', cioè a partire dall'oggetto stesso.

La struttura religiosa della revisione.

La religione ha sempre avuto un proprio metodo per testare la sua validità (cognitivamente e/o assiologicamente), cioè il metodo del risultato delle proprie azioni.

Il metodo è stato chiamato, per secoli, "Giudizio di Dio". Esamineremo ora la struttura del giudizio di Dio, come intesa da Omero (IX secolo prima di Cristo) nella parola 'atè'. Semasiologicamente, 'atè' significa:

(i) la reazione di una divinità ad un "errore", un "peccato" che è sempre lo stimolo a cui una divinità risponde;

(ii) a1. la divinità inizia accecando e confondendo la mente (facoltà di pensare) (risultato: illusione, follia) (II. 8: 237; 16: 805; Od. 4: 261);

(ii)a2 conseguenza: si commette una nuova 'colpa', 'peccato'; anche questo è chiamato 'atè' (II 6: 356); conseguenza: il disastro, la miseria, la rovina sono il risultato o la conseguenza di quella (nuova): colpa (II, 24: 480; Od. 4: 261), che è anche chiamata 'atè'.

(ii)b. La divinità, che esegue questa sanzione, è chiamata, anche, "atè" (II. 19/91). Si vede che anche i latini conoscevano questa struttura di giudizio, quando li si sente dire: "Quos Jupiter vult perdere, dementat" (Chi vuole portare Giove alla rovina, li priva del loro potere di pensiero; - che corrisponde al (ii)a1 sopra.

Va da sé che questa struttura del giudizio divino è comune a Erodoto (storia) e ai tragici (specialmente Aischulos e Sofocle) (tragedia o dramma).

Ora esamineremo la stessa struttura nella Bibbia. Il modello applicativo più puro è probabilmente -1 *Kon* 22: 1/38 (*Kron* 18: 1/3): i personaggi in questione sono (il principe di) Aram e il suo avversario (il principe di) Israele.

A un certo momento (il principe di) Giuda viene a unirsi a Israele contro Aram; ma, come era molto comune allora (e lo è ancora, ma più ipocrita), si consultano prima i 'veggenti': in questo caso i 'profeti' (che rientrano in due tipi:

a. gli estatici, non completamente jahwisti (che qui sono circa quattrocentocinquanta) e

b. il tutto jahwistico (qui Mikajehoe (Mikeas)), questo per volere di Giosafat, il principe di Giuda: il gruppo mezzo jahwistico (Sidkia in testa (22:11; 22:24) predice la felicità 'in nome di Yahweh' (pensano); il Mikajehoe jahwistico, invece, risponde medianicamente in due tempi:

a/ Prima si prende gioco del principe d'Israele dicendo: "Avvicinati, riuscirai sicuramente" (22,15), - cosa che il principe capisce subito e chiede la vera verità;

b/ Poi Mikajehoe diventa serio (22:17f): "(...)" vidi tutto Israele disperso sulle montagne come pecore senza pastore, e Yahweh disse: 'Non hanno signore; lasciateli andare a casa in pace'. Allora il principe d'Israele disse a Giosafat: "Non te l'ho detto? Non mi predice mai il bene, sempre il male. Ma Mikajehoe disse: "Questo è falso. Tuttavia, ascoltate la parola di Yahweh: ho visto Yahweh sul suo trono, con l'esercito celeste (cioè gli angeli) che lo circondava. Egli chiese: "Chi convincerà Achab (il principe d'Israele) a salire a Ramah in Gilad e a morire lì?". Uno (angelo) ha detto questo, l'altro ha detto quello. Allora uno spirito (che ispira i profeti) si fece avanti, si mise davanti a Yahweh e disse: "Voglio convincerlo! Yahweh gli chiese: "Come? Lo spirito rispose: 'Sto per diventare uno spirito bugiardo nella bocca di tutti i suoi (cioè i trasportatori di Achab) profeti (= i circa quattrocentocinquanta)'. Allora Yahweh disse: "Puoi lavorare su di lui e ci riuscirai". Vai e fallo"! Ebbene, ora Yahweh ha messo uno spirito di menzogna nella bocca di tutti i vostri profeti, perché Yahweh ha decretato la vostra distruzione".

Si può vedere chiaramente che, nel contesto del JAWHIST, identicamente la stessa struttura ate (errore, cecità, nuovo errore, distruzione) è all'opera: lo 'spirito' emerso non è altro che il principio di ispirazione che Yahweh crea ovunque le persone medianiche vogliano 'lavorare' (profetizzare, 'vedere') con esso, ma questo 'spirito' (forza vitale emanata da Yahweh) è duplice: Nei veri amici di Dio opera la verità, nei falsi amici o oppositori di Dio opera la falsità (questa doppiezza è precisamente il carattere di turno, immanente allo 'spirito' di Dio).

Il cosiddetto 'passo avanti', ecc., è solo un'immagine (e non bisogna certo confondere questo 'spirito' con gli 'angeli' che circondano Dio).

Cfr. A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, 1932, S. 56 (riferendosi ad altri giudizi di Dio).

Continuiamo la storia della Bibbia.

Sidkiah, uno delle centinaia di profeti metà jahwiti (22:11), dà un pugno in faccia a Mikajehoe (per protestare contro l'affermazione; che lo 'spirito' di Yahweh lo ha lasciato). (22: 24) Mikajehoe formula ora la natura sperimentale delle sue visioni e delle sue predizioni: "Questo vedrai (= induzione), quando fuggirai di casa in casa per nasconderti". (22:25) Si predice un evento (si noti che, nella scienza sperimentale, per deduzione da un'ipotesi esplicativa (abduzione), si predice un evento induttivo).

Questo permette di controllare la verità e il valore vitale dei volti e delle parole che il profeta sente; di più, questo controllo è esplicitamente previsto nel sistema (= struttura collettiva) della profezia e del 'vedere' e 'sentire'.

A tutt'oggi, l'interessato non è riuscito a raggiungere un atteggiamento "obiettivo" e tranquillo. A parte Sidkiah, che reagisce con violenza (la risposta "normale"?) a una profezia di sventura), Achab, il sovrano d'Israele, fa imprigionare il profeta e gli "dà cibo e bevande cattive" (22:27).

Mikajehoe formula nuovamente il carattere sperimentale della sua azione: Se tu ritorni illeso (cioè contrario alla profezia), Yahweh non ha parlato attraverso di me". (22:28).

La struttura diagnostica del giudizio divino.

Possiamo ora scoprire gradualmente una struttura: il giudizio divino è diagnostico, cioè una chiarificazione basata su un'operazione, -- chiarificazione di un'affermazione di fatti presenti e futuri. Quello che ora stiamo delineando molto brevemente.

(a)i. L'aspetto affermativo-predittivo.

Due esempi principali:

1/ **Un tipo kerugmatico** (che proclama) (ad es. *1 Re 18:1/46, 19:1/18*, dove il profeta yahwistico Elia sfida i profeti di Baal come profeta di Yahweh ("Mostra oggi che tu sei Dio e che io sono tuo servo" (18:36); cf. *W. Quintens, De wondere Elia, in Collationes, 1971:1*, p. 43vv. (La polemica con il culto di Baal));

2/ **Un tipo giuridico** (cioè il giuramento in senso sacro; cfr. *F.Nicolay, Histoire des croyances, Paris, s.d., t. I, pp. 309ss. (Le serment dans les sociétés anciennes)*: c'è una solenne affermazione di una verità con una promessa.

(a)ii. L'aspetto imprecativo.

Augurarsi il bene (salvezza, felicità) o il male (misericordia, calamità, infelicità) è inerente al giudizio di Dio:

1/ L'annunciatore, per esempio Elia, dà per scontato che, se parla falsamente, la sanzione (punizione, miseria) non arriverà, sì, potrebbe non arrivare;

2/ L'uomo che giura fa lo stesso: se giura falsamente, si augura un disastro.

(“Se mi inganno consapevolmente, che Giove mi scacci dalla città (Roma) e dalla sua fortezza, dove c’è sicurezza, come io scaglio questa pietra” (Nicolay, o.c., pp. 311)).

Questo aspetto pragmatico (basato sul risultato della transazione) si riferisce prima di tutto alla persona che si impegna, il proclamatore o giurato, a se stesso - alla sua anima, al suo ‘io’ più profondo e alla sua ‘dunamis’, ‘virtus’, forza vitale, che mette come input. In questo senso, è un caso di diagnosi dell’anima.

(b)1. L’aspetto invocativo.

Per rendere sacra l’affermazione (aspetto affermativo) e l’impegno (aspetto imperativo), il proclamatore, rispettivamente. Per rendere sacra l’affermazione (aspetto affermativo) e l’impegno (aspetto imperativo), il proclamante, ovvero il giurante si appella (invocazione) ai corpi e alle forze extra e/o soprannaturali (‘sante’), così come alla loro etica e alla loro liceità: gli antenati (variante pro(to)gonistica), gli elementi naturali e i loro spiriti (variante naturalistica), le divinità (variante politeistica, polidemonistica: si pensi a Giove nel giuramento romano), - all’Essere Supremo (tipo (mono)teistico).

Cfr. Nicolay, o.c., t. III, p. 173; nell’*Iliade* 3: dopo essersi immerso nel vino, il giurante dice: “Fa’ che i loro cervelli e quelli dei loro figli scorrano sulla terra come questo vino, e che le loro donne siano soggette allo straniero” (l’‘elemento’ del vino ha la sua liceità, che è raffigurata nel destino che si desidera); - nella variante jahwista, uno ‘spirito’ (come sopra) o un angelo (*I Cor 10: 1/22* (l’angelo della distruzione stermina ventitremila persone)) come esecutore dei decreti di Dio.

P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal)*, Paris, 1960, pp. 199 /217, menziona la ‘divinità malvagia’, che, infida, acceca (de.mentatio), ma anche nel mito di Adamo il ‘serpente’ appare, con la conoscenza di Yahweh, (come disturbatore). In breve: il “santo” è chiamato ed evocato - Gesù stesso esegue il giudizio contro Giuda, ritualmente.

(b)2 L’aspetto giudiziario-sanzionatorio.

Il sacro, in una delle sue forme, è utilizzato in una funzione speciale, cioè per emettere un giudizio (judicative) e per elaborare le conseguenze (sanctitive) di questo giudizio. Così, la divinità c.s. separa i “buoni” dai “cattivi”. È qui che entra in gioco il cosiddetto effetto Matthew: “Chi ha, a lui sarà dato e avrà l’abbondanza”. Ma chi non ha sarà privato di ciò che ha” (*Mt 15,12*); “Gesù disse: ‘Per questo giudizio (krima) sono venuto in questo mondo, perché i ciechi vedano e i vedenti siano ciechi’” (*Gv 9,39*).

Così, il giudizio di Dio è anche diagnostico rispetto al sacro: espone le agenzie e le forze extra e soprannaturali (kratofania; teofania). Non solo l’anima dell’invocatore, ma anche l’invocato si rivela nella loro relazione.

La struttura sperimentale del giudizio divino.

Il giudizio di Dio nella sua forma completa è anche sperimentale, probatorio: la prova della ‘somma’ (cioè le previsioni) fa parte del sistema di giudizio. Ora spiegheremo questo in modo più dettagliato.

I circa quattrocento falsi profeti affermano: “La campagna ha successo”; l’unico vero profeta afferma: “La campagna fallisce”.

Nota - G. Daniëls, *Religious-historical study on Herodotus*, Antw./ Nijmegen, 1946, a.o. p. 174, sostiene che, nello schema di Erodoto del giudizio divino, dopo quello che S. Freud ha chiamato il Lustprinzip (il principio della lussuria), per esempio, la fame di terra di un principe) con l’“hubris” (il superamento dei confini) che ne deriva, appare un terzo aspetto (allo stesso tempo una terza fase”), cioè il “sumbouleutès” (cioè, il consigliere, meglio: più saggio, il “truth-teller”). Ebbene, qui, in mezzo a più di quattrocento falsi “ammonitori”, c’è un solo “santo riposo”, cioè Mikajehoe, il vero consigliere. È ancora così ai nostri giorni: tra centinaia di pendolari, lettori di carte e altri “veggenti”, c’è spesso un solo vero ammonitore timorato di Dio.

Ma guardiamo quello che Erodoto chiama la teleutè, l’esito, di tutto l’evento divino: *I Re 22, 29/38* ci dice come, nonostante le precauzioni speciali (abbigliamento), il principe d’Israele, da “qualcuno che punta il suo arco a caso”, viene colpito tra le cuciture della sua armatura: “Ma, poiché la battaglia era al culmine, il principe dovette rimanere in piedi nel suo carro, sebbene il sangue della sua ferita affondasse nella carrozzeria del carro. Ma è morto la sera. (...)”

Quando arrivarono a Samaria, seppellirono il principe; quando lavarono il carro presso lo stagno di Samaria, dove i re della luce facevano il bagno, i cani leccarono il suo sangue. così si adempì la parola che Yahweh aveva pronunciato (*I Re 22, 35/38*).

Bisogna notare che *La Bible de Jérusalem* traduce: “I cani hanno leccato il sangue e le “prostitute” vi hanno fatto il bagno, secondo la parola che Yahweh aveva pronunciato. (Si noti che questa è una glossa, cioè un’interpolazione che indica ciò che il testo di base sta dicendo: in questo caso, questa glossa è molto significativa per chi conosce la magia).

La forma giuridica del giudizio divino differisce, sperimentalmente, dalla forma esistenziale-storica descritta sopra in quanto è drammaticamente messa in scena come uno spettacolo con pubblico e giudici che giudicano il risultato (la ‘teleutè’ di Erodoto).

Riferimento bibliografico : P. Nicolay, *Histoire des croyances, t. III*, Paris, s.d., pp. 173/229 (Les ‘jugements de Dieu’: description des différentes sortes d’ordalies).

- G. Welter, *Les croyances primitives*, pp. 187/188 (dicendo che 'ordalie' viene dall'antico germanico 'or.dal', giudizio, jugement);
- A. Erler, *Der Ursprung der Gottesurteile*, 1941;
- B. Hermesdorf, *L'origine degli ordalia*, in *Tijdschr. v. Rechtsgeschiedenis*, IX (1929), p. 271vv;
- Gert Chesi, *Vaudou (Force secrète de l'Afrique, Paris, 1980 (= Voodoo, Wörgl, 1979), pp. 183/186 (Le jugement de Dieu; pp. 189/191: foto).*

Le ordinanze (cioè i giudizi giudiziari di Dio) erano due:

a/ le ordinanze severe per mezzo degli elementi (cioè prova del fuoco, prova dell'acqua (Nicolaj, o.c., pp. 178/183), prova dell'olio (ibid.),

b/ il duello per mezzo delle armi (Nicolaj, o.c., pp. 199/229 (*De le preuve par le combat judiciaire ou duel*).

Nicolaj, o.c., p. 173, chiama entrambe le forme 'pratiche superstiziose' e giustamente, nota però la loro presenza molto universale tra tutti i popoli di un certo tipo di cultura, così come la 'grazia' con cui anche qualcuno come *Montesquieu, Esprit des lois*, in pieno XVIII secolo, scrive di loro: "Le leggi del combattimento giudiziario, del ferro caldo e dell'acqua bollente, erano così conformi alla morale che davano luogo a meno ingiustizia del grado in cui esse stesse erano ingiuste, che i loro effetti erano più innocenti delle loro cause".

La struttura giudiziaria del giudizio divino può essere delineata come segue:

(i) se i tribunali hanno dubbi su **(a)** la colpevolezza degli imputati o **(b)** la base giuridica;
 (ii) i giudici decidevano un processo o un esperimento giudiziario **(a)** attraverso gli elementi o **(b)** attraverso le armi in modo che **1/** l'invocatio (invocazione), cioè prendendo come testimoni **i/** gli elementi, **ii/** gli spiriti, **iii/** Dio, **2/** l'imprecatio, cioè usando o l'inermità (parziale) o la vita (totale) della propria carne e del proprio sangue, ne faceva una decisione di autorità superiore (sacra).

Nicolaj, o.c., pp. 188ss. cita esempi esotici tipici: *Dr. Barret, Afrique occidentale*: "Che si tratti di processi penali o civili nel principato del Benin, il verdetto di Dio è concesso ogni volta che una delle parti ne fa richiesta. Uso l'espressione 'giudizio divino' (jugement de Dieu) perché trasmette accuratamente il significato di questo uso e perché questa prova giuridica è esistita anche nel nostro diritto comune (occidentale). Il confronto tra il diritto consuetudinario negro-africano e quello occidentale, per quanto strano possa sembrare, non sorprende chi ha viaggiato molto: ho incontrato personalmente questo diritto consuetudinario in Abissinia, tra i nativi del Congo e nel diritto antico di tutti i popoli asiatici".

Due commenti:

- (1) Spesso il test è solo un giudizio fasullo (inganno);
- (2) Da un punto di vista magico, è chiaro che l'inganno può essere reso ancora più grande.

Nota - Come ogni scriba sa, la Bibbia pullula di esempi di giudizio divino in tutte le sue forme. Tutte le religioni, anche le cosiddette speculative orientali, si sono di volta in volta liberate dal “pantano della speculazione (cioè della mera ipotesi)” per “sostituire una dottrina il cui valore e la cui utilità pratica potevano ancora essere provati in questa vita”. (*I. Horner, Buddhism: The Theravada, in R. Zaehner, ed., Zo zoekt de mens zijn God, Rotterdam, 1960, p. 280/281* (anche con la dottrina paolina della legge della semina-raccolta (Gal., 6:7/8) in versione buddista: “Come il seme che viene seminato, così è il frutto che viene raccolto: chi fa del bene raccoglie frutti buoni e chi fa del male, cattivi”. (o.c., 286)).

Nota: C’è una terza forma di giudizio divino, che toccheremo brevemente, quella liturgica. San Paolo, *1 Cor 11, 27/32*, lo descrive in relazione all’Eucaristia: “Chiunque dunque mangia il pane o beve il calice del Signore in modo indegno, profana il corpo e il sangue del Signore. Che ognuno esamini se stesso e solo allora mangi il pane e beva il calice. Perché chiunque mangia e beve, mangia e beve lui stesso un giudizio; se non stima il corpo (del Signore). Per questo **(i) ci sono** tra voi tanti deboli e malati, e **(ii)** tanti si sono addormentati”. Immediatamente San Paolo introduce una preziosa distinzione: “Se ci fossimo giudicati sinceramente, non saremmo giudicati; ebbene, se siamo giudicati dal Signore, questa è una lezione per noi, per non essere giudicati con il mondo”.

In altre parole, c’è un giudizio di avvertimento, che dà la possibilità di pentirsi (avvertimento: cfr. Erodoto), e c’è un giudizio “con il mondo” (che sta nel male), che è irrevocabile, nel senso che, nel giudizio di Yahweh, i gradi sono, come processo, irreversibili nel tempo.

Che, per i non religiosi e per i religiosi insonni, questo processo di giudizio proceda così bene, non è il più piccolo aspetto della tragedia del nostro tempo: dall’Idealismo tedesco (Kant, - Hegel, Schelling, Marx), con le sue propaggini (per esempio l’esistenzialismo e anche lo strutturalismo), si è parlato tanto di critica della coscienza e dell’ideologia. Ebbene, qui San Paolo offre un esempio di critica religiosa della coscienza e dell’ideologia: “Chi dunque pensa di stare in piedi, veda di non cadere” (*1 Cor 10,12*).

W.E.Hocking, Les principes de la met hode en philosophie religieuse, in Rev. d. Met . et d. Mor., 29 (1922): 4, p. 453, dice: “Non è la religione, - è l’irreligione (non-religione) che è credulona verso i fenomeni naturali. La religione è l’incredulità invincibile (...) di fronte a ciò che appare”.

La struttura di comprensione del metodo diagnostico-sperimentale.

La Scrittura è quindi chiaramente, come tutte le religioni, (diagnosticamente) sperimentale. Eppure: abbiamo, deliberatamente, messo uno, o meglio l'aspetto fondamentale, tra parentesi (per amore della chiarezza della descrizione), cioè l'"intenzionale" (Du, 3: Bolzano, Brentano, Husserl, vedono la coscienza come "orientamento" dell'attenzione, "intentio") e la struttura "ermeneutica" (Me, 12/15: la "verstehende methode" di Dilthey come interpretazione delle espressioni del prossimo), che è all'opera ogni volta che si sezionano i fatti sacri.

Deut. 29: 1/5 mette il dito sulla "ferita": "Ora Mosè chiamò a raccolta tutto Israele e disse loro: "Avete visto tutto quello che Jahvè ha fatto sotto i vostri occhi in Egitto al faraone, ai suoi servi e a tutto il suo paese: le grandi calamità, i segni e i prodigi potenti, che avete visto con i vostri occhi. -- ma Yahweh non vi ha dato un cuore per capire, né occhi per vedere, né orecchie per sentire, fino ad ora". Questo significa che c'è più di un modo di incontrare (intentio) i fatti sacri.

Jo. 12, 37/45 mette lo stesso dito sulla stessa "ferita": "Ora, sebbene [Gesù] avesse compiuto molti segni davanti ai loro occhi, tuttavia non credettero in lui. Questo affinché si adempia la parola pronunciata dal profeta Isaia (Isaias) (*Is. 53,1; 6,10*): "Signore, chi ha creduto alla nostra predicazione? Chi ha rivelato il braccio (cioè l'azione potente) del Signore?" Ecco perché non potevano nemmeno credere; infatti Isaia disse: "Ha accecato i loro occhi e indurito i loro cuori". Affinché non vedessero con i loro occhi, né comprendessero con i loro cuori; affinché non si pentissero e io li guarissi! Queste parole disse Isaia quando vide la Sua gloria e parlò di Lui".

Questo significa che il vedere, l'udire, il toccare fisicamente (la percezione) è un primo passo nell'esperienza religiosa; che la comprensione (l'aspetto diagnostico: Distinguere l'extra e soprattutto il soprannaturale (divino) nell'accadimento sperimentale naturale) è un secondo passo, - dipendendo **(a) dall'**essere umano stesso, con la sua libertà limitata, **(b) dall'**ente attivo extra e soprannaturale (spirito, Divinità, Essere Supremo), che ti 'dà' da capire (da 'vedere' in secondo grado), che, se necessario, stultifica (vedi sopra p. 44/45 (atè (Omero), spirito di liege (io)), e (c) l'altra faccia della medaglia. 44/45 (atè (Omero), spirito di menzogna (*I Re*)) può funzionare (il che rende il secondo "vedere", la comprensione effettiva, ancora più difficile); - il che significa che è proprio sforzo (ricerca) e "grazia" (è data) vanno qui di pari passo.

In altre parole, se nell'evento sacro sperimentale e attraverso di esso non è presente anche il contatto diretto con la natura esterna e soprannaturale, non c'è comprensione effettiva di tali dati transempirici (E. Reichenbach). (Cfr. anche *Ger 5,21; Ezek 12,2*).

Per l'aspetto 'pietrificante' (de.mentativo) (nell'Antico Testamento) vedi *G. Von Rad, Theologie des Alten Testaments*, Monaco, 1960-2, II, S. 162/166 (Von Rad dice che Isaia, riguardo al giudizio di Dio, per cui Egli 'acceca', 'pietrifica', 'mortifica' (inadatto e quindi da eliminare) l'uomo, era erede di un'intuizione, che, in Israele, sì, in tutta l'antichità, aveva una base indiscussa" (S. 164;-- ma proprio quell'aspetto di 'dio arrabbiato' (P.Ricoeur) dimostra come lo sforzo umano (autonomia) si intrecci con la grazia).

Per l'aspetto 'mistico' (contatto diretto): vedi *G. von Rad, o.c.*, s. 314/321 (l'apocalittico è un approfondimento del contatto diretto tra esterno e soprannaturale, da un lato, e, dall'altro, colui che stabilisce i fatti e li vede (attraverso): i libri apocalittici (soprattutto a partire dal profeta Daniele) differiscono dai libri sacerdotali ('storici'), profetici e sapienziali da questo punto di vista, in quanto entrano più chiaramente in gioco capacità paranormali.

Vedi anche *H. Pinard d.l. B., L' ét. comp. d. rel.*, I, pp. 463/471: da *H. Delacroix, Études d' histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908, i mistici, che sono in contatto diretto con l'esterno e il soprannaturale, sono al centro dell'attenzione delle scienze religiose.

Pinard sottolinea la comprensione (verstehende methode, Dilthey): "(...) La "legge" comune di tutta l'amicizia: si ama, si dà nella misura in cui si è amati. Se, dunque, la vita mistica è un'intima comunione di spirito tra il Creatore e la creatura, il suo sviluppo dipende dalla crescente purificazione del cuore, dal progresso nella generosità dell'anima". (o.c., p. 465).

Id., *Les analogies psychologiques*, in *Settimana Int. di Etnologia Rel.*, Parigi, 1926, pp. 76/90 (Pinard distingue fenomeni eclatanti, ordinari e profondi nell'esperienza mistica);

-- *H. Bremond, Falsche und echte Mystik (Jeanne des Anges und Marie de l'Incarnation)*, Regensburg, 1955;

-- *R. Zaehner, Mysticism Sacred and Profane (An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience)*, Oxford, 1957 (Zaehner distingue nettamente tra misticismo non teistico (misticismo della natura, misticismo panteistico (spesso aspetto maniacale della psicosi maniaco-depressiva, sostiene)) e misticismo teistico, che riguarda una divinità personale vivente; viene toccato anche il cosiddetto misticismo delle droghe psichedeliche);

-- *Gerda Walther, Phänomenologie der Mystik*, Olten/Freib. i.Br. 1955 (un'opera molto affascinante di una fenomenologa, allieva di Pfänder; è anche consapevole della moderna paranormologia, cosa rara);

-- *MM. Davy, dir., Encyclopédie des mystiques orientales*, Paris, 1975 (Antico Egitto, cultura sumera e ittita, Assiria e Babilonia, antico Iran, India (induismo), buddismo indiano e tibetano, mistica Yi-King, mistica confuciana, taoismo, Ch'an cinese, mistica vietnamita, Shinto, buddismo giapponese, Zen).

-- *A. Poulain, Des grâces d'oraison (Traité de théologie mystique)*, Paris, 1901 (rimane un classico; a.o. pp. 285/536 (*Révélations et visions*, - con la questione della distinzione degli spiriti (cioè le agenzie fluide all'opera nelle visioni, rivelazioni, ecc.)

-- *A. Stolz, Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1947-2 (Biblical-Christianity).

-- *J. Tyciak, Morgenländische Mystik*, Düsseldorf, 1949 (introduzione particolarmente affascinante al misticismo liturgico della Chiesa orientale).

-- *M. Buber, Ekstatische Konfessionen*, Berlino, s.d. (antologia di mistici indiani, islamici, neoplatonici, gnostici e cristiani).

Due commenti:

(i) *P. Saintyves, Le discernement du miracle*, Parigi, 1909 (un libro 'critico', che, tra l'altro, dimentica che i 'miracoli' senza il lato del contatto cognitivo diretto sono 'criticamente' indistinguibili), p. 293, sottolinea brevemente la fuga dal mondo dei 'contemplativi mistici', che egli contrappone, e giustamente, ai fedeli che accorrono alla città santa di Lourdes, per vivere, per essere sani, ecc.

In effetti, una certa tradizione ha trasformato il contatto diretto con l'esterno e la soprannatura in contemplazione (ci si ritira a 'contemplare' Dio (o cosa con lui?), a 'godere', strano rispetto alla miseria, che tutte le religioni arcaiche vedevano e cercavano di rimediare con le loro magie miracolose). Questo non impedisce che il contatto reale, legato alla vita, diretto con la natura esterna e soprannaturale sia al centro di tutta l'esperienza (e l'esperimento) religiosa.

(ii) Il grande problema è quello di distinguere tra gli "spiriti": "Amati, non credete ad ogni "spirito", ma esaminate se gli "spiriti" sono da Dio. Perché molti falsi profeti sono andati nel mondo. (Il frutto della luce è ogni tipo di bontà, rettitudine e verità. Esaminate ciò che è gradito al Signore. (*Ef. 5: 9/10*).

Non spegnete lo "spirito", non disprezzate le profezie. Ma cerca tutto e conserva il buono". (*I Tess. 5:19*).

Infatti, San Giovanni dà un criterio (qualcosa da cui si riconosce qualcosa): "Chi osserva i comandamenti di Gesù rimane in lui ed egli in lui". Con questo, ora, riconosciamo che egli dimora in noi: con lo 'Spirito' che ci ha dato". (*I Gv 3,24*).

Infatti, se nei e attraverso i fenomeni naturali, per contatto cognitivo diretto (metodo di comprensione), dobbiamo "vedere", allora la distinzione degli "spiriti", cioè delle "forze" (fluidi, sostanze sottili), è decisiva. Ne discuteremo ulteriormente nel corso.

La struttura pragmatista del metodo sperimentale.

Il termine “pragmatismo” ha origine da CS Peirce, che in questo modo voleva distinguersi dal pragmatismo ordinario (per esempio di W. James e altri). - Il pragmatismo valuta le entità logiche (idee, giudizi e ragionamenti) in base al risultato che deriva dalla loro applicazione.

Il pragmatismo, d'altra parte, valuta le entità logiche in base al risultato della loro applicazione, senza mettere in discussione il loro carattere intellettuale, di pensiero-contenitore; al contrario: Peirce è un realista concettuale; tuttavia la sua teoria delle idee è sempre applicabile nell'auto-sperimentazione. Entrambi, il pragmatismo anti-idealista e quello idealista, non sono semplicemente orientati all'applicazione, ma tengono conto del benessere o del malessere che porta l'applicazione o il risultato. Questo significa che pensano non solo applicabile-attivo, ma valutativo- vitale: se il risultato crea vita, promuove la vita, solo allora un'entità logica (idea, giudizio, ragionamento) ha valore.

Questo è l'aspetto assiologico-soteriologico di entrambi i tipi di pragmatismo.

(i) Assiologia significa “teoria del valore”;

(ii) soteriologia significa teoria della salvezza. Nel 1878, Peirce notò che il suo metodo “di preparare le idee” (vedi *K.O. Apel, Hrsg., CH.S. Peirce, Schriften I, Frankf.a.M., 1967, S. 355*) era l'applicazione “dell'unico principio della logica, raccomandato da Gesù: “Dai loro frutti li conoscerete”” e che era “molto strettamente associato alle concezioni bibliche”.

Peirce sostiene che la regola di condotta, con cui si testano le proprie idee contro esperimenti autocostruiti, attraverso l'abduzione e la deduzione fino al controllo induttivo, è un processo graduale, per cui l'uomo, in tutta la sua pietosa insignificanza, diventa gradualmente sempre più impregnato dello spirito di Dio, di cui la natura e la storia sono piene.

Siamo convinti che Peirce stia dicendo la pura verità. Il

a/ sperimentale e

b/ Il carattere “comprensivo” della giustificazione religiosa (conferma, verifica) include sempre la salvezza. Se un'esperienza religiosa aumenta la miseria nella creazione, per quanto brillante possa essere, è negativa; se, invece, riduce la miseria (il ‘male’ nel mondo), ha una buona probabilità di essere non solo extra-ordinaria ma anche soprannaturale, cioè strettamente divina nel senso di emanare dall'Essere Supremo, - nel senso cattolico, dalla Santa Trinità. Questo ci riporta al nostro punto di partenza (vedi sopra p. 41/42): bene naturale (virtù morale), - bene extra-naturale (virtù carismatica), - sì, ma soprattutto teologico. Le virtù (dell'Essere Supremo, soprannaturale) sono solo evidenti.

Ora spiegheremo questo in modo più dettagliato.

Riferimento bibliografico : P. Saintyves, *Le discernement du miracle*. Parigi, 1909, pp. 253 / 347, specialmente pp. 263ss., describe il ‘miracolo’ nelle religioni (‘miracoli di potenza’ (di natura cosmica) nell’Antico Testamento e nelle religioni non ebraiche; ‘miracoli di vita’ specialmente resurrezioni dei morti nel Nuovo Testamento; ‘miracoli di guarigione’ in tutte le religioni).

Poi l’opera dà una “criteriologia” del miracolo: la storia delle religioni ci dà:

1/ Il miracolo come opera di ispirazione o di missione (di divinità, la Santa Trinità per esempio),

2/ Il miracolo come “operazione” (“prestigio”) degli iniziati (con due tipi:

a/ La fisica sacerdotale del tempio con le sue “opere miracolose” ottiche, acustiche, meccaniche (deus ex machina), chimiche,

b/ la “theöergia”, cioè il controllo degli spiriti naturali (“divinità” solitamente chiamate), buoni e cattivi, per mezzo di adeguate “performance liturgiche”),

3/ Il miracolo come opera di “santi” (cioè di santi popolari).

-- RP. Guillot, *Les miracles du Christ, in Historia (Les miracles)*, n. 394 bis, Paris, 1979, pp. 8/20, situa il potere miracoloso di Gesù nel quadro antico, in cui il miracolo era un fatto universale (Ellade, i Semiti), fa il punto: trentadue miracoli nell’insieme; in questa collezione universale quattro sottoinsiemi:

a/ quindici guarigioni fisiche (“riguardanti i più diversi malanni, le eterne ‘miserie’ del genere umano”, zoppo, zoppo, muto, sordo, idropico, qualcuno con una mano avvizzita, ecc;)

b/ Sei incantesimi o esorcismi (un bambino epilettico, una donna gobba, una ragazza sifilitica, muta, ecc;)

c/ Resurrezioni o piuttosto resurrezioni (Lazzaro, il figlio della vedova di Naim, la ragazza di Giairo, la resurrezione di Gesù stesso);

d/ i miracoli naturali (**a/** la trasformazione dell’acqua in vino (Cana), due multipli di pane; **b/** la pesca miracolosa; **c/ l’**“andare” sul mare, la calma della tempesta).

Della collezione totale, per esempio, dieci sono raccontati da tutti e tre i sinottici, uno (la prima moltitudine di pane) da tutti e quattro gli evangelisti, due da solo tre evangelisti, cinque da solo due evangelisti, dodici da un solo evangelista.

A. De Groot, *De Bijbel over het wonder*, Roermond/Maaseik, 1961, p. 32 “Tutti i documenti (...) indicano all’unanimità che Gesù a/guarisce i malati, b/risuscita i morti, c/ libera i posseduti dai demoni, d/ ha un controllo onnipotente sulla natura. Una ventina di testi dei vangeli menzionano approssimativamente che ha fatto molti miracoli. Ma in aggiunta, un certo numero di casi descritti con precisione sono stati conservati”.

W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf, 1966 (Ned.: *The historicity of Jesus*, Bilthoven, 1968, specialmente S. 96/105 (*Die Frage der Wunder*);

Id, Christus' Verkündigung in den synoptischen Evangelien (Beispiele gattungsgemäßer Auslegung), Monaco, 1969 (specialmente 146/164) (Die zeichen der Messiaszeit: Mc 10, 46/52 (la guarigione di nessun cieco); - un esempio di miracolo di guarigione' (non un miracolo naturale):

“Il termine ‘guarigione’ indica qualcosa di essenziale nell’attività di Gesù: **(i)** l’incontro con Gesù di un individuo, che lo salva dal ‘male’ in tutte le sue forme **(ii)** come un dono escatologico (= tempo della fine) del regno di Dio. Gesù stesso ne dice: “Andate a dire a questa ‘volpe’ (si intende il re Horod): Ecco, io caccio i demoni e compio guarigioni, oggi e domani (...) (Lc 13,32)”. (o.c., 153/154); ancora o.c., S. 165/190 (*Gericht über das falsche Israel (Mt 21: 33/46)*, un esempio di ‘masjal’ (parabola, parabolè)).

Per l’arco di tempo in cui si situa Gesù, così come per la prima chiesa: *J. Danielou, Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958 (il periodo tra +33 e +200, finora poco conosciuto, ci mostra un cristianesimo che rimane profondamente ebraico (e allo stesso tempo semitico), dominato dall’apocalittica, - questo prima che il cristianesimo diventi pienamente ellenistico (di cui le lettere di San Paolo testimoniano già)).

-- *R. Schnackenburg, La Théologie du Nouveau Testament (État de la question)*, DDB, 1961 (specialmente pp, 67/70; ‘storia della salvezza’, vedi anche o.c., pp. 29/30.

-- *J. von Hofmann, Biblische Theologie des Neuen Testaments* (W.Volck), 1886, fu il primo a concepire la storia come storia della salvezza o soteriologica in un senso completamente biblico, sì, veramente centrato su Gesù: si pensi anche a *O. Cullmann, Christus und die Zeit (Die urchristliche zeit- und Geschichtsauffassung)*, Zollikon/ Zurigo, 1948).

Ulteriore definizione di pragmatismo.

Per riassumere ancora una volta: “pragmatico” significa:

(a) idee (concetti), se necessario espresse in affermazioni (giudizi, ragionamenti), - cioè l’aspetto dottrinale o dottrinale, (‘didachè’ (in greco dottrina);

(b)1/ testato dal suo risultato o la vita applicabile o l’esperimento applicabile) (liturgico, giuridico, ecc.),

(b)2/ testato simultaneamente contro la qualità del risultato, cioè santificante o squalificante.

Ora spiegheremo questo in modo più dettagliato.

= **(a) L’aspetto dottrinale.**

Riferimento bibliografico : *L. Ceriaux, Jésus aux origines de la tradition*, DDB, 1968
A. Descamps, Préface, in o.c., p. 11 sottolinea che l’azione di Gesù è duplice: **(i)** in Galilea (annuncio della Buona Novella rivolto alla moltitudine, che fallisce e porta Gesù ad annunciare solo in una cerchia limitata (e anche allora in masjal, forma parabolica);

(ii) a Gerusalemme (passaggi della croce seguiti da passaggi di risurrezione); di conseguenza, il cristianesimo è **a/** una dottrina e **b/** un evento redentivo; entrambi i punti sono accuratamente elaborati da Cerfaux.

W. Trilling, *Christus' Verkündigung i.d. synopt. Ev.*, s. 40 / 63 (*Die Botschaft vom Reiche Gottes* (Mc 1, 14/15: "Convertitevi, perché il regno di Dio è vicino"); - "Si tratta di un editoriale teologico in forma particolarmente pregnante" (o.c., s. 49), - cioè qui si tratta di dottrina reale, tramandata, cioè intellettualmente significativa e in coscienza vincolante di contenuti di conoscenza e pensiero o.c., S. 64/145 (promessa di salvezza ed etica-politica del discepolo (Mt 5: 3/12), una beatitudine; (makarismos); la nuova e vera giustizia (Mt 5 :20/22), una massima apodittica e casistica della legge (con una ipsissima vox Jesu, una vera parola di Gesù); la misericordia di Dio (Lc 15, 1/10), una parabola (della pecora smarrita), con una critica alla morale e alla politica puramente farisaica; il distacco riguardante la proprietà, così come l'imitazione di Gesù (Lc 18, 18/30), una discussione dottrinale o dottrinale, in cui tre affermazioni apocalittiche ("In verità vi dico: un ricco difficilmente entrerà nel regno dei cieli") e un'apologia (in conclusione).

È chiaro che **a/** tutte le religioni, **b/** l'Antico Testamento e **c/** tutto il Nuovo Testamento sono dottrinarie in primo luogo (si pensi alle estese mitologie delle culture arcaiche, specialmente nei riti), ma allo stesso tempo che non c'è bisogno di giustificare ulteriormente questo, - tanto è ovvio, tranne che per i seguaci del 'salto irrazionale' (e anche allora: quell'irrazionale è inconsciamente, molto basato logico-teologicamente).

-- (b)1. *Il carattere esistenziale-storico o strettamente "sperimentale" di questa dottrina.*

Riferimento bibliografico : a parte i testi citati sopra (natura salvifica della storia, natura terapeutica della maggior parte dei miracoli di Gesù, ecc: A. De Groot, *De Bijbel over het wonder*, p. 37, dove dice: "In sintesi: il Nuovo Testamento è unanime nel ritenere che il potere di fare miracoli;

- 1/ non si limita al tempo della vita pubblica di Gesù,
- 2/ ma che questo dono rimane attivo anche nella Chiesa".

È da notare, tuttavia, che non è dato ad ogni credente di fare miracoli (*1 Cor 10,29*). Questo dono appartiene a coloro che sono particolarmente ispirati dallo Spirito, cioè: **1/** gli apostoli e i "profeti" e **2/** coloro che lo Spirito sceglie a caso.

Bisogna anche sottolineare che il miracolo **1/** non è solo un'affermazione e una conferma del "ministero", **2/** ma un momento essenziale della predicazione del vangelo, (che mira a risvegliare la fede nella rivelazione salvifica della potenza di Dio.

In altre parole: pelle e miracolo vanno di pari passo:

1/ Chiunque, quindi, predica una dottrina senza almeno un minimo di "segni" e di segni di natura miracolosa, è al di sotto delle esigenze evangeliche di annuncio;

2/ Ancora di più: coloro che cancellano i miracoli come "miti" (Bultmann e altri) o come "favole popolari" (Marx e altri) si oppongono così direttamente all'azione di Dio in Gesù.

La coerenza interna tra le idee (= insegnamento) e la sua applicabilità è evidente non solo dall'insegnamento di Gesù e la sua natura immediatamente applicabile, ma anche dalle religioni pagane, almeno nella misura in cui sono ciò che si chiama 'magico', 'dinamico'.

Uno splendido esempio è *Bolos di Mendes* (+ -200), (che nella sua *Fusika dunamera*, cioè non teoricamente, ma 'dinamicamente-magicamente' concepita fisicamente, si oppone alla mera 'theoria', lo studio puramente speculativo-filosofico della natura, introdotto in Grecia dai fisici ionici (filosofi naturali) e particolarmente sottolineato da Aristotele e dal suo allievo Theofrastos.

Padre Festugière, La révélation d' Hermès Trismégiste, I (L' astrologie et les sciences occultes), Paris, 1944, p. 194, dice: "Questo criterio di utilità è decisivo. Segna meglio il confine dove due mondi si separano". I tre 'regni' - l'inorganico (rocce, metalli), il vegetale e l'animale-umano non sono avvicinati come 'forme', presenti nella materia e oggetto di considerazioni teoriche (come con Aristotele ad esempio), ma come forme portatrici di potere, per causare salvezza (o in caso di magia 'nera' o, anche, giudizio divino negativo (vedi sopra p. 44/4); anche Gesù applica questo procedimento a Giuda, il traditore: *Jo 13, 26/30*), calamità.

Ma, oltre a queste magie intellettuali (neopitagoriche, neoplatoniche) della tarda antichità, ci sono le antiche magie popolari, con le quali anche oggi gli 'intellettuali' pensano di doversi prendere gioco, ma delle quali il cattolico liberale *P. Saintyves, Le discernement du miracle*, Parigi, 1909, pp. 293s, scrisse: "Tutti quei malati che vanno a Lourdes in treno (...) non ci vanno spinti da qualche idea di contemplazione mistica; no: la sete di vita brucia i loro cuori, che sono visitati dalla malattia e dal malessere. Cosa si può fare, dopo tutto, con un corpo debole e miserabile, con il quale non si può nemmeno guadagnare il pane quotidiano? I malati hanno imparato a distaccarsi da molte cose; i loro sentimenti sono indeboliti. Ma un sentimento si fa giorno dopo giorno più forte; prende possesso delle ultime energie del loro essere: guarito, ancora vivo!

Si diceva che la Vergine Maria aveva salvato degli incurabili; si sentiva parlare di molte guarigioni miracolose. E poi, in una bella giornata, la voglia di vivere, sostenuta da queste storie, ha creato fiducia; un senso di speranza si è scavato nel cuore dei loro animatori: si sono alzati e sono partiti. La mente 'illuminata', che pensa di doversi prendere gioco di tali situazioni di vita, anche se è in nome di (Dio sa quale pseudo) scienza o credenza (ideologica) (come i teologi di pura mente antimagica e antimistica chiamano il loro 'credo' invece di - magia e mito-fideismo).

- b)2 Il carattere salvifico della dottrina.

Come dice Festugière, l'utilità della dottrina è decisiva. Ma non l'usabilità senza più: l'usabilità salvifica decide solo.

Ora lo chiariremo brevemente riguardo all'azione di Gesù. *A. De Groot, De Bijbel over het wonder*, 1961, p. 32/61 (Il miracolo e la proclamazione del regno di Dio nel Nuovo Testamento), sviluppa idee fondamentali, che riassumeremo brevemente. Possiamo catturare questo in due schemi:

(i) Primo schema: lo schema della sentenza.

Il miracolo che accompagna l'insegnamento è uno stimolo, al quale lo spettatore può reagire in più di un modo (ambiguità; vedi *Du.*, 24/31 (dottrina dell'ambiguità): miracolo -- = risposta (+) o risposta (-). Cfr. anche, 55/61: "È chiaramente insegnato da Cristo che i segni dati da Lui sono sufficienti per coloro che portano la volontà di credere. Chi manca di questa volontà e resiste ostinatamente, per lui il miracolo è inutile". (o.c., 59).

Ciò implica che il carattere di pressione pubblica della scienza sperimentale è qui assente, ed è voluto: garantire la libertà radicale dello spettatore (vedi: EP, 12/15 (La struttura della scienza sperimentale o dura).

Ciò non implica, tuttavia, che non ci sia un aspetto sperimentale (e quindi "duro") nell'azione di Gesù: "La sperimentazione è l'arte di provocare l'apparizione del fenomeno... e di sezionarlo nei suoi elementi". *Così CI. Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865.

-- *L.Millet/Br. Magnin, Les sciences humaines aujourd'hui*, Paris, 1972, caratterizza la scienza professionale in modo chiaro e preciso:

(i) La scienza è "positiva" nella misura in cui descrive esperienze pubblicamente ripetibili senza pretese ideologiche o filosofiche (vedi EP. 17/22 (*Critica dell'ideologia*); 23/27 (*Filosofia*); 28/30 (*Teologia*)).

(ii) la scienza è "oggettiva" nella misura in cui rappresenta l'oggetto indipendentemente dall'interpretazione soggettiva (cfr. la "permanenza esterna" di Peirce);

(iii) a) la scienza è osservativa, meramente percettiva, nella misura in cui percepisce, descrive, confronta (distribuitivamente, collettivamente);

b) La scienza è sperimentale, sperimentalmente, nella misura in cui, partendo dall'abduzione (ipotesi), attraverso la deduzione (derivando esperimenti da questa ipotesi), arriva all'induzione (esperimento con risultato pro o contro l'abduzione). (o.c., p.32).

È chiaro che lo spettatore di miracoli con spirito critico

1/ può iniziare "positivamente" (fenomenologicamente), **2/** cerca di vedere "oggettivamente",

3/ "osserva" e, se necessario, **2/** "sperimenta".

Ma anche l'osservatore criticamente educato della dottrina e del miracolo-unità è "giudicato", cioè è preso nel suo comportamento etico-politico, che, nel processo, funziona causalmente (originariamente) e, come conseguenza, ha del bene o del male. Quindi, c'è una profonda differenza tra l'osservazione scientifica e la sperimentazione possibile, da un lato, e, dall'altro, l'osservazione religiosa e la sperimentazione possibile.

L'atè, il giudizio divino (vedi ancora e ancora supra pp. 44/45), è tutt'uno con il processo conoscitivo, che fondamentalemente (come evento conoscitivo) è identico ad esso, ma come processo di giudizio differisce da esso ancora considerevolmente. La fede non è scienza, per quanto scientifica possa essere! La fede è sempre anche giudizio. E quindi più che e diverso dalla scienza pura.

Nota A. De Groot, o.c., che “i miracoli del Nuovo Testamento non sono limitati a Gesù” (p. 35). Questo implica la ripetibilità (anche se in una certa misura; ma anche gli esperimenti scientifici non sono ripetibili all'infinito).

(a) Gesù stesso li dichiara chiaramente come ripetibili.

“Quando ebbe riunito i suoi dodici discepoli, diede loro il potere di:

(1) per scacciare gli spiriti impuri (lato esorcista) e

(2) Guarire tutte le malattie e le affezioni (lato terapeutico) (*Mt 10,1*) Non solo Gesù dà l'“exousia”, il potere, - anche i discepoli lo esercitano: “Ora egli andava per i villaggi circostanti, insegnando loro. Chiamò a sé i dodici e li mandò fuori a due a due e diede loro potere sugli spiriti impuri...”

Andarono e (*i*) predicarono che la gente doveva pentirsi (dottrina). Scacciarono molti demoni, unsero con olio molti malati e li guarirono (miracolosamente)”. Di nuovo, la tipica unità pragmatica della dottrina e l'efficacia di quella dottrina (tutta la verità è causale). (*Mc. 6, 6b/12*).

Inoltre, Giovanni disse a Gesù: “Maestro, abbiamo visto uno che non ci segue scacciare i demoni nel tuo nome: glielo vietiamo, perché non si unisce a noi! -- ma Gesù disse: “Non proibiteglielo; perché non c'è nessuno che faccia un miracolo nel mio nome e subito dopo possa rimproverarmi: chi non è contro di noi è per noi” (*Mc. 9, 37/39*).

Confronta questo con *Atti 19:13/18*: i sette figli di un capo sacerdote ebreo chiamato Skevas (esorcisti itineranti) una volta “provarono” (sperimentalmente) a invocare il nome del Signore Gesù su coloro che erano posseduti da spiriti maligni, dicendo “Ti prego per Gesù, che Paolo predica; ma lo spirito maligno rispose loro: “Io conosco Gesù; conosco anche Paolo. E l'uomo con lo spirito maligno si gettò su di loro, li sopraffecce e li maltrattò, così che fuggirono dalla casa senza vestiti e feriti.

Qui si vede chiaramente il carattere giudicante: per alcuni, l'esorcismo porta salvezza, per altri calamità.

L'anima (inconscia) di colui che evoca gioca un ruolo. Quando la sua 'dunamis' (forza vitale) - Lc 5,17; 8,46 - è insufficiente (per vari motivi, soprattutto l'amicizia con Dio), tale esperimento diventa fatale. Tutti gli occultisti lo sanno molto bene.

(b) Gesù ripete l'insegnamento e il potere di attrazione dopo la sua risurrezione.

"I seguenti 'segni' ('miracoli') accompagneranno coloro che hanno creduto" dice Gesù, alla sua Ascensione (Mc 16,17/18; ancora: esorcista, terapeutico, ma ora anche cosmico (veleno di serpente, il veleno è innocuo) e 'carismatico' (parlare le lingue)). Ancora: non solo Gesù dà il potere; si vede la Chiesa esercitarlo:

a/ Apostoli (Pietro: Atti 9:36/43 (*Dorkas*); 9:33/35 (*Aineias*); accompagnati da un colpo d'orecchio: Atti 5:1/11 (*Anania e Safira muoiono!*). Paolo: Atti 19:11 (mani, sudari e guaine funzionano esorcisticamente, terapeutamente); Atti 14:8/20 (*Lustra*); Atti 28:1/6 (*la vipera non avvelena Paolo*, come previsto da Gesù); *ibidem* 28:8/9 (*terapeuticamente*); guidato dal potere giudicante: Atti 13:6/12 (*Elumas il mago è esautorato*).

b/ Diaconi (Stefano (Atti 6:8 grandi miracoli e segni); Filippo (Atti 8:6/ 8; 8:26/40 (esorcismo, terapeutico). Vedere anche Eb 2:2/4 (con enfasi sul carattere giudicante) -- Nella Chiesa, fedele alla dottrina, si è creduto alla parola di Gesù in materia; da questa si è dedotta l'applicabilità (deduzione a esperimento); vivendo o agendo ritualmente si è sperimentato (induzione); i risultati sono stati sperimentati fino ad oggi, se almeno si assume ancora pragmaticamente il messaggio di Gesù (e non lo si lascia assorbire in mera devozione, contemplazione mistica, accademismo, concettualismo e simili).

Così, anche oggi, la gente vive in questa tradizione dottrinale-miracolosa e può giudicare da ciò che si può sperimentare oggi ciò che dicono testi di duemila anni fa su Gesù e la chiesa primitiva (senza molta erudizione sui testi biblici). Nessuna esegesi migliore di questa dottrinale-miracolosa!

(ii) Secondo diagramma: il diagramma di processo.

Finora abbiamo considerato l'unità di apprendimento (= sistema) come giudizio. Ora la struttura interna. A. De Groot, o.c., p. 38vv, dice giustamente che tre nomi ricorrono riguardo al miracolo: (1) 'miracolo' (2) con sempre o (miracolo)segno o (miracolo)potere. Il termine 'miracolo' mostra il carattere singolare o, meglio, extra e soprannaturale.

Il termine miracolo (segno) indica il suo carattere informativo-dottrinale. Il termine potenza (miracolosa) si riferisce al suo carattere effettivo-dinamico. Il miracolo è un processo che si spiega (informazione) e crea effetti (effetto).

(I) Il carattere informativo.

(i) Il miracolo ci mostra l'essere di Cristo:

Egli è inviato da Dio per stabilire il regno, il regno di Dio. Gesù viene a “battezzare” con lo Spirito Santo e con il fuoco: egli “giudica”; con la verga in mano, raccoglie il grano, mentre brucia la pula (selezione).

“Il giudizio e la salvezza sono entrambi predicati: così il giudizio ha un carattere presente e la salvezza è pensata come futura”. (A. De Groot, *o.c.*, 51). “Vedendo ora i suoi miracoli come il compimento delle profezie messianiche, Cristo chiarisce a Giovanni (il Battista) che **(i) le** guarigioni, **(ii) gli** esorcismi e **(iii) le** resurrezioni dei morti appartengono alla svolta del Regno di Dio”. (*o.c.*, 53).

“Il miracolo diventa così l'espressione visibile di un recupero totale - un segno che il peccato comincia a perdere terreno” (*o.c.*, 54). “(La parola di Gesù) opera se stessa, nel miracolo, redentrice. I suoi miracoli sono il regno di Dio in azione. Perché Gesù non solo proclama il regno, ma lo presenta nelle sue azioni”. (*o.c.*, 55).

In altre parole, i miracoli appartengono intrinsecamente al compito di Gesù: stabilire il Regno di Dio. Non sono una cosa superflua: dove non ci sono (più), il Regno semplicemente non inizia, Gesù è incompreso nelle sue opere. La miseria, cioè il regno dei demoni (miseria demoniaca), la selvatichezza degli elementi naturali (miseria cosmica) testimoniano l'assenza di Dio: tuttavia, il fatto che Gesù “passava beneficiando e guarendo tutti coloro che erano posseduti dal diavolo, perché Dio era con loro” (*At 10,38; Lc 4,18/19*), prova precisamente (l'inizio della) presenza attiva di Dio, l'esercizio della sua potenza sovrana nella persona e nell'opera di Gesù.

Dietro il lebbroso, il posseduto, il morto, Gesù discerne il nemico. La lettura sulla guarigione del lebbroso (*Mc 1,14*) è illustrativa di questo: “Gesù, mosso da compassione (‘fil.anthropia’ dice la liturgia orientale), stese la sua mano per guarire” o “Gesù, torvo, irritato dalla rabbia, stese la sua mano”.

Entrambi appartengono insieme: la pietà per l'uomo legato e l'ira della potenza distruttrice - una pietà e un'ira che muove Gesù alle lacrime (*Jo 11, 33/38*)”. (*o.c.*, 40).

(ii) Riguardo all'esorcismo:

A causa dell'enfasi posta sugli esorcismi, non è giusto considerarli come pure guarigioni dei malati di mente. (...) Considerare la menzione dei demoni come il risultato di una conoscenza inadeguata (cioè della medicina moderna) (...) non rende giustizia allo scopo delle Scritture. Quando Cristo si rivolge allo spirito maligno in un malato, parte da una posizione diversa da quella di un medico o di uno psichiatra. Egli indica ciò che si nasconde dietro il naturalmente percepibile. Riconosce, sotto il tormento fisico, il potere del maligno: Satana. Questo non è verificabile dalla scienza (...) Essa lavora attraverso il naturale e si adatta ad esso (*o.c.*, 48).

(iii) Sul *miracolo storico-esistenziale dell'incarnazione di Gesù.*

E non senza la sua croce e i suoi passaggi di resurrezione:

(A)1 *Gesù ha distrutto la morte con la sua morte in croce.*

Hanno fatto riferimento all'antica liturgia romana dove si dice che Gesù "ha distrutto la morte morendo (da solo) e restaurato la vita risorgendo (da solo)": ogni mago sa cosa significa questa formula: dopo tutto, solo rifacendo un processo da soli si può padroneggiare quel processo (magicamente parlando almeno).

a) Gesù si è incarnato. Cioè, pur essendo la seconda persona della Santa Trinità, egli stesso ha ripetuto la sua vita terrena.

b1) Gesù ha applicato la parola 'servo sofferente del Signore' (specialmente *Isaia* (= *Is*) 49,1 vv (secondo e terzo canto dell' 'Ebed Yahweh')), almeno secondo il contenuto conosciuto, a se stesso: ha fatto lui stesso la sofferenza, la miseria, nei suoi passi di croce specialmente:

b2) Gesù applicò la parola "Figlio dell'uomo" (*Dan 7,13*: "Ho "visto" nelle visioni notturne. Ecco, venendo sulle nuvole del cielo, per così dire, un figlio dell'uomo (cioè uno che appartiene alla specie "uomo")), ha compiuto la resurrezione, lui stesso, nella sua propria persona.

c) Altrettanto "magica" è la solidarietà tra, da una parte, l'umanità e, dall'altra, Gesù come servo sofferente, che diventa uomo/i glorificato/i: avviene uno scambio magico. L'"esperimento" di essere umano-in-sofferenza (ebed Yahweh) cresce da e per Gesù e per l'umanità, che è fluidamente solidale con lui, nell'"esperimento" di essere umano-in-gloria.

La domenica di Pasqua, la liturgia bizantina, che riflette la religione arcaica meglio di quella romana (con il suo legalismo secolare) cfr. G. Dumézil), dice: "Ieri sono stato sepolto con Te, Cristo: oggi (la 'hodie' della liturgia romana) sono risorto dai morti con Te, che sei risorto. Ieri sono stato crocifisso con Te: Tu, o Tu stesso, fammi partecipare alla Tua gloria nel Tuo regno, salvatore". (Canone Pasquale di Giovanni di Damasco, Ode 3).

(A)2 *La discesa di Gesù agli inferi.*

Gesù stesso ha ripetuto la 'nekuia', il viaggio all'inferno, che è la miseria dell'umanità non redenta: "Con il corpo eri nel sepolcro, con l'anima nell'hades' (inferno, inferi delle anime non redente), come Dio. Con il ladro (cioè l'assassino 'buono') eri in paradiso, mentre tu, Cristo, sei sul trono con il Padre e lo Spirito, riempiendo tutto, infinito te stesso". (Dai tropari).

Così diciamo nel nostro Credo Romano ogni domenica "che è sceso all'inferno", sperando di sapere ancora cosa significava questa espressione nel mondo arcaico-magico.

Conclusione: il più grande miracolo è la resurrezione dai morti nella gloria preparata dalla solidarietà nella miseria. Nota: la resurrezione di Gesù (e la nostra immediatamente) non è semplicemente ridiventare vivi (in un modo miserabile - terreno); è diverso, glorificato, ridiventare vivi. - Vedere il miracolo come un segno, cioè come un messaggio, un contenuto di conoscenza e di pensiero, incentrato su Gesù.

(II) Il carattere effettivo.

A. De Groot, o.c., 42, nota giustamente che i quattro evangelisti, pur ponendo un' enfasi diversa, sottolineano tutti comunque "che la potenza di Dio è all'opera in Cristo", "che questo si esprime anche nei racconti dei miracoli". De Groot afferma quanto segue:

(a) La guarigione segue una parola di potere, una volontà.

(b) Gesù scaccia i demoni con il comandamento. "Taci e allontanati da lui" (*Mc 1,24; cfr. 5,8; 9,25*).

(c) Egli calma la tempesta con la potenza della sua parola (*Mc 4,39*). Con una sola parola guarisce un cieco (*Mc 10,52*), una mano avvizzita (*Mc 3,5*), un lebbroso (*Mc 1,40; cfr. Mt 8,16*). Certo, l'azione, il gesto, non manca nemmeno nel miracolo. Cristo fa stendere la mano al malato (*Mc 1,41*); a volte tocca il punto da guarire (*Mc 7,32; Mt 9,29*) e usa anche saliva e trasudazioni (*Mc 7,33; 8,23*). Questo non ha niente a che vedere con tecniche di guarigione o manipolazione magica, ma è una sottolineatura caratteristica della parola e a volte ha un significato simbolico. La guarigione, tuttavia, non avviene attraverso il gesto, ma attraverso la parola". (o.c., 42/43).

Siamo radicalmente in disaccordo con quest'ultimo: se le parole o i gesti possono essere miracolosamente efficaci, è grazie alla forza ('potere') in e attraverso quel gesto o parola o i due insieme. Dopo tutto, ci sono anche parole "vuote" e azioni altrettanto "vuote" (gesti), cioè non cariche di potere. Queste parole e/o gesti vuoti possono, inoltre, sottolineare (che non è ancora un fenomeno efficace-miracoloso, ma semplicemente psicosociale). Possono essere puramente simbolici (che non è ancora un fenomeno carico di potere, ma analogia in un contesto psicosociale).

Un falso "spiritualismo", risalente alla tarda antichità (tendenze neoplatoniste), porta sempre a minimizzare l'incarnazione, cioè l'incarnazione di Gesù: Gesù ha anche rimesso in scena gli atti magico-dinamici, dando loro un senso glorificante o di resurrezione, che, in effetti, non potevano avere nelle (a) magie popolari, (b) magie e teurgie del tempio-fisico, perché di solito sono praticate fuori dal sistema del regno di Dio. Ma nulla impedisce a Gesù, che ha trasfigurato e glorificato la sofferenza e la morte, di trasfigurare e glorificare la magia.

Perché parliamo ripetutamente con disprezzo di ciò che l'umanità arcaica ha preso come tipico di **a)** l'Essere Supremo, **b1)** gli dei, **b2)** le fate e altri spiriti della natura, per quanto

i) questi sono carichi di "potere", "mana" (termine polinesiano) o, come piace dire a gente come van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*), carichi di "potere" e

(ii) usare questo potere o forza, esterna e/o se necessario soprannaturale (cioè in unità con l'Essere Supremo), per alleviare la miseria (e quindi anticipare il Regno di Dio)? 'Solo la radicale mancanza di familiarità con la magia è la causa di questa alienazione 'spiritualistica' della vita e dell'incarnazione qui.

Per inciso: lo stesso De Groot, o.c., 43, si contraddice quando scrive: “la potenza della parola di Gesù rivela la sua partecipazione alla potenza creatrice della parola di Dio, attraverso la quale il mondo è nato e si conserva (*Gen 1, 3, 6, 9; Sal 33, 6, 9; 147, 18*). L’opera di Cristo acquista così il carattere di una nuova creazione”.

Ma questo è esattamente ciò che intendono tutti i maghi, anche i cosiddetti iniziatici (fisici del tempio o teurghi), nella misura in cui non fanno magia ‘nera’, cioè anti-Dio. Una volta per tutte, non bisogna confondere la “magia” (universale) con la magia “senza scrupoli” (privata)!

“Per molte pratiche magiche, la parapsicologia può fornire una spiegazione migliore della storia religiosa o della filosofia. Se il mago (uomo medicina) deriva il suo potere da Dio, la magia può acquisire qualcosa come un carattere religioso.

Padre Placied Temples, Bantu Philosophy, Antwerp, 1946, scrive che i suoi Baloeba non potevano capire perché i missionari volevano proibire loro la magia. Certamente non può essere sbagliato fare uso dei mezzi che Dio ha dato all’uomo per mantenere e rafforzare la sua forza vitale”! (*P. Schebesta, Origin of Religion, Tiel/The Hague, 1962, p. 63*).

Poco prima, parlando della distinzione (altrimenti radicale e direttamente legata al giudizio di Dio) tra magia ‘bianca’ (coscienziosa) e ‘nera’ (senza scrupoli), cioè tra la grande massa delle culture arcaiche esotiche (e tra le altre primitive), Schebesta dice: “La forza vitale proviene dall’essere più alto, che possiede egli stesso il maggior ‘potere’, quindi è anche il più grande mago e può fare tutto. (*o. c., 59*).

Che in Israele - e in effetti nei circoli jahwisti - esistesse la stessa concezione, lo dimostra *Jes. (= Is) 44, 25/26* (e questo sotto forma di spostamento del giudizio di Dio): “Sono io che distruggo (cioè rendo inefficaci) i ‘segni’ (prodigi) dei veggenti (maghi), faccio lavorare i ‘sapienti’ (coloro che ‘sanno’ magicamente) come pazzi, faccio andare indietro i ‘sapienti’ (coloro che ‘sanno’ magicamente) non comprendendo la loro ‘scienza’.cioè li rende inefficaci), fa lavorare gli indovini come pazzi, fa tornare indietro i ‘sapienti’ (quelli che ‘sanno’ (magicamente)) rendendo la loro ‘scienza’ incomprensibile” (*o.c.,25*).

E ora i maghi timorati di Dio: Ma colui che conferma la parola (comprensione magica) dei suoi servi, fa riuscire il consiglio dei suoi messaggeri” (*26*).

Questa è la vera distinzione degli “spiriti”: “Carissimi, non credete ad ogni “spirito”, ma esaminate se gli “spiriti” sono da Dio; perché molti falsi profeti sono andati nel mondo”. (*1 Jo 4:1*). Spirito’ significa prima di tutto soprannaturale e (in un contesto biblico) soprattutto potenza soprannaturale (è solo molto tardi nel Nuovo Testamento che questa parola significa la terza persona della Trinità, incidentalmente la persona della ‘potenza’ per eccellenza) “Questo Spirito di Dio controlla ora tutta la vita di Cristo”. (*De Groot, o.c., 47*).

Tuttavia, si possono distinguere due “fasi” in questo:

(i) ripetendo la miseria stessa, nella “debolezza della carne”, dal suo concepimento nel grembo di Maria fino alla sua ascensione attraverso l’inferno (cioè la fine dei Passi della Croce) - l’uomo antico, soprattutto arcaico pensava “tellurico” (e l’inferno è un fenomeno “tellurico”) - lo “spirito”, cioè la potenza della sua natura divina (come seconda persona della Trinità) era “repressa”, sì, “soppressa” (anche se non del tutto), come mostrano i suoi miracoli);

(ii) Tuttavia, superando la miseria della “carne” in se stesso (come prototipo di una nuova creazione e quindi “per noi” (pro nobis)), lo “spirito”, cioè la potenza della gloria divina, come apparve sul monte (Tabor) nella trasformazione dal suo stato represso e oppresso, emerse nella sua piena forza nella resurrezione. San Paolo ha espresso brillantemente questo cambiamento miracoloso: “(Gesù), **a/** secondo la carne, discende dalla stirpe di Davide, e, **b/ secondo lo** spirito di santità, come figlio di Dio, reso forte dalla sua risurrezione dai morti”. (*Rm 1,4; 2 Cor 13,4; Fil 2,7/11*).

Che Gesù abbia compiuto questo in modo prototipico, come fondatore di una nuova umanità unita a lui, è affermato nella bella teologia del battesimo di San Paolo: “Con (Gesù) siete stati sepolti - attraverso il battesimo. Con lui siete anche risorti, per la fede nell’onnipotenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti. Egli ha reso vivi con Lui anche voi che eravate morti nei vostri peccati e nella carne incirconcisa”. (*Col 2,12/13*).

Non è quindi sorprendente che la Chiesa dichiari “sante” quelle persone che, prima o dopo la loro morte, producono miracoli in cui si manifesta il loro “potere” extra e soprannaturale (“spirito” ricevuto da Gesù, specialmente attraverso il loro battesimo).

Il potere di insegnamento e di miracolo di Gesù (“spirito”, “forza”, in cui Egli, pur essendo benefico, andava in giro e guariva tutti coloro che erano controllati dal diavolo, perché Dio era con Lui (*Atti 10:38; cfr. Lc. 4:18/19*)) è visibile e tangibile a modo suo nei “santi”, cioè coloro che dimostrano la loro forza vitale nei miracoli.

Cfr. *H. Delehaye, ‘Sanctus’ in Analecta Bollandiana*, t. 38, p. 175; *id, Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912 (in entrambe le opere Padre Delahaye, in un’analisi magistrale, (secondo *N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1926-2, S. 56f., 180f.) mette a nudo la storia semasiologica della parola ‘sanctus’ (santo), che, progressivamente, significa esemplificazione puramente etico-politica piuttosto che potere miracoloso). Cfr. *N. Söderblom, o.c.*, s. 157/157 (*Religion und Magie*).

Conclusione: il metodo pragmatico (*p. 54/66*: dottrina delle idee, testabile dal suo risultato) dà una risposta definitiva sulla verità e sul valore di vita di quella dottrina delle idee, qui per esempio la dottrina (con la prassi) di una religione.

Il programma è:

(a) la dottrina è presa (abduktivamente) come ipotesi (cioè come spiegazione del risultato di quella religione);

(b) al fine di replicare quel risultato, si traggono (deduttivamente) delle conclusioni da quell'insegnamento, che sono sperimentalmente applicabili;

(c) si inizia l'esperimento (sia esistenziale-storico (in piena vita: si vive secondo quella dottrina) o ritualistico (in brevi esperimenti magici separati di natura liturgica, giuridica (ordinale), terapeutica, ecc.): il risultato dà una risposta definitiva (induttiva) sul valore epistemologico (= verità) e assiologico-soteriologico (= vita) di quella dottrina.

Ripetuto brevemente: (a) la dottrina (= idee in giudizi e ragionamenti) prima dell'esperimento (test); (b) la dottrina (= conclusioni in termini di esperimento) prima dell'esperimento; (c) la dottrina nell'esperimento (il test stesso come giudizio); (c) **bis** la dottrina dopo l'esperimento (le conclusioni o risultati induttivi).

Riferimento bibliografico : su alcuni aspetti del metodo pragmatico.

(A) *La dottrina della miseria.*

-- (i) *Punto di partenza psicologico-sociologico:*

Il metodo di comprensione, discusso sopra (e nella metologia), è la condizione preminente per poter lavorare religiosamente internalista, cioè come un insider, un iniziato; riguardo all'umanità ci riferiamo a C. van Peursen/ S Kwee, *Wegwijs in de wetenschappen*, Rotterdam, 1966, p. 70:

-- Gendlin, *Schizofrenia (Problemi e metodi della psicoterapia)*, 1964, partendo dal metodo di "empatia" di Roger, cioè comprendendo ed entrando in empatia con il paziente (che è stimolato a crescere in personalità), ha trovato che gli schizofrenici sono "silenziosi" in un modo molto particolare. È questo metodo più profondo di empatia, molto necessario nelle questioni religiose, che i "chiaroveggenti", i "sensitivi" (quali altri nomi ci sono per gli stessi processi cognitivi?) possiedono.

-- Fr. Kallenberg, *Offenbarungen des siderischen Pendels (Die Leben ausströmende Photographie und Handschrift)*, Diessen v. M., 1921 (vecchio ma ancora eccellente come introduzione al 'commuting', cioè 'vedere' e 'sentire' (= processo cognitivo) potenziato da oggetti penzolanti). Non è perché tanti pendolari (non formati (e quindi poveri di idee) rovinano un eccellente processo cognitivo, che il suo principio deve essere ridicolizzato, per esempio.

-- R. Thetter, *Magnetism, (das Urheilmittel)*, The Hague s.d., - un eccellente piccolo lavoro che inizia con una lunga citazione di J.W. v. Goethe: "Il magnetismo è una forza universalmente operativa. Tutti lo possiedono, salvo qualche differenza individuale. I suoi effetti si estendono a tutto e a tutti i casi. La forza magnetica dell'uomo si estende a tutti gli uomini, agli animali e alle piante. Sì, l'uomo non sa cosa è, né cosa possiede, né cosa è capace di fare. Ecco perché è così miserabile, così impotente e così maldestro".

Questa “forza magnetica” non è altro che una delle tante forme di “spirito santo” (vedi sopra): non è unica:

(i) empatica (comprensione “einfüllend”), perché, grazie ad essa, avviene la fusione tra il corpo animico del “radiante” (della forza magnetica) e quello dell’essere umano incontrato (pianta, animale, oggetto, paesaggio, ecc.).

(ii) È “diagnostico” sia in termini di miseria che di assistenza;

(iii) Lei sta salvando “pneuma” (come dicevano gli antichi greci), “spirito”, cioè (iii) è uno ‘pneuma’ salvifico (come dicevano gli antichi greci, ‘spirito’, cioè una forza che distrugge la miseria (lato effettivo); riguardo al commutare e magnetizzare, però, tutte le regole del gioco come sopra brevemente abbozzate riguardo al giudizio di Dio (che è dimenticato, anzi negato, in quasi tutti i manuali e sistemi di istruzione senza libri, perché si presenta, inconsciamente o consapevolmente, il commutare e magnetizzare come un’arte che si impara semplicemente come altre tecniche di natura puramente profana): fuori dal regno di Dio inaugurato da Gesù, non si sa cosa si fa, quando si commuta o magnetizza;

-- W. Tenhaeff, *Auszergewöhnliche Heilkräfte (Magnetiseure, Sensitive, gesun-beter)*, Olten/Freiburg i. Br., 1957: Un’opera erudita, raccomandabile da molti punti di vista (tranne da uno; il giudizio di Dio, che permea tutto il lavoro fluido, non viene discusso).

-- C. Von Reichenbach, *der sensitive Mensch*, 2 Bde, Stuttgart, 1854/1855 è una delle prime opere metodiche che descrivono il tipo “sensibile” dell’uomo. Cogliamo l’occasione per illustrare brevemente questo metodo attuale ed estremamente approfondito:

(a) “Sensibile” è, prima di tutto, colui che sente di più e diversamente da chi non è sensibile: le situazioni comiche tradiscono spesso questo dono di Dio (non ci si può sedere su nessuna sedia in chiesa senza disagio, se necessario nausea e fastidio, per esempio); ma anche le situazioni piacevoli lo tradiscono (ci si sente a proprio agio in prossimità di persone piacevolmente irradianti, per esempio);

(b) Un “veggente” è, in secondo luogo, il sensibile che, oltre alle sensazioni appena menzionate, “vede” anche cose, processi, presumibilmente nella sua immaginazione (agli psicologi piace chiamare questo “associazioni” o “allucinazioni” anche, se queste “facce” appaiono come percezioni).

Si parla di “allucinazione” quando non si conoscono (internalisticamente) questi processi percettivi secondo il loro valore cognitivo, anche se con la stessa riserva, cioè la consapevolezza che chi “vede”, risp. Se Dio o il suo emissario, sotto la cui autorità cade il “visto”, non vuole che lo si veda secondo la sua verità e (dis)salvezza, neanche questo riuscirà (vedi sopra p. 44/45 (*I Re 22, 1/38*: più di quattrocento veggenti (professionisti) “vedono” in realtà solo la propria illusione ottica; un solo vero veggente, Mikajehoe, “vede” la verità voluta da Dio e l’Empietà.

La capacità notata nel libro del magnetizzatore Meyer (1825) di “vedere il fluido” (= “spirito”, “pneuma”, ecc., anche “aura”) che scorre dalla punta delle dita del magnetizzatore è solo una prima, molto vaga forma di “vedere” l’“aura” (cioè l’effusione della forza vitale di una persona).

L’effettivo ‘vedere’ della salvezza e della calamità (= miseria), l’effettivo ‘vedere’ religioso si trova molto più in profondità: solo lì il giudizio di Dio si fa sentire; ciò implica che le fotografie Kilner o Kirlian, per esempio, sono altrettanto superficiali quanto il liscio vedere ‘aura’ di Meyer; la religione non è un fenomeno di superficie, è detto una volta per tutte.

Questo si chiama ‘associazione’ se si interpreta la coerenza (struttura) tra le cose e i processi fisicamente visibili e tangibili e ciò che, nell’immaginazione (mente) di chi ‘vede’, emerge come cose e processi inaspettati (apparentemente logici ‘folli’); apparentemente moralmente ‘riprovevole’), solo nella mentalità della ‘psicologia’ associazionista di Hume interpreta, lì dove esattamente l’‘illuminazione’ di Dio dovrebbe diventare attiva, che solo fornisce la vera interpretazione del rapporto tra questi due, l’empirico e il transempirico (cosiddetto puramente immaginario) dato.

Prendiamo, per esempio, qualcuno che è gravemente malato:

(i) il medico accademico analizza il “caso” secondo i suoi “libri” e la sua “esperienza clinica” e “cura”;

(ii) lo psicoanalista analizza secondo la *Traumdeutung* di Freud e altri concetti psicologici terapeutici (meta e approfonditi) (complesso di Edipo, “aggressività”, erotismo (represso o oppresso), ecc;

(iii) il pendolare studia il caso: “vede” questi e questi elementi diagnostici e “tratta”; o il magnetizzatore fa secondo il suo metodo: ciò che questi tre-quattro “specialisti” dimenticano ripetutamente, è per esempio ciò che la chiesa (da San Paolo in poi soprattutto) chiama “peccato originale” (ciò che gli indù-reincarnatori chiamano “karma”), cioè una colpa originale, contratta in un’altra cultura, un’altra terrestre o extraterrestre. Per esempio, quello che la Chiesa (soprattutto da San Paolo in poi) chiama ‘peccato originale’ (quello che gli indù-reincarnazionisti chiamano ‘karma’), cioè una colpa originale, contratta in un’altra cultura, in un’altra vita terrena o extraterrestre, che ancora, secondo le idee di Dio sulla colpa e l’espiazione, deve essere riparata subendo la stessa punizione che si è inflitta agli altri (ricordate cosa dice Gesù: ‘Chi bestemmia contro lo Spirito Santo (i.i. forza vitale donata da Dio), non sarà perdonato per sempre (*Mc. 3,29*) - significato: “ma dovrebbe espriare con lo stesso identico atteggiamento di verità-ripristino della vita”).

Questa è un'applicazione di ciò che A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, S. 8/9 chiama 'similia similibus' (sostituire qualcosa con il suo uguale). Egli dà l'esempio di *Num. 21: 6/9* (Yahweh fa fare a Mosè, per essere liberato dai morsi dei serpenti, un serpente di rame).

Torniamo dai nostri malati:

Se solo avesse fatto ciò che *Ezek. 13: 17/23* brillantemente, cioè "catturato" l'"anima" (cioè il portatore del proprio spirito santo di creazione), cioè appropriato in un rito nero-magico (ad esempio per non dover dare la propria vita per un crimine). Solo quando la vittima fa questo con Dio - perdona, può rimuovere il suo senso di colpa, che porta con sé fino a quando la vittima lo incontra e lo perdona, sarà guarita dalla sua malattia mortale (cioè, impoverendo l'energia della sua nuova vita).

Se questo "recupero" (cfr. il principio di guida) non avviene come descritto sopra, allora tutti i possibili guaritori troveranno (quelli accademici sicuramente) che, per qualche misteriosa ragione (così si chiama), la terapia non ha successo dove, in altri casi, ha avuto successo (e questo induttivamente spesso anche).

La ragione risiede nella severa giustizia di Dio: chi "ruba" a qualcuno l'anima della vita (per quanto nero-magicamente attraverso il crimine), sarà infallibilmente certo, al momento del suo giudizio "finale" da parte di Dio, di restituirla attraverso lo stesso (similibus). Motivo: un peccato contro lo Spirito Santo, cioè contro la dunamis o forza vitale, concessa da Dio, per la sicurezza della vita e la felicità della vita, - qualcosa che è comune in tutte le religioni arcaiche, - non è perdonato in questo mondo né nell'altro senza il co-perdono della vittima da parte del datore della vita, Dio.

Non si gioca con il sacro che, nelle stesse religioni arcaiche, è sentito come distruttore della miseria, sì, impedendolo e portando la felicità (proprio come nella Bibbia): giustamente N. Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens*, s. 162, protesta contro l'idea sbagliata di Durkheim che il "sacro" (nel buddismo cioè) stia nelle quattro verità sulla "sofferenza" (cioè la miseria sentita). No, dice Söderblom, nelle tre fughe, "che si oppongono nettamente alla sofferenza inerente all'esistenza e alla miseria";

Bene, torniamo al nostro malato, che non guarisce:

Una 'veggente', che di fronte a lui, improvvisamente 'come associazione', 'vede' un volto dietro di lui, dove lo 'vede' commettere un omicidio in una giungla zairese, sono nella verità sulla colpa primordiale (che diventa 'colpa ereditaria' con il concepimento).

Solo che il battesimo toglie il principio della colpa, ma, dicono i vecchi teologi, non le sue "conseguenze". Infatti, queste "conseguenze" devono prima essere "viste" e riparate prima che il malato possa essere curato.

La cosiddetta “associazione” è la chiave della diagnosi. Tuttavia, si può semplicemente non “vederla”, o si può “vederla”, ma non correttamente, cioè interpretarla come la chiave del giudizio divino se non si è autorizzati a farlo da Yahweh. Questo è “carisma” (nel senso arcaico, non nel senso secolarizzato, per esempio, di Max Weber, che ne fa una categoria puramente sociologica).

Il “carisma”, tuttavia, è esso stesso una forza vitale spirituale, cioè donata da Dio e resa funzionale al servizio del prossimo sofferente. Ecco perché San Paolo sottolinea i carismi, doni di grazia al servizio degli uomini, contemporaneamente ai “doni di grazia” ordinari morali e soprattutto teologici, cioè quelli direttamente legati a Dio.

Spiegazione di C. v. Reichenbach, o.c., 1854/1855: Tenhaeff, o.c., 27, nota che, quando i sensibili si guardano intorno per diverse ore nel buio totale, tutti gli oggetti “vedono” la “luce”. Questo “vedere” soggettivo si fonde con l’“illuminazione” oggettiva nell’intenzionalità dell’incontro del carismatico con ciò che “illumina”.

Tuttavia, laddove Tenhaeff attira l’attenzione sul colore blu intorno alla mano destra in uscita e sul rosso-giallastro intorno alla sinistra, il carismatico che lavora nel Regno di Dio fondato da Gesù vede molto di più; e questo con l’interpretazione corretta.

Vede prima di tutto l’anima carnale con i suoi nastri solitamente gialli (quelli che gli agopuntori chiamano “meridiani”) su tutta la zona carnosa, provvisti di nodi luminosi (i centri di energia), ma anche, quasi sempre, di spaccature (dove un tempo c’erano delle ferite) e macchie scure, che tradiscono le energie che sono state sottratte.

Quando “guarda in profondità”, il carismatico vede anche l’anima ossea: questa appare di solito come un “insieme di cubi” dove si trovano le ossa nel sistema osseo (il colore può variare dall’oro profondo al “nero” puzzolente, - quest’ultimo “puzza”, perché, con il “vedere”, entra in azione anche l’organo olfattivo paranormale; questo è immancabilmente demoniaco).

Inoltre, il carismatico “vede” le “fiamme” della forza vitale del cervello (ciò che in India si chiama “kundalini” o energia del serpente, e che viene mobilitata nella meditazione yoga), che parte tra il coccige e i genitali. Questa ‘fioritura’, infatti, come gli indù hanno ‘visto’ per secoli, si apre gradualmente nel collo sotto forma di uno o un altro fiore, che, alla sua radice e allo stelo inferiore, ‘combatte’ con una massa grigio-sporco, la ‘forza’ vivificante, che le persone e/o gli spiriti ostili ‘irradiano’ nel centro vitale dei loro corpi vittimizzati.

Inoltre, questo flusso di forza cerebrale, di solito giallo-arancio-rosso fiammeggiante (in questo caso di Dio-paura), mostra sette (a volte più a volte meno evidenti) canali spinali (‘shakram’ chiamati in India da secoli). Intorno a tutto il corpo biologico-fisico, il carismatico “vede” anche lo scambio di spirito, solitamente chiamato “aura”, con le sue diverse parti.

(i) Prima di tutto, il corpo-anima (così chiamato perché questa forma di “spirito” è identica alla forma materiale grossolana del corpo. Dopo la morte può “apparire” o mostrarsi come riflesso in uno specchio come un “fantasma” corporeo, dal quale si riconosce il suo precedente portatore terreno.

(ii) Seguono poi le varie “aure”, capricciose e puzzolenti nella forma (si pensi alle fotografie Kirlian, per esempio, di piante sane e malate, che possiedono anche queste aure), per mezzo delle quali il portatore si esprime e prende “contatto” con il mondo che lo circonda. Infatti, l’aura o trasudazione dell’anima attinge nell’ambiente: negli oggetti (soprattutto gli utensili e gli oggetti decorativi), nella casa, nel prossimo (soprattutto quello amato o odiato, per esempio: i sentimenti ‘investono’ fluido (forza vitale) negli oggetti destinati dal sentimento, che, a loro volta, influenzano l’aura e tutto il corpo dell’anima (che si può vedere, per esempio, nei colori identici).

Bisogna notare che soprattutto i sentimenti sessuali penetrano molto profondamente nell’oggetto desiderato e altrettanto profondamente assorbono l’oggetto desiderato nell’aura e nell’“anima sessuale” della persona interessata. Un veggente carismatico, per esempio, vede molto bene il timbro fluido di un rapporto sessuale; l’anima sessuale o magnetismo è un grande campo di forza irradiante, il cui centro è situato, approssimativamente, o nel clitoride (nella donna) o nel glande (nell’uomo) e brilla (come la punta della cosiddetta bacchetta magica delle fate).

C.V. Reichenbach chiama ‘od’ l’insieme della materia di cui sono composte tutte queste anime parziali di natura sottile (iodio). Questa parola ha un significato religioso di vasta portata. Ha derivato la parola dall’antico germanico ‘wodan’ (o ‘wuodin’, ‘odin’, ‘odan’), cioè forza onnipervadente (‘fluïdum’, il latino per ‘fluire’ (attraverso tutto)’ è una traduzione eccellente).

Si confronta questa parola con quanto scrive *G. Van der Leeuw, Phänomenologie der Religion*, s. 6: “Il ‘dema’ dei Marind-Anim (una tribù della Guinea settentrionale). (...). Tutto può essere ‘dema’ - ogni persona, ogni cosa (...)! Dema sono anche gli antenati. La parola internazionalizzata più famosa, tuttavia, è ancora il sempre più abusato ‘mana’, termine melanesiano (V.d.L., o.c. 4: “È una potenza o un’azione, non fisica e in un certo senso soprannaturale (qui nel senso di extra-naturale)...Si manifesta, tuttavia, nella forza corporea o in qualsiasi forza o capacità, che un essere umano possiede.

Ebbene, la miseria (cioè la miseria informazionale (sapere e pensare), la base della miseria preconstitutiva (situata prima dell’origine della vita terrestre) e costitutiva, così come della miseria etico-politica) è chiaramente leggibile nell’od o forza vitale, soprattutto sotto forma di macchie nero-scure, che, naturalmente, rappresentano le “lacune” esposte della forza vitale odica.

Normalmente, l'anima vitale (= forza vitale odica o spirito) ha una forma 'piena', con colori benefici (arancione, rosso 'piacevole', blu, verde, ecc., sì, soprattutto oro); una volta ferita, esaurita, prosciugata, mostra colori 'pallidi', se necessario nero-sporchi o semplicemente scuri (difficili da 'vedere'), che, naturalmente, devono essere correttamente interpretati.

Questa interpretazione avviene per gradi:

La prima fase è il sentimento (il senso del valore), - per esempio O, ancora peggio, soprattutto con gli ipersensibili, che sono molto carichi e quindi molto "aperti" e medianici, questa macchia spoglia nell'"anima" di una persona produce sintomi di possessione (cioè quando quella macchia spoglia manda fuori spiriti di natura che, entrati nell'ipersensibile, lo derubano del suo normale autocontrollo e (invece che latente) inducono la possessione brevettata).

La seconda fase è quella dell'interpretazione idealistica (comprensibile): una macchia grigia pallida, per esempio, è il risultato di uno sguardo erotico lussurioso verso una signora, che (ciò che gli antichi greci chiamano) emette "empoesai"; un'"empousa" è un'ombra a forma di donna di natura fluidica, emanata da una persona vampirizzante (cioè il fluido del sangue o, come dice il Vecchio Testamento, che succhia l'anima del sangue).

Finora, un campione delle lacune interne (sintomi di miseria). Ci sono anche i sintomi di miseria extra-soul, cioè i fantasmi degli esseri malvagi. Questi si dividono in due tipi:

a/ le anime dei morti, che dimorano nell'aura dei vivi, per esempio per succhiare la loro forza vitale;

b/ Gli 'spiriti' del mondo degli esseri della natura, che la Chiesa chiama abitualmente diavoli (che si dividono in diversi tipi: per esempio piccoli spiriti della natura satanicizzati (anche se non così cattivi in sé) e grandi spiriti 'malvagi', di cui Satana è il primo, ma non l'unico (o certamente non il più pericoloso) nella linea, e che sono 'creatori di miseria' per 'professione' (attraverso il loro cinico egoismo).

Bisogna notare che **a/** sentire (subire con sentimento) e **b/** 'vedere' (il chiaro grado di sensibilità), accompagnato o meno da un'interpretazione comprensibile, non è sicuro, anzi è molto pericoloso, fuori dal quadro del Regno di Dio, come lo ha fondato Gesù e come era in una fase iniziale nella religione arcaica amica di Dio (teologicamente risvegliata) e nell'Antico Testamento, in previsione ('ex praevisis meritis', o.g.v. meriti (di Gesù come Yahvè-servitore sofferente (*Is*) e di Yahvè-servitori sofferenti amici di Dio)) sulla missione spirituale del Nuovo Testamento con i suoi carismata.

Le forze del male e le autorità, una volta "sentite", "viste" e, soprattutto, comprese, colpiscono senza pietà. Chi non è equipaggiato da Dio per farlo, dovrebbe starne fuori.

-- (ii) **La teodicea,**

A partire da Leibniz, la teodicea è quel ramo della teologia (o filosofia della religione) che si occupa della relazione tra Dio e la “misera” nell’universo e nell’umanità.

Riferimento bibliografico :

-- RF. Sertillanges, *Le problème du mal (L’Histoire)*, Parigi, 1948 (una panoramica delle “spiegazioni” date al “male” nelle culture del mondo, dalla preistoria agli esistenzialisti).

-- Nelson Pike, ed., *God and Evil*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964 (antologia: Pike, F. Dostoevsky, D. Hume, J. St. Mill., J. Mackie, H. McCloskey, N. Pike (Hume on Evil), N. Smart,-con bibliografia).

-- P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité (I (L’homme faillible), II (La symbolique du mal (la parte più interessante sulla sequenza ‘macchia / peccato / colpa’ e sui miti della miseria (dramma della creazione, tragedia, visione biblica, mito dell’esule - anima)), III (Le volontaire et l’involontaire (a.o. pp. 350/384 (L’inconscio, - in relazione con) Freud)), tipicamente protestante)*, Parigi, 1960/1967.

-- G. Maertens, *God en het lijden*, in *Collationes* (Vl. Tijdschr. v. Th. en Past.), 1973: 4 (Dec.), p. 459/486 (tentativi di neutralizzazione attraverso certi atteggiamenti (oggettivazione, fuga, difesa); significati speculativi; valorizzazione).

Bisogna notare che tale teodicea è affascinante, ma dipende molto dal coinvolgimento personale dell’autore nella miseria (la sua coscienza della miseria). Si pensi per esempio a Bertrand Russell, che attraverso il contatto con un essere umano sofferente, cioè la moglie di A.N. Whitehead, scivola da una serena tranquillità accademica a una carica emotiva! Solo il metodo diretto, con la sua “comprensione” del miserabile collega come un “io di nuovo” (Schopenhauer: Ich-noch-einmal) e questo nel contesto di Dio, fornisce la “teodicea” corretta!

-- (iii) **Le espressioni miserabili più dirette.**

La coscienza della miseria si mostra in certe interpretazioni religiose dei movimenti attuali: R. Michiels, *De materialistische Bijbellezen*, in *Collationes*, 10 (1980): 4 (dec), p. 442/465 (la lettura della Bibbia a tinte marxiste, sostenuta tra gli altri dai “Cristiani per il socialismo”, ha un occhio di riguardo per le basi economico-sociali della miseria (e propone soluzioni politiche).

-- Correlato: G. De Schrijver, *Bevrijdingstheologie in Europa*, in *Streven*, 49 (1982): 7 (Apr), p. 587/598 (l’analisi - socio-critica - della miseria economico-sociale nel Terzo Mondo e in Europa, sostenuta tra gli altri dai movimenti di base).

-- Y. Spiegel, Hrsg., *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, Munich, 1972 (articoli dei primi e dei successivi psicologi del profondo)

-- P. Dolto, *L’évangile au risque de la psychanalyse*, Parigi, 1974,

-- A. Uleyn, *Exegesis and Psychoanalysis*, in *Collationes* 10 (1980): 4 (Dec), p. 405/425 (con bibliografia).

Già *K. Marx* vedeva la connessione tra miseria e religione: “La miseria religiosa è, da un lato, l’espressione della miseria reale e, dall’altro, la protesta contro la miseria reale. La religione è la lamentela della creatura disperata, lo spirito di un mondo senza cuore”. (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einl.*).

Subito dopo, Marx stigmatizzò la religione come l’oppio dei popoli, parlando dalla sua ideologia materialista; ciò non gli impedì di vedere che la religione era miserabile.

Freud, come materialista, ha naturalmente liquidato la religione come un’illusione (nevrotica), anche se ha visto la religione come un senso di miseria.

Di conseguenza, il punto di partenza della dottrina della miseria dei dialettici e degli psicoanalisti marxisti è solo parzialmente valido, anche e soprattutto dove essi, cristianizzati, si impegnano nella lettura della Bibbia e nella ‘teologia’ (il loro laicismo ha mutilato soprattutto il ‘vedere’ giusto).

Eppure hanno più “senso” della miseria rispetto, per esempio, ai critici storici tradizionali (*A. Denaux/P. Kevers, De historisch-kritische methode*, in *Collationes* 10 (1980): 4 (dec.), p. 387/404 (con le tre fasi: source-criticism, form-criticism e editorial history dei testi) e i testualisti in stile strutturalista (*H. Servotte/L. Verbeek, De structuralistische Bijbelreading*, in *Collationes* 10 (1980):4 (Dec), p. 426/441, con bibliografia): entrambi questi ultimi sono testologi, forti e insostituibili, ma spesso avversi alla miseria, laddove i dialettici e gli psicologi del profondo, fin dall’inizio, leggono i testi con miseria come ‘spettacoli’; miseria sociale o psicologica intesa.

Eppure *J. Moreno, Who shall survive?*, New York, 1953-2; *id., Gruppenpsychotherapie und Psychodrama*, Stuttgart, 1973-2, per esempio S. 3, è più approfondito, in qualche misura:

“L’uomo è un essere cosmico. È più di un essere biologico, psicologico, sociologico o culturale. Limitare la responsabilità dell’uomo alla sfera meramente biologica, psicologica o sociale della vita lo rende un emarginato. O è corresponsabile dell’intero universo, di tutte le forme di ‘essere’ e di tutti i valori, o la sua responsabilità non significa assolutamente nulla. L’esistenza dell’universo è importante: è, infatti, l’unica cosa significativa; è più importante della vita e della morte dell’uomo come individuo, come civiltà privata o come specie.

Dopo la ‘volontà di vita’ di Schopenhauer, la ‘volontà di potenza’ di Nietzsche, la ‘volontà di valore’ di Weiniger, ho postulato una ‘massima volontà di valore’, che tutti gli esseri percepiscono e che li unisce veramente. Ho quindi postulato l’ipotesi che il cosmo in divenire è la prima e ultima esistenza e il valore più alto. Solo quel cosmo in formazione può dare senso e significato alla vita di qualche sua particella nell’universo - che sia l’uomo o un protozoo.

La scienza e i metodi sperimentali, se devono essere veri, devono essere applicabili alla cosmologia. Il gruppo terapeutico non è quindi solo una branca della medicina e una forma di società; è anche il primo passo nel cosmo”.

Per quanto riguarda il metodo, Moreno cerca un approccio più approfondito: “Per quanto il linguaggio sia importante nello sviluppo dell’individuo e del gruppo, è sempre solo la forma logica e sintattica della comunicazione” (o.c., 3). “Pertanto, era necessario un metodo per ricostituire con il linguaggio le esperienze, il magma, il totale, le ‘surplus-realtà’ inerenti al mondo bilingue e pre-linguistico, da cui il mondo linguistico si separava come componente.

Il metodo psicodrammatico ha cercato di colmare questa lacuna sviluppando una psicoterapia di profondità del gruppo (o.c., 4). Subito dopo, Moreno dice: “La natura essenziale della moderna terapia di gruppo introduce nel gruppo problemi che prima appartenevano al dominio della religione” (o.c., 4).-- Soprattutto, c’è la profonda critica di Moreno a Marx e Freud:

“Marx vedeva la situazione dell’uomo solo come membro della società; vedeva la lotta nel grembo della società come il suo destino finale. Freud vedeva il posto dell’uomo come quello di un pellegrino tra la nascita e la morte. Il resto del cosmo non era incluso.

Il nostro compito nel XX secolo è di ridare all’uomo il suo posto nell’universo”. (o.c., 3). La radice tripla del metodo di *Moreno* è quindi:

- (i) sociologia (cfr. *i suoi Grundlagen der Soziometrie*, Köln, ‘1954);
- (ii) medicina. Il suo gruppo è un gruppo psicoterapeutico; - in netto contrasto con la terapia individualista di Freud e il suo metodo di conversazione, la terapia di Moreno è, già nel 1914, psicodrammatica, secondo modelli arcaico-religiosi (o.c., 14 (dove Moreno abbozza la storia di un etnologo che racconta una terapia dei poma-indiani));
- (iii) La religione: Moreno osserva che le chiese e le religioni stanno perdendo la loro presa a causa della secolarizzazione e le sostituisce con una specie di religione universalista (o.c., 2/3); questa istituzione religiosa lo porta ad approfondire il concetto di miseria; da qui la sua critica approfondita delle concezioni puramente socio-economiche, cioè quelle comuniste e capitaliste, che a volte esagerano il lato collettivo, a volte il lato individuale, come causa della salute radicale dell’uomo:

“Il proletariato più antico (...) è costituito dalle vittime di un ordine intollerabile, non terapeutico: è il proletariato terapeutico. Si tratta di persone che soffrono di una forma di miseria o di un’altra: miseria psicologica, miseria sociale, miseria economica, miseria politica, miseria razziale o miseria religiosa....

Il proletariato terapeutico non può essere “redento” dalle rivoluzioni economiche: esisteva nelle società primitive e precapitaliste. Esiste nelle società capitaliste ed esiste nelle società socialiste. Il marxismo è un’idea del secolo scorso. La guerra del comunismo è una conseguenza del XIX e del XX secolo. È la lotta per un’idea che ha cessato di riflettere le condizioni decisive della vita e i problemi del nostro tempo”. (o.c., 7/8).

Ecco, dunque, una realizzazione della miseria che facciamo nostra, con l’eccezione di un punto: l’universalità di Moreno si esprime in modo troppo poco chiaro riguardo al suddetto concetto di “regno di Dio”. Inoltre: il metodo psicodrammatico di gruppo ha delle lacune nella sua prassi, che, per inciso, anche Moreno ha visto bene. Solo la forma carismatica di questo psicodramma di gruppo può avere successo.

Metodi più religiosi:

-- C. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zurigo, 1949 (la sezione sulla medicina degli antichi templi è valida; il simbolismo junghiano è discutibile);

-- Dr. J. Guilhot, *La psychiatrie morale et le problème de Dieu (Le renouvellement des methodes d’approche, du problème de Dieu)*, Paris/La Haye, 1957 (a.o. pp. 123 ss. sulla tsedekpsychiatrie del Dr. H. Baruk).

-- W. Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Wien/Monaco, 1954 (il metodo è a/ fenomenologico-ermeneutico, b/ ma approfondito dalla psicologia del profondo (‘comprendere i fenomeni accuratamente colti nelle loro basi inconsce’ (o.c. 20/21)), c/ nel quadro di una dottrina religiosa di salvezza dedotta esistenzialmente.

-- A questo proposito si dovrebbe fare riferimento a B. Bartmann, *Verlossing, zonde, verzoening (Redenzione, peccato, espiazione)*, Voorhout, 1934, specialmente le pp. 109/115 (*Errori moderni riguardanti la redenzione*), Anche se obsoleti, ancora attuali: la ‘gente’ oggi sfata così facilmente l’idea di ‘peccato’ e l’idea di espiazione. Daim commette questo errore come buono; questo è dunque il valore guida del suo libro troppo poco biblico e soprattutto poco arcaico, che è molto più ‘terapeutico’ di quello del Dr. Guilhot, che costruisce ‘teoria’.

(B) La dottrina della salvezza.

Ci soffermiamo a considerare due tipi di uscita dalla miseria ‘terapeutica’, tipizzata da Moreno qui sopra.

- (a) Su una base extra-biblica:

A. Gatti, *Bapuka*, Zurigo, 1963 (Gatti è un antropologo fisico che ha viaggiato attraverso l’Africa per ordine dei governi, ma con un occhio e un cuore aperti alla cultura negro-africana. Un giorno, salva Sakaimunga che, per gratitudine, lo porta nella sua regione natale (in Zambia e dintorni); il padre di Skaimunga è il ‘sacerdote’ di Bapuka, una dea dell’amore e della vita molto dotata ed elevata.

Gatti e sua moglie, in seguito, sperimentano per anni una guida e una protezione eccezionalmente efficaci, e irradiano influenze moralmente e politicamente esaltate, finché, con la morte della moglie, la statua della dea scoppia e cade. - Qualcosa che è la prova del fatto che, senza carisma nel regno di Dio, questi esseri arcaici si esauriscono completamente nella loro forza vitale ('dunamis') e così, depotenziati, cadono nelle mani degli 'alti' (cioè eccezionalmente cinicamente potenti) demoni maligni.

Queste divinità (specialmente le dee o le donne molto dotate del mondo degli spiriti della natura) sono, dopo tutto, sicure solo se, nel quadro di Dio, aiutano gli uomini su questa terra. (Questo succede solo con gli extraterrestri, che, come Bapuka, non sono sufficientemente preparati per il tipo umano che è passato attraverso sia le filosofie greche che le religioni superiori (maggiori spiegazioni nel prossimo anno).

Michaela Denis, Un léopard sur les genoux, Parigi, 1956 (libro scritto da un'attrice, che insieme a suo marito ha preso la febbre del viaggio, soprattutto in Africa: si lascia iniziare un giorno, in Africa centrale, in una società segreta di donne negro-africane danzanti: lei, con suo marito, sperimenta in seguito, per anni, l'influenza benefica-protettiva ed edificante di questa iniziazione, anche se viene etichettata, da qualche parte in N. Guinea, come 'pagana' dalle suore cattoliche (sul che quelle stesse suore dicono subito che lei 'ha vissuto molto meglio di molti cattolici'), ma, ancora, la stessa cosa: senza la religione lei rimane nel paese. Guinea, come "pagana" (al che le stesse sorelle dicono subito che "viveva molto meglio di molti cattolici"), ma, di nuovo, lo stesso: senza un quadro divino questo genere di cose dura fino alla morte di una delle persone coinvolte).

- (b) Su una base biblica:

B. Bro, The Theological Activities of Theresa of Lisieux, in *Collationes* 1973: 4 (Dec) pp. 502/526 (il proponente sottolinea il tratto caratteristico della testimonianza della "piccola" Teresa, ossia "Ella vive la sua fede non solo sul piano della "vita" (qui in senso secolare), (...) ma come anticipazione della gloria. (...). È quindi molto significativo che alcuni dei nostri fratelli ortodossi si siano identificati con esso.

La fede è molto più che umanesimo (...) No, attraverso la fede l'uomo è invitato a giungere a un 'più', - a essere figlio di Dio, a trovare un nuovo status, - quello della deificazione". (a.c., 514).

Cfr. *I. Görres, Het verborgen gelaat (Schizzo per un'immagine della vita di Teresa di Lisieux)*, Utrecht/Bruxelles, 1950).

(C) Il giudizio di Dio.

Si può raccomandare un'opera: *G. Daniëls, Religious-historical study on Herodotus*, Antw./Nijm., 1946 (la storiografia di Erodoto è strutturata secondo la sua comprensione dell'intervento degli dei, che è tipicamente 'judgment-of-God').

Per un rapido orientamento sul ‘giudizio’ biblico (o ‘sentenza’, come si dice ora in olandese) si veda *B. Alfrink et al, Biblical Dictionary*, Roermond, 1941, p. 1169/1171, dove il ‘giudizio’ è discusso sotto i due punti di vista principali:

a/ il giudizio “speciale” (cioè individuale), che ogni persona subisce individualmente (ad esempio Giuda dopo l’amministrazione del pane battezzato nell’Ultima Cena), - qualcosa che non avviene mai in modo totalmente individuale ed è quindi sempre “privato”, cioè riguarda un piccolo gruppo di persone intorno alla persona interessata (che sono anch’esse giudicate);

b/ il giudizio “generale” (universale), che subiscono “le nazioni” e l’intera popolazione terrestre; di solito il tempo in cui questo giudizio planetario ha luogo è chiamato “giorno di Jahvè” (*Is. 2:12; 13:6, 9; Gioele 4:14*), in cui spiccano due aspetti, che corrispondono al carattere mutevole di ogni giudizio di Jahvè, cioè **b/1** una distruzione totale, accompagnata da terrori cosmici;

b/2 un resto, che sopravvive e partecipa ai ‘miracoli messianici o della fine del tempo’ (per esempio la glorificazione della resurrezione); -- è strano che sia ‘giudizio’ che ‘sentenza’ in *B. Reicke/ L. Rost, Dizionario Biblico*, Utr./ Antw., 1969, indichino bene come alcune vaghe generalità.

(E)Bis Il metodo apocalittico.

Il metodo apocalittico o rivelatorio (‘apo.kalupsis’ = cancellare, rivelare) consiste nel fatto che ciò che i sacerdoti (nei libri principalmente ‘storici’ o sacerdotali), i profeti (libri profetici) e i saggi (nei libri sapienziali) - ognuno a suo modo - mettono in evidenza, è visto dai rivelatori:

1. sulla base di metodi di conoscenza paranormali (molto spesso “visioni”, ma anche altre forme di conoscenza),

2. Nel contesto del giudizio divino come è stato all’opera dalla preistoria fino ai tempi finali, sia su questa terra che nell’“altro mondo”, con un occhio speciale sulla genesi (origine), lo sviluppo e la fine della miseria (il male);

3. Entrambi i punti precedenti sono sempre situati nel contesto del Regno di Dio (vedere sopra le pp. 54 (in fondo: soprannaturale), 56 (dono della fine del tempo del Regno di Dio), 62 (conflitto Regno di Dio/Satana), specialmente le pp. 64ss e 68 (situare i metodi paranormali di conoscenza nel Regno di Dio e nel giudizio di Dio), 70/71 (carisma come capacità psichica teologica), 78 (dottrina della salvezza)).

Riferimento bibliografico :

-- *S. Aalen, Apocalittici e libri apocalittici*, in *B.Reicke/ L. Rost, Dizionario Biblico*, I, 94/97.

-- *A. Robert/ A. Tricot, Les genres*, in *A. Robert A. Tricot, Initiation biblique*, Paris, 1939, pp. 185/189; 217 / 221 (*L’apocalyptique*).

-- DS. Russell, *Apocalyptic Literature*, in *Encyclopedia Britannica*, Chicago, 1967, 2, pp. 112/115 (sottolineando Daniele (O.T.) e Apocalisse di Giovanni (N.T.) per il lato diacronico).

-- Soprattutto G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments, II (Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen)*, Monaco, 1961, S. 314/321 (*Die Apokalyptik*), 322 / 328 (Daniele); ma, per una sana comprensione di ciò che Von Rad dice sugli apocalittici, si dovrebbe prima leggere I (*Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*), S. 415/438 (*Die Erfahrungsweisheit Israëls*) e 439/451 (*Die theologische Weisheit Israels*):

La ‘saggezza’ è **a.** basata sull’esperienza **b.** intesa praticamente **c.** conoscenza delle leggi (ordine-strutture) inerenti al mondo e alla vita in una società (o.c., 415); “la saggezza empirica procede dalla premessa ‘ostinata’ che c’è un ordine segreto all’opera nelle cose e nei processi, che, certo, si conosce solo sulla base di una grande pazienza e attraverso ogni sorta di esperienze dolorose, e che questo ordine è benefico e giusto” (o.c., 419); “come la ‘parola’ per il profeta è la forma stessa in cui riversa il suo discorso, così è ‘istruzione’ per il sacerdote e ‘consiglio’ per il saggio” (o.c., 428, dove von Rad cita testualmente *Ger 18,18*).

Col tempo, questa sapienza gnomico-empirica si è sviluppata in un sistema didattico e teologico in Israele (o.c., 449); -- ma la sua crescita finale è l’apocalitticismo: “Un ultimo ampliamento di questa teologia sapienziale ha avuto luogo attraverso la sua fusione con l’apocalitticismo: questo cambiamento si vede chiaramente solo nel libro più recente del canone ebraico, il libro di Daniele. Il saggio padroneggia anche i segreti del futuro. Così questa saggezza successiva è un fenomeno di sorprendente complessità”. (o.c., 450). “Daniele viene educato ad essere un “saggio” (*Dan 1, 3 s.*) e viene quindi classificato tra i “sapianti” (*Dan 2, 48*); la saggezza carismatica lo rende adatto al suo sognare (*Dan 2, 30; 5, 11*) e il suo libro, che contiene un “taglio quasi schiacciante di erudizione” (O. Eiszfeldt (1956), culmina proprio in un’apoteosi dei maestri di sapienza (*Dan 12, 3*)”. (v. Rad, II, S. 319).

In altre parole: il fondamento dell’apocalitticismo, a partire da Daniele, è sapienziale. Le peculiarità dell’apocalitticismo di quel tempo, come il linguaggio simbolico, la segretezza sulla propria identità e così via, sono escrescenze di un inspiegabile tipo paranormale e umano contemporaneo.

Trasferito al nostro tempo presente, l’apocalitticismo può diventare un vero metodo di ierofilia:

- a)** Il metodo pragmatico (vedi sopra) è il fondamento sapienziale;
- b)** il metodo di conoscenza paranormale, praticato carismaticamente, è il secondo strato di una tale ierosofia.

Parte II. Il racconto sistematico della religione arcaica.

Il concetto di “religione arcaica”.

Fondamentalmente, tutte le religioni (presenti e passate) sono divisibili in due tipi, che sono essi stessi solo l'espressione di due lati di ogni fenomeno religioso, cioè

- Il lato “empirico” o pubblico-terreno, che è accessibile a quasi tutti (l'oggetto reale dei geroglifici in senso stretto, cioè la descrizione del fenomenico o della religione data immediatamente a tutti);

- Il lato “transempirico” o nascosto, che non è così immediatamente accessibile al credente medio o anche all'ierodiano medio; oggettivamente parlando, il lato transempirico rientra in due aspetti completamente distinguibili, cioè

(a) il lato ideale (spesso chiamato “logico” o anche “strutturale”), che, in effetti, rivela le strutture profonde, cioè le somiglianze e le coerenze che vengono alla luce solo dopo l'analisi logico-comparativa (vedi Lo. sulla struttura distributiva (= collezione) e la struttura collettiva (= sistema));

(b) le realtà “ultraterrene” (chiamate anche “sante” o “sacre”), come ci sono:

i/ Gli spiriti coscienti o “intelligenze” (spiriti della natura, anime dei morti, divinità (dei, dee), fate, monadi, - l'Essere Supremo);

ii/ la ‘forza’ o ‘dunamis’ (Vangelo di Luca), che è il mezzo della magia ed è giustamente chiamata ‘potere magico’ (‘macht’ (van der Leeuw));

iii/ la ‘vita’, come la concepiscono le religioni, almeno quelle arcaico-magiche, cioè come lo svolgimento dell'intelligenza e dei poteri magici.

Così, non si confonde l'ideale con le realtà sacre, come spesso fanno i materialisti moderni (e sì, anche arcaici già presenti), che identificano l'ultraterreno e l'ideale (comprensibile).

L'arcaicità di una religione sta o cade con il suo aspetto ‘sacro’ o sacro: chi intelligenze, potere magico, ‘alività’:

a/ Osservare direttamente (come fanno i “veggenti” in ogni religione veramente arcaica) o

b/ Assorbire seriamente la mentalità di quei “veggenti” che “è” “arcaica” riguardo alla religione.

Che, tuttavia, solo il lato empirico (pubblico, terreno, interiore):

a/ vede e

b/ prendere sul serio, con o senza il lato idealistico-logico (dipende dal livello intellettuale), è tipicamente ‘laico’ della religione.

Di conseguenza, con grande chiarezza, le religioni possono essere classificate in due tipi principali, quella arcaico-sacrale e quella secolare-desacralizzata.

Dato che i metodi scientifici specializzati di cui sopra (geroglifico, geroglifico) si occupano in linea di principio solo di ciò che è accessibile al pubblico, i dati più essenziali sulla religione secolare sono già stati coperti.

Tuttavia, i dati arcaici hanno già ricevuto un'attenzione troppo scarsa (o secolarmente mal interpretata). Da qui questa enfasi unilaterale sul lato "sacro".

Desacralizzazione.

Prima di affrontare questo argomento, specifichiamo brevemente il processo di dissacrazione o sconsacrazione che separa i due tipi (lati) di religione.

Riferimento bibliografico :

-- R.J. Werblowski, *Beyond Tradition and modernity*, London, 1976 (la demitologizzazione (spesso sinonimo di dissacrazione) che risulta sia nella secolarizzazione che nella politicizzazione (per esempio l'interpretazione puramente socio-critica della religione) è analizzata sia meliorativamente che peggiorativamente).

-- Alasdair MacIntyre, *Il significato religioso dell'ateismo*, Columbia Un. Press, 1969 (la domanda qui è:

a/ La modernizzazione, a partire dal XVIII secolo, con il suo "illuminismo", implica lo scientismo (il trionfalismo della scienza), così come il materialismo fisico (la negazione di qualsiasi realtà tranne quella grossolana materiale-sensoriale);

b/ Questo porta all'agnosticismo (non dichiararsi competente per acquisire certezza sulle realtà sacre) o all'ateismo (negazione di Dio);

(c/ resta la domanda: questo atteggiamento naturalistico-razionalista dell'illuminismo verso la vita è tale che la religione non è più possibile o necessita di un nuovo tipo di religione?)

-- Leroy S. Rouner, ed., *Philosophy, Religion, and Coming World Civilization* (Essays in Honor of E. Hocking), The Hague, 1966 (il Prof Hocking, ad Harvard fino al 1943, dice: "È tempo che all'Occidente venga ricordato che l'uomo ha sempre la priorità, non le macchine, non il denaro, non le 'cose'").

-- Ph. Ashby, *History and Future of Religious Thought (Christianity, Hinduism, Buddhism, Islam)*, Englewood Cliffs, N. J., 1963 (Quali sono gli elementi vitali e duraturi nelle religioni del mondo?)

-- P. Berber, *Het hemels baldakijn*, Utrecht, 1969 (sociologico).

-- Dr. Sperna Weiland, *Orientamento (Nuove Direzioni in Teologia)*. Un tentativo di far parlare l'ispirazione per persone per le quali le rappresentazioni tradizionali della fede sono diventate poco chiare o sono scomparse completamente), Baarn, 1966-1;

-- *Orientamento continuo (Nuove vie...)*, Baarn, 1971 (Paul Van Buren, Harvey Cox, Dorothee Sölle, Richard Shaull, JB. Metz, J. Moltmann, l'interpretazione neomarxista);

-- id., *Het einde van de religie (Verder op het spoor van Bonhöffer)*, Baarn, 1970 (Sp. Weiland è praticamente la Bibbia della tendenza secolarizzante o anche solo secolarista, che, se ha ancora qualcosa della religione, chiama questa parte rimanente: 'fede' (in opposizione a 'religione').

Questo va di pari passo con la teologia “demitizzante” (R. Bultmann), la teologia “onesta” (J. Robinson) e la famigerata teologia “Dio è morto” (Altizer, Hamilton, Vahanian, Van Buren, Keen, detta anche teologia “radicale”), per non parlare della teologia “politica” (Moltmann, ad esempio, per il quale l’essenza della religione è una sorta di critica sociale). Le critiche religiose sono molto diverse: la religione è “irrazionale” (Hume, Kant), “asociale” (Kant, Marx: “oppio”), “infantile” (Freud), ecc.

(1) Sulla de- o demitologizzazione:

-- J. De Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Monaco/Friburgo, 1961 (storia generale dell’interpretazione); *Kerygma und Hythos (Ein theologisches Gespräch)*, I, Hamburg-Bergstedt, 1948-1, 1967-5.

-- R. Bultmann, il più noto demitologizzatore, assume che la visione del mondo del Nuovo Testamento sia una visione del mondo ‘mitica’: “Il mondo è visto come se avesse tre livelli: al centro la terra, sopra di essa il cielo, sotto di essa gli inferi. Il cielo è la dimora di Dio e degli angeli; l’inferno è negli inferi come luogo di tormento; ma la terra non è ‘terrena’: è la sfera di attività delle potenze soprannaturali ed extraterrestri”.

Bisogna notare che Bultmann qui tipicizza la forma popolare di religione, simile al catechismo ed estremamente semplicistica: chiunque si occupi veramente, interiormente, di religione, sa quanto sia “semplice” questa rappresentazione a tre piani.

(2) Sulla crisi della metafisica:

-- Max Müller, *Crise de la met aphysique*, DDB, 1953. Müller è un heideggeriano, ma fortemente scolastico: cfr. B. Heidegger, *Was ist Hetaphysik?*, Frankfurt a.M., 1949, in cui il grande fondamentale ontologo ed esistenzialista interpreta la ‘metafisica’ in un modo tutto suo, cioè molto legato al tempo e molto ‘razionale’ e intrecciato alla teologia.

Il mito era un tempo uno dei mezzi di formulazione dell’uomo arcaico (storie di divinità e di spiriti, raccontate o meno in un contesto rituale, riguardanti la storia della salvezza dell’uomo). Il risveglio, in Grecia (ma anche in India, Cina, ecc.), della ‘ragione’, cioè la facoltà critica con cui l’uomo scopre le leggi (strutture), preferibilmente nel mondo visibile e tangibile, fece appassire e svanire i ‘miti’, per essere sostituiti da una metafisica ancora fortemente influenzata dal mito e dalla teologia.

Ebbene, nella desacralizzazione (all’opera anche in Grecia nell’età protofisica, ma soprattutto nell’Illuminismo del XVIII secolo) la crisi dei fondamenti, sia della metafisica (teologico-mitica) che della mitologia, fa sì che si estingua la radice comune, il contatto con il mondo esterno e soprannaturale, della metafisica e del mito. Così la sacralizzazione diventa antitetica alla religione.

Bisogna notare che, oltre a questo significato fattuale (riguardante la realtà nel suo insieme) e teologico (riguardante la divinità), la “desacralizzazione” ha anche un significato sociale: il trasferimento al laico di ciò che era proprio del clero (per esempio la secolarizzazione dei beni della chiesa).

(3) Riguardo alla religione naturale,

come i liberali, soprattutto dopo l'Illuminismo inglese, li hanno introdotti in Europa:

-- K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zurigo, 1954, S. 15/44 (*Die natürliche Religion von der Stoa bis zur Aufklärung*).

-- RC. Zaehner, *Concordant Discord (The Interdependence of Faiths)*, Leiden, 1970 (*le Gifford Lectures on Natural Religion, tenute a St. Andrews 1967/1969*).

-- RT. Carroll, *The Common-Sense Philosophy of Religion of Bishop Edw. Stillingfleet (1635/1699)*, L'Aia, 1975 (l'idealismo cartesiano delle idee innate con la sua inclinazione per le 'rappresentazioni chiare e distinte' e, ciò che è più tardi, l'empirismo commonsensuale che è: dopo il medioevo scolastico (con la loro teologia soprattutto dai monasteri), ha rivisto il rapporto 'religione' - 'ragione' (ragione ora intesa in senso cartesiano e/o lockiano). È chiaro che la crisi fondamentale delle religioni europee-americane con un tipo di "religione" così "naturale" (= razionale), in cui miracoli e misteri, visioni e trasporti sono considerati discutibili, è pienamente all'opera.

Il fatto che l'antica Stoa, con le sue teologie fisiche e politiche, possa servire da modello dimostra che questa crisi fondamentale era già all'opera nell'antichità).

(4) Riguardo al grado di nichilismo di questa crisi fondamentale:

-- D. Arendt, (*Die Anfänge des Nihilismus*, Köln, 1970 Da Jacobi a Nietzsche, l'intelligenza tedesca in particolare trae la conclusione che, se Dio non esiste, nulla ha più valore assoluto (e, in questo stretto senso assiologico, è 'sacro', cioè in linea di principio inviolabile) e fonda l'etica e la politica. Invece di una pienezza di idee, ideali e valori elevati (trascendenti), c'è ora il 'grande vuoto' di un 'nulla' riguardante idee, ideali e valori). Qui Dio, l'Essere Supremo è visto solo come il fondamento dell'etica e della politica (che è una verità parziale).

-- M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen, 1967.

-- J. Godsblom, *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam; 1960 (interpretazione culturologica del nichilismo).

-- V. Soloviev, *Crisi della filosofia occidentale*, Parigi, 1947. Soloviev si sofferma sull'ideologia positivista che, dopo lo stadio teologico e metafisico, che articolano razionalmente il fondamento tradizionale della religione, vede crescere legittimamente un terzo e definitivo stadio, quello positivo o strettamente scientifico, che è uno dei modi in cui la desacralizzazione si coglie in una teoria.

Conclusione: la profanazione ha:

(i) un certo sviluppo del pensiero razionale (filosofico e scientifico);

(ii) Ha assunto diverse forme, le più notevoli delle quali abbiamo descritto bibliograficamente.

Il nocciolo rimane ancora quello che dice *E. Renan, Vie de Jésus*, 1879-16 p. v/ vi: lo studio “critico” (cioè la verifica dei testi, l’autenticità e l’affidabilità “storica”, ecc.) della vita di Gesù procede in modo assiomatico:

(i) I miracoli del Vangelo sono storie inventate (mitiche, favolose, paraboliche);

(ii) i testi non sono ispirati dallo Spirito Santo, ma sono solo una redazione umana (tradizione-storia). “Queste due negazioni non sono, nel nostro lavoro, il risultato della ricerca biblica; la precedono; sono il frutto di un’esperienza che non conosce bugie: i miracoli sono quelle cose che non accadono mai (...). Nessun intervento della divinità, né nella produzione di un libro né in qualsiasi altro evento, è mai stato provato”. (o.c., vi).

La chiarezza francese (ingenua) con cui Renan, lo scettico, pone la propria “esperienza” secolare (senza miracoli e senza ispirazione) come l’unica “critica” e ne forgia un assioma, è dannosa! Ecco come ragiona il secolarista, se osa formulare i suoi assiomi.

(iii) La secolarizzazione ha assunto nel tempo una forma aggressiva: *G. Szczny, Die Zukunft des Ungalubens*, Monaco, 1958, (‘incredulità’ qui significa: **a.** l’instaurazione della scristianizzazione, **b.** l’ateismo professato o confessionale come una confessione anticristiana, che sostiene che il ‘futuro’ appartiene all’incredulità. È già il caso che una percentuale di persone occidentali, specialmente quelle con un’educazione scientifica e tecnologica, consideri i “misteri” come un’irritazione (cosa che San Paolo già osservava tra i pagani). L’irreligione post-cristiana vede le religioni teologiche o le ‘Erzatsreligionen’ (ideologie) scientifiche e politiche come altrettanto assurde in un universo completamente materialista, in cui l’uomo è completamente intrecciato, ma con una capacità di adattamento che supera quella degli esseri infraumani (umanesimo irreligioso).

-- *G. Szczny, Religionen risposte a trentuno domande di G. Szczny*, Amsterdam/Hilversum, 1966 (induismo, buddismo, ebraismo, cattolicesimo, protestantesimo, islam, anche se con l’intenzione di sottolineare la diversità delle risposte).

-- *H. Schleite, Skeptische Religionsphilosophie (Zur Kritik der Pietät)*, Freiburg, 1972 (chiunque tenga conto dell’Illuminismo, della critica religiosa di Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, del ‘male’ nel nostro tempo, deve essere ‘scettico’).

-- *B. de Lubac, Le drame de l’humanisme athée*, Paris, 1945 (Feuerbach, Nietzsche, Kierkegaard, Comte, Dostoievski).

-- *H. Arvon, L’athéisme*, Paris, 1967 (ateismo materialista e umanista, principalmente filosofico - ben descritto).

Alla faccia della desacralizzazione.

Neo-sacralismo. Riferimento bibliografico :

-- M. Eliade, *La poursuite de l'absolu*, in *l'Express* (01.09.1979, pp. 64/70), intervista, in cui Eliade discute la recente voglia di cose come lo yoga, lo zen, l'alchimia, i miti, ecc. in modo 'ermeneutico' (cioè alla ricerca del 'senso' dei fenomeni religiosi). Eliade discute l'ermeneutica recente (cioè la ricerca del 'significato' dei fenomeni religiosi), indicando la 'controcultura' che sta emergendo all'interno della nostra società scientifico-industriale (o post-industriale) formata dall'Illuminismo.

-- M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, Parigi, 1962 (nell'introduzione l'autore afferma che: **1/** La scoperta delle culture arcaiche ed esotiche (orientalismo, etnologia, scienza religiosa) e

2/ La scoperta dell'inconscio (psicologia del profondo) costringe a una profonda revisione (allargamento) dell'umanesimo tradizionale in Occidente; per esempio dice: "Non è escluso che la nostra epoca passerà alla storia come la prima a riscoprire le varie esperienze religiose abolite dal cristianesimo quando ha trionfato" (o.c., 10).

-- M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978, amplia quanto detto nell'opera precedente per includere lo "scoppio dell'occultismo (esoterismo) negli anni sessanta" (o.c., 79ss.); ad esempio dice: "Lo storico della religione che sono, non può sottrarsi allo stupore suscitato dalla sorprendente popolarità della stregoneria nella cultura e nelle subculture dell'Occidente moderno" (o.c., 93). -- Questo ci porta al doppio concetto di controcultura e neo-sacralismo.

Controcultura:

Questa è la cultura che, all'interno della cultura illuminata e tecnologica dominante, attinge alle fonti non tecnologiche della conoscenza e della vita.

-- Cfr. *Th. Roszak, Opkomst van een tegencultuur (Rise of a Counterculture) (Riflessioni sulla società tecnocratica e i suoi giovani combattenti)*, Amsterdam, 1971 (Allen Ginsberg, Alan Watts (Orientalismo), esperienza psichedelica, P. Goodman, ecc.)

-- *CA. Reich, Flowers in Concrete (The Greening of America: How the Youth Revolution is Trying to Make America Livable)*, Bloemendaal, 1971 (inclusa l'era pre-industriale, industriale e post-industriale; coscienza I, II, III).

-- *Politica o mistica?*, in *Tijdschrift v. Theologie, DDB (Emmaüs)*, 1973 (una risposta socialmente critica).

Neo-Sacralismo:

Si tratta della rinascita, all'interno della cultura tecnocratica "illuminata", di esperienze sacre di natura molto diversa (vedi sopra le espressioni e gli scritti di Eliade), che, pur essendo legate a tradizioni arcaiche, sono, in generale, innovative e incorporano la modernità in senso sacro.

Riferimento bibliografico :

-- M. Choisy, *L'être et le silence*, Ginevra, 1964 (una sintesi di psicanalisi e teilhardismo, interpretata con riferimento alle religioni primitive e orientali);

-- J. Needham, *De nieuwe godsdiensten*, Amsterdam, 1975 (si collega all'"eruzione californiana": si parla di induismo, buddismo, sufismo, buddismo zen, Meher Baba, Subud, meditazione trascendentale, Krishnamurti, buddismo tibetano, Gurdjeff, etc. (dottrine, organizzazioni, leader)).

-- *J. Jongedijk, What Does Your Neighbour Believe?*, Wageningen, s.d. (Quaccheri, salvatori, riformatori morali, liberi cattolici, scienziati cristiani, testimoni di Geova, mormoni, sufi, spiritisti, ecc. (spiegazione, discussione).

-- *Privato: A. Pollak-Eltz, Afro-American religions and cults*, Roermond, 1970 (le religioni dell'Africa occidentale (a/ Gold Coast (Ashanti), Dahomey (Ewe, Fon), Nigeria (Yoruba); b/ Congo - Angola (Bantu) sono la radice delle neo-religioni afro-americane in Sud America (Brasile: batuque, candomblé, umbanda, xango, casa de minas, pagelança, macumba), Antille (santeria, culto della convinzione, mialismo, vodoen, shango shouter), Venezuela (maria lionza), Suriname (bosnegers)) e in Nord America (chiese negre, hoodoo);

-- *A. Gatti, Bapuka*, Zurigo, 1963 (un etnologo entra apparentemente per caso in contatto con gli adoratori di Bapuka, una dea dell'amore e della fertilità; col tempo, la maggiore qualità della vita in situazioni difficili diventa evidente) -- In forma tipica di neo-sacralismo, vedi anche il suo *Tamtams in de nacht*, Anversa, 1944 (scrittura più sciolta, ma che descrive accuratamente la vita religiosa africana).

-- *S. e R. Leacock, Spirits of the Deep (Drums, Mediums and Trance in a Brazilian City)*, New York, 1972 (sulla batuque di Belém, Brasile; la batuque, come gli altri neo-sacralismi afroamericani, è una tipica religione medianica, in cui il rapimento, sotto la guida di divinità e spiriti, è centrale.

-- *S. Bramly, Macumba (Forces noires du Brésil)*, Paris, 1981 (un'opera eccellente, che riproduce interviste e permette ad una 'madre degli dei' (leader delle cerimonie macumba) di esprimersi senza ostacoli, - cosa che molti etnologi, con il loro approccio assiomatico, non fanno e che li porta a lavorare in modo esternalista).

-- *G. Playfair, Le pouvoir de l'invisible*, Parigi, 1975 (affascinante descrizione di ciò che succede in Brasile tra i sensitivi, specialmente nei circoli degli spiritisti cartaginesi).

-- *J. Kerboull, Le vaudou (Magie ou religion)*, Parigi, 1973.

-- *Vaudou et pratiques magiques*, Parigi, 1977 (missionario, che ha studiato attentamente il vodu degli esterni)

-- *E. Rochedieu, Der Schintoismus und die neuen Religionen Japans*, Ginevra, 1973 (8. 209/247: panoramica completa dell'essenza dei più di trecento neo-sacralismi registrati in Giappone).

-- *D. Logan, America Bewitched (The Rise of Black Magic and Spiritism)*, New York, 1973 (riflette sugli aspetti solari, ma ancor più su quelli peggiorativi del neo-sacralismo nordamericano).

Questo è solo un piccolo campione di una massa confusa di dati.

Conclusione della revisione.

Senza dubbio, ci sono due lati diversi della religione e, in relazione a questo, due tipi di religione diametralmente opposti, l'arcaico-sacro e il moderno-secolare.

La bibliografia di cui sopra lo dimostra già senza entrare nel merito. Prima di iniziare la ricerca della religione arcaico-sacrale, una piccola parola sulla vera ragione di questa discordia: la struttura del Dio-giudizio (non solo, anzi, soprattutto non giuridico), riconosciuta come la struttura senza dubbio del processo religioso (vedi sopra), contiene la ragione.

Dopo tutto:

Ciò significa che la causa, nel suo effetto, è sottoposta al "giudizio" che essa stessa ha causato, cioè il giudizio del Creatore. Ciò significa che l'effetto della causa testimonia, che la causa nel suo effetto subisce il suo "giudizio", cioè il "giudizio" che essa stessa ha causato.

b. Lo spostamento, cioè la 'crisi', come dice la lingua greca del Nuovo Testamento, avviene sulla base di quella sequenza legittima immanente 'causa/effetto'.

c. Dio non si rivela in modo unico, ma in modo sfaccettato; cioè, da parte Sua c'è una chiarezza assoluta, ma da parte di coloro a cui è rivolto il suo messaggio ci può essere un'incomprensione o una corretta interpretazione del messaggio. Ecco perché tutte le menti benpensanti hanno l'impressione che la 'religione' sia così 'oscura', 'misteriosa', 'criptica', ecc., ma hanno colto solo il lato terrestre-secolare: il lato divino-trascendentale è una sola chiarezza per coloro che 'hanno un cuore per 'vedere' (come disse Mosè agli Israeliti) (vedi sopra).

d. ciò implica che questo messaggio decifrabile, in virtù della sua ambiguità, indicata più che abbastanza sopra, è una prova di colui al quale Dio (o i suoi emissari, che sono molteplici) si rivolge. Dio mette alla prova "il cuore (lato cosciente) e i reni (lato inconscio)". Li perquisisce, secondo *Atti 1, 24*, dove, nello scegliere il sostituto di Giuda, il traditore:

(i) si basa sul fatto che i candidati erano con i discepoli, "a partire dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui (Gesù) fu tolto da noi (= Ascensione)" (ib., 21/22),

(ii) ma rendendosi conto che questa condizione era necessaria di per sé, ma era sufficiente insieme ad un'altra sola, cioè che Dio fa la scelta e lo fa come giudice del cuore e dell'anima. Così Dio mette a nudo l'essere più intimo della creatura, e il giudizio di Dio, che separa il sacro dal profano, è una forma (forse la principale) di giudizio di Dio, spaventosa nelle sue conseguenze.

Dopo tutto, oltre alle componenti generali-religiose presenti in quasi tutte le religioni (Dio, angeli, demoni, paradiso, inferno, purgatorio (inferi distinti dall'inferno vero e proprio), illuminazioni (visionarie, uditive) e miracoli (guarigioni, esorcismi, controllo della natura), ci sono le componenti specificamente cristiane:

- a. La preesistenza divina di Gesù come seconda persona della Trinità,
- b. La nascita verginale, l'autocoscienza divina e anche messianica di Gesù, la sua attività miracolosa e profetica nel quadro della Divinità, prevista dai profeti dell'Antico Testamento prima della fine dei tempi, il passaggio divinamente voluto della croce insieme al fatto storico della sua glorificazione nella resurrezione e ascensione (passaggi di resurrezione), il suo ritorno storico alla fine dei tempi in "potenza".

Questi due tipi di dati sacri sono eliminati nell'interpretazione laica moderna, anche se poi si cerca di reintrodurli o 'salvarli' in qualche forma, di solito simbolisticamente (cioè la 'fede' senza religione (fideismo) vede in essa 'riferimenti simbolici a realtà puramente terrene' (simbolismo)).

I credenti tedeschi dicevano che Bultmann non faceva "interpretazione" ma "liquidazione"!

II A. *L'incontro con il sacro.*

Questo capitolo tratta due aspetti: il metodo e l'oggetto.

IIA.1. *L'epistemologia del sacro.*

Spieghiamo prima il metodo o l'approccio soggettivo per mezzo di due modelli applicativi comprensibili.

Modello I.

L. Chochod, Huê la mystérieuse, Parigi, 1943, pp. 295ss., dà uno splendido esempio di iero-esperienza in occasione del suo racconto della pagoda An-Hôi in Annam. L'autore si rifiuta "di credere che le divinità di cui ha appena parlato esistano solo 'realmente' nell'immaginazione degli Annamiti".

Precisa: "Quando un Annamita fa un sogno, che per qualche ragione lo fa considerare come veramente innaturale, o quando gli accade un fatto un po' straordinario, costruisce un piccolo tempio di paglia dove, secondo il suo sentimento, il potere occulto si è manifestato, e vi celebra un sacrificio.

L'evento diventa pubblico, guadagna slancio e dà vita a una tradizione, che si completa e si sviluppa in modifiche più o meno grandi. Questo è tutto ciò che serve per creare una nuova divinità o, più precisamente, un nuovo simbolo di "potere soprannaturale". Da qui i titoli 'Ngoc Fhu Nhan', 'Chua Ngoc', 'Thiên Fhi Ngoc Nu' (anche un nome di dea: o.c., 293), 'Duc Thanh Me', etc., che non determinano nulla 'precisamente' e sono applicabili a una moltitudine di geni, demoni o semidei".

Si vede che l'autore ha forti vedute occultiste (e in questo senso è aperto a un'esperienza sacra), ma è altrettanto 'preciso' occidentale e, allo stesso tempo, tende a comprendere ciò che l'Annamita 'vede', 'sperimenta', come un 'senso' di un vago concetto di 'Notte soprannaturale' (in senso dinamista-magico).

Tuttavia, è onesto quando afferma che non solo un sogno, ma un motivo che fa sembrare quel sogno extra e/o soprannaturale è decisivo (sogno, 'ragione' sono condizioni necessarie separatamente, sufficienti insieme).

Lo stesso: un incidente di per sé non è sufficiente; è necessario qualcosa di più perché quell'incidente sia considerato "fuori dall'ordinario" (incidente, "qualcosa di più" sono condizioni necessarie separatamente, sufficienti insieme).

Bisogna notare che l'autore ha ragione quando considera l'immaginazione come l'organo di percezione del sacro negli Annamiti: tuttavia, non bisogna confondere l'immaginazione con l'invenzione;

Tutte le persone con una solida esperienza sacra (**a.** forza vitale, **b1.** sensibilità, **b2.** vedere e **b3.** interpretare; vedi sopra pp. 67/69) sanno che realtà e processi extra e soprannaturali passano attraverso l'immaginazione, che è l'organo di quelle cose. Se sufficientemente istruiti criticamente o, in mancanza, se sufficientemente informati sulle conseguenze della loro "percezione", faranno una netta distinzione tra l'immaginazione, cioè la "visualizzazione" (capacità eidetica) di (il funzionamento di) realtà esterne e/o soprannaturali, che vengono percepite, e l'immaginazione, cioè la totale creazione autonoma di dati immaginari senza contatto reale con realtà extra-soggettive. Ogni mago in particolare conosce questa distinzione.

Modello II.

Mt 2,1/12: "Quando Gesù nacque a Betlemme (Giuda) al tempo del re Erode, ecco che vennero dei magi (magoi) dall'est a Gerusalemme. Dissero: "Dov'è il principe dei Giudei, che dovrebbe essere nato proprio ora? Perché abbiamo visto la sua stella in oriente e siamo venuti ad adorarlo.

E quando il re Erode lo seppe, rimase sgomento, e tutta Gerusalemme con lui. Chiamò a raccolta tutti i capi dei sacerdoti e gli scribi e chiese loro dove sarebbe nato il Cristo. Dissero: "A Betlemme di Giuda, perché così sta scritto dal profeta (Mik 5:1): "E tu, Betlemme, terra di Giuda, non sei l'ultima tra i "capi" (clan) di Giuda, perché da te uscirà un principe, che guiderà una nazione d'Israele".

Allora Erode convocò segretamente i magi e li interrogò attentamente sul momento in cui la stella era apparsa loro. Li mandò a Betlemme, dicendo: "Andate e indagate diligentemente sul Bambino; e se l'avete trovato, riferitemelo, perché anch'io lo adori". -- Ed ecco, la stella che essi avevano visto a oriente li precedeva, finché giunse sopra il luogo dov'era il bambino, e lì rimase.

Quando videro la stella, si rallegrarono molto. Entrati nella casa, trovarono il bambino con sua madre Maria. Caddero a terra e lo adorarono. Aprirono i loro tesori e gli offrirono doni d'oro, incenso e mirra. Poiché erano stati avvertiti in sogno di non tornare da Erode, andarono al loro paese per un'altra strada.

Per un esternalista, la stella (che appare), che avevano 'visto', e il 'sogno' con l'avvertimento saranno esistiti solo nell'immaginazione, come poco prima di Chochod ciò che gli Annamiti avevano 'visto', 'sentito', come straordinario o non naturale. Renan, lo scettico, dice che i "miracoli" e le "ispirazioni" (i due fenomeni chiave della religione secondo lui) "non esistono".

Lasciamo da parte l'avvertimento dream.warning (a causa della mancanza di dati). Per un internista, il testo di Matteo è istruttivo; dopo tutto, la struttura pragmatico-sperimentale di un'esperienza sacra allargata è brevemente indicata in esso. Si tratta di 'saggi' ('streghe', coloro che 'sanno') o più esattamente tradotto 'maghi', cioè indovini orientali (che portavano come nome quello di una tribù dei Medi, nota per le sue funzioni sacre) (*Ger 39,13; Dan 2,48; 4,6; 5,11*); ai tempi di Gesù erano considerati studiosi gli osservatori delle stelle (*Is 47,13*) e i 'caldei' (*Dan 2,2*). Da questi si possono distinguere i maghi in senso proprio (Simone (Samaria: *Atti 8:9, 11*) e Barjesus (*Cipro: Atti 13:6,8*)).

Bene, questi studiosi di astrologia: (i) "vedere" una stella, che "appare"; questa esperienza "eidetica", nella rappresentazione" (non nell'immagine) è (ii) accompagnata da un'interpretazione: questa stella "è" il "segno" che è nato un principe dei Giudei e, per di più, un comando (di andare a vederlo e adorarlo).

Apparentemente, la triplice struttura del miracolo è presente qui: **a.** miracolo, **b1** segno, **b2** potenza. Qui colpisce qualcosa di paradossale: questi studiosi di astrologia pagana fanno prima di 'Gerusalemme' e del suo sovrano Erode che qualcosa di straordinario ha avuto luogo!

Sulla base di questa esperienza faccia a faccia, intraprendono il viaggio: le conferme non mancano.

a. Gli scritti profetici degli ebrei confermano qualcosa come "la nascita di un principe su Israele" a Betlemme (cfr. *2 Pt 1,16/21*, dove la trasformazione corrisponde alla profezia);

b. l'esperienza eidetica si ripete sul posto (*Mt 2,9*) con loro grande gioia;

c. Il ritrovamento di Maria con il suo bambino "conferma" l'ordine fisico.

In altre parole, la “prima vista” (visione sensoriale ordinaria) conferma la precedente “seconda vista” (zweites Gesicht).

Conclusione: Liberamente i maghi sono entrati nel segno del miracolo; la loro partenza ha, epistemologicamente parlando, il carattere di un esperimento che dispiega:

(i) sulla base di un’osservazione iniziale (con induzione), cioè il “vedere” la stella, con l’interpretazione (abduzione),

(ii) decidono (deduttivamente) di avventurarsi nella terra degli ebrei;

(iii) Una volta eseguiti, incontrano tre conferme (seconda osservazione, cioè quella sperimentale, con la sua induzione o risultato).

Bisogna notare - cosa che Chochod trascura - che anche la gente di Annam ragiona in questo modo: intuisce rapidamente se ci sono altri segni nel luogo in cui viene eretto il tempio della capanna di paglia. Questo è il motivo per cui abbiamo parlato di un’esperienza sacra espansa: molti cosiddetti “critici” semplicemente non si occupano delle ulteriori esperienze sacre che seguono l’esperienza sacra iniziale (se gli scienziati professionisti si occupassero solo della fase osservativa o percettiva senza la fase sperimentale, si applicherebbero le stesse critiche).

La distinzione tra un fenomeno puramente simbolico (cioè la stella come stella della nascita di un principe) e un fenomeno veramente sacro (cioè un potere miracoloso o extra- e/o soprannaturale, che ha un valore-segno (è informativo)) dovrebbe essere notato qui: I secolaristi confondono semplicemente il ‘fenomeno sacro’ con la ‘forza miracolosa o soprannaturale’ (cioè, una forza miracolosa o soprannaturale che possiede un carattere segnico (è informativa)): il ‘segno-immagine’ è il mero riferimento nella mente (mentalità) dei maghi; la ‘forza’ che è più che naturale e ha valore segnico è una realtà extra-mentale, testabile su più piani (eidetico, profetico, fisico). I secolaristi confondono semplicemente questi due tipi di realtà radicalmente diversi. Per gli internisti, questa distinzione è fondamentale.

Bisogna notare che i patristici hanno interpretato il testo di Matteo più o meno in questo spirito: “(Una stella insolita appare; così) colui che ha dato il segno ha dato anche l’intuizione”; “e, ciò che ha fatto vedere, ha anche cercato, e, una volta cercato, si è anche lasciato trovare”. (Papa Leone Magno (*Sermo 1 de Epiphania*)).

Ora vedremo brevemente la struttura normativa (modello) di questi due modelli applicativi, principalmente attraverso un campionamento bibliografico (per mancanza di tempo).

-- MM. Moncrief, *The Clairvoyant Theory of Perception*, Londra, 1951:

a/ L’interpretazione tradizionale, intesa e secolare della percezione.

Si basa sull’esperienza sensoriale ordinaria:

1. un processo fisico-fisiologico condiziona l’emergenza;
2. da quel processo nasce, in ogni caso, una rappresentazione del percepito in noi;
3. una volta che l’osservatore raggiunge questo punto, ne diventa consapevole;

Tre difficoltà principali:

- (i) Il passaggio dall’ordine puramente fisico-fisiologico a quello proposto e cosciente;

(ii) Il carattere pittorico o la relazione uno-significato tra la cosa e/o il processo fuori di noi (extramentale) e la rappresentazione cosciente dentro di noi (intramentale).

(iii)a. Il carattere diretto o, come lo chiamava la scuola austriaca (Brentano, Meinong, - Husserl), il carattere 'intenzionale' o di incontro della percezione ('Ti vedo arrivare' è un'esperienza diretta, anche se è divisibile e analizzabile in aspetti e fasi);

(iii)b. l'occulto o, in senso più soft, il paranormale (per esempio la chiaroveggenza è un fatto provato, negato solo da ideologi e pregiudizi).

Queste tre-quattro difficoltà rimangono, nell'interpretazione tradizionale, un Fremdkörper', cioè bisogna andare oltre per poterle 'integrare', il che significa che gli assiomi della spiegazione classica sono necessari ma non sufficienti; fino a quel punto la spiegazione psicofisiologica è considerata inadeguata, insieme alle sue estensioni;

b/ la visione 'chiara', 'clear-vision'.

Parte da una struttura sia immediata (intenzionale, fenomenologica) che paranormale per "spiegare" sia la percezione ordinaria, non paranormale che paranormale (cioè per porre come assiomi le condizioni separatamente necessarie e congiuntamente sufficienti).

I predecessori di Moncrieff sono

(i) HH. Price, il leader del lavoro;

(ii) H. Bergson (che ha rotto con la mera teoria delle immagini);

(iii) Hans Driesch, *Alltagsrätsel der Seele* (1938) ("L'io, secondo la sua capacità, è e rimane fundamentalmente universalmente chiaroveggente; il suo effettivo "vedere" chiaroveggente, tuttavia, è stato limitato e vincolato agli stati di quella parte del suo corpo chiamata "cervello", perché altrimenti l'io non potrebbe vivere a causa della sovrabbondanza di "facce").

Di tanto in tanto, naturalmente, nel paranormale, irrompe la forma originale universale di afferrare l'altro". (o.c., 38).

Per Moncrieff, il grado di percezione chiara (paranormale) è la prima e sempre presente forma di percezione: è immediata (incontro, essere direttamente con le cose e i processi, 'compresenza') e non è causata dal processo fisico-fisiologico; questo processo è selettivamente limitante, - soprattutto in sintonia con le necessità biologiche di ogni giorno.

Va da sé che Moncrieff getta qui un'intuizione antica che è evidente a tutta l'esperienza religiosa e magica in una forma moderna.

-- J.P. Vernant et al., *Divination et rationalité*, Paris, 1974: la divinazione è lungi dall'essere anti-positiva; è la prima forma di pensiero scientifico (che si chiarisce con i dati delle culture cinese, mesopotamica antica, greca, romana e africana, e porta la tesi di Moncrieff fino al livello epistemologico.

Per quanto riguarda la paranormologia vera e propria:

-- H. Driesch, *Parapsychologie (Die Wissenschaft von den 'okkulen' Erscheinungen (Methodik und Theorie))*, Zürich, 1952-2: Nella prefazione a JB. Reno, uno studio di H. Bender (paranormologia dal 1930 al 1950), - poi *Methodik* (riconoscimento dell'inganno e dell'errore; riconoscimento dei fenomeni irriducibili) e Teoria (ruolo e struttura di una 'teoria' necessaria e sufficiente; indagine e critica delle teorie esistenti).

-- B. Visser, *Parapsicologia (Fatti e ipotesi)*, Maaseik,: due capitoli: **a.** i fenomeni paragnostici (paragnosia = conoscenza paranormale); **b.** i fenomeni parergici (parergia = evento paranormale).

-- G. Murphy, *Parapsicologia*, Utr/ Antw., 1963 (casi spontanei e sperimentali; chiaroveggenza; precognizione; psicocinesi (= parergia, evento fisico paranormale osservabile; sopravvivenza post mortem; interpretazione).

-- J. Feldmann, *Fenomeni culturali*, Bruxelles, 1938 (ancora un'opera solida, che distingue tra fenomeni psichici e fisici, - discute le teorie generali (ipotesi bedrog); ipotesi animistica (= psicofisica e puramente psichica); ipotesi spiritistica; spiegazione demoniaca); ampio, anche studio storico-culturale di

1. telepatia e chiaroveggenza (i due processi cognitivi) e
2. apparizioni fantasma e infestazioni (due processi parergici).

-- Y. Castellan, *La metapsychique*, Parigi, 1955 (recensione storica:

a. i precursori (Mesmer, Reichenbach);

b1 la scuola anglosassone (Crookes, Gurney, Myers, con le due società: Society for Psychical Research (Eng.) e American Society for Psychical Research, e la prima sperimentazione quantitativa);

b2. la scuola classica europea (Flammarion, Maxwell, A. de Rochas, Boirac, Dr. Geley, Dr. Osty, Richet).

b3. Dr Grasset (metapsychika (= paranormologia) ed epistemologia generale).

b4. la metafisica (allora) (Rhine, Carington; polizoismo e polipsichismo; "quarta" dimensione; ipotesi fisiologiche sulla telepatia; CG. Jung).

-- J. Björkhem, *Die verborgene Kraft (Probleme der Parapsychologie)*, Olten/ Freib. i.Br., 1954 (parapsicologia epistemologica; telepatia e chiaroveggenza; psicometria (chiaroveggenza che indica qualcosa quando viene toccata); guarigione spirituale e cura miracolosa; ipnosi e crimine; spiritismo inglese; scrittura e linguaggio 'automatico' (trasportato); telecinesi e materializzazione (la materializzazione è l'improvvisa dissolvenza e l'improvvisa presenza fisica di oggetti); spiegazioni; la seconda parte contiene esperimenti e documenti).

-- R. Ashby, *The Guidebook for the Study of Psychical Research*, Londra, 1972 (solida piccola enciclopedia, con prefazione di Renée Haynes);

-- S. Smith, *ESP* (Percezione extrasensoriale), L'Aia, 1974 (ESP = Extra. Percezione sensoriale; l'opuscolo tratta la paragnosia come distinta dalla PK (Psico-cinesi)).

-- A. von Schrenck-Notzing, *Grundfragen der Parapsychologie*, Stuttgart, 1962 (ristampa di G. Walther: **a.** fenomeni psichici, **b.** medianità fisica (fenomeni di materializzazione, ecc.), **c.** fenomeni di fantasmi, **d.** necrologie (Liégeois, A. von Keller, G. Geley, K. Gruber);--ancora affascinante).

-- Lyall Watson, *Natural or Supernatural (A new, original approach to strange phenomena and their place in nature)*, Baarn, 1974 (**a.** il cosmo, **b. la** materia, **c. la** mente, **d. il** tempo, indicando una nuova visione, rispetto ai soliti libri parapsicologici).

-- Per quanto riguarda l'Unione Sovietica (e i paesi del blocco orientale): Sh. Ostrander/Lynn Schroeder, *Parapsychological discoveries behind the Iron Curtain*, Haarlem, 1972 (Russia, Bulgaria e Cecoslovacchia hanno fatto lavori pionieristici nel campo paranormologico, anche se da un'ipotesi marxista-materialista).

-- H. Gris/W. Dick *Les nouveaux sorciers du Kremlin (Deux enquêteurs américains font le point sur la parapsychologie en URSS)*, Paris, 1979 (completa il lavoro precedente).

-- Oltre al blocco orientale, anche il Brasile ha prodotto lavori pionieristici: G. Playfair, *Le pouvoir de l'invisible*, Parigi, 1976 (soprattutto nel campo medianico (= medianico, medianico), sotto l'influenza dello spiritismo kardecista (Allan Kardec, *Le livre des esprits*, 1857, è l'ispiratore di uno spiritismo molto sociale (cliniche, orfanotrofi, case per anziani, centri di formazione professionale, scuole, assistenza ai poveri)); Nel 1939 è stata fondata la Federazione Spiritica dello Stato di San Paolo; con il suo gigantesco centro spiritico di Rio de Janeiro (Tupyara), è impressionante come realizzazione medica);

-- Infine un campione della recente direzione sperimentale:

-- J. et Chr. Dierkens, *Manuel expérimental de parapsychologie*, Tournay, 1978 (il libro va di pari passo con il Movimento per il Potenziale Umano e le sue propaggini; è enciclopedico).

-- *Parapsicologia: apparenza e realtà*, Dossier, in *Kultuurleven* 45 (1978): 10 (dic), pp. 866/920 (insieme disparato di articoli, il più interessante dei quali è J. Walgrave, *Explanatory Models of Parapsychological Phenomena* (a.c., 901/911)).

Nota. (i) Vale la pena notare che, nel 19^{de} e all'inizio del 20^{ste} secolo, è sorta una lotta feroce tra le spiegazioni psicologiche del profondo (e fisiologiche-psicologiche) (chiamate 'animismo' da Aksakof), che ponevano la radice dei fenomeni paranormali nell'individuo o (come Jung) nel 'cosmico' (anche: Da un lato, gli spiritisti (Du Prel, von Aksakof), che li attribuiscono alle anime dei defunti.

(ii) I seguenti argomenti di natura epistemologica sono ben distinti:

a/ Dalla psicologia della coscienza alla psicologia dell'inconscio (altri distinguono anche un superconscio) c'è un passo; lo psicologo del profondo parte dai fenomeni coscienti - ad esempio il lapsus, i sintomi nevrotici come una vaga paura, ecc - per, da lì, concludere (deduttivamente) ai 'fattori' (variabili) inconsci o superconsci senza vedere, sentire, sentire, ecc. lui stesso. - Lo psicologo della profondità parte da fenomeni coscienti - per esempio lo scivolamento, i sintomi nevrotici come una vaga paura, ecc. - per concludere (deduttivamente) a "fattori" (variabili) inconsci o superconsci, senza vedere, sentire, sentire, ecc.

b/ Dalla psicologia del profondo alla parapsicologia c'è di nuovo un divario, epistemologicamente parlando: molti psicologi del profondo non accettano ciò che accettano i parapsicologi, cioè nella misura in cui il parapsicologo non parte dalla psicologia ordinaria e dalla psicoterapia e psichiatria, ma dall'occultismo, così come vive da tempo immemorabile (ma soprattutto dal Rinascimento, in Europa occidentale).

Il parapsicologo vuole isolare dall'occultismo (interpretato metodicamente come non scientifico) quei fenomeni (e la loro spiegazione) che vanno di pari passo con un metodo rigorosamente scientifico-naturale (preferibilmente sperimentale) o umano-scientifico.

Il resto - quella parte dei fenomeni occulti che è scientificamente inaccessibile (compreso il lato non pubblico) e inspiegabile - viene bandito come trascurabile; - ma anche qui deduttivamente, cioè da fenomeni osservabili e/o sperimentabili, pubblici (accessibili a tutti), si traggono conclusioni a "fattori" non più fenomenicamente dati (mutabili).

Se, casualmente per lui, il parapsicologo stesso vedesse, sentisse, toccasse, ecc., i suoi colleghi scienziati lo cancellerebbero come non più 'scientifico'; ragione o causa: la scienza come pubblico è laica, terrena, 'diesseitig'.

Conclusion: La religione e la magia (e l'occultismo) sono un fatto cognitivo-pratico troppo diretto per essere pubblico-scientifico; solo il metodo indiretto esternalista è "scientificamente" sostenibile. La psicologia della profondità e la parapsicologia sfuggono a questo "peccato", ma, a causa di esso, si condannano al metodo indiretto, cioè l'esternalismo.

(iii) Si deve fare riferimento al *Dr Phil. Encausse, Sciences occultes et déséquilibre mental*, Paris, 1958 (i metodi di trasporto, come spesso praticati dagli spiritisti, la magia, come è in effetti spesso, portano a disturbi mentali e/o fisici. L'uso meliorativo della religione, della magia, ecc. non deve far dimenticare che c'è spesso un uso peggiorativo. Questo implica che la religione e la magia in senso sacro non sono senza pericolo; questa è una delle ragioni della secolarizzazione.

Senza il quadro del Regno di Dio non è sempre possibile, e poi un grado completo del Regno di Dio! Cioè, si bandiscono da questo Regno divino tutti gli elementi che non vi appartengono!

In questo contesto peggiorativo, bisogna notare due sistecche: ‘ana.normal/ kata.normal, e ‘trans.a.scendent/ trans.de.scendent’. Se ‘normale’ corrisponde a ciò che corrisponde all’orientamento alla meta, allora ‘ab.normale’ è ciò che devia da tale orientamento alla meta e ‘para.normale’ è ciò che devia ma più alto del normale’ (ana.normale) o più basso del normale’ (kata. normale), che si dice in latino, ‘trans.a.scendent’ (ana) o ‘trans.de.scendent’ (kata).

Se ci si ferma a considerare le cause dei processi catanormali occulti o religiosi, ci si imbatte nella “cattura dell’anima” (“prendre au piège les âmes” dice *la Bibbia di Gerusalemme*), come è così accuratamente descritto in *Ezechi 13, 17/23*.

Cattura dell’anima’ significa che, consciamente o, più spesso, inconsciamente l’anima’, cioè in questo caso la ‘dunamis’ (Luca), la forza vitale (il magnetismo), è esaurita o addirittura prosciugata (‘prosciugare’ significa svuotare fino in fondo, così che si può parlare, come amano dire gli storici religiosi, di una ‘anima perduta’ o ‘perdita dell’anima’ (o.Ivar Paulson, *Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern*, Ethnos 1960, H. 1/2, S. 84/118).

Tale “ricerca dell’anima” (un termine egiziano) è il tipico lavoro di:

(i) La magia nera, cioè la magia abusata,

(ii) che è a sua volta ispirato principalmente da Satana (o “demonia” in senso peggiorativo). Se si guarda a questo processo in modo puramente externalista, si vedono o riti di salasso di magia nera (“magia rossa”) o riti sessuali di magia nera altrettanto nera (“magia sessuale”). La ragione di ciò è che l’anima parziale (magnetismo privato) che si trova o nel sistema circolatorio o nel sistema erotico-sessuale (le parti orale, anale e soprattutto genitale del corpo ne costituiscono le tre zone principali) è quella più potente che ‘funziona’, cioè è efficiente, ‘efficace’. Ma di questo si parlerà più tardi.

Se si guarda di nuovo la questione in modo diverso, questa volta psicologicamente (di nuovo esternamente), allora sorge ciò che si chiama “sequestro” o “possesso” (Ergriffenheit, Besessenheit), cioè un certo grado di dis-incarnazione, “Selbst.ent.fremdung”, “alien ation”.

Anche pratiche dall’apparenza innocente come l’(auto)ipnosi, per il semplice fatto che la persona interessata domina o è controllata a tal punto che la persona controllata “non è più se stessa” (il tipico fenomeno del de-selfing), sono radicalmente sataniche e/o magia nera.

Lo stesso vale per le religioni ‘mediali’ (medianiche) in ambienti per esempio negro-africani o afro-americani: i medium sono ‘cavalcati’ (chevauché(e)s) da ‘spiriti’, ‘divinità’ che succhiano, per poi rilasciare ciò che ‘vogliono’ (autorevolmente) comunicare in termini di guarigione, consiglio, chiaroveggenza.

Conseguenza: prima rendono i loro “media” (mediatori) “maniacali” (agitati) e poi li lasciano esausti e quindi “depressi”.

Questo vale anche per lo spiritismo, nella misura in cui si avvale di persone dotate di talento medico che devono essere “cavalcate” (come dicono i fiamminghi della “cavalla” o incubo).

Altrettanto peggiorative sono le psicoterapie che danno libero sfogo o alla famosa “aggressività” (“thanatos”) o all’altrettanto famoso “eros”: lì, la crisi maniaco-depressiva (possessione) procede a spese del tranquillo autopossesso, presumibilmente perché, nella disincarnazione e nell’anti.cultura (*Das Unbehagen in der Kultur*), attraverso il quale il principio di lussuria sfugge al principio di realtà, apparentemente più ‘se stesso’ che ‘sotto la pressione della civiltà’, la ‘verità’ nascosta, inconscia o superconscia sul vero ‘essere’ (il ‘sé’ o come si chiama) viene in superficie.

Certamente quando si “usa” l’eros non nel senso freudiano-psichico, ma nel senso reichiano-energetico, si cade in tutte le leggi del demonismo mediale. Torneremo più tardi su questo punto.

Conclusione epistemologica:

Tutte queste “tecniche” (“metodi”):

(i) Rivelare, “rivelare” (apocalupsis) davvero e verità sull’io implicito in esso e verità “per gli altri” o “per la situazione” in cui quell’io si trova;

(ii) nascondersi, come la sibilla trasportata (a Delfoi e altrove nei siti di oracoli indagati da Erodoto (che sono sedici)) per ingannare, almeno in parte e non per liberare la ‘presa’ su quello stesso io.

Kostas Axelos, Le Logos fondateur de la dialectique, giustamente scritto in *A. Marc et al, Aspects de la dialectique*, Paris, 1956, pp. 125ss. (*Le lumineux et ten ébreux devenir*): “Héraclite d’Ephèse - créateur du terme même filosofos (fr. 35) - est le premier grand héros de la tragédie philosophique. Et il écrit: La “Sibylle qui, par sa bouche délirante (per mezzo della sua bocca insana), prononce des choses graves (di parole gravi), sans parure et sans fard (senza ornamento e senza annerimento), traverse (...) des milliers d’années (attraverso migliaia di anni), animée par la Divinité (animata dalla Divinità) (...). Le Maître, dont l’oracle est à Delphes, na parle pas (oute legei), ne dissimule pas (oute kruptei): il signifie (sèmainei)”. (D. 92, 93). Le ultime parole portano: “Il Signore (Apollon), il cui oracolo (discorso divino) è a Delfoi, non nasconde senza più, né rivela senza più: dà ‘segno’”.

Si conoscono le critiche mordaci di logici come Bochenski alla dialettica (di Hegel e Marx) come una forma di linguaggio completamente invalida dal punto di vista logico.

Ebbene, la stessa (non altra) critica vale anche per i suddetti ‘metodi’ di approccio ai fenomeni ‘occulti’ (inconsci, superconsci) e/o sacri: chi va per quella via, va per la via infinita e mai finita della dialettica all’opera in tecniche come **1.** (auto)ipnosi, **2.** ‘medianità’, **3.** terapie libero - associative e allo stesso tempo anti-culturali.

Nota: Semasiologico: si dice spesso ‘parapsicologia’; molto meglio sarebbe ‘paranormologia’, perché i fenomeni paranormali sono parafisici, parachemici, parabiologici, parasociologici, ecc. Il termine ‘metapsicologia’ non va confuso con la ‘metapsicologia’ freudiana (che discute istanze come ‘Ueber-Ich’, ecc.); soprattutto negli ambienti anglosassoni si parla spesso di ‘psychical’, ‘psi’, per indicare ‘paranormale, ‘forza(espressione) paranormale’.

La portata specificamente ierofantica.

Tutte queste cose paranormali vengono qui discusse a causa del loro significato religioso: un’esperienza sacra è sempre paranormale se è sufficientemente “chiara” cioè se è più che semplicemente secolare come percezione ed esperimento.

Riferimento bibliografico :

(i) Culturalmente storico, un’opera tra le tante: *C. van Os, Moa-Moa, Het moderne denken en de primitieve wijsheid*, Amsterdam, s.d. (+1951) (Questo professore di matematica vede solo la salvezza in una sorta di ritorno all’uomo preternaturale. Dovremmo brevettare di nuovo ciò che è diventato latente in noi in termini di ‘arcaico’ senza trascurare il moderno-razionale-scientifico.

Ragione: il comportamento razionale moderno e il comportamento arcaico, cosiddetto “irrazionale”, stanno insieme in modo complementare; il proponente non è quindi un “irrazionalista” come per esempio Klages o Dacqué);

(ii) Filosoficamente anche un’opera sola: *P. Boutang, Ontologie du secret*, Parigi, 1973 (eccentrico e difficile da leggere, che in poche pagine tocca i nostri problemi).

(iii) Religione e paranormologia: *R. Haynes, The Hidden Springs (An Inquiry into Extra-Sensory Perception)*, London, 1961 (molto buono; particolarmente importante: pp. 198 e seguenti, dove questo esperto cattolico inglese parla delle idee di Prosper Lambertini, il futuro Papa Benedetto XIV, che ha studiato a fondo la relazione tra “religione e parapsicologia”).

-- *Canon J. Pearce-Higgins/Rev. G. Stanley Whitby. Ed., Life, Death and Psychological Research (Studi per conto della Churches’ Fellowship for Psychological and Spiritual Studies)* Londra, 1973. Questi meravigliosi studi anglicani-non anglicani trattano:

a. la natura e lo scopo dei fenomeni paranormali (telepatia, fenomeni fisici, psicocinesi, medianità di trasporto, esperienze fuori dal corpo e sopravvivenza dopo la morte, guarigione paranormale)

b. la Bibbia e i fenomeni paranormali (i cosiddetti tabù biblici sulla ricerca paranormologica (un’analisi fattuale di ciò che dice effettivamente la Bibbia)) i miracoli biblici, i fenomeni di fantasmi, la possessione);

c. inferenze (filosofia e paranormologia, natura della vita dopo la morte, teologia e paranormologia, vicinanza di Dio).

-- Più semplice: *Van Willigen Van der Veen, Parapsicologia e il suo significato per la fede cristiana*, Leida, 1947 (link alla Giornata del Teologo, tenuta ad Amsterdam nel gennaio 1946, organizzata dall’Associazione di Studio per la Ricerca Psicica).

(iv) Epistemologia, sì culturologia e paranormologia:

-- S. Kicken, *Alternatieve wetenschap (op het spoor van nieuwe paradigma's)*, Antw./Amsterd., 1975 (scienze naturali, (para-) psicologia, sociologia, medicina, tecnica sono 'in movimento' verso nuovi, cioè completamente diversi paradigmi).

-- L. Pauwels/J. bergier, *Le matin des magiciens (Introduction au réalisme fantastique)*, Paris, 1960 (libro che, con Planète e altri, fece scalpore, perché faceva appello a un 'bisogno' esistente, che schiacciava i suoi autori; non a caso *Le Dossier de la Quinzaine*, attraverso G. Baguet, pose la domanda: "Planète: Phen omen e religieux?").

-- L. Wijnsberg/P. Warnaar, *Religious Experience in the Mirror of Consciousness*, Apeldoorn, 1974 (decine di interviste con protestanti, cattolici romani, non religiosi; interpretazione di un medico-psicologo riguardo agli indicatori di coscienza).

-- Stuart Holroyd, *PSI and the explosion of consciousness*, Baarn, 1977 (situando il lato paranormale).

-- R. Ruyer, *La gnose de Princeton (Des savants à la recherche d' une religion)*, Parigi, 1974. Ad un livello scientifico molto alto e professionale, scienziati di fama mondiale hanno tranquillamente superato il materialismo piatto e sofisticato per sostenere una specie di "gnosi", un revival della gnosi antica, ma sostenuta dalla scienza professionale moderna, come soluzione a livello epistemologico.

Conclusion: La 'fede' - non interpretata ora secolarmente in contrapposizione alla 'religione', ma sacralmente, come è intesa ad esempio nella Bibbia in tutto - è lo sfondamento della prima faccia, in una seconda faccia 'data' dalla grazia di Dio (o, almeno, ciò che la condivide): "Ciò che (...) è stato visibile (cospicuo) al nostro Salvatore (Gesù) (cioè, durante la sua azione terrena), è passato nei 'misteri' (sacramenta)". (*Leone Magno, Sermo 2 de ascensione Dni.*).

In altre parole, nei sacramenti della Chiesa c'è Gesù:

(i) Prima visibile" (nel fasto o nella semplicità delle liturgie di tutto il mondo),

(ii) Tuttavia, Egli diventa "visibile" (in secondo grado, cioè) solo nella (seconda faccia) della fede.

Tutta la teologia tradizionale-sacrale della fede sta o cade con questo doppio modo di "vedere" già espresso da Mosè. Cfr. sopra p. 51 (la struttura della 'comprensione' data dalla grazia di Dio): "Voi stessi avete 'visto' (prima vista) tutto ciò che Yahweh ha fatto davanti ai vostri occhi in Egitto (...): le grandi calamità, i segni e i potenti prodigi, che avete visto con i vostri occhi.

Ma Yahweh non ti ha dato un cuore per capire (seconda vista)". Così è anche con Gesù e ciò che è (prima) 'visibile' di lui.

IIA2. *Il sacro.*

Riferimento bibliografico :

-- R. Otto, *Het heilige (Un trattato sull'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione con il razionale)*, Hilversum, 1963 (La traduzione olandese del famoso libro protestante tedesco, pubblicato nel 1917. Il sottotitolo è significativo: a p. 12 Otto sostiene addirittura che il 'sacro' (il numinoso) è "un arrèton, un ineffabile (qualcosa di indicibile), nella misura in cui è completamente inaccessibile alla comprensione astratta". Questa affermazione si basa su un concetto particolare di "concetto astratto", che, per ragioni puramente logico-epistemologiche, non accettiamo).

-- M. Eliade, *Il sacro e il profano, (Uno studio dell'essenza religiosa)*, Hilversum, 1962. Contenuti: **a.** spazio consacrato e sacralizzazione del mondo; **b.** tempo sacro e miti; **c.** santità naturale e religione cosmica; **d.** esistenza umana e santificazione della vita. "Per l'uomo religioso, lo spazio non è omogeneo: ha crepe e fratture; ci sono parti di spazio che sono qualitativamente diverse dalle altre: "Non avvicinarti", disse il Signore a Mosè, "Togliti i calzari, perché il luogo dove ti trovi è terra santa" (*Es 3,5*) (o.c., 9).

Come lo spazio, il tempo non è omogeneo e stabile per l'uomo religioso: da un lato, ci sono gli intervalli del tempo sacro (in gran parte celebrazioni periodiche) e, dall'altro, c'è il tempo profano, la durata ordinaria del tempo, in cui si svolgono eventi senza significato religioso". (o.c., 36).

"Per l'uomo religioso la natura non è mai esclusivamente naturale": è sempre piena di significato religioso" (o.c., 63). "Conosciute (...) dal folklore dei popoli europei, molte 'situazioni religiose' arcaiche si possono ancora riconoscere nelle loro credenze e nei loro modi, nei loro atteggiamenti verso la vita e la morte" (o.c., 89). Queste sono le quattro citazioni delle quattro dimensioni del sacro, come delineate da M. Eliade, uno dei più grandi ierologi del mondo.

-- R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Parigi, 1950 (opera sociologica).

Fornitura di orfanotrofi.

Il sociologo Caillois introduce il suo saggio sul *Sacro* con la disperazione: "Fondamentalmente, dice, (...) l'unica cosa che si può dire con validità sul 'sacro' in generale, è contenuta nella definizione stessa del termine: cioè, si oppone al profano". (o.c., 11).

-- N. Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926- 2, S. 179, dice: "(Secondo questo) la migliore definizione della religione personale sarà: Pio è colui che tiene qualcosa di sacro", e la caratteristica principale della religione istituzionale è la distinzione tra il sacro e il profano. Nessuna parola linguistica è, per la religione, così caratteristica come 'tabù' (santo)".

(1) Nella pietà divina, la “santità” è l’attributo divino prima di tutti gli altri. Santo” e “divino” (o “timorato di Dio”) diventano concetti sinonimi. Santo” era, nella sua origine, un concetto religioso, non morale. (...). Anche oggi un significato religioso di ‘santo’ non può essere separato. Sacro” significa “soprannaturale” e, poiché nelle religioni della rivelazione il soprannaturale è riconosciuto come una divinità personale, “divinità”.

(2) “Santo” poggia, inoltre, su ciò in cui si cerca il soprannaturale, il divino.

(i) Che può essere un miracolo (poi la commissione canonica chiede di segni e prodigi (...)).

(ii) Oppure può risiedere nell’eroismo morale (nel qual caso il ricordo dei santi con potere è legato al loro amore per l’uomo e alla loro lotta per la purezza). Nella stessa misura in cui la religione e la credenza in Dio si sono sviluppate nella moralità, la parola ‘santo’ si è riempita di valore morale-ideale, ma non si è mai trasformata in un puro termine morale (...). Nonostante tutti i moralismi protestanti, la parola “santo” conserva, anche con Kant e ancora nell’uso corrente della lingua, un significato soprannaturale e mistico. (.....)” (o.c., 179/180).

Il grande ierosofa continua: “Semplicemente ‘buono’, ‘morale’, la parola ‘santo’ non può significare. Dopo tutto, contiene una relazione con la religione” (o.c., 181). Con questo, è iniziata la semiologia del ‘santo’. Ma ora dovrebbe essere affrontato a fondo.

La determinazione tipicamente sacra dell’essere.

A. Bertholet, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, 1932, s. 7, nota d, scrive: “Santità significa ‘potere accresciuto’“. Questa nota geniale ci servirà da guida fenomenologica. Diciamo ‘fenomenologico’, ma in due parti; cioè secondo la base indicata sopra (p. 51, 100) di tutta la fenomenologia sacra, che rivela ciò che è possibile contattare nel ‘vedere’ (la visione eidetica, dice Husserl), cioè ciò che si mostra nell’incontro diretto con qualcosa di sacro, strutturalmente (attraverso molti cambiamenti) rivelare è il suo compito.

(A) *Il contenuto del sacro*

Nel campione bibliografico di cui sopra, M. Eliade in particolare ci ha spiegato la ‘estensione’, (extensio dicono gli scolastici; denotazione dicono i logici tra gli altri) dell’idea ‘sacro’ (spazio e tempo; natura ed esistenza).

Questo appartiene ancora al primo “vedere” della fenomenologia; ciò che N. Söderblom ha appena detto fa un passo avanti. Il “contenuto” (comprehensio, connotatio) dell’idea “sacro” è stato dato in modo breve ma puntuale:

- i.** distinto da profano,
- ii.** soprannaturale (divino), in senso teistico (teologico)
- iii a.** Miracoloso (miracoloso, segno, segno di potenza);
- iii b.** morale).

Th. Munson, Religious Consciousness and Experience, The Hague, 1975, nota che con l’aumentare della richiesta di chiarezza logica e di precisione empirica tra i teologi, il simbolismo religioso diminuisce.

Vorremmo sottoscrivere questo: un simbolo è ciò che si riferisce a qualcos’altro; una realtà sacra non si riferisce (se non in seconda istanza): essa “è” il sacro - presente, ma

definito (nel tempo e nello spazio); è solo questo carattere definito che può essere interpretato come un simbolo.

Un esempio: con riferimento a Giudici 4, 4/5, dove si dice che Deborah, una profetessa, moglie di Lapidoth, esercitava l'ufficio di giudice su Israele e, nel farlo, sedeva sotto la palma di Deborah, tra Ramah e Bethel nelle montagne di Ephraim, A. Bertholet, o.c, 30, che "prevale la credenza originale (cioè arcaica), che dall'albero (spirito) l'ispirazione (ispirazione) sgorga su colui che si trova alla portata di quell'albero".

Si riferisce a *1 Sam 22:6*; *Gen 12:6* (la quercia prescrittiva); *Jud 9:37* (la quercia degli indovini). Apparentemente quella palma è un albero we. o albero 'santo'.

Gli ierologi come *M. Meslin, Pour une science des religions*, Parigi, 1973, pp. 197/222 (Le symbolisme religieux) chiameranno tale albero un simbolo (religioso) o segno. Ma ascoltate la definizione di Meslin: "Ogni simbolo è **a/** un segno visibile e attivo, **b/** che si dimostra portatore di forze psicologiche e sociali". (o.c., 197). La domanda è: dov'è il tipicamente religioso?

Gente come *Durand, L'imagination symbolique*, Parigi, 1964, distinto:

a/ visioni riduzioniste (Freud, Dumézil, Lévi-Strauss),

b/ visioni instaurative (E. Cassirer, CG. Jung, G. Bachelard) e

c/ sintetico (P. Ricoeur, che introduce un lato riduttivo e uno instaurativo nel suo approccio).

Ciò che manca in tutte queste visioni scientifiche umane e fondamentalmente ancora molto esternaliste è l'esperienza sacra della seconda vista.

Lo stesso *mutatis mutandis* si applica al mito e al rito, che, molto spesso, sono trattati nel contesto del simbolo. Meslin, o.c., 222/251 (*Des mythes*), dice: "L'analisi del significante evoca quella del mito nella misura in cui il mito è un'esplorazione significativa delle relazioni dell'uomo con gli esseri come con il divino". (o.c., 222). Aggiunge: il mito è una specie di 'linguaggio', non il prodotto della pura immaginazione (come pensava l'arido razionalismo), ma l'espressione di una realtà percepita intuitivamente dall'uomo.

Così è il simbolo sacro: in quel simbolo, la persona religiosa percepisce 'qualcosa' in modo 'intuitivo'. Purtroppo, si rimane sempre con il problema di come specificare cosa è giusto e quale tipo di percezione è giusta.

Come per il simbolo (vedi Durand), così per il mito: *F. Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1856), nota tre atteggiamenti:

a/ negativo (cfr. riduzionista), che cancella il mito come una storia senza verità (Fontenelle, Lessing, Herder, Heine, Humboldt, Hume, Comte);

b/ più positivi (cfr. tra interpretazione riduzionista e instaurativa), che concepiscono il mito come una decorazione puramente pittorica di una verità criptica (nascosta) di natura non mitica (scopribile attraverso l'ermeneutica allegorica) (questa opinione era già all'opera nella tarda antichità);

c/ positivo, che vede nel mito una verità colta per intuizione immediata (cfr. la visione instaurativa; quella dello stesso Schelling); cfr. anche *M. Eliade, De myth van de eeuwige terugkeer (Archetypes and their repetition)*, Hilversum, 1964; *Dan Sperber, Le structuralisme en antropologie, in Qu' est-ce que le structuralisme?* Parigi, 1968, pp. 192/208, divide l'analisi del mito in due tipi: **a/** la spiegazione simbolica della scuola tedesca (P. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Lipsia, 1810/1812, ecc.); **b.** la spiegazione funzionalista (*Fr. Malinowski, Argonauts of the Western Pacific*, Londra, 1922; *Radcliffe Brown, Structure and Function in Primitive Society*, Londra, 1963, ecc.) La critica strutturalista di questo:

a. L'etnocentrismo di entrambe le scuole (che non vedono la diffusione planetaria e la somiglianza reciproca dei miti);

b. come il simbolista, lo strutturalista cerca il significato del mito non al di fuori (funzionale) ma all'interno del suo testo (testuologia), vedendo in esso un sistema di 'miti' (= elementi del mito), costruiti secondo regole linguistico-logistiche).

Si vede: ancora una volta la discordia! Cfr. anche *H. Diephuis, Mythology of the Greeks*, Den Haag/Antw., s.d., p. 529/547 (*Essere e origine della mitologia*: si distinguono tre interpretazioni: **a.** zero-verità (il mito contiene solo immaginazione), **b.** verità indiretta (il mito è un occultamento di una verità; allegoria), **c.** verità diretta (il mito esprime una verità che può essere espressa solo miticamente),-- si riconosce la triplice di Schellings.

Notevoli, da un punto di vista sacro, sono le opinioni di K. TH. Preuss (opv. magica), *A. Jensen, Mythos und Kult bei den Naturvölkern* (1951) (l'opv. misterico-religiosa) e di *Raff. Pettazzoni, Die Wahrheit des Mythos*, in *Paideuma*, 4 (1950) (l'opv. iniziatico-magica).

È un fatto che, tra i popoli che ancora pensano miticamente, i miti stessi sono ambigui: ci sono miti puramente ludici (per il piacere di raccontare e ascoltare: i miti contengono elementi di favole, saghe e fiabe, che hanno anche un effetto ludico); ci sono miti aitiologici (= esplicativi) (per spiegare qualcosa sotto forma di racconto; ci sono miti rituali (per dare a un rito la sua espressione).

Ci sono miti fluidici (puramente magici) (in cui il 'potere' viene elaborato).

-- *J. Cazeneuve, Sociologie du rite*, Paris, 1971, porta il sottotitolo '*Tabou, magie, sacré*', che indica che c'è qualcosa di sacro nel rito. La sua definizione è la seguente: il rito è un atto, individuale o collettivo, che, attraverso tutti i tipi di cambiamenti, rimane fedele a certe regole, che, appunto, costituiscono il rito al suo interno (o.c., 12).

Quindi l'immutabilità e la ripetizione dei precedenti è la caratteristica: un gesto, una parola, che non ripetesse qualcosa, dice, potrebbe essere un atto magico o religioso, ma non un rito. Questa è la visione riduzionista. Lo si trova tra gli etologi (il comportamento di accoppiamento degli uccelli, per esempio, lo chiamano 'rito'), tra gli psichiatri (il comportamento ossessivo dei nevrotici lo chiamano 'rito'). Gli etnologi trasferiscono questo significato snello a forme di comportamento magico e religioso (per esempio, le liturgie consistono in riti).

-- *F. Buytendijk, Zur Phänomenologie der Begegnung*, in *Eranos-Jahrbuch* (1950), Bd XIX (*Mensch und Ritus*), Zürich, 1951, S. 431/486, situa il rito nel quadro dell'"incontro", ma parte da una posizione molto più instaurale: "Nel rito degli atti magici e religiosi, l'uomo cerca e trova l'incontro e la comunione con una realtà che, nei fenomeni, è sospettata con timore o riverenza. Nella sfera per noi opaca del primitivo e nel clima illuminato della vita spirituale differenziata, il rito e il cerimoniale sono le condizioni necessarie per la presentazione di una realtà che parla all'uomo in modo decisivo (...).

Solo le azioni e le parole rituali, le forme stilizzate e i gesti formati nella tradizione della comunità hanno il potere di rendere visibile il nascosto e di trasformare gli incontri con le persone, gli oggetti della natura e della cultura in incontri reali". (a.c., 431).

È evidente che qui si ottiene una visione più realistica del rito (più instaurato), ma non si limita l'incontro con il sacro a questo: il sacro si incontra anche in nuovi gesti, parole, ecc. (atti simbolici)! (atti simbolici) si incontra il sacro! La stilizzazione (ripetizione immutabile) è un aspetto non essenziale del rito: un atto simbolico è già, stereotipicamente o no, un rito.

Mystical Rites and Rituals, London, 1975, chiamerebbe tali atti simbolici atti 'cerimoniali' (o.c., 17), mentre gli atti 'cerimoniali' sono quelli in cui le persone che agiscono "non hanno alcun concetto dei poteri occulti impliciti in essi" (ibid.); il libro distingue **a. i** riti di passaggio, **b. i** riti di vita (es. riti di fertilità); **c.** riti religiosi; **d.** riti ludici (danza, teatro, maschere, giochi); **e.** riti magici (grimori (manuali di magia), incantesimi, giuramenti, gesti, massoneria), riassumendo la portata più che il contenuto del rito.

Conclusione comune: Il simbolo, il mito e il rito sono ambigui (profano, sacro; riduttivo, instaurativo), sono collegati al sacro, ma non lo sono necessariamente; il sacro si mostra, se necessario, in essi - nell'uso magico-religioso dei simboli, dei miti e dei riti, vale a dire, è raffigurato in essi, pronunciato, se necessario; niente di più. Pertanto, non si può capire la grande importanza che molti geroglifici gli attribuiscono. Non hanno una seconda vista su queste tre realtà e, immediatamente, sul sacro stesso.

(B) La seconda vista del sacro.

Ci riferiamo a A. Bertholet, *Die Rel. d. Alt. Test.*, S.45/46, su. Prima di tutto cita *Isa.* (= *Is*) 63,7/11 (una parte del salmo): Yahweh è lodato per il suo intervento diretto (63:9); “ma (gli Israeliti) si ribellarono; essi addolorarono il suo spirito santo; allora egli divenne loro nemico. (...).

Dov'è colui che ha messo il suo Spirito Santo in lui (Mosè, Israele), che ha fatto agire il suo braccio potente alla destra di Mosè, che ha fatto separare le acque davanti ai loro piedi? (...) Lo Spirito di Jahvè li condusse al riposo”. In 63,10 (hanno addolorato il suo spirito santo) Bertholet nota che con la parola ‘spirito santo’ si indica in un certo senso l'organo di Dio incarnato nella guida del popolo d'Israele.

Poi cita *Sal 51,12/13*: “Crea in me un cuore puro, Dio, e dammi di nuovo, nel mio intimo, uno spirito saldo”. Non respingermi dal tuo cospetto e non togliermi il tuo Spirito Santo”.

Qui Bertholet osserva che “nei tempi più antichi (arcaici quindi) lo spirito è più un agente fisico, che eleva l'uomo, in termini di forza, al di sopra di se stesso (cfr. *Legge 14,6*).

Conclusione: Che sia in un gruppo (Israele qui) o in una singola persona (*Sal. 51*), lo Spirito Santo è una forza che li innalza al di sopra di loro stessi; questa forza è fisica (piuttosto) ed è situata in comunità o persona; emana da Dio (il suo braccio potente).

In breve, quella forza che emana da Dio è sia trascendente che immanente (sopra e allo stesso tempo nella comunità o nella persona). Ora, questa caratterizzazione corrisponde a ciò che i “veggenti” chiamano materia fluida, rarefatta o fine, materia “sottile”. Questa materia sottile è onnipresente, ma non univoca (un solo senso) ma analoga:

- a. Teologicamente, è santo nel senso di “divino” (come nota Söderblom);
- b. Creaturalmente, è miracoloso (Söderblom) o eticamente (produzione di virtù eroiche (Söderblom; - vedi sopra p. 102).

Design strutturato in tessuto sottile.

Non è sufficiente vedere che “sacro” è co-estensivo (ugualmente comprensivo) con “sottile”. Per essere cognitivamente e sperimentalmente operativo, un modello deve essere progettato. Ecco le caratteristiche principali, che saranno ulteriormente chiarite.

J. Prieur, L'aura et le corps immortel, Paris, 1979, p. 247, dice: “L'atomismo e la monadologia accettano entrambi singole ‘entità’ (essere), particelle costituite da materia indivisibile, elemento finale di tutto ciò che esiste”. Invece di attribuire la monadologia a Leibniz, sarebbe meglio attribuirlo a Puthagoras di Samo (-540/-497): il ‘numero’ (meglio ‘struttura del numero’ (arithmos) che costituisce l'essenza dell'universo consiste in un numero di punti concreti ed estesi, secondo Puthagoras. “L'Uno è la Monade (monas), che costituisce il numero perfetto e originale, come l'unità aritmetica è il ‘principio’ di tutti i numeri”. (*I. Gobry, Pythagore ou la naissance de la philosophie*, Paris, 1973, pp. 44/45).

In altre parole: la divinità è la Monade (lettera maiuscola), fonte di tutto il resto; le monadi (lettera minuscola) o unità compongono i numeri dal due in poi.

Frans Mercurius van Helmont (1614/1699),

Figlio di Joh. Bapt. van Helmont (1577/1644) ha creato una monadologia: ogni creatura è composta da monadi, che sono guidate dalla monade centrale, e ha come obiettivo di vita il raggiungimento della perfezione attraverso la “fusione nella Monade di Dio”. Leibniz aveva un'opinione favorevole della sua dottrina. (*Winkler Prince Enc.*, 1951, 10, p. 528).

G.W. Leibniz (1646/1716)

Sostiene che tutti i corpi sono una forza, nella loro essenza più profonda (dinamismo),

- forza, che è materiale nei suoi effetti, ma immateriale nella sua essenza;
- Che in ogni corpo c'è un fascio di forze “primitive” chiamate monadi, che, come punti matematici, non hanno estensione e, come punti fisici, hanno realtà oggettiva;
- Che la pianta, l'animale, l'uomo sono un fascio di monadi per cui una monade controlla l'altra (l'anima (monade));
- Che ogni monade, benché separata, è tuttavia un microcosmo, un'immagine dell'universo.

Si sa che Leukippos di Mileto (V-esimo secolo) aveva come allievo Demokritos di Abdeira (-460/-370); il suo insegnamento si riduce a questo:

a. la realtà consiste di ‘atoma’ (unità indivisibili), che si muovono in modo puramente meccanico;

b. la realtà consiste in più di un tipo di atoma: il malocchio, i daimon benigni o maligni, - le immagini del sogno e della telepatia sono di natura diversa da quelle materiali grossolane (dottrina eidola), il che ci permette di “vederle” (apparentemente con la seconda vista).

Con questa tesi, l'atomistica non appartiene al materialismo grossolano, come pensano gli imprecisi, ma al materialismo pluralista, che presuppone più di un tipo di materia (la grossolana e la sottile o fine).

L'adozione di un plurale dei materiali è chiamato pluralismo "ilico" (= materiale, riguardante la sostanza). Cfr. *J. Poortman, Ochêma (Storia e senso del pluralismo ilico)*, Assen, 1954.

Una concezione sfumata di un modello della sostanza sottile sceglie ecletticamente e dalle monadologie (da Puthagoras a Leibniz) e dall'atomistica (da Leukippos).

Li vede teocentrici (come Pitagora, Leibniz, ecc.), evita l'atomismo unilaterale (che non accetta nessun Essere Supremo, ma gli dei, tranne nella Stoa (almeno alcuni stoici)). Una teoria dell'analogia è la chiave. La realtà creata consiste di monadi (atoma), che costruiscono combinatoriamente ('numericamente' direbbero i Pÿthagorei, cioè strutturalmente) l'intera realtà. Questa è l'intuizione di base che guiderà il resto del corso come ipotesi di lavoro.

Modello applicativo: - *A. Bertholet, Die Rel. d. A.T., S. 7*, cita *Ezek 44,19, (23)*: "Se (i sacerdoti) vanno nel cortile esterno, dal popolo, devono togliersi gli abiti di servizio e indossare altre vesti; se no, santificano il popolo con le loro vesti. (...) (devono insegnare al mio popolo a distinguere tra 'santo' e 'profano' e tra 'pulito' e 'impuro')".

Bertholet si riferisce a *Lev 16:23v. (Aronne), Deut 21,13* (prigionieri di guerra/donne).-
- L'assioma di questo testo è che c'è una sorta di 'contaminazione', meglio: transitività' (transitivo) tra gli abiti di servizio e gli abiti non sacri e le persone o le cose; come dice giustamente Bertholet, 'santo' qui è 'particolarmente carico di potere'.

I veggenti "vedono" questo come un flusso di "particelle" (monadi), che fluiscono in realtà meno cariche e le penetrano. Questo processo si chiama "santificazione" delle realtà profane. Questo prova che gli arcaici "vedevano" (o almeno "sentivano") questa (i) forza (ii) che è transitiva, come una specie di sostanza fluida che scorre attraverso le realtà materiali grossolane.

Modello applicativo: *Luk 8, 43/48* fornisce un esempio del Nuovo Testamento: "C'era una donna che soffriva di emorragia da dodici anni e aveva speso tutta la sua fortuna in medici, ma nessuno poteva guarirla. Andò dietro (Gesù) e toccò l'orlo della sua tunica: subito l'emorragia si fermò. Gesù disse: "Chi mi ha toccato?". Tutti negarono e Pietro disse: "Maestro, la folla ti circonda e ti incita"! Ma Gesù disse: "Qualcuno mi ha toccato, perché ho conosciuto una potenza (egnon) uscire da me!".

Quando la donna vide che era stata scoperta, andò avanti, tremante, e cadde ai suoi piedi, raccontando a tutta la gente perché lo aveva toccato e come era stata immediatamente guarita. Ma Egli disse: “Figlia, la tua fede ti ha salvato.

(i) Gesù stesso (*Luk 4,18/19*) aveva sottolineato che aveva “lo Spirito del Signore” su di lui per proclamare la guarigione ai ciechi tra le altre cose (per togliere la miseria agli occhi di Dio); ebbene, il *dunamos* (potere, *virtus*) era diretto alle guarigioni (*Luk 5,17*), che erano in potere di Gesù.

(ii) La gente capì la situazione: “C’era anche un grande gruppo di suoi discepoli e una grande folla (...) che era venuta

(i) per ascoltarlo e

(ii) per essere guariti dalle loro affezioni. Tutti coloro che erano afflitti da spiriti impuri furono guariti (da questo segue che ‘guarito’ è ampio secondo il suo carattere). E tutto il popolo cercava di toccarlo, perché da lui usciva una potenza che guariva tutti”.

La transitività di questa forza

Era apparentemente conosciuto in questa cultura arcaica: il suo carattere contattuale (si dice anche ‘contagioso’) è evidente dai fatti. Questi assiomi sono a favore della donna con l’emorragia: non solo la *dunamis* è trasmissibile; è anche direzionabile, controllabile (cibernetica): sia da Gesù (la cui lotta contro la miseria andava di pari passo con il Regno di Dio e dirigeva la sua *dunamis*) sia da questa donna, per esempio, che voleva essere guarita per mezzo di questo potere, che viene da lui ed è direzionabile.

Parte (rapimento) da questa ipotesi; deduce che le basta toccarlo (non solo il suo corpo, che è la fonte fisica di quella forza, ma, toccando (molto intimamente), i suoi vestiti sono “carichi di forza”) (deduzione) per rischiare l’effetto (esperimento) che risulta (induzione) nella sua guarigione istantanea.

(iii) Gesù ‘egnon’ (sapeva), ‘sentiva’, che il potere stava passando: questo dimostra che Gesù era sensibile. Vedi sopra *p. 67 e seguenti*. Le sue parole, che contengono “toccare” e “potenza che esce”, non mentono. Sapeva anche che qualcuno aveva toccato l’orlo della sua tunica. La donna stessa ha sperimentato il fatto fisico, secolare.

(iv) Che questo potere possa essere diretto è dimostrato dal fatto che Gesù dice: “La tua fede ti ha salvato”. Senza la fede, naturalmente, non c’è anche il potere (lo abbiamo visto in *Ezechi 19*, dove i vestiti di servizio automaticamente, automaticamente “santificano”).

Ma il potere di Gesù non è così semplice: passa senza essere affrontato, ma presuppone anche la fede nella sua missione e nel suo potere, ecc. La cooperazione attiva del paziente è addirittura, secondo lui, decisiva. La fluidità è effettivamente soggetta alle idee e alle scelte degli uomini (anche se non è del tutto così).

Nota: che le idee e la volontà giocano un ruolo possibilmente decisivo nei processi di santificazione è mostrato in *Mc 6,5*: “(Gesù) non poteva fare un miracolo (‘dunamis’) lì (cioè nella sua città padre, tra i suoi parenti e nella sua famiglia), tranne che per guarire alcuni malati imponendo loro le mani. E si meravigliò della loro incredulità (apistia)”.

Tra l'altro, Marco, riflettendo l'insegnamento di Pietro, sottolinea fortemente l'aspetto del contatto della santificazione: “Ovunque [Gesù] arrivasse - nei villaggi, nelle città o nelle frazioni - deponavano i malati nelle piazze e pregavano di toccarlo solo sul lembo della sua veste. E tutti quelli che lo toccavano erano guariti. (*Mc 6,56*).

Il processo di santificazione transitivo-contrattuale diventa ancora più chiaro quando si esaminano alcuni cambiamenti:

(i) *Mc 7,31/37*: (nella regione di Dekapolis) “Allora uno portò un uomo sordo e muto (...) e pregò (Gesù) di imporgli le mani (imposizione delle mani è toccare). Lo prese da parte - fuori dal cerchio della folla -, gli mise le dita nelle orecchie, sputò e gli toccò la lingua. Guardò il cielo e gli disse: “Effeta” (cioè “apri”). E subito gli si aprirono le orecchie e si sciolse la fascia della sua lingua ed egli parlò bene”.

Notate come ci sono tocchi ‘secchi’ (le dita nelle orecchie) e ‘umidi’ (la saliva di Gesù sulla lingua): tutti i magnetizzatori, guaritori, ecc. sanno che le parti del corpo sono diverse e hanno specifiche ‘dunamis’, pneuma (spirito), ‘santificazione’.

A. Bertholet, *Die Rel. d. A.T.*, S. 1/ 9, cita testi biblici, che mostrano come l'uomo arcaico conoscesse il grado speciale di forza (capacità di santificazione): capelli, occhio, mano,- sangue, saliva,- respiro (soffiare),- parola (benedire e maledire),- nome (funzione, essere),- vestiti, ornamento, bastone, strumenti, armi,- d.i. l'uomo, il suo corpo e ciò che viene a contatto con esso, sono “besonders krafhaltig” (Bertholet), “sacri”, ma anche l'acqua, il fuoco, i minerali, le piante, - gli oggetti, - la scrittura, ecc. appaiono nei testi biblici sottilmente carichi, portatori di potere. Vedi anche *Atti 19, 11/12* (le mani, ma anche i vestiti e le cinture di Paolo).

(ii) *Mc 8, 22/25*: (a Betsaida) “Lì fu portato un cieco [Gesù] e gli chiese di toccarlo. Prese il cieco per mano e lo condusse fuori dal villaggio:

(a) Gli mise della saliva sugli occhi, gli mise le mani addosso e gli chiese: “Vedi qualcosa? Il cieco cominciò a guardare e disse: “Vedo le persone come alberi.

(b) Poi gli pose di nuovo le mani sugli occhi: ora vedeva più chiaramente. Fu guarito, così che vide tutto chiaramente”. - Qui il carattere processuale, la fasologia (successione di fasi) nella santificazione transitiva è splendidamente dimostrato.

Cfr. *Gv 9,6* (Gesù sputa per terra e fa del fango per guarire).

(iii) *Mc 10,13/16* (Gesù è in Galilea) “Ora gli venivano portati dei bambini perché li toccasse. -- ma i discepoli li rifiutarono. Quando Gesù vide questo, si turbò (èganaktèsen, indigne tulit) e disse loro: “Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedito; perché il regno di Dio è per coloro che sono come loro. In verità vi dico che chi non accoglie il Regno come un bambino non entrerà in esso”. E li abbracciò, impose loro le mani e li benedisse”.

Chi è ancora un po' “umano” capisce questo testo immediatamente, senza commenti. Tuttavia, si dovrebbe notare che (i) l'abbraccio, (ii) l'imposizione delle mani, (iii) la benedizione (la parola di Gesù è potenza) sono tre forme dello stesso tocco.

Le Jezushandeligen ‘attraverso la parola pura’ tentano a/ gli immaterialisti e b/ i puritani a confondere questo con un lavoro puramente ‘spirituale’ (immateriale): dimenticano che la parola (parola di benedizione o di maledizione) è una forma di irradiazione, santificazione, transitiva-contatto come il resto, ma, per coloro che ‘vedono’ solo laicamente (e non hanno cuore di ‘vedere’ ciò che lavora dietro, nella superficie visibile e tangibile), sembra davvero ‘spirituale’. Solo un'approfondita iero-analisi sfonda quell'apparenza, quella visione ingannevole.

Un'altra osservazione, un argomento d'autorità: *La Bible de Jérusalem*, Parigi, 1956, p. 1336, n.d., dice, con riferimento a *Mc 5,30* (la donna che sparge sangue, di cui Gesù ‘sa’ che ha toccato il suo spirito, la sua potenza, la sua santità, toccata a. Questa potenza è intesa come un flusso fisico che opera le guarigioni, cfr. *Lc 6,19* - per tocco - cfr. *Mc 1,41; 3,10; 6,56; 8,22*). Da questa nota si può vedere che l'esegesi onesta vede chiaramente la stessa cosa. Il risultato è che un certo numero di persone pensa inconsciamente in modo immaterialista e/o puritano e, partendo da questi assiomi immaterialisti-puritani, “hineininterpretieren” (come dicono i tedeschi).

Modello strutturale centrico del tessuto sottile.

Centrico” è ciò che è legato o simile a un centro (es. ex e concentrico). Centrico” è in un sistema (coppia di opposti) con “periferico”.

Finora è stato discusso:

(i) la struttura granulare (unità) (monadica, “atomica”) e

(ii) la struttura transitiva, ovvero fluidica (come un flusso di monadi, la sottigliezza scorre attraverso la grossolana realtà materiale, tanto da dare l'impressione di essere puramente “immateriale”, “spirituale”). Entrambi gli aspetti strutturali tradiscono, all'analisi gerarchica, un

(iii) la struttura del terzo aspetto, vale a dire che sono soggetti alle idee (contenuti di conoscenza e di pensiero), legati o meno alla volontà e alla mente (per esempio, credenza/incredulità).

(vi) Ora arriviamo ad un quarto aspetto strutturale, quello centrico-periferico.

Questo ci porta in una dimensione completamente nuova e diversa del “sacro”. P. Heiler, *Das Gebet (Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung)*, Monaco, 1921, 8. 109/131, parla di “*die im Gebet angerufenen höheren Wesen*”, gli esseri “superiori” invocati nella preghiera.

Analizziamo brevemente questo capitolo estremamente affascinante e ben documentato di questo eccellente ierosofo, che è Heiler:

a.1. *Gli spiriti della natura e gli dei della natura* (S. 109/116);

Tra questi ci sono i feticci (S.111) cioè almeno due “santità” (di due “centri”), racchiuse in un involucro fisico (ad es. un pacchetto di erbe), dotate ipso facto di uno spirito di natura come mediatore tra i due “centri”, ad es. Due persone, il guaritore e il paziente, sostanze animiche (S. 111), cioè l’immagine - radiazione di un’anima (pianta, animale, anima umana, ecc.), diventano un nuovo ‘centro’ e sono visti come un ‘essere in movimento’ dai ‘veggenti’ (la cosiddetta ‘anima irradiata’, ma allora con un significato diverso). L’anima irradiata ma poi con un cordone ombelicale collegato al suo primo ‘centro’), divinità del lavoro e della protezione (S. 111/113), cioè centri” di “santità” (materia sottile, materia rarefatta), che hanno raggiunto un livello superiore di indipendenza rispetto alle sostanze animiche menzionate sopra (incapsulate e quindi feticizzate, che possiedono un carattere “non amichevole”, come dicono in Siberia) o libere (sostanza animica ordinaria), ma che non hanno un senso umano di sé, ma una coscienza puramente orientata allo scopo”.

Dopo tutto, sono “creati” o da Dio stesso o da alti “arcangeli” timorati di Dio o da esseri umani o da demoni satanici con uno scopo ben definito, che essi, per così dire, incarnano. Si chiamano ‘divinità’ ma in un senso altamente improprio (quello che è vero è che soprattutto i centri di santità satanica di quel livello o grado possono darsi un’apparenza di divinità di natura sottile per ‘impressionare’ i veggenti).

Gli ‘dei’ locali (theoi poli.ouchoi, theoi en.chorioi dicevano gli antichi greci; S. 113), cioè spiriti operanti e protettivi, che invece di potersi muovere liberamente, sono legati al luogo, sì, alla terra, e, dal loro luogo, ‘irradiano’ (attività transitiva-fluidica) ciò che il loro ‘creatore’ (Dio, arcangelo, uomo, lo Spirito Santo) ha fatto. liberi di muoversi, sono legati al luogo, anzi alla terra, e, dal loro luogo, “emanano” (attività transitiva-fluidica) ciò che il loro “creatore” (Dio, arcangelo, uomo, demone) ha imposto loro, tribù, popolo, nazione, famiglia, e “dei” (meglio: spiriti) individuali (S. 113 /116), cioè centri di potere non locali ma legati all’uomo (“spiriti”, “genii” (maschio), “iunones” (femmina)), forniti dai loro creatori per protezione (cieca) e danno (protezione: i loro protetti; danno: i nemici dei loro protetti);

a.2. *Le anime o gli spiriti ancestrali (o anche gli dei)* (S. 116/118),

cioè le anime, i centri di potere, che sopravvivono alla morte;

b.1 Divinità alte e trascendenti (A. Lang);

Ci riferiamo qui ad esempio a *AE. Jensen, Hochgott und Dema-Gottheit*, dal suo *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1960-2 (stampato in *CA. Schmitz, Religionsethnologie*, Frankf.a.M., 1964, S. 85/118, in cui Jensen definì acutamente la distinzione tra gli attuali dèi del politeismo (politeismo, che di solito è indistinguibile dal polidemonismo) e l'Essere Supremo, come A. Lang e soprattutto W. Schmidt, SVD, con il suo "Ur.mono.theismus" (monoteismo primordiale), su una base puramente etnologica, non biblica - questa distinzione fondamentale apparentemente Heiler, nel 1921, non ha ancora fatto in modo così netto come è possibile dopo Jensen, per esempio.

b.2 L'Essere Supremo biblico (e post-biblico, per esempio islamico) *effettivamente rigoroso*, 'Dio', 'Yahweh', come noi cattolici lo conosciamo dalla nostra educazione (S. 118/ 126).

Per questo ci riferiamo a due testi biblici: *Dan 7:1/28* Daniele fa un sogno con dei volti:

a. Esseri simbolici, ma in realtà centrici, chiamati 'animali', (bestie), che sono divinità in funzione degli imperi (ricordate che Satana, durante la tentazione di Gesù, gli offre tutti gli imperi della terra),

b. 1 "Angelo Supremo", cioè l'"angelo" sottile, cioè l'apparizione di Dio, che, in sé, è incorporeo e quindi invisibile sia all'occhio grossolano (prima vista) che all'occhio sottile (seconda vista), ma che, per comunicare con i veggenti, crea un nuovo "centro" che, naturalmente, si adatta alla mentalità e alla situazione del veggente, qui il profeta-apocalittico Daniele;

c. il Figlio dell'Uomo, cioè quel 'centro' di santità sottile-fisico, che rappresenta sottilmente 'l'uomo in quanto tale' (e, in questo senso molto definito, è simbolico, il che non vuol dire che non sia un 'essere' (=centro) sottile-fisico. Si sa che Gesù, insieme alla sua antitesi, il Servo sofferente del Signore (Jes = Is), ha "applicato" a se stesso questa figura centrata sul senso, cioè si è identificato con essa come sua realizzazione sulla terra in un'esistenza umana.

Va notato, di passaggio, come leggiamo in Daniele, che la parola 'dio' in senso non strettamente monoteistico è comune nella Bibbia; così *Dan 5:10/16*, parlando di Daniele come un veggente-destinatario altamente dotato, dice: "C'è un uomo nel tuo regno (Belshazzar cioè), che è pieno dello spirito degli dei e nel quale - nei giorni di tuo padre - si trovavano intuito, sagacia, quasi una sapienza divina.

Il re Nabukodonozor, tuo padre, lo nominò capo dei veggenti, indovini, maghi e astrologi. Perché il re, tuo padre, aveva trovato in Daniele (...) uno spirito straordinario, con conoscenze e intuizioni per spiegare i sogni, risolvere gli enigmi e sciogliere i nodi.

(...) Quando Daniele fu condotto davanti al principe, questi gli disse: “Dunque tu sei Daniele (...)? Ho sentito dire di te che lo spirito degli dei riposa su di te, e che l’intuito, la sagacia e la straordinaria saggezza si trovano in te”.

In breve: un impressionante (mana, orenda, dema, ecc. direbbero le culture che intendono questi termini) grado di intelligenza-in senso pratico è il segno che Daniele possiede lo ‘spirito’ cioè il fluido degli ‘dei’, cioè esseri superiori, centri di potere. Vedi più in alto, ma su un livello monoteista primordiale, *p. 106* (l’organo di natura sottile-transitivo di Dio nella guida di Mosè e/o del suo popolo).

Così Daniele è una sorta di estensione fluido-transitiva, il ‘medium’ (ma nel senso non trasportato) di qualche ‘dio’, almeno agli occhi dei veggenti non sufficientemente perspicaci dei magi caldei, ecc., che però ‘vedono’ (anche ‘sentono’, naturalmente) che Daniele possiede un’aura, un alone, che lo fa apparire ‘quasi divino’. Non si deve pensare che tutti questi testi debbano essere ‘mitizzati’ come ‘favola’, ‘fantasia’, ‘mito’ (in senso secolare) o simili; al contrario, è tempo che l’esegesi impari a interpretare internalisticamente, cioè all’interno del sistema dei testi sacri (cioè impari prima a ‘vedere’ con comprensione).

Il secondo testo che contrappone l’Essere Supremo, in qualche modo, al resto del sacro è *Apoc. 1,1/18*: in esso si distingue:

- a. Colui che è, che era e che verrà, l’Onnipotente (*Apoc. 1:4,8*);
- b. Gesù, il Figlio dell’Uomo glorificato (*Apoc. 1:1,5* (il vero Testimone, il Primogenito dei morti, il Capo di tutti i principi della terra, ecc.), *6b/7* (vedi: Egli viene con le nuvole);
- c. l’“angelo” di Gesù, cioè l’irradiazione di Gesù (il suo organo), incaricato del compito di scrivere per Giovanni (*Op. 1:1*);
- d. i ‘sette’ (cioè la collezione ideale) spiriti davanti al trono di Dio (*Ap 1,4b*), che sono i sette ‘organi’ di Dio, cioè centri di funzione fluidocentrici, incaricati della missione delle ‘sette’ (cioè la collezione ideale) chiese (centri locali del cristianesimo).

Ecco in Dan e in Apocalisse, due “facce”, due “apokalypseis”, “rivelazioni”, “rivelazioni”, che danno un’idea del centro senza più della santità senza più. Non si deve pensare che questo non sia stato sentito, anzi un po’ “visto”, da popoli esterni alla Bibbia, ma, come osservano tutti gli etnologi, il monoteismo primitivo è un monoteismo primitivo di un deus otiosus, un Dio paterno, che è “in vacanza”, più assente che presente, almeno fluidamente transitivo.

Tanto per il lato centrico-periferico della struttura del “sacro”, che è impersonale-granulare e personale; o, almeno, è centrico, perché ad esempio gli spiriti della natura non sono persone ma centri di funzione, che sembrano “persone”.

Modello di struttura ontologica della sostanza sottile.

Santo” significa:

- a.** monadico-atomico e allo stesso tempo centrico,
- b.** soggetto all’idea e alla mente e alla volontà,
- c.** ontologicamente-metafisicamente strutturato. Lo spiegheremo ora molto brevemente.

O. Willmann, Abrisz der Philosophie (Phil. Propädeutik), Wien, 1959-5, 357, trattando dell’onomastikon (elenco di termini) di Aristotele, dice che, per Aristotele, ‘ousia’, essentia, essenza, può avere semasiologicamente i seguenti significati:

a1 L’“essere” di qualcosa può essere terra, acqua, fuoco, cioè la sostanza (hulè, materia) di cui qualcosa è composto (i primi pensatori milesi guardavano in questa direzione)

Applicato all’idea di “sacro” questo è vero: qualcosa che è “sacro” è “materiale” ma non nella natura della terra, dell’acqua, dell’aria, del fuoco, ma molto più sottile, cioè le monadi, gli atomi, del flusso transitivo-fluidico, brevemente abbozzato sopra (che si chiarisce col tempo);

a2. L’“essenza” di qualcosa può essere **1.** la vita (nel *De anima* Aristotele dice che “quando si tratta di esseri viventi (zoa), il loro “essere” (= essenza) è la vita”); ma **2.** l’“essenza” di un corpo può anche essere “daimonion”, cioè il fatto che un corpo è “animato” da un daimon, daimonion (diminutivo di daimon); allora l’essenza di quel corpo è il suo daimon, risp. Nel linguaggio di Aristotele ‘daimonios’ non significa diavolo (senso cattolico), ma qualcosa di divino che è in (entra) qualcosa di non divino (per esempio un’anima umana o un corpo animale).

b1 L’“essere” di qualcosa può, dopo tutto, essere anche il principio immanente dell’esistenza, della vita, ecc. in qualcosa - per esempio l’“anima” in un essere vivente, che, una volta de-soulato, è morto; in questo senso coincide, secondo la materia, non secondo la parola, con **1** sopra (la vita è possibile solo sulla base dell’essere-anima); ma questo non è davvero il punto in questione qui.

Aristotele intende ciò che chiama la parola ‘ti e’, l’“antecedente” di qualcosa; per lui l’antecedente di qualcosa entra in gioco nella definizione di qualcosa; la clausola di essenza, del resto, dice ciò che qualcosa è (l’uomo è un essere vivente dotato di ragione, ad esempio), indicando, all’interno dell’insieme più ampio, un sottoinsieme (la differenza di specie: (i) insieme universale qui è ‘essere vivente’; (ii) sottoinsieme in virtù della specie).ad esempio), designando, all’interno dell’insieme più ampio, un sottoinsieme (la differenza di specie: **(i)** l’insieme universale è qui “essere vivente”; **(ii)** il sottoinsieme dovuto alla differenza di specie è qui “dotato di ragione”).

Con Aristotele, come con Platone e tutta la tradizione arcaica, ciò che qualcosa è, è sempre predeterminato, preesistente, in relazione a ciò che si è qui e ora, preso concretamente. Questa mentalità è sempre stata chiamata, nella storia della filosofia, ‘teoria delle idee’. Ebbene, il “santo” è sempre un’idea, che precede la sua materializzazione. Questo diventerà sempre più chiaro con il tempo.

O. Willmann, *Gesch. d. Id., I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1907-2 s.548, dice: “Ciò che costituisce le cose informa la mente conoscente (intelletto). Il contenuto mentale (ideale) negli oggetti costituisce l’obiettivo nei pensieri. Identicamente lo stesso contenuto:

- (i) dà alle cose il loro “essere”,
- (ii) dà al pensiero la sua verità”.

Questa è la cosa più essenziale da dire sul sacro nelle cose:

- (i) il “santo” dà alle cose la “realtà” (“essere”)
- (ii) ma la sacralità nelle cose è anche la loro conoscibilità e concepibilità (il fatto che possiamo conoscerle e ordinarle consapevolmente in collezioni e sistemi (sistemi) è possibile solo perché quella “sacralità” nelle cose è profondamente idea, comprensibile).

In altre parole, il sacro è strutturato da parte a parte, cioè identità in mezzo alla non-identità, unità in mezzo alla molteplicità, ordine in mezzo al disordine. Infatti, di per sé le monadi sono senza ordine, caotiche.

Ma non sono così: il loro ‘essere’ è allo stesso tempo disordine potenziale (pura mobilità, pura mutevolezza, - pura ‘materia’ (dicevano i pensatori antico-scolastici)) e puro ordine.

1. Ordine, 2. che, di fatto, è sempre dato una qualche forma di ordine (sia (i) elementare (terra, acqua, aria, - fuoco) o (ii) anima, (iii) centro di sostanza sottile (cioè ‘spirito’, ‘demone’ nel senso antico-meliorativo di Aristotele (cioè tre esempi di ‘ousia’, essenza, beingness)).

De Strycker, Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie, Antwerpen, 1967, p. 114, dice: “La visione secondo la quale le idee (parla di Platone) sono i pensieri di Dio, risale (...) non a Platone, ma solo al cosiddetto Medio Platonismo: la troviamo elaborata per la prima volta in Albino”.

Bene, Albinos (-/ +150) si trova nel neoplatonismo. Questo è dunque l’aspetto teologico del sacro visto nel suo lato ideale. Questo non significa però che, come sostengono sempre gli immaterialisti e/o i puritani, il sacro nella sua sottigliezza (finezza) non sia direttamente creato da Dio (Dio stesso è immateriale, radicalmente immateriale, ma fonte, -- creativo -- origine libera della materia sottile con le sue monadi).

I due insieme - la materia sottile, che in linea di principio è suscettibile di ordine(i), anche se di per sé puro disordine (il “caos primordiale” dice M. Eliade), e allo stesso tempo l’ordine, cioè la struttura, cioè il sistema di idee, (non un’idea in sé, ma l’intero sistema di idee parziali, che separatamente sono necessarie, ma insieme sono sufficienti, a costituire l’idea di Dio della sua presenza nella creazione) - questi due aspetti insieme sono il sacro correttamente compreso. Questo è l’assioma dell’ieranalisi.

b2. L'essenza di qualcosa può quindi essere divisa in almeno due grandi categorie: come Aristotele, nell'uso della parola 'ousia' (essenza), ha ben conservato, essa è:

(i) hylic (= materiale) - terra, acqua, ecc. e/o anima, daimon, daimonion, ecc., - notando che anima e daimon(ion) sono ancora realtà sottili o rarefatte o

(ii) ideale, concettuale, comprensibile ("eidetica", come amano dire gli husserliani), - che è sempre di natura collezionistica e quindi riassuntiva (e quindi immateriale): l'idea "cavallo(heid)", dice Platone, comprende tutti i cavalli, gli attuali e i possibili, ed è unica (in un'idea tutti i cavalli possibili, esemplari, modelli applicativi, sono riassunti in un'intuizione sovratemporale, che è al tempo stesso sovratemporale). Questo lato immateriale è il "prima", il "prima" (ti e , diceva Aristotele, anche se non più un platonico in senso pieno).

b3. Questa diade di base si manifesta religiosamente nei due grandi tipi di "centri" di sottigliezza. Per capire questo, si dovrebbe partire dalla visione del mondo dell'uomo sacro-arcaico, suscettibile di realtà sacre (sottili) come componenti sistemiche. "Il Pigmeo crede che Dio 'chiude la foresta', cioè non dà più selvaggina, se il popolo rifiuta di offrire il sacrificio delle primizie. In qualche modo il primitivo vede ancora il suo sacrificio in connessione con l'intero sistema mondiale. Il nano Semang è convinto che una catastrofe scoppierebbe su tutti i popoli se smettesse di sacrificare nelle sue foreste". (*P. Schebesta, Origini (...), p. 94*).

Questa visione cosmica è essenziale se si vuole comprendere la vera portata del sacro, non solo idealmente immateriale, ma anche e soprattutto sottilmente immateriale.

VI. Soloviev, La justification du bien, Parigi, 1939, p. 206, aggiunge un'altra dimensione, anzi due insieme: parlando di persona e di comunità, dice: "Coloro che ebbero la possibilità di scendere negli inferi ('inferno') o di salire in cielo, come Dante e Swedenborg, non (...) vi trovarono individui isolati, ma solo gruppi e circoli sociali".

Come *Ch.M. Des Granges, Les littératures étrangères, Paris, 1946-2, pp. 11ss, dice, Dante e Swedenborg avevano dei predecessori, cioè Omero (Odusseia, 11 (nekuia = (sacrificio in vista di) convocare i morti)) e Virgilio, così come i mistici della metà del secolo; Des Granges dimentica poi I Sam 28,3/25 (l'evocatore a En-Dor, che il re Saul consulta, "vede" uno spirito (l'anima del profeta Samuele) che sale dalla terra), - almeno per quanto riguarda l'"andare all'inferno".*

Certo, gli esternalisti laici 'sorriscono' superiormente a tali dati: la cosa diventa più seria, però, quando si sa che noi, cattolici nel nostro Credo, 'testimoniamo' e 'proclamiamo' di Gesù che egli (i) è passato attraverso un 'viaggio infernale' ('che è sceso all'inferno', cioè agli inferi) e (ii) ha avuto un viaggio in cielo, cioè come due fasi nei suoi passi di resurrezione.

M. Eliade, *Images et symboles*, Parigi, 1952, p. 218, pone la domanda: “Abbiamo il diritto di considerare Orfeo come uno sciamano e di confrontare la discesa agli inferi di Cristo con simili discese di sciamani in estasi?”.

M. Choisy, *L'être et le silence*, Genève. 1964, pp. 276 (*Le héros*), 284/285 (*Le descente aux enfers; Heraklesmythe*), 314/317 (*Orfeusmythe*), tratta anche questi motivi. Orfeo era infatti anche considerato come qualcuno che aveva attraversato un inferno (cfr. *Virgilio, Georgica*, in fine).

La vera spiegazione non è mitica (a meno che il mito non sia praticato magicamente), ma ‘centrica’: oltre agli esseri di funzione (centri di sottigliezza), di cui alla pagina 112 sopra, come ‘esseri’ più o meno indipendenti (con una ‘personalità’ inchoate (= iniziale), creati in vista di una funzione (divinità di funzione, spiriti), in sé, bisogna aggiungere che questi esseri di funzione o centri hanno anche la loro sfera o regione (aspetto della struttura regionale).

Così gli inferi sono la sfera, il milieu fluido e intercentrico degli ‘spiriti’ legati alla terra (centri di santità); così il ‘cielo’ si distingue in modo chiaro e distinto da quello che è stato chiamato a p. 114 ‘il centro-senza-più-di-santo’, cioè la sfera del trono di Dio) la sfera o regione dei centri di funzione intonati all’idealismo, solitamente (nel cattolicesimo) gli ‘spiriti’. 114, cioè il trono di Dio) la sfera o regione dei centri di funzione in sintonia con l’idealismo, solitamente (nei circoli cattolici) chiamati ‘angeli’, - che, va ripetuto esplicitamente, sono solo ‘centri’ e non esseri pienamente umani, cioè pienamente ‘personali’ (intellettualmente risvegliati e pienamente responsabili)! Per questo sono unilaterali come i centri inferi, ma in modo diverso, cioè “celestiali”, cioè primordiali.

A. Lefèvre, *La religione*, Parigi, 1921, pp. 145/168 (*Le culte de la gen ération*), definisce il ‘ctonismo’ (chiamato anche religione della terra o religione tellurica) - chthon = tellus earth - come culto della terra (con aspetto lunare (luna), così come un aspetto elementale (l’umido) e un aspetto genesico o generante (magia sessuale, ma con dominante femminile-lesbica: religione della fertilità nello stesso senso)) e ‘anismo primordiale’ (ouranos = coelum = cielo) (chiamato anche religione celeste o solare) (con aspetto solare (sole), così come un aspetto elementale (il fuoco) e un aspetto di genesi (magia sessuale, ma con dominante maschile-omosessuale; religione della fertilità nello stesso senso).

Nonostante la sua totale incomprensione - non è il solo - Lefèvre è abbastanza obiettivo da vedere che non è tanto il genere femminile o maschile quanto, come lui stesso dice molto precisamente, il principio femminile o maschile (‘principio’), così come l’energia idem che sono centrali in queste religioni ‘inferiori’.

Nelle religioni “inferiori” equilibrate, si tratta di un culto complementare degli aspetti legati alla terra e del cielo (regione, centri di funzione, sottile o ideale).

Si pensa alla “fusione” delle religioni dionisiaca e apollinea nell’Ellade; si pensa alle religioni della coppia primordiale (= pro(to)gonista).

“Il nome Iuno ha probabilmente la stessa radice di quello di Giove. Poiché Giove è il re dei cieli e degli ‘dei’ - apparentemente qui gli dei ‘olimpici’, distinti dagli ‘dei’ ctonici (centri) - Iuno è venerata a Roma come la regina dei cieli e la moglie di Giove.

Come protettrice delle donne, le accompagna durante tutta la loro vita, dalla nascita alla morte: svolge il ruolo di una specie di doppio agente, poiché ogni donna ha il suo Iuno, così come ogni uomo ha il suo genio. Per ogni tappa decisiva della vita di una donna ha un soprannome: al matrimonio viene chiamata iugalis. Le donne che partoriscono invocano la sua assistenza sotto il nome di Iuno lucena. I bambini che nascono sono posti sotto la sua protezione. Infatti, ancora più che la dea degli sposi, è la suprema padrona delle casalinghe, le matronalia Iuno. Anche il suo ruolo politico non è da trascurare. (...).

La romana Iuno, meno importante ma più vicina ai mortali della greca Hera, con la quale viene identificata, testimonia soprattutto la potenza feconda delle donne”. (*J. Schmidt, Mitologia greca e romana, Helmond, 1968, p. 151*).

Il ruolo di Iupiter, il dio funzione maschile, è corrispondentemente simile, ma, invece di “generare” uno Iuno, cioè un centro di santità strutturato femminile, al concepimento di una ragazza (naturalmente!), egli genera (genera) un genio, un centro di santità strutturato maschile, al concepimento di un ragazzo. Da questa rara descrizione accurata da parte di un conoscitore come Schmidt, si può anche vedere che gli ‘dèi’, le ‘prime coppie di dèi’, - gli ‘angeli’, ecc. non sono esseri completamente personali, ma santità di funzione, centri fluidi con le loro sfere di lavoro, - come Yahweh (*Is 63:7/11; Sal 51:12/13* (vedi sopra p. 106) ‘riversò’ il suo ‘spirito santo’ e in individui e gruppi.

Per questo non abbiamo parlato di ‘persona’, ‘personificazione’, ‘ipostasi’, come fanno tanti scienziati religiosi con concetti vaghi, ma di centri (di funzione).

b4. La diade di base, di cui si parla qui, si riflette anche nella filosofia.

(i) K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zurigo, 1954, distingue chiaramente due definizioni della parola ‘fusus’ = natura = natura: la prima va dalla Stoa all’Illuminismo (razionalista) ed è ‘primordiale-ideale’.

Cioè, la parola ‘natura’ significa la stessa cosa dell’essere nel senso ideale, concettuale, comprensibile (l’essere del cavallo è la natura, l’essenza) del cavallo); il razionalismo antico-medievale e moderno-contemporaneo sta o cade con questo; -- di pari passo con questo, naturalmente, la religione ‘naturale’ (o.c., 15/41).

(ii) id., S. 41ss. discute il secondo concetto di ‘natura’, introdotto o, piuttosto, restaurato in senso vitalistico-romantico da Herder (1771/1776: il tempo di Herder a Bückeberg; *cfr. H. Stephan, Herder in Bückeberg, Tübingen, 1905*) e da Schleiermacher (*Reden über die Religion, 1799*). Non l’idea pura e astratta, non una religione ‘naturale’ (cioè: razionale), ma una religione sensibilmente ‘vedente’ è centrale. Questo prende gradualmente forma, attraverso i resti del sentimentalismo borghese, una deviazione tipicamente moderna dalla sensibilità: la materia, il corpo, la donna, la sessualità e l’eros, - così disprezzati dalle religioni ‘superiori’ - riacquistano il loro significato ‘sacro’, - dapprima nebuloso, confuso con ogni sorta di deviazioni o travisamenti storico-culturali, - in seguito, nel rinato occultismo nuovamente molto demonizzato, ma più puramente ‘sacro’.

“L’esperienza della natura, a parte il fatto che è realmente esperienza della natura, è anche esperienza religiosa: (...) Il divino è percepito attraverso la vita della natura. (o.c., 195).

Naturalmente, l’antico dibattito tra la religione biblica e quella “naturale” (cioè che rispetta la natura) riemerge qui in tutta la sua veemenza. *K. Leese, o.c., S. 288/ 368 (Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung)*, come teologo, ne tratta a lungo e in dettaglio, ben documentato.

Bisogna notare che la religione biblica primordiale di Yahweh è essa stessa una forma possibile di religione della natura. Due caratteristiche, del resto, tradiscono questa natura.

a/ Da un lato, lo Yahweh dell’Antico Testamento, almeno nei suoi strati più antichi, (e anche nel giudaismo) è un dio del deserto caratterizzato da un terrificante natura-determinazione: è cioè un dio vulcano (divinità del fuoco). *Cfr. A. Bertholet, Die Rel.d. A.T., S. 39ff. (Es 19: 16/19 (la rivelazione del Sinai), 20:18; Deut 4:11; Mikea 1: ; Deut 32:22; Sal 104:32).*

b/ D’altra parte, lo Yahweh della religione israelita pre-profetica, per quanto bellicoso possa essere (*Es 15, 20/21; 17, 14/16; 1 Sam 4, 5/7; 4, 19b/22; 5, 2/7; Giosuè 6, 21, 24 (la maledizione su Gerico); Deut 13, 17 (maledizione); 1 Sam 15, 18/22, 32/33 (id.)*), è un dio della pietà e della morale (A. Bertholet, o.c, S. 56/59) e centro di culto (o.c., S. 60/68), in cui tutte le idiosincrasie del culto “pagano” sono rigorosamente eliminate, in quanto la popolazione primitiva può farvi fronte. Naturalmente, con i profeti, questo cambierà radicalmente.

b5. Riassunto:

L'“essere” di qualcosa (la sua “natura”) è sempre, come sapeva Aristotele, doppio:

a. Materiale (fluidico per cominciare, che non conosce più, a quanto pare, se non in modo puramente speculativo nella nozione di protè hulè, materia prima, “prima, materia puramente inattiva”), poi psichico (anima) e, infine, daimonico (essere-spirituale, entusiasta);

b. Idealista (nella mentalità della filosofia socratica: comprensibile-moralista).

Questi due aspetti che appartengono insieme costituiscono l'essenza, in senso integrale, di qualcosa. Occultisti, paranormologi, - scienziati religiosi, filosofi religiosi, teologi, esegeti, che non tengono conto di questo, commettono un'errata concezione dei dati “sacri” o “sacri”.

Il personaggio tabù.

Fino ad ora

(i) la struttura granulare (puntuale, monadica-atomica e transitiva-fluidica) del “sacro”,

(ii) così come la struttura centrica-personale (e allo stesso tempo periferica);

(iii) poi la natura o struttura dell'essere (diadica) “ontologico-ideale” e allo stesso tempo “ontologico-materiale”, a cui si può attribuire la soggettività predeterminata delle idee (in combinazione con la mente e la volontà, - di cui si parla più avanti);

(iv) Ora entra in gioco il carattere “pericoloso” (rischioso) (carattere tabù).

H. Webster Le tabou (Etude sociologique), Parigi 1952, è uno studio dettagliato: la natura del tabù; le sue applicazioni a livello biologico (procreazione), sessuologico (separazione, relazioni riguardanti), nekuologico (morte, defunti riguardanti), etnico (soprattutto stranieri), -- cose ‘straniere’ riguardanti, ‘sacro’ (persone consacrate riguardanti, così come questioni idem riguardanti), etico (macchia di peccato riguardante), economico e, infine, -- per renderlo completo! - fenomeni sociali.

Ci si può chiedere se qualcosa può essere pericoloso! Ma usiamo l'ambito per controllare il contenuto del concetto.

L'autore distingue tre tipi di divieti:

a. puramente *sociali* (che non pongono un problema: li conosciamo anche noi, per esempio guidare senza semaforo rosso);

b. sociale supplementare, che divide in due:

b1. ‘*Animistico*’, cioè divieti riguardanti il giudizio divino (chiamato ‘animistico’ dagli etnologi, perché la parola ‘animismo’, un termine improprio di notevoli dimensioni, designa tutto ciò che è ‘anima’, ‘spirito’, ‘daimon’, etc., - per cui la distinzione radicale tra un mero centro (vedi sopra p. 112f.) e una vera ‘persona’ (personalità) è stata totalmente persa): *chi viola ‘animistico’ - cioè Colui che viola i divieti “animistici” - leggi: divini (vedi sopra p. 44f.), infiamma la rabbia degli esseri extraterrestri e superterrestri (secondo l'autore);*

b2. tabooistico: qui, di nuovo, la struttura ‘causa/effetto’ è all’opera, come nella sua forma divina (chi viola un divieto introdotto da un centro o da una persona extraterrestre o soprannaturale, soffre, immediatamente o dopo secoli (vedi la storiografia di Erodoto su questo: dopo secoli i discendenti ‘pagano’ ancora le trasgressioni dei loro primi o dei loro antenati comuni (protagonista: riguardo ai primi genitori; progonista: riguardo agli antenati comuni))).

Ma nella trasgressione tabù e nella sua sanzione immanente (cioè il suo effetto inerente alla sua causa), non interviene né un centro fluido (per esempio uno spirito naturale) né una divinità di livello personale: “le trasgressioni dotate di una sanzione complessiva ‘impersonale’ (intendendo questo nel senso di Webster, naturalmente)” (o.c., 12) sono trasgressioni tabù.

“In ultima analisi, si tratta di divieti, che sono altrettanto ‘impersonali’ (stesso op.) delle loro sanzioni”.

(ibidem). **Conseguenza:** “dalla sua violazione risulta automaticamente, per il ‘colpevole’ uno stato estremamente grave, perché diventa tabù (...); ebbene, questo stato è semplicemente l’impotenza rituale, pericolosa per sé e spesso per gli altri”. (o.c., 12). Se non viene esorcizzato, prima o poi, come nel giudizio di Dio, una forma di miseria (malattia, morte, nei casi peggiori) si abatterà su di lui (e, se necessario, sugli altri). (ibidem).

Nota semasiologica: la parola ‘tabù’ ha origine dal capitano-esploratore Cook del XVIII secolo, che la usa nel suo terzo e ultimo resoconto del suo viaggio mondiale, durante il quale visitò la zona delle isole Tonga nel 1777.

Webster vede due spiegazioni di parole:

(i) il tabù è composto da due parti: ta, segnare, essere segnato, e pu, molto (intenso), - quindi “fortemente segnato”, “molto segnato”;

(ii) tabù viene da pu, tromba urlante, e ta, battere, battere, anche: segnare, - quindi ‘segnare con la tromba urlante’. (o.c., 13).

Capitano. J. King, il successore di Cook nel 1779, nota che gli abitanti delle isole Sandwich usano la parola “tabù” per molte cose e processi: le cose, le persone sono qualificate da essa; potrebbe anche significare sacro, eccellente, messo da parte da una promessa, il che dimostra che, ad un esame più attento, la base sacra traspare anche quando gli utenti della lingua sembrano aver dimenticato la sua natura arcaica originale.

Tali estensioni di significato, basate sull’analogia proporzionale (metaforica) o attributiva (metonimia), sono, linguisticamente, ultra-frequenti, a-fortiori nel caso di una struttura così universalmente applicabile come quella del tabù causale.

H. Dubois, S.J., *La morale chez les malgaches*, in *Settimana Intern. di Etn. Rel.*, Paris, 1926, simile all'opera di Webster, anche se di portata minore, presenta una classificazione molto simile: i principi etico-politici degli abitanti del Madagascar sono, secondo lui:

(i) una "saggezza" pratica incentrata sui bisogni del clan, - simile alle regole puramente sociali di Webster;

(ii) regole di condotta pro(to)gonistiche legate alla tradizione, intrecciate con regole di condotta pneumatologiche ('pneuma' = spiritus = centro di santità) che si traducono in "un atteggiamento inequivocabile di paura riguardo ai possibili contatti con gli abitanti dell'altro mondo: 1. gli antenati (pro(to)gonismo), 2. i genitori (pro(to)gonismo), 3. i figli (pro(to)gonismo), 4. i figli (pro(to)gonismo). Dio" (a.c., 183);

(iii) il senso morale-soteriologico di una ritorsione "istintiva" o, secondo Dubois, che ha vissuto a Tananarive per più di vent'anni come missionario cattolico con l'occhio di un osservatore attento, il tabooismo: la colpa, la macchia, è incorsa come risultato della violazione degli innumerevoli "fady", cioè tabù.

"Nelle migliaia di mode (tabù) - (...) - il nativo non vede che la paura delle conseguenze sfortunate, paura basata o sulla volontà degli antenati (tabooismo pro(to)gonistico) o sulla legge del clan (tabooismo clanico) o sulle prescrizioni delle streghe ('sorciers', apparentemente nel senso peggiorativo di maghi neri: tabù magico) o sulle associazioni infantili" (tabù puramente associativo, spesso finto infantile, anzi talvolta molto responsabile, che Dubois non vede) (a.c., 182).

"In tutto ciò che riguarda i riti di purificazione (afana), come in materia di misfatto (ota, tsiny), ciò che il nativo porta in primo piano è il carattere 'materiale' e automatico e del misfatto e del suo recupero". (ibidem).

Andando un po' oltre, Dubois, sfondando nella sua analisi gli angusti assiomi occidentali, tocca il nocciolo del tabooismo: "Il ricorso sempre ripetuto a una 'teoria', che esonera il nativo dal cercare un'altra sanzione per il male: la teoria della giustizia immanente delle cose, la teoria dei 'weatherbots' o del 'choc en retour' (espressione magica francese), così chiaramente espressa nella massima sempre ripetuta. "Non c'è bisogno di contromisure: ciò che si è fatto, ritorna al colpevole". (a.c., 183).

Conclusione: senza rendersene conto, Dubois formula la base magica del tabooismo. Gli errori possono essere fatti coscientemente, ma ancor più inconsciamente. Il che prova - se ci fosse ancora bisogno di una prova, dopo tutto quello che è stato detto - che il tabooismo è solo indirettamente una questione morale-politica: il tabooismo è prima di tutto una questione sacra", una questione di fluidità e di leggi della bella materia-legalità inerenti e di carattere energetico e ideale-cibernetico. Il che ci porta direttamente al magismo dinamista (di cui si parlerà più avanti).

P. Ricoeur. Finitude et culpabilité (II, La symbolique du mal), Paris, 1960, pp. 9/150, tratta della triade “macchia, peccato, colpa”: “Lavami senza macchia dalla mia colpa e mondami dal mio peccato, perché sono consapevole di un crimine e il mio peccato è sempre davanti a me”. (Sal 51 (50): 4/5).

Ricoeur, purtroppo, vede questa triade come diacronica - laddove è sincronica: l'uomo arcaico:

(i) sente, sì “vede” (in se stesso e/o nell'altro) l'imperfezione (macchia) di una natura sottile che si forma non appena pensa (e vuole cominciare) il male che sta per commettere; è dunque, di nuovo, non un'immagine sensoriale, ma una realtà materiale-ideale, (= fluida), una realtà di natura “santa”;

(ii) sente, anzi “vede” (con la sua seconda vista), in se stesso e negli altri, ciò che Ricoeur chiama la condizione “ontologica” chiamata “peccato”. Cioè il crimine commesso ad esempio contamina, macchia, macchia a fondo l'“essere”, l'“essere” stesso dell'uomo in questione: egli è peccatore (separato) nel suo “essere” più profondo (ontologico) e

(iii) sa, è (lui stesso) consapevole, di essere, almeno in qualche misura, responsabile, cioè colpevole.

Non è quindi opportuno completare questi tre come una sequenza diacronica! È così che agisce il tipico pensatore moderno, che non “sente” e/o “vede” più (con la sua seconda vista) ciò che accade sul terreno “sacro”. Egli “salva” i “fenomeni” con una sorta di idealismo simbolico: lo schema diacronico viene da Vico nell'interpretazione di A. Comte (loi des trois stades).

Ezechi 22,26 dà un'interpretazione yahwistica del tabooismo, che traspare esitante tra i ‘gentili’, nella misura in cui possiedono il teismo primordiale, ma ancora troppo poco: “Mi fu rivolta la parola di Yahweh: ‘Figlio dell'uomo, di’ alla (città di sangue): ‘Tu sei una terra...’. I suoi governanti divorano i vivi come un leone ruggente e predatore.

Ciò che è bello e prezioso, lo portano via e aumentano il numero delle vedove. I suoi sacerdoti violano la mia legge e dissacrano ciò che è santo per me. Tra “santo” e “profano” non fanno alcuna distinzione; tra “puro” e “impuro” non imparano alcuna differenza, e chiudono gli occhi sui miei sabati.

Ezek 44: 15/27 chiarisce questo: “I sacerdoti leviti devono insegnare al mio popolo la distinzione tra ‘santo’ e ‘profano’ e insegnare loro la differenza tra ‘puro’ e ‘impuro’! (...). Non possono avvicinarsi al cadavere di un essere umano, altrimenti si contaminano; solo il cadavere di un padre o di una madre, di un figlio o di una figlia, di un fratello o di una sorella non sposata possono contaminarsi.

Se poi (il sacerdote levita) diventa impuro, deve lasciar passare sette giorni, e quando rientra nel santuario santo e nel cortile interno per servire nel santuario, deve portare un sacrificio per il peccato. Parla Yahweh il Signore”.

I pensatori ‘moderni’, naturalmente, disapproveranno sovranamente questi tabù, ma i ‘visionari’, almeno i visionari sufficientemente yahwehiti, saranno ‘cauti’, cioè consapevoli dei tabù, nel loro giudizio: ancora, in pieno ventesimo secolo, la ‘santità’ di un cadavere è molto negativa, peggiorativa.

Insomma: chi non vive in modo fluido e molto forte, sì, strettamente connesso all’Essere Supremo, è, per esempio, dopo un funerale di almeno dieci minuti (anche qui la precisione matematica funziona: basta verificarlo sperimentalmente), “prosciugato” (come dicono i sensibili), cioè ha perso la sua “santità” (dunamis (Luke), forza vitale) per quel cadavere e la sua ex “anima” nell’“altro mondo”.

Si possono trovare queste riflessioni sgradevoli, persino da ballata, ma sono una verità di esperienza e sperimentazione, almeno per coloro che non impongono i propri assiomi idiosincratici ai fenomeni “sacri”, come spesso accade. Quindi non si scherza troppo facilmente con questo testo di Ezechiele, che, nella storia dello sviluppo di Israele, può già passare per “avanzato”.

Basta leggere il titolo di un articolo scelto a caso: *M.D. Bromet, Het gevaar van het ‘supernatnatural’*, in *Bres-Planète 11* (marzo 1968), p. 54/59 (nota: ‘soprannaturale’ è qui da intendersi come paranormale, meglio: ‘santo’, perché le cose paranormali sono solo il grado eclatante della ‘santità’; per questo sono molto più pericolose di quelle non paranormali).

Cfr. anche *G. v. Rad, Theol. d. AT., I, S. 271ss* (lebbra, cadavere; sesso, sangue), *A. Bertholet, Die Rel. d. A.T., S. 7* (*Uebertragbarkeit des Krafthaltigen: Lev 6: 20/21; 16: 20/22a; 14: 3b/7; Deut 21: 1/9a*); *G. v.d. Leeuw, Phänomenologie der Rel., S. 27ff.*; *F. Nicolay, Hist. des croyances*, Paris, s.d., t. I, pp. 16 (*feticismo*), 17 (*credenze manitoe*).

Simpatia e antipatia.

Semasiologicamente, c’è un doppio significato legato a queste parole:

(i) quella antica, “sacra” o fluidica: la congiunzione o l’assenza di più di un “centro” irradiante (funzione spirito, persona fluidica piena);

(ii) quello psicosociale più recente: l’intelligibilità, o meno, tra più di due persone. Qui, naturalmente, abbiamo a che fare con il senso arcaico-fluidico (che, di passaggio, era chiaramente all’opera nella stoa antica, tra gli altri): il *Dr. Seligmann, Die Zauberkräft des Auges und das Berufen*, Den Haag, s.d., (1921-1), S. 463, dice che Cornelius Agrippa von Nettesheim (XVII° e.) osserva che tutti gli esseri (viventi) emettono un’atmosfera e lo fanno reciprocamente (cosa che egli sottolinea fortemente).

Questa reciprocità (simmetria) è il nucleo del fenomeno del tabù: quando due o più emanazioni fluidiche sono “discordanti” (antipatiche. opposte), allora c’è “tabù”: l’altro, proprio in quanto antipatico, è “tabù”, da evitare! *H. Holzer, Witches and Demons, Helmond/Antw., 1975, p. 154*, dà uno splendido esempio della pura mutualità dei tabù: il biancospino è, in casa, disastroso, ma, al posto giusto, salutare.

L’intenzione più profonda è quella di avere la musica, con o senza canto, incorporata nel cosiddetto canto ‘cosmico’ (capire: ‘santo’, sacro, fluido), in un sankirtan (forma strumentale-vocale di incontro yoga); la sua base è il ragas (modelli musicali stabiliti, in numero di sei (con centoventisei raginis e poetras, cioè ragas derivati).

Ebbene, ognuno dei sei ragas di base ha una simpatia (concordanza, accordo) sul piano fluidico, cioè sottile) con:

a. (diacronicamente) una stagione e un’ora del giorno (questo è precisamente il momento in cui si dovrebbe tenere il sankirtan, se non si vuole trasgredire un tabù, cioè subire la perdita di fluidi, la “perdita dell’anima” (espressione dei popoli, degli etnologi) e

b. (sincronicamente) una “divinità” principale (si intende: un centro di funzione), che gli concede un “potere” speciale, proprio a causa della concordanza.

Queste leggi della simpatia sana sono state scoperte, secondo la tradizione indiana, dai rishi arcaici (saggi, cioè esperti di santità o fluidità) che, nei circoli secolarizzati, si scambiano così facilmente per mezzi idioti, nevrotici o infantili.

Allo stesso modo, ogni tono (dei sette toni fondamentali) dell’ottava è, nella mitologia (vedi sopra p. 104/105), almeno nella misura in cui la mitologia è opera dei “saggi”, santi esperti, “collegato” con un colore e/o il richiamo di un animale o di un uccello (per esempio do con verde e pavone, re con rosso e allodola, mi con color oro e capra, fa con bianco-giallo e airone, sol con nero e usignolo, la con giallo e cavallo, si con un misto di tutti i colori e elefante.

Questi modelli di processi energetici che rompono i tabù - perché simpatie di quella natura sono - possono essere verificati sperimentalmente da sensitivi e/o ‘veggenti’ anche oggi, specialmente con gli ipersensibili, che **a.** si sentono a loro agio quando i tabù sono rispettati e **b.** mostrano sintomi di possessione (con o senza fenomeni spettrali) quando si violano quei divieti vocali-musicali e strumentali-musicali.

Il malocchio (lo sguardo maligno).

Il Dr. S. Seligmann, Die Zauberkräft des Auges und das Berufen (Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens), 1921-1, parla dello sguardo “buono” e dello sguardo “cattivo”, che, se necessario, prende come punto di partenza le stesse cose e processi a cui sono legati i tabù.

L'autore racconta brevemente e suggestivamente lo sguardo 'malvagio' (leggi: tabù) che emana da Yahweh, quando Mosè, nel rovelto ardente, che crea terreno 'sacro' (con il tabù 'niente scarpe'), non osò alzare lo sguardo verso di Lui: dopo tutto, il tabù diceva che nessuno poteva 'vedere' Yahweh e rimanere vivo.

Può sembrare improbabile, ma è ancora così: chi non è nel giusto stato simpatico (in uno stato di grazia "santificante", dicevano i teologi arcaici) e "vede" Yahweh (l'essere supremo) (con la cosiddetta seconda vista, cioè), non sopravviverà a lungo con la sua vita fisico-biologica (perché con la sua forza vitale fluida).

Per una tale persona inadatta, tale incontro è il grande o ultimo giudizio, che ha luogo non solo collettivamente alla fine dei tempi, ma continuamente individualmente nel corso della storia "profana", che non è mai puramente profana, ma sempre, continuamente tabù, - per chi è in stato di peccato "mortale", Come dicevano i teologi arcaici (e giustamente, perché, alla prima occasione, quando incontrano un uomo mandato da Dio, al quale ha affidato il grande o definitivo giudizio della storia, almeno per quanto si svolge sulla terra (si pensi ai peccati vendicativi, ai peccati contro lo Spirito Santo), non sono in grado di giudicare i peccati del mondo. Alla fine, questi timorati di Dio moriranno (principalmente a causa del loro peccato originale) nel più breve tempo possibile).

Dio non si lascia prendere in giro", dice San Paolo (*Gal 6,7/9*): "Tutto ciò che l'uomo semina, lo raccoglierà". San Paolo, come tutti i "saggi" antichi, parla di un processo causale.

L'aspetto conflittuale dello sguardo arrabbiato

(e immediatamente di mutualità) è stato stabilito, per esempio da Howitt nella sua etnografia degli Irochesi: ogni cosa, pianta, animale, uomo; così i 'saggi' irochesi possiedono 'orenda' in modo che la vita consiste in una ininterrotta, misteriosa competizione tra i diversi (capire: antipatici) ordas.

Qualcosa - un travisamento umano-scientifico di enorme statura (dato il grande pubblico di lettori che c'è dietro) - viene da quella rivalità, cioè la rivalità antipatica-taboo, discussa in R. L'ideologia mimetico-antagonista di Girard, che applica assiomi anticartesiani-freudiani, senza distinzione di livello sul piano epistemologico (la "cognizione" umano-scientifica moderna (come si chiama ora) non è una "cognizione" arcaico-sensibile!), ai fenomeni sacro-sociali. (*Cfr. N. Söderblom, Das Werden d. G., s. 55* a proposito degli irochesi).

Conclusione: tutto il capitolo sul tabù sta o cade con la diade "energia fluida/guida ideale" (vedi sopra p. 117). La realtà fluida è energia, cioè efficace; è idea, cioè standardizzata-informata (e quindi cibernetica). Più avanti su questo. La magia, dopo tutto, è l'atto stesso di intervenire in quel processo di energia ideale.

Hierozoismo.

Hieros = santo; zoe = vita: il fatto che la santità, fluida, non è solo “potenza” (energia, efficacia) ma anche vita, è espresso in questo termine tecnico. Le euristiche, per il nostro punto di vista, sono:

- **(i)** *EB. Tylor, Researches into the Early History of mankind*, London, 1865-1; id., *Primitive Culture (Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom)*, London, 1871, in cui il termine ‘animismo’ è usato per la prima volta in senso storico-religioso: partendo da:

- a. la differenza tra corpi vivi e corpi morti, si conclude con “la” vita “in” quel corpo,
- b. l’“apparizione” nei sogni e nelle seconde visioni di fantasmi, conclude un secondo tipo di essere, cioè il fantasma;

Entrambi, la vita e l’ombra, erano sentiti come una sola realtà, ma con funzioni diverse; tale era il nucleo del famoso “animismo” di Tylor;

(ii) la duplice reinterpretazione che la teoria animista ha subito;

(ii) a. *W. Wundt. Völkerpsychologie (Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte)*, Leipzig, 1900-1 (in diversi volumi); specialmente Bd IV (*Mythos und Religion*) dice che l’“appercezione mitologica” non distingue ancora tra soggetto e oggetto e, su una base immaginaria, attribuisce “sentimento” e “vita” a tutte le cose - il che include nuovamente un travisamento tipicamente moderno della sensibilità e/o “vedere”.

Inoltre, che c’è una doppia origine del concetto di anima:

- 1/ L’anima del corpo “Körperseele”, situata in una o più parti del corpo;
- 2/ La “Freiseele”, “freie Seele”, “Psyche”, l’anima libera, che, in misura maggiore o minore, può muoversi liberamente, indipendentemente, anzi, fuori dal corpo.

Wundt, il grande psicologo sperimentale e popolare, con enorme erudizione, ha trovato che il concetto di ‘anima libera’ è più frequentemente presente, tra i popoli, nel concetto di ‘anima del respiro’ e nell’idea di ‘fantasma’; gli australiani, a Cape Bedford per esempio, chiamano ‘wau-woe’ l’invisibile in un essere umano e in una cosa (termine onomatopeico, imitando foneticamente il respiro). Gli australiani, a Cape Bedford per esempio, chiamano ‘wau-woe’ l’invisibile in una persona e in una cosa (termine onomatopeico, che imita foneticamente il respiro); gli Zulu, per esempio, dicono di una persona, che incute rispetto e timore, che “possiede un fantasma”; le anime dei morti sono, da noi, chiamate ‘fantasmi’, quando appaiono (cfr. *N. Söderblom, Das Werden d. G.*, S. 10.

-- *I. Paulson, Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern*, in *CA. Schmitz, Religionsethnologie*, Frankf.a.M., 1964, S. 238 (*Arbman (1926/1927)*, Hultkranz (1953), Paulson stesso conservano questa doppia visione, ma con raffinatezze);

(ii) b. *RR. Marett, Pre-animistic Religion*, in *Folk-Lore*, 1900, t. XI, pp. 162/182;

-- *id.*, *The Threshold of Religion*, Londra, 1914.

-- seguendo le orme di *J. King, The Supernatural (Its Origin, Nature and Evolution)*, Londra, 1892, che per la prima volta aveva una concezione magico-dinamica della vita;

-- Simile a *J. Guyau, L'irréligion de l'avenir*, Paris, 1887, il quale invece di attribuire una vera e propria 'anima' a tutto, non attribuiva che una sorta di 'volontà' (= pan(en)teismo. panvitalismo), nella mentalità dell'uomo arcaico, il quale, in tutto, comprese le cose e i processi 'morti', 'vedeva' una 'volontà', uno 'scopo'.

-- Simile anche a *A. Réville. Prolégomenes de l'histoire des Religions*. 1881, 1886-4, che, nella mentalità arcaica, stabiliva lo stretto contatto, attraverso e nella natura, con gli 'spiriti', la loro presenza e le loro intenzioni, e parlava di 'naturismo' (senza presupporre esattamente un'anima, di nuovo) (cfr. *Pinard d.l.B., Et. comp., I (Son histoire)*, pp. 389s.).

-- Marett et al. sposano il preanimismo o, meglio, l'animatismo, la credenza nella vita (in una delle tre varianti: pan(en)teistica (Guyau), naturalistica (Réville;., magica (King, Marett); Marett stesso era stato spinto a farlo da *RH. Codrington, The Melanesians*, Oxford, 1891, che aveva stabilito che i melanesiani erano chiamati 'mana' il:

(i) forza impersonale in sé, che può portare a effetti eclatanti (per esempio, bestiame fertile o allevamento di piante, combattimenti riusciti, ecc.)

(ii) sempre legato a qualche essere elevato, che (in sé, impersonale) in quel senso relativo, genetico, è, apparentemente, comunque 'personale' (diremmo o centrico (mero) o personale-centrico). Quest'ultimo aspetto è stato piuttosto frainteso da molti "dinamisti" ("maghi"). Codrington definisce ciò che è "mana" (carica di forza) non come un'"anima" o un "animato" in senso stretto, ma come "un tipo di energia comunicabile", una forza distinta da quella fisica, all'opera in tutti i tipi di allestimento per il bene o il male!

Marett vedeva il mana di Codrington come una conferma della sua opinione che l'uomo arcaico considerava anche le cose morte come 'animate', nel senso di 'vive da qualche parte' e dotate di intenzione e sentimento, senza un'anima vera e propria, nella misura in cui una forza insolita e sacra era presente in esse. Da qui il nome animatismo (credenza nella vita).

Va notato, tuttavia, che già *GB. Vico, Scienza nuova*, ha disegnato uno schema evolutivo in cui, nella fase iniziale di una cultura, l'uomo "guarda tutte le cose come animate". Tylor et al. non erano quindi così nuovi!

J. Monod, Le hasard et la nécessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne), Paris, 1970, pp. 35/55 (*Vitalismes et animismes*), è un'opera che sostiene anche l'interpretazione di Vico: l'uomo infantile, avverso ad ogni estraneità della natura rispetto a sé, proietta con lui la sostanzialità nella natura, inorganica e organica;

(i) "vitalismo" che egli definisce come l'accettazione di uno scopo all'interno della biosfera (ad esclusione dell'inanimato),- "metafisico" (H. Bergson, "scientista" (H. Driesch,- Elsässer, Polanyi) (o.c., 39/42).

(ii) L'animismo è definito come l'accettazione del fine non solo nella biosfera, ma cosmico-universale: il marxismo, che invece dell'"anima" pone il movimento dialettico al centro di tutta la materia (nella mentalità di Hegel) e il teilhardismo, che invece dell'"anima" pone l'"energia" al centro di tutta la materia, sono entrambi modi di pensare antropocentrici e animistici, caratteristici del progressismo scienziato del XIX secolo (cfr. Invece dell'"anima", che pone l'"energia" in tutta la materia, sono entrambi modi di pensare antropocentrici, animistici, caratteristici del progressismo scienziato del XIX secolo (o.c., 43/52).

Alle pp. 52/55 Monod è irritato dal fatto che l'animismo, vitalista o cosmico, persista così ostinatamente: si vuole ancora, all'inizio dell'universo o della vita, una "forza", "anima", "Dio" o altro. Per Monod, si tratta di una "illusione" (o.c., 53: *"l'illusione antropocentrica"*), una proiezione dell'uomo nel mondo che lo circonda.

Che non tutti gli scienziati professionisti siano d'accordo è dimostrato ad esempio da H. Jans, *Mens en Kosmos: een nieuwe bepaling?*, in *Streven* 49 (1982): 5 (Feb), p. 442/453 (la cosmologia di B. Carter e altri).

Va da sé che Monod et al. postulano i loro assiomi (determinismo, meccanismo, esclusione a priori di ogni altra esperienza che non sia quella non naturalistica) e, deduttivamente, progettano tutti i loro esperimenti biologici in questo senso assiomatico. Naturalmente, il risultato induttivo è allora anche non animistico! Ogni assiomatica deduce, sulla sua base, degli esperimenti e dà risultati induttivi idem. Visto sul suo piano ierofisico, Monod è esternalista: si colloca al di fuori del sistema della religione.

Gerarchismo, internalista.

Perché i sensitivi e/o i veggenti "vedono" così facilmente le intenzioni, la vita, "sentono" gli spiriti nella natura, ecc. La ragione è semplice: la sacralità, il fluido, è, ad un'analisi approfondita, esso stesso vivo e animato!

I veggenti molto bravi, come gli uccelli rapaci che "vedono" un topo che corre da un'altezza improbabile, consapevolmente - o inconsciamente (la maggior parte delle volte) o consapevolmente-sperimentalmente - ingrandiscono i "punti", "monadi", (atomi) della santità (vedi sopra p. 107 e seguenti).

Cosa vedono? Spiriti della natura accoppiati! Questi spiriti della natura, che hanno l'aspetto di piccole teste, di solito comunque, appaiono, nella prospettiva del veggente non ingrandente, come punti, masse granulose di punti. Osserviamo più da vicino questo fenomeno di coppia: essi sono, apparentemente, sessuati (maschio e femmina), sempre impegnati in una sorta di elementare gioco d'amore (a meno che non siano abusati in opposizione alla Prima Persona della Santa Trinità e a Maria: o, addirittura, riorientati satanicamente in modo che, quasi ipnotizzati, si sottomettano prontamente a scopi anti-Dio). Questo può sembrare strano, ma si ripete l'esperimento, e si osserverà sempre lo stesso fenomeno ("permanenza esterna", diceva Peirce delle realtà oggettive!)

Questa è la spiegazione del fatto che l'uomo arcaico sente, anzi vede, "tutto" "vivo". Questa è la base dell'animatismo, - meglio conosciuto come 'ierozoismo'. Solo una vera ieroanalisi lo rivela, ed è strutturata come segue.

a. Senza un vero legame di grazia santificante con la Prima Persona della Santa Trinità, che si chiama comunemente Dio Padre, non si può accedere a queste coppie primordiali; ancora di più, senza una concezione androgina della personalità di Dio Padre, che è dunque madre-padre di questi spiriti della natura - monadi, non si vedranno mai queste coppie; perché sono così strutturate da essere tabù, d.i. pericoloso (sì, mortale dopo il breve o lungo termine; divino), per coloro che non sono e in uno stato di grazia con la Prima Persona e che sentono, sì, lo vedono come androgino.

b. Ancora di più: questa prima condizione è separatamente necessaria, ma insufficiente: solo un essere femminile creato, che sia in stato di immacolata concezione come Maria, la madre di Dio, o come Gesù, che siano stati ricevuti senza peccato originale (l'uno 'ex praevisis meritis', cioè a causa della futura grazia redentrice di suo Figlio, Gesù; l'altro a causa della sua natura divina come Seconda Persona della Santa Trinità) e dotati del necessario campo di forza ('Spirito Santo' diceva l'Antico Testamento; vedi sopra p. 106: l'organo di natura fluidica con cui un essere soprannaturale e/o extraterrestre può agire solo dentro questo mondo e la sua miseria) e infine, solo con il cui aiuto un essere soprannaturale e/o extraterrestre può agire dentro il mondo e la sua miseria. Spirito" diceva l'Antico Testamento; vedi sopra p. 106: l'organo fluido, con il quale un essere super- e/o extraterrestre può agire solo all'interno di questo mondo e della sua miseria) e infine, dotato di un essere umano terrestre mediatore, mediatore, che soddisfi condizioni molto severe, -- solo un tale essere femminile può permettere ad un veggente di vedere queste coppie monadiche, senza perire in esse.

Questa è la misteriosa ragione per cui la Chiesa (e tutti i sistemi o le figure religiose timorate di Dio) ha così fortemente sconsigliato tutto l'occultismo (che è essenzialmente contatto e/o manipolazione della santità).

Essi erano, per lo più inconsciamente, ma guidati dalla misericordia di Dio, della natura tabù delle monadi acutamente 'consapevoli' - o meglio: supercoscientemente (per usare questa strana parola per 'ispirati' da Dio, l'Essere Supremo stesso), la base dell'infallibilità che - oggi - e sempre, se è per questo - dà tanto fastidio a molti, che gli arcaici hanno attribuito non solo al Papa, ma a tutti i 'saggi' del genere reale.

Non che questi "saggi" (esperti di santità) considerati infallibili meritino di per sé una cosa del genere: no, Dio stesso, responsabile di un'umanità che non "vede", protegge questa umanità salvaguardando i suoi capi religiosi.

c. Infine, a parte le due condizioni precedenti che sono individualmente necessarie ma collettivamente insufficienti (Dio Padre (come maschio-femmina) e la Madonna), è necessario sentire correttamente, sì vedere correttamente, la relazione tra Dio Figlio (non come incarnato) e Dio Spirito Santo, percepita e vista dalle coppie di monadi. La Prima Persona appare come un “centro” ermafrodita fluidico (che è l’organo del Regno di Dio in mezzo a queste coppie monadiche), poi, naturalmente, di fronte a queste coppie puntiformi appaiono Dio Figlio come maschio-femmina (maschio dominante) e Dio Spirito Santo come femmina-maschio (femmina dominante) reciprocamente dipendenti, e questo come immagine in due distinte Persone divine della Prima, la Persona androgina di base.

Mi scuso di dover dare una rappresentazione così sessuata della divinità: questa è un’idea natura-spirituale (e non umana) della Trinità. I centri non sono persone a pieno titolo: gli spiriti della natura sono, come ho detto (vedi sopra *p. 112v.*), solo esseri infraumani, subumani, senza coscienza immateriale superiore.

Dio, le tre persone, si rivelano ai semplici centri (natura e funzione-spiriti) sotto una veste (ombra) radicalmente diversa da quella degli esseri umani; il loro ‘organo’ di fluidità (vedi sopra *p. 106*: ‘spirito santo’) per comunicare e interagire con la natura-spiriti è quindi corrispondente.

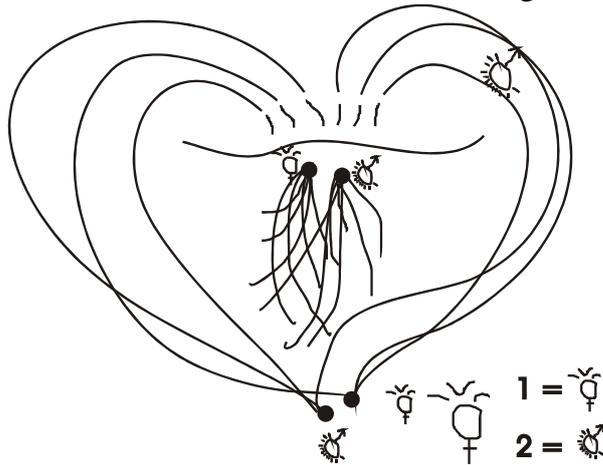
Una grande aura (sfera radiante), centrata intorno ad un “fantasma” androgino, sia maschile che femminile, che le coppie centrali sentono, sì, vedono, come Dio-per-lui. Ancora di più: la loro attività consiste nell’imitare questo Dio-per-lui come Padre-Madre e come immagine (Figlio/Spirito), per trasmettere ai centri e alle persone superiori l’organo fluido attraverso il quale la Trinità comunica e interagisce con loro, gli spiriti di natura.

In altre parole, Dio costruisce la creazione dal basso verso l’alto: gli esseri superiori non possono costruirsi o svilupparsi senza la santità di base che compone le coppie di monadi.

Il più basso, il più forte e indistruttibile; il più alto, il più vulnerabile e dipendente dagli esseri inferiori. Questa verità fondamentale è la verità geniale che le cosiddette religioni della natura, che si concentrano solo sul culto del centro come religioni della natura, ci hanno lasciato come eredità.

Se rimangono bloccati nel mero naturismo (cioè nell’adorazione del centro) - che è immaturo nella religione e fatale alla lunga, come sarà dimostrato più avanti -, le cosiddette religioni superiori agiscono in modo sbagliato e contro l’ordine della creazione di Dio, quando non apprezzano gli spiriti della natura nel modo giusto e divino.

Schema strutturale della monade androgina: maschio superiore; femmina inferiore.



Nota - Il cappello è come una conchiglia, in cui il punto doppio maschile (indicato da 1 e 2) manda una sfera radiante (aureola) al/ai partner, per cui l'1 circonda il 2 per così dire: l'1 è molto più potente del 2. Questo spiega perché gli esseri femminili sono molto più "santi" (carichi di potere) di quelli maschili, anche con gli esseri superiori.

Nota: il grande punto, al quale 1 e al 2 inizia il 'tappo' (cappello), è il cosiddetto organo sessuale (a livello micro, naturalmente), con il quale gli spiriti androgiani, insieme, scandiscono l'intero universo. In entrambe le direzioni - verso l'esterno (proiettiva) e verso l'interno (introiettiva) - i raggi vanno avanti e indietro, formando, per così dire, un sistema di respirazione bidirezionale.

Leibniz dice che la monade è in sintonia con l'universo e che l'universo, come in un microcosmo, è rappresentato nella monade.

M. Eliade, Traité d' h. d. rel., Paris, 1953, p. 385, dice: "Alla fine, un oggetto che diventa 'simbolico' (cioè 'sacro') tende a coincidere con l'universo, così come, a proposito, la ierofania (cioè il fatto che il sacro si manifesti in un'immagine simbolica) tende a incorporare il sacro nella sua totalità, - tende a esaurire tutte le rivelazioni della sola sacralità.

La prima migliore pietra d'altare vedica (= vecchio indiano), diventando Prajapati, tende a identificare l'intero universo con se stesso. Allo stesso modo, ogni dea locale tende a diventare la Grande Dea e, in definitiva, a incorporare tutta la sacralità disponibile".

Questo splendido schizzo della struttura macro-microcosmica del geniale ierosofo che è Eliade, si basa, in ultima analisi, sulla più piccola ierofania (rivelazione di santità) possibile, cioè la monade androgina, che Leibniz vedeva solo come un punto nella sua mente, ma di cui vedeva tuttavia il carattere macrocosmico.

La struttura macrocosmico-microcosmico è, tra l'altro, un tema che ricorre in tutte le culture (si pensi al Pigmeo, nella giungla, che, per mezzo di sacrifici significativi alla foresta (cioè il "centro" sacro della foresta, con la sua corona irradiante l'universo), si sente responsabile dell'universo).

Nota: l'"Ilozoismo" è un'antica dottrina (la Stoa la ripeteva a modo suo, così come Cüdworth, il moderno neoplatonico inglese), che postula che tutta la materia sia viva in sé o animata da un'anima mondiale.

Una cosa del genere è una traduzione filosofica globale (ma proprio per questo fin troppo vaga) della natura ierosociale del sacro.

Nota: *G. Gusdorf, Science et foi au milieu du Xxe siècle (Un débat de conscience de l'Occidental moderne. Du nouveau sur l'affaire Galilée)*, Paris, s.d., p. 9s., dice che, una prima inversione (rispetto alle vedute preistorico-primitive) avviene durante il terzo millennio a.C., in Egitto, Mesopotamia e Cina: il primo vero pensiero sistematico che lui e Berthelot chiamano 'astro-bio-logia'. L'astro-biologia "spiega" (rapisce) in modo del tutto trasparente, secondo Gusdorf, gli eventi terreni sulla base di influenze astrali.

Questa mentalità astrobiologica si sente, secoli dopo, da Puthagoras, Tolomeo, Platone e Aristotele, Tommaso d'Aquino, ecc, 12/17), - finché il Rinascimento, con la sua disintegrazione della visione del mondo e della vita antico-borghese (Galileo), fa sì che "il glorioso sistema di sicurezza" (o.c.,12) venga inghiottito per quello che Pascal chiama "lo spaventoso silenzio eterno degli spazi sconfinati".

R. Berthelot, La pensée de l'Asie et l'astrobiologie, Paris, 1938-1, 1972-2, pp. 47/ 54 ss, dice che, prima di quel sistema astro.bio.logico, c'era all'opera un pensiero bio.astrale, meno lecito, meno matematico e sperimentale, ma più vitale e terrestre, ma che anticipa l'astrobiologia.

Il pensiero bio-astrale (anche bio.solare), dice Berthelot, è un vitalismo generalizzato, che presuppone che tutti gli esseri (anche quelli più o meno coscienti) sono esseri viventi, e che come sistema (cioè tutti gli esseri (viventi) sono in comunicazione e interazione): **a.** fuoco, strumenti, luoghi, **b.** le relazioni sociali sono realtà 'vitali', (di natura sacra, tra l'altro, che a Berthelot, con la sua mentalità scienista, manca troppo); **c.** anime, fantasmi, **d.** corpi celesti (sole, pianeti, stelle, luna), - tutto questo corre vitalmente insieme in quel pensiero bio-astrale, in cui Berthelot, tra l'altro, sembra scoprire due strati, cioè il tipo animale (cacciatori) e il tipo vegetativo (agricoltori).

Il pensiero di tipo bio-astrale, **a.** invece di partire dai corpi celesti, per "calcolare" tutto da lì, come fa l'astrobiologia successiva, **b.** rimane più legato alla terra.

Bisogna notare che sia nel pensiero bio-astrale che in quello astro-biologico, la natura vivente della materia finta è centrale. Il che non fa che confermare il nostro ierozoismo.

Nella Scrittura, per esempio, c'è un esempio di tale coerenza: *Aggeüs (Haggai) 1:1; 2:22* nella sua interezza è la prova che il mancato rispetto della santità del tempio di Yahweh è un tabù, un "lavoro" catastrofico fino al livello bioastrale. Cfr. *A. Van Hoonacker, Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, pp. 551/558.

Geromanzia, teologica (teocentrica)

St.-Giovanni, Apok 22: 1/5, descrive il fatto che “vide un ruscello d’acqua di vita, limpido come cristallo, che sgorgava dal trono di Dio e dell’Agnello (= Gesù come Yahweh-servitore sofferente, che è il figlio dell’uomo glorificato)” che “in mezzo alla piazza (della nuova Gerusalemme, cioè il Regno di Dio sulla terra), circondato da entrambi i lati dal (suddetto) ruscello, si trovava l’albero della vita, che fruttifica dodici volte e dà i suoi frutti ogni mese; - “che le foglie degli alberi sono per la guarigione delle nazioni e che non ci sarà più maledizione”.

Questo è un chiaro replay del Libro della *Genesi (storia della creazione)*! Compreso *Gen 3, 22b* (“Se solo (l’uomo) non allungasse la mano per cogliere e mangiare dall’albero della vita, perché viva per sempre!”), dove l’intera creazione culmina nell’albero della vita colto dall’uomo, reso possibile dalla vita di Dio sulla terra.

San Tommaso d’Aquino distingue due ordini o gradi di Vita: la vita naturale-esterna e la vita strettamente soprannaturale. È chiaramente una forma grigia della Scrittura, dove si parla di una prima vita ordinaria e di una seconda vita superiore soggetta a condizioni da parte di Dio.

Entrambi i livelli di vita scaturiscono dall’Essere Supremo, che è lui stesso tutta la “vita”: “Io sono vivo e tutta la terra è piena della gloria di Yahweh” (*Num 14,20*) dice Yahweh a Israele! La ‘gloria’ (kabod) è ciò che dà a qualcuno ‘statura’, ‘peso’ o funzione; ciò che dà a qualcuno o qualcosa ‘splendore’ (aura) o ‘radiosità’, cioè vista, notevole santità! O ‘Spirito Santo’, cioè, in tutta la Scrittura, Vecchio e Nuovo Testamento, una forza che crea una forma di vita o un’altra:

a1. vita ordinaria (*Gen 1,2; Ezek 37,1/14*);

a2. vita straordinaria (*Legge 11:29 (Jesse); 23: 3,5 (Nazirate); 14:6 (Sansone) (16:9)*); anche ministeriale-esternaturale: *Num 11:17,25; 1 Sam 16:13* (Davide, una volta unto) o nobile-esternato (*Is 11:1/6* (i doni dello spirito morale del principe messianico); *Sal 51: 12/14* (apice della moralità dell’Antico Testamento);

b. Vita del tempo finale (*Mt 3,11 (= Luk 3,16)*, dove il Messia con Spirito Santo e fuoco compie la purificazione del tempo finale; *Atti 1,8 (Pentecoste; 1 Cor 6,11* (nel battezzato come potenza santificante); *Gv 3,5/8* (nel battezzato come “principio” cioè come anima-vita, ma ora di vita eterna), ecc.)

Questo è apparentemente in stretta connessione con:

a. La terza persona della Santa Trinità: *Jo 16,8*, ecc.

b. ma almeno altrettanto con la seconda persona: *1 Cor 15,45* (“Il primo uomo Adamo divenne un’anima vivente; l’ultimo Adamo (= Gesù) divenne uno spirito vivificante), cioè dalla sua glorificazione (passaggi di resurrezione); ancora, quell’essere radicalmente trinitario di ‘potere’ alla vita!

Nota - Che il carattere teologico sia penetrato anche al di là della rivelazione biblica è dimostrato, per esempio, da ciò che dice *P. Schebesta, Origin of the Gods*, p. 59, parlando della mentalità magico-religiosa: “La forza vitale proviene dall’essere più elevato, che possiede egli stesso la massima potenza, quindi è anche il più grande mago e può fare tutto.”

Il ruolo del pro(to)gonismo (culto dei primi e degli antenati) in questo suona così: “la forza vitale passa dal progenitore ai discendenti e si riproduce sempre”.

Apparentemente i ‘protogonoi’, i primi genitori, sono il legame tra l’Essere Supremo e la prole. Questo è il lato genealogico della santità, che, nella sua causa “prima”, è divina in senso stretto, cioè la proprietà dell’Essere Supremo. Che è quello che dice anche la Bibbia!

“Da questo punto di vista”, dice Schebesta subito dopo, “si può spiegare ogni sorta di cose che, a prima vista (apparentemente non per la ‘seconda’ vista”, inseriamo tra le sue parole), sembrano ingenua e senza senso:

Tutto l’ordine sociale è costruito su questa “filosofia”. (...) Un negro che viene derubato o insultato non chiede un risarcimento o una punizione per il colpevole, ma il ripristino della forza vitale”. (ibidem). Qualunque cosa *Pl. Templi, La philosophie bantoue*, pp. 36/39, concorda: “L’être est force” (L’essere è ‘forza’).

Nota - Il carattere teologico della forza vitale emerge anche, ancora una volta extra-biblico, da *A. Vorbichler, Das Opfer auf den ältesten uns erreichbaren Stufen der Menschheitsgeschichte*, Wien (Mödling), 1956: nel sacrificio, l’uomo esprime la sua completa dipendenza da Dio offrendo il diritto alla vita delle realtà create all’Essere Supremo; la vita stessa, non il valore materiale dell’oggetto sacrificato, è il vero sacrificio. Dopo tutto, la vita è il concetto centrale nella mentalità dell’umanità più primitiva.

Dopo tutto, in una tale cultura, la sopravvivenza è il compito quotidiano: quindi, il fondamento sacro della finta vita banale emerge più chiaramente che in culture “sicure” come la nostra. I Pigmei, i Samoiedi, i Corjac e altri popoli primitivi sacrificano - per esempio bruciando (Pigmei), abbandonando (Samoiedi, Corjac) - ciò che è normale per loro, ciò che è necessario alla vita o anche una prelibatezza (cuore, fegato, stomaco di un’antilope, midollo osseo).

Ma questa è la prima vista. La seconda vista “vede” in queste offerte, tra le altre cose, la sede della vita, che, in ultima analisi, appartiene solo all’Essere Supremo.

A. Bertholet, Die Rel. d. A.T., S. 2, ci dà la spiegazione biblico-arcaica: “L’anima (nèfesh’) della carne è nel sangue. Per questo io (Yahweh) ve l’ho concesso come sacrificio d’altare, per fare espiazione per le vostre anime. Perché il sangue riconcilia, in quanto contiene l’anima (cioè la vita). Perciò ho comandato agli Israeliti: ‘Nessuno tra voi mangerà sangue’ (cfr. 17,14).

Come dice Schebesta, o.c., 92: “Tutti i tipi di sacrifici possono essere spiegati da questo punto di vista:

- (a) il sacrificio delle primizie;
- (b) il sacrificio animale; -- per questi due si veda ad esempio *Gen 4,3* (Caino: frutto); *Gen 4,4* (Abele: primogenito del gregge);
- (c) il sacrificio espiatorio del proprio sangue (*1 Cor 11,25*: “Questo è il calice della nuova alleanza nel mio sangue” dice Gesù nell’ultima cena);
- (d) lo strano rituale di strangolare un animale o di rompere la sua spina dorsale senza che il sangue scorra: perché con questo sangue la vita stessa potrebbe fuggire (possiamo aggiungere: l’emorragia è interna)”.

Conclusioni: il fluido, spesso chiamato “anima” (come nefesh nell’O.T.), è la santità di qualcosa - qui: del sacrificato: ogni santità viene, in ultima istanza, dall’Essere Supremo; nel sacrificio si offre la santità del sacrificato alla sua alta origine.

Conclusioni totale - La seconda visione del sacro inteso come fluido (106) è stata chiarita, successivamente, come segue:

(a) Il modello strutturale di base: il sacro è puntuale (granulare, monadologico - atomico), cioè un insieme e/o sistema di particelle ultra-piccole, che

i/ transitività e

ii/ suscettibile di idea, mente e/o volontà (pp. 107/111).

(b) ulteriori caratteristiche strutturali, almeno quelle universali o buone come, tutte mostrano la dualità “essere supremo/creatura”: su una divinità creata dalla Divinità come infrastruttura, la creazione costruisce una sovrastruttura (superstruttura) (p. 111/136).

(b)1. La santità ha dei “centri” (a un certo livello centri “personali”), che sono dotati di una periferia sottile (in diversi strati, di cui più altrove); questi centri sono:

(a) naturale, ancestrale e alto divino;

(b) supremo (p. 111 / 114) .

(b)2. La santità, vista ontologicamente (cioè come essere), è diadica: da una parte l’energia materiale (efficacia); dall’altra l’idealismo (concetto di doppia natura) (p. 115/121).

(b)3. La santità ha una struttura ‘tabù’, cioè è rischiosa (e come causa ed effetto è, in linea di principio, accessibile solo a persone sufficientemente vedenti e potenti) non solo psico-socio-culturale, ma in sé, come santità, dotata di una catena di causa-effetto, che è la stessa del giudizio divino (vedi sopra pp. 44/50); ciò avviene sulla base della mutualità (symp.: mutuo rafforzamento; antip.: mutuo indebolimento) (pp. 121/127).

(b)4. La santità è vivere a tutti i livelli (animatismo; vitalismo; animismo; meglio: ierismo) (p. 128/136).

II B. L'incontro con il sacro nel feticcio. (138/157)

Questo capitolo, per mancanza di tempo, si limita ad un modello applicativo dell'analisi gerarchica, cioè il feticismo o credenza feticista.

IIB.1. La portata del fenomeno del feticcio (138/145)

Nota semasiologica: - La 'parola' stessa è portatrice di un significato, di solito generato socialmente, - e questo è dovuto ai due tipi di persone, creatori e utilizzatori della lingua: quelli che hanno solo la prima faccia e quelli che hanno anche la 'fede', cioè la seconda faccia.

Il significato della parola, presa nel suo insieme, è quindi ambiguo e di base incerta. Tuttavia, è euristicamente interessante. Cosa stiamo per stabilire.

S. Reinach, Culti, miti e religioni, IV, Parigi, 1912, pp. 8/9, parla di *CH. De Brosses, Du culte des dieux fétiches*, 1757, 1760-2, il libro che ha definitivamente estinto la parola 'feticcio', 'feticismo'. Tuttavia, questo magistrato francese aveva apparentemente osservato il fenomeno molto accuratamente (molto più accuratamente dei suoi autori).

Secondo Reinach, che cita De Brosses, definisce il 'feticismo' come "l'onore tributato alle cose inanimate, che si considerano dotate di vita". Tylor vede in questo la scoperta del suo 'animismo' (vedi sopra *p. 128*), ma, secondo Reinach, questo non era corretto: "De Brosses, dice, o.c., 9, riconosceva che il 'selvaggio' (cioè il credente del feticcio) metteva uno spirito in quel feticcio".

In altre parole, l'oggetto materiale - in cui è solo la prima vista! La vita in quel feticcio proviene da una mente (centro, cioè) che è bandita da esso. Come Tylor, *A. Comte, Système de philosophie positive (Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité)*, Parigi, 1851/1854, prende anche De Brosses animisticamente e addirittura, transcendendo De Brosses, chiama il sole, la luna e la terra (!) 'les grands fétiches' (gli alti feticci) (cosa che De Brosses non faceva).

Per Comte, con la sua legge dei tre stadi, sulla falsariga di *GB Vico* (1688/1744; *Principii di una scienza nuova*, 1725-1, 1744-3), il feticismo si situa nello stadio infantile, cioè lo stadio poetico-teologico. Inizia con il feticismo, da cui si sviluppò successivamente (l'assioma evolutivo fedelmente) e il multi-dio (politeismo) e, più tardi, naturalmente, il monoteismo.

Dopo Comte, *J. Lubbock, The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londra, 1870, reinterpretò il feticismo su una base etnologica. Il positivista Comte e l'etnologo Lubbock sono caratterizzati da molte teorizzazioni. Risultato: pochi seguaci.

Come parola, 'feticcio' deriverebbe dal Lt. 'factitius' (legato a 'fac.titare', fare abitualmente, fabbricare) o dal portoghese 'feitiço' (i/ feticcio, ii/ destino, incantesimo (magia nera)); feitiçeira = i/ maga, ii/ fata; feitiçaria = magia, stregoneria), che significherebbe quindi un oggetto artificiale che usa potere.

C. Bleeker, Encyclopaedia of religions, churches. sects, Amsterd./ Bruss., 1978, pp. 129/130, definisce 'feticcio' come 'oggetto, fabbricato (think factitius) ed 'effettivamente' pensato in campo magico'.

“Tali feticci non sono oggetti in cui abita uno spirito. Non sono venerati, perché sono semplicemente fatti con maestria. Ogni feticcio ha una certa funzione. È qui che viene fuori il significato portoghese di oggetto magicamente potente e fabbricato. Tuttavia, appare subito che Bleeker ha qui una visione puramente dinamica (= magistica) dei feticci. In sé questo è corretto, ma apparentemente incompleto. Ciò che diventerà ancora più evidente.

G. v.d. Leeuw, Phänomenol. d. Rel., Tübingen, 1956-2, S. 19/27 (*Ding und Macht*) dice: “La vecchia analisi presupponeva che la potenza di un feticcio fosse sempre uno spirito inabitante. Oggi si tende alla visione opposta. Tuttavia, sembra che il modo in cui il potere è immaginato sia secondario alla struttura del feticismo. Il potere dell’arca dell’alleanza (*I Sam 4,3*) viene da Yahweh; il potere di un tjurunga (*nota*: un oggetto nativo australiano, che rappresenta per un individuo il legame con il totemismo della tribù) viene da un totem.

Naturalmente, il potere di un feticcio è molto spesso semplicemente assunto senza alcuna idea della presenza di spiriti o divinità, cioè puramente ‘dinamico’“ (o.c., 21). (o.c., 21).

Come si può vedere, l’uso delle parole è fluido, come lo è tutto il linguaggio medio che riguarda la religione e/o la magia. Tuttavia, è interessante l’osservazione che la parola ‘feticcio’ (culto) proviene da *Godefridus Carolinus, Het hedensche heidendom (Descrizione della religione dei pagani)*, 1661, che l’avrebbe usata per primo; così come che *Orazio, Carmina 2:18* (‘il grande proprietario terriero, avido, manda via i suoi’ clienti ‘in sinu ferens deos’ (con, in sé, i suoi’ dei)) meriterebbe un’interpretazione feticista. (o.c., 20, nota 1; 21).

Infatti, v.d. Leeuw, o.c., 20, osserva giustamente che la sensazione di poter portare il potere su di sé è caratteristica del feticismo; dato tra l’altro il fatto che un feticcio non è grande, - al contrario degli idoli (idoli) per esempio.

Ma ancora: alcuni idoli sono estremamente piccoli e, in effetti, si indossano da soli, eppure, in Africa occidentale, grandi statue, oggetti naturali, ecc. sono etichettati come ‘feticci’! La mera analisi linguistica si impiglia nell’uso contraddittorio delle parole!

Alb. Schweitzer, Histoires de la forêt vierge, Parigi, 1941, p. 82, insinua una concezione magica: “Per produrre un efficace ‘feticcio’ contro un essere umano, secondo la credenza dei primitivi, una parte del suo corpo, per quanto piccola, è uno degli ingredienti essenziali.

Temendo che possa cadere nelle mani di uno stregone per un uso malvagio, i primitivi raschiano accuratamente tutti i detriti quando si tagliano le unghie, per distruggerlo. La Gola del Destino, eseguita su una piccola parte del corpo, diffonde il suo effetto su tutto l'essere umano - così credono”.

Tranne la parola ‘feticcio’, non c’è nulla qui che testimoni un vero feticismo: tutti i termini sono pura magia nera (una parte del tutto, ma fluidamente intesa, cioè una parte del corpo anima (= santità del corpo), colpisce la magia nera, infatti; ma questo è per un altro capitolo).

P. Olbrechts, Masks and dancers in the Ivory Coast, Leuven, 1940, p. 157ff, situa splendidamente l’uso dei feticci. A Fanyabli, Dawa e a Toelepleu (al confine con la Liberia) in particolare, ha visto all’opera gruppi di acrobati (una sorta di arte della varietà’, ha detto). “Quando la performance inizia, si stende una stuoia o un panno, su cui viene steso il ‘gri-gri’ (nota: si tratta di ingredienti di feticci) del gruppo (di solito una pelle di animale, da cui gli attori maschi attingono nuova ‘forza’ dopo ogni presa di mano o colpo di forza)”. (o.c., 159). Qui è chiaro che la pelle dell’animale è ‘forza-regalante’, ma distinta dal gruppo gri-gri!

Conclusion: per il feticista stesso c’è una differenza, che deve avere la sua ragione! Ma guardate la posizione “potente” degli attori:

(i) dietro il gri-grimat (o più correttamente: la stuoia con il gruppo grigri su di essa; c’è una ragione per questo) i tre-quattro tamburini sono posizionati (Olbrechts dice che essi “appartengono semplicemente lì, come i poliziotti o gli avventurieri del ghiaccio, in Europa”: che errore sconcertante per un etnologo del calibro di Olbrechts! Ma, sì, lui “vede” solo con un senso di prima vista).

- (ii) per la stuoia con gri-gri i tre a sette acrobati maschi (“ballerini”, bellissimi atleti) e
- (iii) per questi, da tre a otto ragazze nere (da tre a otto anni), leggere e agili.

La performance inizia con un rullo di tamburi, accompagnato dagli uomini che si muovono sul posto, mentre le ragazze, fino alla fine della performance, “tengono le mani, i palmi in avanti, accanto ai loro volti, che si agitano costantemente da un lato all’altro ad un ritmo rapido, in modo che sia più un tremito o uno scuotimento che una scossa”. (o.c., 159)

A volte, le mani delle ragazze sono anche appese verso il basso: vengono quindi lanciate continuamente e alternativamente dall’alto verso il basso al ritmo del tamburo. Nel processo, le ragazze battono continuamente i piedi sul posto, alternando ritmicamente il sollevamento di un piede e il sollevamento dell’altro (ibid.). Questa è l’azione iniziale.

Poi due degli uomini fanno un passo avanti con alcuni passi di danza e si mettono, in diagonale, uno sopra l’altro. Due ragazze, ad un cenno, vanno ognuna verso un uomo.

Poi comincia: gli atleti afferrano le ragazze in pieno passo per i polsi, le fanno oscillare verticalmente o orizzontalmente nell'aria, rilasciano la presa: la ragazza minaccia di cadere, ma, proprio mentre la sua testa è ancora a una mano da terra, l'atleta afferra la caviglia e riprende l'aria-swing, - a volte fingendo di mancare la presa con una mano, - che l'altra recupera prontamente, facendo urlare di paura gli spettatori.

Ma ora ascoltate attentamente come le persone arcaico-religiose praticano un'arte apparentemente profana: "Ora le ragazze vengono lasciate di nuovo a terra: trotterellano ai loro posti, dove tornano indietro scuotendo la testa e battendo i piedi, come se nulla fosse successo. Gli atleti, con un ritegno che non esclude un tocco di autocoscienza, si dirigono verso il gri-gri steso sul tappeto, dove sfiorano brevemente le mani "per rinnovare la loro forza".

Poi ogni atleta va dal suo piccolo compagno per darle il rinnovato 'potere': afferra il suo polso sinistro con la mano destra e fa scorrere rapidamente la sua mano sinistra lungo il braccio della bambina fino alla sua spalla, poi mutatis mutandis lo stesso con il braccio destro della bambina". (o.c., 160).

Ci riferiamo alla sostanza fine granulare che costituisce il sacro e alla sua trascendenza e duttilità secondo l'idea, la mente e/o la volontà (vedi sopra p. 108 e seguenti: 'santificazione'). (Per l'uso della stuoia, intrecciata o meno, vedi Olbrechts, o.c., 129).

Amadou Hampaté Ba, Animisme en savane Africaine, in Les religions africaines traditionnelles, Paris, 1965, pp. 33., dice: "I feticci - in Bambara 'boli', 'siri', 'tafo' e nel Peul 'kongol', 'dabaré', tîmgal - non sono né divinità né semidei. Sono semplicemente degli oggetti sacri, che permettono di parlare con Dio, - Masa Dambali (al Bambara), Guen o Doundari (al pod).

Questo essere è di tale elevazione (trascendenza) che nemmeno coloro che hanno autorità potrebbero avvicinarsi a Lui. Per riverenza non Lo invocano direttamente. Masa Dambali è una forza, che è nascosta da ciò che non è: essa - questa forza inaccessibile - (...) è allo stesso tempo (nel frattempo) causa e motore della creazione contingente (accidentale).

Fu lei che mise gli spiriti in tutti gli esseri dell'universo. Nell'animismo la forma comune della religione dei popoli non evoluti, nel senso occidentale della parola (non evoluti), allora il concetto di 'feticcio' è una mentalità più diffusa di quanto si voglia sapere".

L'autore, ambasciatore del Mali e direttore dell'Istituto di Scienze Umane di Bamako (Mali), che è anche un musulmano convinto, spiega poi come il negro si serva di intermediari per comunicare con persone di alto rango: "Da questo bisogno - e solo da questo bisogno - è nato il concetto di 'feticcio' con il compito di comunicare lamentele a Masa Dambali o ricevere ordini da lui". (o.c., 34).

I feticci sono quindi, agli occhi di A.H. Ba, oggetti sacri di comunicazione (e interazione): “Non sono mai più che intermediari senza forza interiore”. (ibidem). Così abbiamo un negro-africano purosangue che ora sostiene - certo, come un convinto sostenitore dell’Islam, - il che, naturalmente, è decisivo dato il monoteismo aggressivo dei musulmani, come degli ebrei e dei cristiani - che il feticcio è tutt’altro che carico di potere. È qui che la semplice semasiologia (analisi del linguaggio) ci porta di nuovo.

È vero che il nostro ambasciatore del Mali dice nella pagina seguente: “Per tornare al feticismo: se - a parte questo grande culto (che ha appena menzionato) - il feticismo è anche la credenza nelle garanzie che il possesso di un oggetto “dato” può dare per allontanare la miseria o per acquisire la felicità, quante persone, che credono nelle professioni di rivelazione, non sono feticisti?” (o.c.,35).

Il che equivale allora ad adottare due feticismi radicalmente diversi, uno supremo e uno animistico” (per usare il vocabolario di Ba)! Una forma curiosa di eclettismo in quanto in tal caso si usano due nozioni incoerenti come se fossero ancora coerenti da qualche parte.

Vl. Soloviev, La justification du bien, Parigi, 1939, p. 187, ha un’angolazione completamente diversa, altrimenti estremamente ierofica. Nella nota 3 dice, in risposta alla frase: “La pietra esiste; la pianta esiste e vive; l’animale (esiste e) vive ed è consapevole della sua vita nei suoi vari stati; l’uomo (esiste, vive, è consapevole di quella vita e) comprende il senso della vita secondo le sue idee; i figli di Dio (esistono, vivono, sono consapevoli di se stessi e della loro vita e del suo significato - comprensione e) lavorano attivamente per realizzare quel senso della vita, cioè l’ordine etico perfetto in tutte le cose fino alla fine”.

“Parlo qui della pietra come esempio della cosa più caratteristica e concreta dei corpi inorganici in generale. Un tale corpo di per sé non possiede una vera vita propria.

Completamente diversa è la questione “metafisica” della vita della natura in generale o della presenza di un’anima negli aggregati più o meno complessi della natura come, per esempio, il mare, i fiumi, i torrenti, le montagne, le foreste.

Nel frattempo, corpi inorganici isolati, come ad esempio le pietre, sebbene privi di vita propria, possono servire come mezzi solidi per l’attività vivente, situata in essi, di esseri spirituali: ad esempio c’erano le pietre we., i bethel, ‘case di dio’, associate o all’apparizione e all’azione di angeli o di forze divine, che sembrano abitare in quelle pietre”.

Chiaramente, qui, per la prima volta, abbiamo una filosofia di vita completa e puramente secolare (vedi l'ordine di precedenza nel testo base citato) e trans-empirica - sacra, - quest'ultima intesa biblicamente (i figli di Dio).

Su questo sfondo integrale si capisce che Soloviev, che con Comte definisce il feticismo come "la deificazione di oggetti naturali (pietra, albero) o artificiali", dice: "I germi o i resti di tale culto materiale sono senza dubbio sempre e in tutte le religioni". (O.c.,84).

La sua personalissima critica a Comte et al. sul tema del culto dei feticci si basa sul presupposto che la persona che adora le pietre, per esempio, dovrebbe già avere un'esperienza sacra diversa e più profonda. Soloviev trova questa esperienza di base di un essere supremo nell'esperienza del bambino da parte della madre, sulla base dei propri ricordi d'infanzia, che sostiene di aver visto ripetutamente confermata da altri con poche eccezioni.

"Secondo i miei ricordi, la prima impressione del cielo stellato, per quanto mi ricordi, fu quando avevo sei anni (impressione creata da una causa veramente impressionante, la cometa del 1859). D'altra parte, la serie di ricordi legati alla vita familiare comincia molto chiaramente dall'età di quattro anni. Né nella vita reale né nella letteratura ho trovato la minima indicazione di uno sviluppo infantile che mostri un'evoluzione inversa. E, se un bambino di tre anni, con un particolare interesse per i fenomeni astronomici, si facesse conoscere da noi, penso che saremmo un po' allarmati". (o.c., 85: Comte, come menzionato sopra a pagina 138, estende il concetto di 'feticcio' ai corpi celesti).

Citiamo questo testo anche per segnalare che, quando si tratta di relazioni parentali con neonati e bambini, esistono impressioni e 'complessi' diversi da quelli edipici (cavallo di battaglia di Freud) (anche non solo negativi, come sembra fare Freud), anche perché Soloviev, che pare sia stato nutrito ed educato da sua madre, propone finalmente (!) qualcosa di diverso dalla fallocrezia nel campo della psicologia religiosa dello sviluppo infantile.

Un'altra osservazione: Soloviev vive, qui, della liturgia delle chiese ortodosse russe: chi vuole capirne di più di quello che in Occidente a volte penetra, dovrebbe leggere:

-- Dr. J. Gasper, *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche*, Freiburg i.B., 1939.

-- J. Tyciak, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Freib. i.B., 1937 (specialmente S. 114f, 119ff.);

-- id., *Heilige Theophanie (Kultgedanken des Morgenlandes)*, Trier, 1959. In esso, le idee di Soloviev sono chiaramente espresse come proprietà comune dei nostri fratelli nella fede, che conoscono ancora la geromanzia reale ma di derivazione biblica.

Nota: naturalmente “feticcio(ismo)” ha anche significati profani: ad esempio “feticismo” in relazione a qualcuno può significare avere “una venerazione esagerata” per lui (questo vale anche per gli oggetti (Marx parlava di “Carattere feticcio del Vero”, carattere feticcio della merce); inoltre c’è il significato sessuologico: venerazione sessuale esagerata con relativa per gli oggetti appartenenti a qualcuno, ricordare, ecc.

-- J.B. Pontalis, *Objecte des fetichismus (Dt di Eva Moldenhauer)*, Frankfurt, 1972, distingue (i) un concetto etnologico, (ii) un concetto psicoanalitico, uno marxista e uno ideologico-critico di ‘feticcio(ismo)’. Ma questi appartengono, per la maggior parte, all’epistemologia. Vedere EP. 17 / 22.

Nota: J.E. De Mirville, *Pneumatologie (Des esprits et de leurs manifestations diverses; Mémoires adressés aux Académies)*, Paris; 1863-4 (1853- 1),- t. I (*Premier Mémoire : Manifestations fluidiques devant la science moderne*) pp. 294/335 (*Faits transcendants du magnétisme ou intervention des esprits démontrée par les faits*), tratta del magnetismo in senso magico (si pensi a Du Potet et al.; il ‘magnetismo’ è la santità nell’uomo vivo che consiglia e/o guarisce, ecc.)

Ebbene, in questo contesto significativo, De Mirville tratta degli “aiuti magnetici”, che egli definisce come “oggetti che, una volta magnetizzati, servono da veicoli per l’influenza occulta riversata su di essi dal magnetizzatore” (O.c., p. 296, n. 3).

Ebbene, dice De Mirville, che ha indagato a fondo la questione, sia eruditamente (con letture molto ampie) che sul campo (con visite ad esempio a case infestate sul posto, tra cui il presbitero di Cideville (Dép. d.l. Seine-Inférieure), dove, dall’inizio del marzo 1849, il sacerdote e altri hanno potuto osservare i fantasmi più potenti, sia individualmente che in gruppo; o.c, pp. 339/ 368 (*Le presbytère de Cideville en 1851 ou les esprits au village*)), gli oggetti magnetici testimoniano, ancora e ancora e generalmente, un potere esecutivo e, in questa esecuzione, o un’intelligenza (informazione) immanente o uno “spiritus rector”, uno spirito di governo, che ha l’esecuzione nelle sue mani.

Solo questi tipi di abduzione sono accettati da De Mirville come condizione necessaria e, soprattutto, sufficiente per “spiegare” i fatti costantemente ripetibili del “magnetismo”.

Egli conclude: il cosiddetto oggetto magnetico è il talismano degli antichi (ibid.). Questi oggetti, chiamati talismani, sono destinati ad una o più persone specifiche, che li hanno chiesti al magnetizzatore, che mette in essi un compito (ad esempio guarire, proteggere, ispirare, liberare dalla paura, ecc.

Certo, questo è molto vicino al feticcio come è “fatto”, soprattutto in Africa occidentale, ma ovunque nel mondo.

Ma subito abbiamo superato la ricerca semiotico-semasiologica: il ‘talismano’, l’‘oggetto magnetico’ (- strumento) non si ‘chiama’ ‘feticcio’, anche se è un tipo di ‘feticcio’ senza dubbio, soprattutto se prendiamo i testi di Bleeker, Van der Leeuw, Schweitser (anche il gri-gri di Olbrechts non ne esce), A.H. Ba (il tipo animistico considerato molto diffuso) come guida della ricerca sperimentale.

Solo De Brosses, Van der Leeuw (in parte) e De Mirville (esitando, perché non “vede” abbastanza) definiscono il “feticcio” come un certo oggetto materiale magico, ma anche “desideroso”, che è il risultato di un vero “fare”, come tutti apparentemente (tranne i feticci naturali) presuppongono essere essenziali.

Questo è ciò che l’analisi del linguaggio, inevitabile punto di partenza di ogni ricerca, anche e soprattutto sperimentale, ci fornisce: una confusione di lingue simile a Babele, che forse vivrà la sua ‘Pentecoste’ (come ripristino dell’unità della parola) nelle pagine seguenti. Ora abbiamo almeno un’idea euristica della possibile estensione del fenomeno del ‘feticcio’.

Il ‘contenuto’ dice cosa ‘è’ qualcosa. Cercheremo, fedeli alle parole di Mosè, di vedere con il ‘cuore (e i reni)’ per ‘capire’ davvero, con gli ‘occhi’ per vedere davvero (seconda vista sullo stesso di ciò che la prima vista ha visto a lungo senza ‘vedere’ davvero), con le ‘orecchie’ per sentire davvero ciò che i testi, soprattutto quelli dei ‘veggenti’, ci dicono su ciò che il ‘feticcio’ (e il suo culto) ‘è’ davvero per loro. (Vedere sopra *pagina 51*).

IIB.2 Il contenuto DeepL del fenomeno ‘feticcio’. (145/157)

Guida fenomenologica.

Come linea guida per la nostra ricerca prendiamo *N. Söderblom, Das Werden d. Gottesgl.*, S. 54: “Edgar Reuterskiöld e Uno Holmberg parlano di ‘potere’ (l’idea di base dinamista) tra i finlandesi e i lapponi. Vaki’ può significare ‘popolo’ ed è stato, in passato, escogitato dai piccoli abitanti mitici della terra, dell’acqua, - del fuoco (stiamo riordinando l’ordine), ecc. Ora Holmberg riconosce il potere in esso.

Come variante, ‘voima’ (potenza) può essere usato per parlare della ‘potenza’ della terra, dell’acqua, - del tuono, - della foresta, ecc. (riordiniamo l’ordine). I maghi ‘sanno’ come usare ‘vahi’ o ‘voima’ per i loro scopi”.

In altre parole: il potere magico e i piccoli esseri della natura (centri) dovrebbero, in origine, essere identici. I maghi lo sanno e usano questa conoscenza, niente di più. Quindi, chi controlla gli spiriti della natura, con o contro la loro volontà, può “fare magia”.

(I) D. Fortuna: il demone della vendetta (145/154)

Dion Fortune (= Violet M. Firth), Psychische zelfverdensie (A Study in Occult Pathology and Crime), Amsterdam, 1937, p. 72/76, ci dà un esempio sperimentale (anche se accidentale) dell’identità del potere magico e degli spiriti di natura più piccoli (sotto il livello centrico della fata, cioè).

Prima una parola sulla distinzione tra la forma pensiero e il linguaggio elementare artificiale.

(i) La forma-pensiero, meglio chiamata 'forma-ideale', è quella che sorge quando un centro personale concepisce un'idea con sufficiente chiarezza e precisione, soprattutto se questa idea piace anche alla mente e alla volontà della persona, e questo nella materia fine (fluidità, santità), dove, almeno per quanto riguarda le persone create (l'idea divina è immateriale), una forma (con colore, vibrazione sonora, odore, se necessario profumo, ecc.) è eterna ('eterno è santo, impermanente è profano'): Eterno è il sacro, deperibile il profano') una forma (con colore, vibrazione sonora, profumo, se necessario profumo, d.i. profumo di fata, ecc.), visibile alla seconda vista, viene 'ricevuto' (conceptus = comprensione) nel centro vitale della persona in questione.

Non c'è idea creaturale che non sia così "visibile" e - sottolineatura aggiunta - eterna. Di conseguenza, l'uomo è responsabile del mondo di idee che Platone 'crea', o piuttosto 'concepisce' (perché è sempre - come tutto nel mondo fluido - un processo di generazione) e che, inevitabilmente, dato il carattere transitivo (transitivo) della 'santità' (fluido), diffonde intorno a sé.

Un sano platonismo è indispensabile quando si tratta di pensare nel sacro!

(ii) L'elementare artificiale sorge analogamente alla forma-pensiero (forma ideale). Elemento" è l'aggettivo "elementare", cioè ciò che è tratto dalla sfera di un elemento (nel senso empedocleo (Empedocle di Akragas (Agrigento)) come costituente. Ci sono tre "elementi" ordinari (stati aggregati fluidi), cioè la terra, l'acqua (umidità) e il gas (solitamente chiamato "aria").

Non la forma chimicamente pura di acqua e gas (aria), ma si intende la composizione effettiva, almeno la sua immagine fluidica o sacra nella materia bassa e sottile. Il "basso-sottile" differisce dall'"alto-sottile" (evitiamo i termini "eterico" e "astrale" (termini teosofici) perché sono fuorvianti) nella struttura.

1. La materia altamente sottile è, nella sua forma più sottile, identica ai "punti" accoppiati (atomi, monadi) - vedi sopra p. 133 -.

2. I composti di tali monadi danno origine a "monadi" più complesse e/o più complicate (giustamente chiamate "monadi" perché una monade costruisce intorno a sé una configurazione o un sistema ordinato (sistema) e diventa così una monade composta, fino a raggiungere quel tipo di sottigliezza che, se ulteriormente configurata, dà origine alla materia grossolana)

3. Quei tipi di materia fine che, nell'uomo, nella bestia, nella pianta, nella pietra, ecc., sono all'opera immediatamente o almeno molto immediatamente prima della 'materializzazione' (cioè della coartazione), è la materia basso-sottile ('eterica' (theosf.)), meglio chiamata 'santità'.

Ora, la terra (cioè tutte le “rocce” di natura morbida, semi-morbida o dura), l’acqua, l’aria (come appena descritto) hanno un’aura (sfera di radiazione), che emana dall’“anima”, cioè il suo doppio sottile.

Questo doppio basso-sottile è precisamente ciò che si intende quando si usa la parola ‘elemento’ (stoicheion), nel senso enfatico apparente (Empedocle mescolava i due piani, il grossolano e il fine), nel contesto ieroanalitico. Questo non ha assolutamente nulla a che vedere con la tabella attuale di Mendelejef, che si limita a svelare la struttura intra-atomica secolarmente accessibile.

Possiamo ora procedere al racconto interessato dell’esperienza magico-ibrida di D. Fortune, che, per noi, può essere studiata come un esperimento. L’essenza di un “elementale” artificiale, o meglio “natura-spirito” (parola che useremo d’ora in poi) “situato in uno dei tre strati-sottili delle sfere della dualità (terra, acqua, aria)”, è il suo pensiero-forma, meglio: “nucleo ideale”.

Come detto sopra (*p. 116*), l’energia è di natura sacra, meglio chiamata fluida (cioè santità trascendentale, che scorre attraverso la materia grossolana), sempre allo stesso tempo “idea” (cioè concettualizzazione chiara e definita prima del pensiero: gli esseri, che pensano solo vagamente, sono totalmente inadatti alla formazione di uno spirito naturale artificiale).

Questa idea può essere sana o misera: da essa dipende la sua natura etico-politica (vedi sopra *p. 67 e seguenti*) (di cui parleremo in un altro contesto). Sottolineiamo che il carattere tabù (vedi sopra *p. 121/127*) di uno spirito di natura creato dall’uomo è tale che il suo creatore subisce il suo giudizio in modo impeccabilmente certo. Non torneremo su questo.

Dopo questa introduzione con i suoi due concetti fondamentali, “forma ideale” e “spirito di natura umana”, possiamo seguire da vicino la storia di D. Fortune (se necessario interrotta sia da spiegazioni in quadro ieroanalitico (che non è il suo, se non parzialmente) sia da estratti delle sue opere). Lei dà, in più di un luogo della Psychische (che significa: occulto, paranormale) autodifesa, la ‘formula’, cioè l’idea in forma abbreviata (forma, formula), dello spirito artificiale della natura. Distingue tre aspetti:

(i) la rappresentazione nettamente delineata (forma ideale);

(ii) l’ispirazione con qualcosa dell’essere del creatore, cioè l’energia generatrice o generativa (santità come fonte) presente nel centro vitale del creatore, - centro che è la sua monade fondamentale (il suo genio) (se maschio), il suo iuno (se femmina; - vedi sopra *p. 118/119; 130v.* (natura-spiriti accoppiati)); quando questa e la “fonte” (potenza generatrice) ermafrodita - vitale e natura-spiriti - non è o non è sufficientemente attiva, allora la creazione di una natura-spirito da parte dell’essere umano terreno va male, e a suo danno.

La ragione: l'uomo terreno, una volta impegnato nella creazione, lavora con la sua monade centrale (genio, iuno) nella misura in cui è immagine e (soprattutto) comunicazione intelligibile con le altre monadi dell'intera creazione - micro-macro-cosmo.

(iii) La realizzazione dell'immagine animata dal genio o iuno nella forza naturale appropriata, cioè in uno dei tre elementi (terra, acqua, aria), e questo secondo il suo doppio basso-sottile; poiché le monadi di terra, acqua, aria sono essenziali alla vita come "centro vivente" dello spirito naturale, sia creato naturalmente (cioè da Dio stesso (trinitario) angelico, demoniaco, -satanico)) sia artificialmente-umano.

Questa sfera della natura (terra, acqua, aria) è anche essenziale per la vita dell'uomo. Ora, ciò che è essenziale per il creatore, lo è anche per questa sua forma ideale, che è lo spirito della natura da lui creata. Questa natura-spirito creata da lui stesso, dopo tutto, prende parte (partecipazione) alla monade di base (come immagine e come comunicazione di comprensione).

A p. 200 (o.c.) Fortune, nel contesto della creazione di una 'maledizione' (cioè uno spirito artificiale della natura, che deve operare una maledizione su qualcuno o qualcosa), spiega un po' di più il lato invocativo (cioè per invocazione) dell'operazione magico-naturale-spirituale.

Dice: "Il bestemmiatore dice: 'Ti maledico a ... e ...'". . Con queste parole portatrici di magia (vedi sopra p. 110), il numero già esistente degli spiriti naturali da creare, come inteso dal creatore ora e qui, viene per così dire "risvegliato", cioè essi prendono e/o ricevono (contemporaneamente) il carattere di contatto e di immagine nei confronti dello spirito naturale da creare, che è come il loro "fratello" ("sorella") (poiché anche questi spiriti naturali hanno un genere ermafrodito femminile o maschile o dominante o meno).

Una volta e in accordo (cioè con lo "scopo" dato all'opera dal creatore qui e ora (ad esempio una maledizione, una benedizione)) e in contatto (rapport) con lo spirito della natura da creare, tutti i pari, sintonizzati - contattati, possono cooperare. Questa cooperazione è assolutamente necessaria perché l'"operazione" (come piace dire agli occultisti, imitando il "linguaggio scientifico") abbia successo.

Dopo tutto, se tutti gli altri non cooperano, allora questo ha un effetto paralizzante sullo spirito di partenza qui ed ora della natura, con il risultato che il suo creatore deve generare potenza più e più volte (con la sua monade di base in unità con tutte le monadi dell'intero universo: tenendo sempre presente che la coerenza strutturale ontologicamente ampia dell'"essere" creato è assolutamente necessaria).

Per inciso, vanno menzionati anche altri due aspetti di questa operazione, vale a dire
a/ Come il mago creatore di spiriti naturali rafforza lo spirito della natura attraverso il contatto e- e invocativo con i suoi compagni,

b/ rafforza così il suo genio o iuno con quello del gruppo, di cui ottiene la cooperazione se necessario;

c/ ancora di più - si pensa alla CG. Gli archetipi di Jung, cioè nella sfera più alta del sacro (il grado più alto della sua sfera altamente sottile) c'è il 'cosmos noëtos' (mundus intellegibilis, sistema di conoscenza e di pensiero), il cosiddetto mondo delle idee, che corona l''akasha' (è lo strato più alto di esso).

Ebbene, concentrandosi su quel sottilissimo mondo delle idee (selettivamente, naturalmente, secondo l'obiettivo concreto che il creatore dello spirito di natura si è posto qui e ora) fin dall'inizio (cioè semplicemente dirigendo la sua coscienza con molta attenzione). Non stiamo parlando qui di quelle tecniche di pensiero orientali o occidentali malate a metà o del tutto malate), il creatore collega (elaborazione associativa) la sua forma ideale, centro della sua natura-mente (vedi sopra p. 146/147), con tutte le idee analoghe o identiche nell'universo e, in particolare, sulla terra.

Conclusion: ci sono tre aspetti: forma ideale, ispirazione (genio, iuno) e ubicazione nella sfera della natura. Ci sono tre rinforzi: archetipico (idea-mondo), gruppo-linguaggio (congenii, coniuonones) e invocativo (compagni spiriti della natura). Osservate il modello regolativo di ciò che seguirà ora, come un possibile modello applicativo.

Prasseologia.

La 'Prasseologia' è la descrizione di una prassi, pratica, azione, tale che

a/ e il suo quadro sincronico e diacronico

b/ così come la sua faseologia diventa chiara.

Questa doppia struttura contribuisce al valore intrinseco di ciò che il mago creatore dello spirito-natura vuole raggiungere: più è praxelogico (nel senso descritto sopra), più è chiara e distinta la sua idea dell'idea di natura-spirito, della propria monade (genio, iuno) e della sfera della natura (terra, acqua, aria) e dei suoi tre possibili rinforzi.

Ad.a. Fortune situa l'incidente

(perché non è un vero e proprio esperimento) nella sua vita di occultista. Diacronicamente, quindi, la narrazione è vaga. Sincronicamente, c'è solo un dettaglio: aveva subito un grande torto da qualcuno che aveva aiutato finanziariamente a costo di grandi sacrifici. Almeno lei pensava di averlo fatto - perché, per iero-analisi, risulta che lei, in una precedente vita terrena, - la reincarnazione come mera ipotesi di lavoro non contraddice formalmente la posizione dogmatica della Chiesa sull'argomento, poiché stiamo lavorando in modo puramente sperimentale (- e non dogmatico-religioso in pieno) in queste pagine - ha fatto un grande torto a quest'uomo. È proprio questo dettaglio che è sfuggito alla sua altrimenti acuta mentalità analitica, poiché doveva rimediare a questa dura ingiustizia.

Re.b. Ora noi, in modo fasullo, ci soffermiamo sull'evento.

(i) -- La Fortuna, un pomeriggio, riposando nel letto, cerca vendetta, ma cade in pre-sonno. A metà strada tra la veglia e il sonno, l'uomo è più accessibile che in piena veglia alle esperienze paranormali (capito: sacre), sì, alle manipolazioni.

“In quel momento mi venne il pensiero di abbandonare ogni autolimitazione e di colpire. Nella mia immaginazione sono emersi i vecchi miti norreni (Edda): ho pensato a Fenris, l'orribile lupo norreno”.

“Subito dopo ho avuto la singolare sensazione che, a livello del mio ‘plexus solaris’ (= fascio di nervi nello stomaco e dintorni), qualcosa uscisse dal mio corpo: accanto a me, sul letto, si materializzava un grosso lupo. (...) Come Z. (a p. 69, cfr., Fortune racconta la materializzazione di un cane, che emanava da Z., un uomo, che lavorava su di lei) quella forma aveva un aspetto grigio e incolore e, come la prima, sentivo la pressione del suo peso”. (o.c., 73).

Nota: (a) La “materializzazione” è la formazione di una forma fluidica in modo tale da diventare non solo altamente sottile ma anche poco sottile e persino grossolanamente materiale (poi diventa percepibile con i sensi ordinari, naturalmente);

(b) Che la formazione dello spirito della natura possa arrivare fino a questo punto è una credenza molto diffusa: l'autore di *The Occult and the Supernatural*, London, s.d., p. 97, dice che la magia, se sufficientemente sviluppata:

(b)1. crea esseri viventi (si pensa all'homunculus o all'umano) e/o

(b)2. immagini o statue animate di vita (cfr. P. Saintyves, *Le discernement du miracle*, Parigi, 1909, pp. 304ss. (*Les prestiges des prêtres; la physique des temples*: “l'arte di fare ‘dei’, statue che predicevano il futuro e interpretavano i sogni” (o.c., 307)).

Anche il Talmud, per esempio, menziona tali fenomeni: il ‘golem’ era una creatura reale, che serviva il suo padrone (il suo creatore) svolgendo compiti da minion; prendendo come modello il *Sal 139,16* (I tuoi occhi hanno visto le mie membra informi).

(c) Anche nel nostro paese diverse persone sperimentano la mezza o intera formazione dello spirito di natura, come descritto da Fortune: spesso sono semplicemente derisi da persone incomprensibili (medici, psicoterapeuti, familiari), che non “vedono” e non hanno un sistema di interpretazione.

(ii) - La Fortuna, estranea a quella prassi, ne sa abbastanza di tali mostri: se non si fa prendere dal panico, può controllare quel lupo con la sua volontà (anche l'immaginazione: vedi o.c., 279): la materializzazione “ringhiava e mostrava i denti”.

Ma lei lo spinge giù dal letto: lui si trasforma allora in un cane (aspetto metamorfico), con suo sollievo, tra l'altro. Allora l'angolo nord della sua stanza si “gonfia” nel nulla (= si materializza) e Fenris, ora un cane, si gonfia attraverso quella “apertura”.

Eppure Fortune ha la “sensazione” (sempre il primo, sensibile grado di “vedere”) che non era ancora finita. Questa “ipotesi” (della sua sensibilità) fu confermata la mattina seguente. Un coinquilino, dopo un sonno agitato, con sogni di lupi (il sogno può avere valore sensibile), si era svegliato e, poi, nel buio, aveva visto “i fuochi di un animale selvatico in un angolo della stanza” (o.c.,74).

Nota: vedere solo gli occhi di un’“apparizione” è, in questo senso, normale, in quanto gli occhi sono preminentemente l’accumulo di “santità” (energia, cioè l’energia del fuoco, di cui più avanti), con il risultato che una materializzazione calante è, alla lunga, solo “occhi”.

(iii) - Fortune, preoccupata, consulta il suo mago-maestro. Dice che il lupo o il cane è una “parte di sé che è uscita” e che lei deve, a tutti i costi, richiamarlo “riportandolo (di nuovo) dentro di sé” (o.c., 75). Questo, secondo il suo insegnante, poteva accadere solo quando rimuoveva da sé il risentimento e i piani di vendetta.

La stessa Fortune scrive che “si trovò ad un bivio”, cioè, se avesse continuato con il suo rancore e i suoi piani di vendetta, avrebbe preso la strada della magia nera, cioè ostile: “Se mi fossi data l’opportunità di soddisfare il mio desiderio di vendetta, la forma lupo sarebbe nata ad un’esistenza indipendente e poi il diavolo si sarebbe scatenato, sia letteralmente che figurativamente. Ho avuto l’impressione, chiaramente - e nelle questioni ‘psichiche’ (cioè occulte, sacre) le impressioni sono molto importanti - (cfr. supra pp. 68/69) - che, una volta che l’impulso del lupo si fosse manifestato in qualche atto, il lupo si sarebbe staccato dal cordone ombelicale psichico (cioè sacro) che lo legava al mio ‘plexus solaris’ - dopo di che non sarebbe stato più possibile per me accoglierlo nuovamente. (o.c., 75).

Quindi il compito di Fortune era duplice:

a. nel suo cuore (coscienza) lascia andare la sua vendetta, cioè si pente (meta.noia, penitencia) (il lato etico-politico)

b. riassorbire la forma lupo nei suoi ‘reni’ senza coscienza, invece di mandarla al ‘nemico’ (o - aggiungiamo questo all’incompleta enumerazione di possibilità della Fortuna - farla assorbire in qualcos’altro (pietra, pianta, animale, altro simile, spirito della natura, demone, spirito satanico). La maggior parte degli “esorcisti”, per esempio, non agiscono come la Fortuna (che in origine possedeva un residuo del cristianesimo biblico, cioè il Christian Scientist -healing), ma semplicemente “spostano” la forma, che “vedono” come uno spirito satanico da rifuggire (?), che deve essere punito, sgridato (vedi i testi del Rituale Romanum), ecc.

Questo esorcismo, molto diffuso, esaspera il “potere” dello spirito artificiale della natura.

Questi processi di spostamento (invece che di assorbimento) - plurali per la molteplicità dei tipi di persone che li realizzano (la maggior parte inconsciamente, ma tanto più efficacemente; i rari - veri insider - molto consapevolmente) - si vedono in: (i) medici, (ii) psichiatri, (iii) psicoterapeuti, (iv) infermieri, (v) educatori, ecc. - In una parola: tutti che si occupano direttamente o indirettamente delle persone - al lavoro.

“Decisi (...) di lasciarmi sfuggire l’occasione della vendetta e, all’imbrunire, richiamai la ‘creatura’. Entrò nella mia stanza dall’angolo nord (più tardi seppi che gli antichi consideravano il nord un quartiere malvagio) e, in atteggiamento amichevole e persino mansueto, si posò sulla mensola del camino. Nella semioscurità, ho ottenuto un’eccellente materializzazione e avrei giurato che un cane alsaziano mi stava guardando. Era un’apparizione tangibile e anche l’odore dell’alano non mancava.

Un’oscura linea ectoplasmatica correva da me alla figura, un’estremità della quale era attaccata al mio plexus solaris (plessò solare; nella regione dello stomaco e dintorni), mentre l’altra, all’altezza del suo ventre, scompariva nel suo pelo ispido (ma non potevo vedere il punto esatto di attacco)”.

Nota: il fatto che la signora Dion Fortune non possa “vedere” il punto di attacco corretto è dovuto al fatto che non “vede” le monadi (e la sua struttura ambigua).

“Con uno sforzo della mia volontà e della mia immaginazione, cominciai, lungo il filo d’argento, a ‘succhiare’ la vita da lui (non con la bocca, aggiunse di passaggio al racconto della Fortuna, ma con la monade di base, il suo ‘iuno’) (...). Il lupo cominciò a svanire; il filo divenne più spesso e sostanzioso.

Una feroce tempesta emotiva si è scatenata dentro di me: ho sentito gli impulsi più feroci di uscire e fare a pezzi tutto e tutti quelli che si mettevano sulla mia strada (...). Con un grande sforzo vinsi questi impulsi, - e la tempesta si calmò.

La forma del lupo si era ormai ridotta a una nebbia grigia informe: anch’io l’ho assorbita lungo il filo d’argento. La tensione si è allentata. Finalmente ero di nuovo me stesso, solo immerso nel sudore.

Per quanto ne so, questa è la fine della storia. (...) Era anche particolarmente notevole che, proprio durante la breve vita della cosa (cioè lo spirito artificiale della natura) (ventiquattro ore), si presentasse l’opportunità di una vendetta formidabile”. (o.c., 75/76).

Così la descrizione dell’origine della possessione: la penetrazione fluidica (inabitazione nell’essere umano, che diventa così un “feticcio” (casa dello spirito)) - nei reni (l’inconscio) - genera (generativamente: attraverso lo iuno/genio) la ferocia emotiva - volitiva dell’animale nell’umano altrimenti calmo (nel cuore).

Immediatamente si vede, grazie alla sua conclusione finale riguardante la ‘sincronicità’ (che fu così notata da CG. Jung), che, quando sul basso (cioè nei reni”, dice la Bibbia, è riuscita un’intrusione (si pensi alla transitività) di un essere puramente fluidico (“intelligenza”, dicono erroneamente alcuni occultisti), -- ad un livello superiore, questa volta veramente idealista, con cui si determina il destino delle creature della creazione (Dio opera come principale determinatore), - L’espressione “tirare a sorte”, alti spiriti satanici,

“angeli” rinnegati, questa volta dal livello personale (non semplici centri), regolano le situazioni (aspetto direttivo) in modo tale che lo spirito naturale posseduto nelle profondità del latente abbia la possibilità di elaborarsi.

Chi, in questo caso, come Freud e la maggior parte degli psicoanalisti, pensa che l'indulgere (das lustprinzip) sia la norma della 'liberazione' dalla 'tensione' ('stress', ecc.) commette un errore imperdonabile che non è immediatamente evidente.

Al contrario, la persona in questione si sente “bene”, “liberata”, ecc. a livello puramente emotivo-conoscitivo. Solo più tardi, quando nessuno pensa più al secondo effetto (cioè nella vittima dell'attacco occulto-satanico, il primo effetto ha già avuto luogo sia negli alti angeli satanici che nell'uomo stolto che fa il lancio del destino nero-magico), solo allora appare ciò che Freud chiama: realitysprinzip, - ciò che la Bibbia e tutte le religioni chiamano: il tabù violato (vedi sopra p. 121 e seguenti) o il giudizio divino - cioè nel fatto che, una volta avvenuto l'attacco occulto-satanico, il primo effetto ha avuto luogo sia negli alti angeli satanici che nell'uomo stolto che fa il lancio del destino nero-magico.) 121f.) o giudizio divino - appare, cioè, nel fatto che, una volta uscito dall'uomo-vittima, lo spirito di natura, essendo senza feticcio o 'dimora' ('ban'), cerca la compagnia dei suoi simili, li trova (attraverso il suo iuno o genio) e, rafforzato, ritorna: “Quando lo spirito impuro è uscito da una persona, egli vaga in luoghi sterili (vedi *Tobia = Tobit 8:3*). Cerca il 'riposo', 'anapausis', 'requies') e non lo trova”. (*Luk 11:24*).

Naturalmente lo spirito di natura non trova 'riposo': gli spiriti di natura non sono persone, ma semplici 'centri' (vedi sopra p. 111f.), cioè in una certa misura 'indipendenti', ma, attraverso qualche 'corda d'argento', (il nome biblico), collegati o al creatore-e-il-satanico-angelo-ispiratore o alla vittima (almeno quando si tratta di uno spirito di natura impuro; gli spiriti di natura 'puri' (centri) hanno un'origine divina o addirittura divina, naturalmente).

Uno spirito di natura, puro o impuro, ha bisogno di un essere di corda d'argento, cioè di un feticcio. Questa è la sacra definizione di “feticcio”. Che quel feticcio sia un oggetto, una pianta, un animale, un essere umano, un extraterrestre, sì, Dio, conta solo per chi lo ha creato.

Ma, una volta creato - perché questa è l'unica parola corretta per “generare” (generare via iuno, ge nius) - lo “spirito”, “pneuma”, spiritus, ha bisogno di una casa in cui possa “abitare”, cioè nutrirsi di “spirito” (pneuma, spiritus), cioè di forza vitale (santità).

a. La *pneumatologia* è una teoria della mente (vedi sopra p. 144: De Mirville, specialmente p. 112/113: elenco di Heiler): è uno degli aspetti fondamentali del feticismo.

b. L'altro lato è l'aspetto abitativo che gli osservatori (etnologici, turistici) hanno notato in modo particolare: nella storia di Fortune è stato espresso in modo straordinariamente completo (possesso).

Conclusione: nel racconto di Fortune con commento, è stata esposta la struttura delle religioni naturalistiche, con l'emergere, l'apparizione, la cacciata e l'esorcismo degli spiriti.

(II) *Macumba: aveva giocato con 'il pupazzo'* (154/157)

Fedeli al nostro orientamento fenomenologico, ne abbiamo già esposto un aspetto (vedi sopra p. 145), cioè gli spiriti di natura (naturale o artificiale). Per ragioni di prontezza e per spiegare il pericoloso tabù dei naturismi (adorazione della natura-spirito; vedi sopra p. 129 (il naturismo di Réville, parallelo al panvitalismo (pan(en)teismo) di Guyau e all'animatismo di Marett)), nonché per iniziare già il secondo aspetto del nostro leitmotiv fenomenologico, cioè l'identità di potere magico e controllo della natura-spirito, ci soffermiamo brevemente su *P. Grégor, Dans la jungle des nombreuses de nécessaires. Grégor, Dans la jungle des nombreuses morts*, Parigi, 1962, pp. 131 / 189, dove l'autore, ex taglialegna - imprenditore e capo lavoro nella giungla del Brasile, dà una descrizione turistica ma accurata (libera da ogni pregiudizio etnologico) della macumba, che penetra anche nel nostro paese, in Belgio, come tanti altri "culti", cioè religioni di spiriti della natura.

Ben preparati dal racconto spiegato di D. Fortune, ascoltiamo il testo: "Dopo uno di quei disgustosi duelli con l'ascia (lo strumento dei suoi cinquanta operai della giungla), il cui esito è sempre fatale, ho cercato di scoprire il motivo dell'omicidio.

Epaminonda, il vecchio mateiro (guida) aveva fatto un gesto di disapprovazione verso il cadavere con il cranio fracassato: 'Ha giocato troppo con la bambola', aveva detto. (...). Ho capito subito che il movente dell'omicidio aveva a che fare con una delle nostre tre 'cuoche' (cioè le donne che preparano il cibo). (...). Mi sono organizzato in una notte di luna piena. (...).

Ho scoperto un giovane caboclo. (...). Ha guardato dritto verso la luna. (...) Osorio, un povero ragazzo, sdentato, molto brutto e molto timido. Nella mano destra teneva un oggetto cilindrico, (...) una di quelle radici che, per uno scherzo della natura, imitano la forma del corpo umano.

Passarono diversi minuti: **(i)a.** Guardando dritto nella luna, **(i)b.** Osorio accarezzava lentamente la radice, **(ii)** mentre le sue labbra mormoravano parole inaudibili. (L'autore descrive poi la notte nella giungla).

Improvvisamente, un'ombra dell'itaperi (la vita in comune) si è liberata: ho riconosciuto Aparecida, la più snella e furtiva delle nostre tre cuoche. Con il passo instabile di una sonnambula, si avvicinò a Osorio.

Quando era con lui, distinguevo chiaramente il suo viso. Ho dovuto reprimere un grido di sorpresa, persino di sgomento: raramente avevo visto un volto così spaventoso. Era sia vivo che morto. Gli occhi della ragazza erano spalancati, ma non c'era traccia dell'occhio. Si vedeva solo il bianco dei suoi occhi; era in estasi.

Osorio si alzò delicatamente, la prese in braccio: lei si svegliò di soprassalto. Ho sentito Osorio dire: 'Quietinha! (Silenzio!), dolcemente, ma con un'energia e un'autorità che non conoscevo in lui. Poi l'ha portata dietro la siepe di bambù'. (o.c., 132/135).

Prima di iniziare il commento: l'autore nota a p. 158 (il rapimento notturno della macumba delle tre giovani donne), 179 (idem), che la torsione degli occhi è tipica anche quando le donne, che sono sottoposte a magia nera (= immorale), si incantano con la danza.

La "trance" (rapimento) è praticata in quasi tutti i naturismi (culti della natura-spirito). È comune nella nostra (auto)ipnosi. Già prima abbiamo sottolineato la natura sottomessa di tale autocoscienza, che sia:

a/ naturista,

b/ pentekostal-charismatico (anche in quei circoli, il rapimento è notato, sì, spesso preso come un 'buon segno' dell'attività dello Spirito Santo) o

c/ praticata o evocata (auto)ipnoticamente. È e rimane la perdita del possesso di sé e, a tal fine, l'alienazione, la *selbstentfremdung* (Hegel direbbe, dopo di lui, economicamente riformulato Marx).

Questo si vede sempre meno nella religione di Yahweh dell'Antico Testamento e sporadicamente nei fenomeni carismatici del Nuovo Testamento (vedi *1 Cor 14*, dove Paolo, con tutto il rispetto per i 'fenomeni' ('profetizzare' (14,3) è preferibile, perché intelligibile; 'glossolalia' (parlare in lingue) in spirito (rapimento) (14: 2, 4) non è male, ma dovrebbe essere evitato quando Paolo osa continuare a parlare; lo stesso con (i) pregare con lo spirito (rapimento) e (ii) pregare con la mente (nous) (14: 14/15; dove il nous (mente) è considerato superiore allo pneuma (spirito (rapimento))).

Guardiamo la struttura della magia (qui tristemente 'nera', immorale, sì, demoniaca-satanica). Osorio ha (vedi sopra pp. 146,147),

A. una forma ideale ben studiata (cioè il sesso con quella ragazza in forma rituale (macumba) per assicurarsi che lei

a. viene da lui svegliato dal sonno a distanza

b. rimane completamente in silenzio dopo);

B. ha a disposizione uno spirito di natura come macumbalide, cioè come uomo di saggezza durante le liturgie (o.c., 157), ma lo rafforza con la sua creazione personale quella notte di luna: evoca (vedi sopra p. 148 (realizzazione nella forza rispondente della natura), che qui è doppia.

a: la luce del sole addolcita (= luce della luna), che tutti i veri maghi sanno essere molto più efficiente della luce del sole piena, che contiene un "fuoco" - elemento troppo forte (il fuoco come elemento, cioè come doppia aura e - forza vitale (santità) in e dietro quello che chiamiamo plasma, con una parola contemporanea, d.i. trasformazione intra-atomica

(trasformazione) di sostanze esistenti, non è quello che conosciamo come fuoco nell'esperienza quotidiana, a meno che, nella misura in cui processi intra-atomici sono anche in corso in quel fuoco (il che giustifica la denominazione in passato)).

Così si capisce che, finora, abbiamo sempre tenuto i tre elementi (terra, acqua e aria) ben separati dal cosiddetto quarto della serie (che è distribuitivamente falso), che in realtà è completamente fuori dalla serie, come stato aggregato.

b. La radice sfortunata non nominata con il suo nome biologico: qui è in gioco un lato della legge della magia, cioè la somiglianza (magia imitativa, mimetica; cfr.

-- *J. Frazer, The golden bough*, Londra, 1890-1, 1907/1913-3 (12 volumi).

-- *CA. Schmitz, Todeszauber in Nordost-Guinea*, in *CA Schmitz, Religionsethnologie*, Fr. a.M., 1964, S. 335ff., per gli ulteriori tentativi di strutturare i magi su una base puramente (o altrettanto buona) etnologico-culturale,--che fino a Schmitz non sono riusciti molto bene).

In fondo, la somiglianza non è diversa da ciò che la forma ideale, l'idea dello spirito di natura (o centro) da creare, è nella sua forma materiale: la radice, applicata qui e ora, è la ragazza, come piacere corporeo, una volta di più (cfr. il metodo "verstehende", che concepisce il prossimo come io una volta di più).

È persino certo che, da buon mago, Osorio leccò la radice, (apparentemente) anche accarezzandola, mentre identificava quella radice, feticisticamente, sebbene ora in senso sessuologico (vedi sopra *p. 144*), con il corpo di Aparecida da godere e svuotare nella sua santità.

In effetti, l'identificazione è lo strumento cognitivo e allo stesso tempo efficace - pragmatico di ogni vera magia degna di questo nome.

Le discussioni intorno alla magia contagiosa (inteso come contatto) e imitativa partono dal "vedere" la prima forma; coloro che "vedono" la magia nella seconda forma (credenza) vedono che imitazione e contatto sono intrecciati.

Il feticista sessuale percepisce istintivamente un fenomeno basilare di tutto il sapere e l'agire magico, tuttavia:

a/ spostato sul piano puramente psicologico-sociologico-culturale e,

b/ inoltre, ristretto ad un solo fenomeno, l'erotico-sessuale.

Ma chi agisce come imitazione (o meglio, pre-imitazione) del contatto? Lo spirito naturale appena creato da Osorio! Egli sorge dal fluido lunare e dal fluido radicale allo stesso tempo (terra e luce lunare).

C. L'ispirazione di questo spirito della natura con qualcosa dell'essere stesso di Osorio (vedi sopra p. 147), - che qui è abbondantemente chiaro, cioè la magia sessuale, come viene praticata nella macumba della giungla, che può differire molto dalla più civile macumba urbana e soprattutto turistica (poiché la civiltà si libera di molte asperità, come la sottomissione sessuale). La sottomissione sessuale), è praticata (questo è ulteriormente descritto nel libro di Grégor accuratamente con un occhio esterno molto distaccato ma 'erlebt' (carico di esperienza), che rende il suo libro, come tutte le descrizioni non scientifiche, un approccio veramente comprensivo (Dilthey: 'Verstehen').

Dopo questa seconda lettura, siamo in grado di descrivere facilmente e interpretare strutturalmente i feticismi comuni. Quello che faremo ora, sulla base di materiale principalmente dell'Africa occidentale (II 157).

Ma prima una parola sul totemismo, ora non nel senso etnologico o culturologico, ma sacro. Ieranaliticamente, il totemismo è una (e la più eclatante) forma di feticismo: una pietra, anche un artefatto (prodotto naturale fatto dall'uomo), - una pianta (sistema), un animale (sistema), un umano (sistema), - tutti questi possono essere totem, cioè la riproduzione (relazione unica), sia di un singolo che di una collezione, o un sistema (gruppo) di individui.

Riferimento bibliografico :

-- M.Besson, *Le totémisme*, Parigi, 1929 (resoconto ben documentato del fenomeno e delle interpretazioni teorico-culturologiche).

-- Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd' hui*, Paris, 1969 (la polverizzazione strutturale di tutte le concezioni esistenti del totemismo culturologico).

-- N. Bancroft-Hunt, *Les peuples du totem*, Parigi, 1979 (sul culto dei totem sulla costa N.-W. del N.-America).

-- S. Reinach, *Culti, miti e religioni*, Parigi, 1922-3, t. I, pp. 9/85 (diversi articoli sul totemismo)

-- J. Frazer, *L'homme, dieu et l'immortalité*, Paris, 1928 (pp. 51/144 (*L'homme en société*: l'interpretazione classica del totemismo, puramente sociologica, soprattutto come sistema matrimoniale,-che non è che una sua propaggine, che, ieroanaliticamente, è senza portata).

-- Cl. Lévi Strauss, *La pensée sauvage*, Parigi, 1962, pp. 48/99 (*La logique des classifications totémiques*: un'analisi puramente distributivo-logistica); pp. 144/177 (*Totem et caste*).

Questo è solo un piccolo esempio di una massa confusa. Cosa provoca queste interpretazioni e reinterpretazioni senza limiti? Perché gli analisti non "vedono" con un secondo sguardo!

Non torneremo su questo. Motivo: alla lunga, diventa una segheria, ma si spera che il lettore conosca ora la ragione della sconfinata confusione di concetti, che risulta dal non fare fenomenologia con un secondo sguardo.

***La portata culturologica del feticismo.* (157-169)**

Il feticismo in senso strettamente semasiologico, è africano occidentale; ma in senso ieranalitico, cioè ‘visto’ con la seconda vista (fede), è planetario. In breve, si presenta così (in modo esemplificativo):

(i) N.-Siberia, Finland, ecc:

-- D.K. Zelenin, *Il culto dei demoni in Siberia (Accademia delle Scienze di Leningrado)*, Mosca/Leningrado, 1936 (russo), di cui A. Friedrich, *Die Forschungen über das frühzeitliche Jägertum*, in CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Fr. a.M., 1964, S. 206ss.

Un ongon è, secondo Zelenin, la messa al bando (‘*Festsetzung*’) di uno spirito in un ‘lekan’. Un ‘lekan’ è una piccola rappresentazione di animali (fauna acquatica, pollame, quadrupedi), così come le persone, solitamente fatta di legno o corteccia, ma anche di pelle, pelliccia, pietra o metallo. Funzione: medica (guarigione delle malattie), economica (fortuna della caccia, fortuna dell’allevamento). Tra gli antichi finlandesi, gli haltias e i tadebeyos abitano gli oggetti (Nicolay, o.c., 21).

(ii) Giappone: loshintai è un oggetto ben definito (pietra, sciabola, specchio), in cui una “divinità” invisibile (comprendiamo gradualmente che la parola significa principalmente spirito della natura in questo contesto) “incarna” (cioè è incorporata); cfr. M. Eliseev, *Mythologie du Japon*, in P. Couchoud, *Mythologie asiatique illustrée*, Paris, 1928, p. 379. Il go-sjintai (venerabile dio-corpo) è una divinità fallica (!) in pietra dura lucidata, che, normalmente, è incorniciata in una piccola teca di legno.

(iii) Polinesia: il tiki è una piccola ‘divinità’ (!), almeno in senso individuale o familiare, che di solito ha un aspetto animale (lato totemico del feticismo) - che, naturalmente, può anche essere bandito in un oggetto (Nicolay, o.c.,20).

Ecco tre tocchi casuali per orientare leggermente e frettolosamente il lettore.

***Il contenuto iero-analitico del feticismo.* (158/159)**

Il maggiore A. Glyn, *The Lower Niger and its Tribes*, London, 1906, dice: Non agli oggetti in sé rivolgiamo le nostre preghiere, sacrifici, tributi, ma a quegli oggetti come simboli, che portano in sé, conservano o presentano gli antenati divinizzati della famiglia, del clan, della tribù.

Così Glyn riproduce il linguaggio dei feticisti che ha incontrato. Il rendering può anche essere usato come definizione, a condizione che invece di “antenati divinizzati”, si dica semplicemente “spiriti”.

-- J. Van wing, *Etudes Bakongo (Sociologie, religion et magie)*, DDB, 1959, pp. 382/425 (*Les nkisi*), dice che un nkisi è un oggetto artificiale, abitato o influenzato da uno spirito, dotato di una facoltà sovrumana, ma controllato da un essere umano; ha l’impressione che si tratti di solito dell’anima di un defunto che, dopo la sua morte, ha assunto un ‘corpo’ adattato al suo nuovo modo di essere; ma uno spirito ‘indipendente’ può anche vivere in un nkisi.

In breve: pneumatologicamente (spiritualmente parlando) la lista di Heiler (vedi sopra *pagina 112*) è sufficiente per sapere chi può abitare in un feticcio, lekan,shintai, go-sjintai, nkisi, tiki, ecc. (i nomi differiscono, il caso è identico), meglio: essere abitato (poiché ‘feticcio’ differisce da ‘dimore’ in quanto ‘feticcio’ significa dimore che sono state bandite). (i nomi differiscono, ma la materia è identica), ovvero chi può essere abitato, ovvero chi può essere abitato (poiché ‘feticcio’ differisce da ‘abitare’ in quanto ‘feticcio’ significa abitare una dimora), ad eccezione delle ‘sostanze animiche’ menzionate da Heiler, che non sono spiriti ma nebbie sulla via dello spirito o centratura.

Ciò che è vero è che la “sostanza dell’anima” (cioè l’ispirazione con “qualcosa” (la radiazione dello iuno (Eva) e/o del genio (Adamo) e del mago-feticcio e degli esseri coinvolti in quel feticcio) è presente in ogni feticcio (vedi sopra *pagina 147*).

Idolismo (culto degli idoli),

L’“eidolon”, idolum, immagine idolatrica, può essere una forma di feticismo, cioè se l’immagine è stata manipolata magicamente-pneumatologicamente in modo tale che un “organo” (vedi sopra *p. 106*: spirito santo come organo in individui, persone, ecc.) della divinità contattata in e attraverso di essa sia di livello personale (cioè non un semplice centro infrapersonale).

1. Vedi sopra, ad esempio, *p. 141v.* (A.H. Ba).

2. *Olbrechts, Maschere e danzatori in Costa d’Avorio*, Lovanio, 1940, pp. 126/142 (Abbiamo un’intervista con lo spirito Glee), dice che, oltre al culto ordinario degli spiriti, la religione Glee (nata nel 1928 (Costa d’Avorio), soprattutto nella zona di Geree, ha un feticismo che identifica la ‘divinità’ residente (centro) con Nyon-Swa, il Dio Alto, il Creatore (che Olbrechts stesso osservò sul posto nel 1933 e 1938).

Olbrechts definisce un feticcio come segue: “Qualche materia o intruglio di materia lavorato ritualmente da un ‘uomo (o donna) feticcio’ in modo che il ‘potere’ e l’‘effetto’ risiedano ed emanino da esso, specialmente quando viene ‘trattato’“. Questa è la tipica descrizione etnologico-culturale, certo, ma è estremamente delicata.

3. *A. Gatti, Bapuka*, Zurigo, 1963, S. 53ss, descrive magistralmente l’idolo di Bapuka, la dea della vita e dell’amore, - idolo di cui lui e la sua altrettanto evoluta moglie (Gatti era un etnologo) hanno sperimentato il “funzionamento” benigno-protettivo quotidianamente per anni, - dimostrando che anche i non-feticisti, se sufficientemente aperti, possono stabilire il “funzionamento” di un idolo feticcio.

Certo, rimane la riserva biblica (e teologica suprema) sulla natura più profonda di questa messinscena. Ma questo è già stato affrontato altrove.

Cfr. *Libro della Sapienza 13,10; 14,11* (J.-J. Weber, *Le livre de la sagesse*, Parigi, 1949, PP. 300/308).

Certo: l’arca dell’alleanza (O.T.) era, neanche a dirlo, un idolo feticcio, ma jahwista! (vedi *V.d. Leeuw, Phänomenologie*).

Riassunto: Finora abbiamo identificato due aspetti fondamentali: (i) L’inabitazione (più in generale: l’inabitazione, cioè quando non c’è stato nessun intervento magico-pneumatologico da parte di un uomo terreno);

(ii) il totemismo (cioè la fusione comprensiva-magica tra una realtà naturale o culturale

e uno o più esseri umani). Che il totemismo (inteso geranaliticamente) sia parte integrante del feticismo (anche culturologicamente) è dimostrato dall'elenco dei 'sensi' (realtà naturali e culturali), che il credente feticista considera capaci di feticcio (cfr Nicolay, o.c., pp. 11s.):

(a) Feticci morti:

- (a)1.** massi bianchi, - pezzi di metallo, pezzi di lamiera e ceramica;
- (a)2.** Perle, pezzi d'avorio, piume, corna di animali, artigli di animali selvatici, spazzole di maiale, teste di serpente, code di mucca, ecc;
- (a)3.** pezzi di legno, grani, - in una parola resti di piante;

(b)1. I Mpongwe, una tribù del Gabon, hanno un "feticcio molto speciale", cioè l'okundu, che è apparentemente un necyofetish (nekuo = ciò che riguarda i morti); gli ingredienti grigri sono: **a.** pietre di forma strana, **b.** corna di antilope, gusci di lumaca, **c.** cadaveri-reliquie di tombe: capelli umani, denti, ossa, carne umana schiacciata conservata in un sacchetto (questo aspetto tombale fa dell'okundu un feticcio estremamente tabù);

(b)2. Gli Mpongwe (Gabon) hanno feticci e/o idoli (idol fetishes) in cui vengono imbibite alcune particelle di reliquie umane (da quel momento, sostengono, lo spirito invocato dimora nella loro statua guardiana).

(c)1. feticci viventi: caimani, tassi, gatti, volpi, - nel Dahomey (paese Vodoe): leopardo, serpente (nella città di Weida, si dice, c'era un 'tempio' con più di mille serpenti).

(c)2. Ipori, terzo spirito guardiano dell'uomo, dice *padre Baudin, La Guinée* (Nicolay, o.c.,237Questo spirito è nella forma peggiore, fluidicamente parlando, perché raramente viene offerto (cioè fluidicamente, per mezzo di cibo che viene lasciato perire, ecc.Quello che succede - e questo ci porta al feticismo come culto - è che quando un negro-africano sta per partire per un viaggio (un grande viaggio), "feticizza" (cioè agisce feticisticamente) il suo alluce con un po' di sangue di pollo e olio in modo che lo spirito sia soddisfatto e disposto favorevolmente.

Ancora: quel sangue di pollo e quell'olio sono visti sacralmente (fluidamente); l''anima' (inteso: spirito di natura, che nasce da esso durante il 'sacrificio' (= formazione dello spirito di natura; vedi sopra pp. 147/148) di e il negro-africano (il suo iuno, genio) e del pollo ucciso e l'olio vegetale o animale insieme), - lo spirito di natura, dunque, è significato (non il sangue materiale grossolano, l'olio, ecc.)

Ebbene, tutti questi simboli feticci vivi o morti sono ugualmente totem, nella misura in cui sono considerati 'fratelli, sorelle' (il credente totem, di nuovo)

In altre parole, il feticcio (spirito della natura) è della stessa “tribù” fluida, “famiglia”, con il risultato che il fondatore del totem lo tratta come “fratello” (“sorella”).

In effetti, essi condividono esattamente lo stesso genio (iuno). Nicolay, o.c., 32, ci dà una visione ravvicinata della vita: la dea dell’acqua (qui: centro di potere) è Olosa; il caimano (alligatore) è il suo ‘angelo’ (messaggero) e viene venerato in questa veste:

“A Porto-Novo (Guinea), vicino alla casa della missione, c’è un banchiere feticcio che è molto accessibile. Appena sente le mogli feticcio (‘féticheuses’) cantare e ballare, esce dall’acqua e striscia verso di loro. Le mogli feticiste, sempre a rispettosa distanza, gli lanciano, come regalo, un cibo selezionato (una torta, del pollame). Vicino all’acqua, c’è un recinto di bastoni di bambù e foglie di palma, che gli servono come un ‘santo’ (sacro) rifugio”.

Un tale culto senza senso, per noi occidentali, è infatti identico all’uso dell’arca dell’alleanza dell’O.T.: entrambi i rituali di banchetto o di dimora montano l’organo (vedi sopra p.106) di una dea funzione pagana ma benigna (semplice centro, che è il totem collettivo del gruppo locale di adoratori) o di Yahweh.

Una cosa del genere non è così ridicola se si sa che gli ‘emblemi’ - ad esempio la bandiera nazionale di un paese - visti da un secondo sguardo, naturalmente, contengono anche uno spirito di natura, fusione di geni e iunoni e di ad esempio il lino (se la bandiera consiste in un tessuto di lino) e degli ‘adoratori’ di quella bandiera: le cerimonie ‘rituali’ (ad esempio l’innalzamento della bandiera) sono il culto feticcio più coperto!

(I) *Il tatuaggio religioso o feticcio* (161/165)

Nicolay, o.c., 54/55, dà un altro tipo di feticizzazione: “Il tatuaggio religioso o feticcio era comune tra i pagani della Guinea (solo i credenti dell’Islam non vi partecipano). Nel Benin, tra gli abitanti della costa, un nativo che non portava questo simbolo tribale o addirittura familiare era molto raro. I segni del tatuaggio (‘uê’ in lingua dahomean) sono applicati ai bambini tra gli otto e i dieci anni. Le persone qualificate a fare questo sono chiamate ‘uê.gboto’.

(i) L’intaglio è fatto per mezzo di un’asta di ferro (un po’ come il nostro coltello da penna).

(ii) In seguito, gli uê-gboto coprono le linee dell’incisione con un unguento (con fuliggine e olio di palma come ingredienti principali). I tatuaggi sono molto diversi a seconda delle persone, del rango o della professione.

Gli uomini feticisti e le donne feticiste in particolare ne fanno un uso frequente: i disegni consistono nelle figure di un caimano, una tartaruga, una lucertola. Questi disegni sono tabù, perché sono ‘fetish’ (sacri)”. (Così padre M. Cordioux, missionario sulla costa del Benin).

Qui, nel racconto accurato di un missionario, si vede come **(i)** sacro, **(ii)** feticcio e **(iii)** totem vanno insieme.

Immediatamente evidente è anche il carattere funzionale, se necessario, del feticismo: anche la professione vi dà origine. Nicolay, o.c., 47, non rendendosi conto di quanto precisamente stia descrivendo: “Le totem ou porte-bonheur (il fondatore del totem o della salvezza).

L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, 1910-1; 1928-9, pp. 61ss., dice: “Un Ashanti (nativo della Gold Coast):

- (i) aveva acquisito un feticcio (...);
- (ii) si affretta a farne un esperimento:
- (iii) viene ferito da un proiettile di fucile che gli frantuma l’osso del braccio.

Il feticista spiegò l’evento, con soddisfazione di tutti, dicendo che il feticcio offeso gli aveva appena rivelato il motivo di quel fallimento (si trattava di un feticcio invulnerabile): il giovane aveva avuto un rapporto sessuale con sua moglie in un giorno ‘proibito’ (tabù). L’uomo ferito ha confessato che era vero. Gli Ashanti non hanno perso nulla della loro fede”.

A parte il pragmatismo primitivo, che qui è evidente - vedi sopra *p. 54f.* - c’è la spiegazione dell’uomo feticcio: questa spiegazione provoca, naturalmente, con i non vedenti, la sepsi, sì, la derisione. Tuttavia, bisogna stare molto attenti, soprattutto con i tabù sessuali: non si dimentica:

a/ che i genitali (e tutte le aree eroticamente sensibili) sono molto coinvolti nell’aspetto generativo della santità (vedi sopra *pp. 117/119*) (così come *le pp. 130/133*).

b/ che il gioco dell’amore (nel matrimonio) ha sempre un effetto generativo-sacrale (la grazia sacramentale),

c/ che (vedi sopra *pp. 147/148*: l’“ispirazione” della natura-spirito artificiale avviene attraverso e nel genio (adam) e lo iuno (eve)) ogni atto erotico-sessuale (gesto, parola, idea) ha un effetto sacro generativo (il che spiega l’etica e la politica di controllo molto rigida nei paesi civilizzati a questo riguardo; il che suggerisce quali conseguenze disastrose produce oggi la rottura dell’autocontrollo erotico e dei freni sociali nella sfera sacra).

Tutte le persone che “vedono” con la seconda vista diventano acutamente consapevoli della natura tabù (natura divina) dell’erotismo e della sessualità.

Certo: se questa idea ashantiana sia valida qui è un’altra questione: abbiamo solo voluto indicare il fondamento sacro generale di ciò che l’uomo feticizzato crede, con i suoi simili, collettivamente, apparentemente sulla base di intuizioni secolari, arcaiche (ancestrali, sì, protogonistiche) - non senza una ragione molto seria abbiamo, poco fa, fatto tradurre la parola genio con adam e iuno con eva, o meglio: specificato.

L’adam, eve (genius, iuno) è ciò che la prima umanità ci ha trasmesso, cioè il principio gerarchico della vita. Una volta che questo viene toccato, attraverso l’erotismo e la sessualità sbagliati, l’aspetto generativo del sacro viene violato. Questo viene sottolineato di sfuggita.

Nicolay, o.c., 15, sottolinea un altro aspetto della credenza feticista: “In Daluni (racconto di viaggio sul Kilimandjaro) si incontrano feticci praticamente ovunque”.

(A) “Per esempio, una capanna costruita in una cavità di un albero e destinata allo *mzimu*, il fantasma errante di qualche antenato (Progonismo - culto degli antenati; dagli etnologi, da Herb. Spencer (1820/1903), seguace di A. Comte, padre del positivismo francese, ‘manismo’ (in realtà chiamato ‘culto delle ombre’) (cfr. *W. Schmidt, Origine et évolution d. l. rel.*, Paris, 1931, pp. 89/104).

Il principio geniale o iuno è effettivamente venerato nell’ombra dell’antenato. Non c’è bisogno di spiegarlo ora. Non è l’anima ancestrale, ma il fantasma ancestrale (o piuttosto uno dei tanti ‘fantasmi’) che è l’oggetto stretto del manismo.

Il pro(to)gonismo è più ampio: comprende anche il culto dell’antenato e del primo genitore terreno-secolare. Tuttavia, il manismo è sempre incorporato nel pro(to)gonismo).

Vediamo ora come si fa il manismo: “Affinché il fantasma (*mzimu*) venga a ‘riposare’ lì, uno (a) le sacrifica una spiga di grano e (b) versa del sorgo in suo onore”. (Vedere sopra *pagina 161*).

(ii) “Agli incroci delle strade, si vede un batuffolo di paglia fissato da pali, contenente una manciata di grano per gli spiriti erranti”.

Anche qui si pone la questione, come per gli *nkisi* (vedi sopra *p. 158*), se oltre ai fantasmi degli antenati, vengono venerati anche gli spiriti della natura ordinaria. In effetti, fluidamente parlando, la domanda non ha molto senso: il fantasma dell’antenato può essere rigorosamente distinto dall’anima reale dell’antenato.

Confronta:

a/ il culto protogonistico (credenza del primo genitore), distinto dalla credenza dell’antenato (cfr. AE. Jensen, per esempio, dove parla delle demagodie, che, secondo la mitologia dei *demaisti*, “funzionano” solo alla fine dell’era del paradiso).

b/ cfr. *Ezek 32, 17/32* (l’inferno; a.o. distinto dalla struttura del destino degli eroi: l’eroismo è una forma di pro(to)gonismo;

c/ cfr. 168, infine l’apoteosi (deificazione): i successivi imperatori romani (culto della deificazione) si lasciarono divinizzare in questo modo; è famoso Cicerone che, dopo la morte dell’amata figlia Tulliola, cercò di ottenere per lei onori divini (Nicolay, o.c., 102, 106): così le tre forme eclatanti di culto delle anime.

(B) È vero che l’esorcismo praticato dai feticisti dimostra che ci sono esseri diversi dalle anime o anche dagli antenati che vengono venerati, cioè gli spiriti della natura malata, per esempio, che, una volta senza un “luogo d’incanto” (feticcio), sono pericolosi finché vagano. Vagare è vivere senza feticcio, se una cosa del genere può essere chiamata “vita”, perché è la “morte” certa (fluidità) dello spirito senza feticcio, puramente esorcizzato e sfrenato (che sia spirito di natura o spirito ancestrale). La liberazione di un malato o di un posseduto (in realtà la stessa cosa) si fa secondo il principio dei ‘*Similia similibus*’ (omeomagia).

“(…) Uno spirito di guarigione (centro) è, con l’imposizione delle mani del guaritore magico, trasferito o, in alternativa, questo spirito (dallo stesso) è ‘bandito’ (= prima fase feticcio) in per esempio una pozione per, da lì, essere ‘bandito’ nella persona malata (= seconda fase feticcio). Proprio per questo (vedi principio di mutualità: *p. 125/127 supra* (//

164: sintonia): simpatia e antipatia) lo spirito patogeno (centro) è: **(i)** contrastato, **(ii)** espulso o **(iii)** reso impotente. (...).

I feticisti pensano che lo spirito della malattia, dopo questa eliminazione, “vivrà”:

(i) nel corpo di un animale (per esempio un pollo), che viene “sacrificato” a questo scopo dal guaritore magico e gettato molto lontano dalla capanna (sia del guaritore magico che del malato).

(ii) In un ‘keti’, cioè una cosa insignificante, - un chiodo, gingilli di vetro, uno straccio, ecc., ciò che conta è che si dia un’abitudine (feticcio) alla mente e le si impedisca di ‘andare fuori strada’, cioè di diventare un pericolo per tutti”. (Nicolay, o.c., 7).

“In altri casi, il guaritore farà una statua della persona malata e le applicherà delle forze protettive. Appoggerà le sue labbra sulla zona dolorosa del corpo e “aspirerà” lo spirito malato, che si nasconderà (se blottir, si farà rabbrivire) in un sasso o in un pezzo di legno (feticcio della bocca interna), che il guaritore metterà prima in bocca, per renderla, d’ora in poi, la residenza dello spirito. (...). Poi si seppellisce il masso, si brucia il pezzo di legno”. (ibid., 9).

A pagina 14, o.c., Nicolay non spiega, ma accenna al fatto che gli uomini feticcio gabonesi, se ritengono necessario ‘placare il ‘dio’ (centro) con uno spargimento di sangue, svolgono il ruolo di sacrificatore. Aggiungiamo che ancora una volta è in gioco il ‘similia similibus’ (lo stesso per lo stesso: principio di reciprocità): si raggiunge lo spirito solo se si arriva omeopaticamente, Cioè, si può raggiungere lo spirito solo se si possiede, per così dire omeopaticamente, lo stesso fluidum (con **1/** la forma ideale attaccata, **2/** così come la stessa “anima” (qui l’anima (cuore) di una creatura crudele), con cui si riempie la forma ideale (da genio, iuno)) e **3/** anche lo stesso “elemento” (vedi sopra pp. 147/148)), si avvicina allo spirito da combattere.

Chiunque, come mago o come guaritore (con il pendolo, con l’imposizione delle mani, ‘carismatico, medicinale, con le erbe, ecc.: tutti questi ‘atti’ con o senza strumenti sono atti feticisti, anche se non si crede nel feticismo, perché la sua essenza è pneumatologica, cioè naturale-spirituale) o come esorcista ‘di chiesa o non di chiesa’ non rispetta questo principio di mutualità, fallisce e coinvolge il cliente nel suo stesso fallimento.

Questa è la vera ragione (feticistica) per cui, nel 1976, due persone sono morte giustiziate ecclesiasticamente in Inghilterra e in Germania. Gli esorcisti non hanno rispettato il principio di mutualità, hanno violato un tabù, che è diventato mortale per le persone che aiutavano.

Si farebbe molto meglio a studiare a fondo il feshismo che a divorare libri spessi sulla demonologia, l'esorcismo in senso destro-occidentale, ecc.

Il mago-guaritore-esorcista, che è ogni buon feticista, ne sa molto di più e soprattutto agisce molto più razionalmente degli 'empiristi' (nel senso di 'sperimentatori casuali', che è ciò che sono in realtà quasi tutti i maghi-guaritori-esorcisti altamente religiosi).

Prendiamo la diagnosi come piccolo esempio.

Nicolay, o. c., 13/14, scrive: "Tra la popolazione negro-africana del Gabon, i fetishwijnmannan costituiscono una casta separata. (...) Essi affermano di essere in sintonia ('en correspondance': si pensa, di passaggio, ancora al principio di mutualità) con gli 'imbuiri' (gli spiriti) e con gli 'ibambo' (abambo) (le 'anime' (op.: 'fantasmi') dei morti).

Li comandano e pretendono di "resuscitarli", a volontà, "richiamando le loro ombre sulla superficie di uno specchio o dell'acqua chiara". (*Dr. Barret, Afrique occidentale, II, 166*). La diagnosi di un'opera spiritica (sotto il suo triplice aspetto: idea, ispirazione, (rg. 147/148) cuore ed elemento) è possibile solo quando il mago-guaritore-esorcista stesso:

- a/ Sufficientemente carico (magnetismo),
- b/ sensibile (sentimento) e
- c/ "vedere" (eidetismo o, in forma indebolita, "vedere" grigio (bianco-nero) con la sola mente e immaginazione), con
- d/ è dotato di un sistema di interpretazione collaudato (vedi sopra p. 73 (67 ss.)).

Ora, per quanto i razionali occidentali possano trovare ridicola questa visione superficiale, essa è talvolta l'unico mezzo per stabilire un contatto frettoloso ed energico con l'avversario, cioè con l'uno o più (Gesù parla di "uno", rafforzato da "sette", cioè il numero "ideale" secondo la mentalità dello spirito (*Lc 11,26*) o anche di "legione", molti (*Mc 5,9*) spiriti che infliggono miseria alla vittima.

Colui che non **a.** sente, **b.** vede e **c.** interpreta la natura e il numero dell'avversario (o degli avversari), grazie al suo 'potere' (magnetismo), infrangerà sicuramente un tabù e subirà il suo 'giudizio' (vedi sopra pp. 125/127).

(II): *Excursus: l'elemento fuoco. (165/166)*

Abbiamo accennato brevemente a questo tema sopra (p. 156). Per provare quanto abilmente le religioni "inferiori" abbiano formato i loro aderenti, il seguente estratto da Nicolay, o.c., 301/302: "Nel 1886, a Grand-popo (Guinea, Costa degli Schiavi), una donna fu colpita a morte vicino al muro di una casa, contro il quale si era nascosta, durante un temporale. Immediatamente, dopo lunghi e rumorosi preparativi, uomini e donne feticcio si avvicinarono al cadavere e lo trascinarono con una corda per le strade della città per ore". La sera, al tramonto, tra grida e urla, il corpo fu portato sulla spiaggia e diviso in altrettanti

pezzi come c'eravamo noi uomini e noi donne del feticcio. Tutti divoravano avidamente e senza preparazione la loro parte di questo ripugnante piatto preferito, le cui ossa erano conservate con cura.

Abbiamo visto recentemente una delle donne feticcio di Grand-Popo che aveva partecipato a quel pasto: appesa al collo, tra altri amuleti, portava le ossa delle prime due articolazioni di un dito umano, in ricordo della selvaggia cerimonia appena menzionata. (*RP Baudin, La Guinée*).

Per il commento:

(i) Questa appropriazione degli spiriti del fuoco (di piccole dimensioni, tra l'altro) è, purtroppo, in linea con il metodo vampirico, diffuso quasi su tutto il globo, che consiste nel confondere il corpo lordo con quello sottile.

Vampirismo", di passaggio, ha tre significati principali:

- a. Il comportamento dell'uccello simile al pipistrello;
- b. Il comportamento criminale ripetutamente identificato dai giuristi, in cui di solito un uomo morde una donna, dopo lo stupro, oltre ad uccidere, la sua vittima (di solito nel collo sinistro).
- c. Il sacro-miscro, di cui sopra, in Guinea, un modello applicativo.

La ragione di questo comportamento frenetico (si pensi alle ore di trascinarsi) è l'appropriazione in gruppo degli spiriti del fuoco.

(ii) L'appropriazione dello spirito del fuoco attraverso la vittima della cecità, mescolata o meno al vampirismo sottile (sacro), genera in ogni caso la frenesia (si pensi a D. Fortune, sopra p. 152). Bene, la cosa intelligente delle magie antiche, come quelle della Guinea, è di creare una tradizione in modo tale che prima si spegne la frenesia (nel trascinarsi per ore, con rumore, grida, danze, ecc.); quando questa frenesia (nel trascinarsi per ore) si spegne, si spegne la tradizione. Solo quando questa frenesia (vera e propria possessione brevettuale) è esaurita, nella misura in cui sono frenetici, solo allora mangiano questo orribile pasto da ballata dei morti (si pensi alla nostra canzone medievale 'Heer Halewijn': "Daer fu tenuto un banchetto, - La testa fu messa sul tavolo"), con cui, una volta per tutte, si assecondano tutti gli impulsi sadico-masochistici, più o meno secondo il "lustprinzip" di Freud et al, ma con, dopo la morte di questi feticisti sadico-masochisti, il giudizio divino su questo atto criminale.

In altre parole, l'artificio di questa forma satanizzata di appropriazione dello spirito del fuoco sta nel mantenere la possessione (l'uomo come feticcio di uno spirito è latentemente o palesemente posseduto da quello spirito) latente, almeno nel suo modo di trasporto, o nel suo successivo, preternaturalmente cinico modo di esecuzione. C'è da meravigliarsi allora che un geniale psicologo del profondo come Freud, nonostante il suo materialismo ateo, esponga l'aggressività ovunque, nei reni (senza saperlo)? Sì, l'aggressione mescolata all'eros nelle sue forme più crude?

(III) Rito di iniziazione alla Sapienza (167/169)

Nicolay, o.c., 15, ci dà il resoconto abbreviato (*RP. Baudin, La Guinée*) del rito di iniziazione al sacerdozio: “Il candidato (erede sotto questo punto di vista dei suoi antenati) è generalmente un bambino dagli otto ai quindici anni.

(i) Si comincia con sacrifici (cruenti) in onore degli Spiriti, di cui deve essere il servo. Il neofita viene lavato con un decotto di centinaia di piante e cinto con un giovane germoglio di palma. Segue, con gli uomini feticcio, una processione intorno al boschetto sacro.

(ii) Questa è seguita dalla cerimonia principale, durante la quale si cerca di sapere se il feticcio accetterà o meno il candidato propostogli (*nota*: la parola ‘feticcio’ è analoga: significa:

(a) il tipo di realtà in cui (vedi sopra),

(b) lo stesso spirito di natura o fantasma dell’antenato, che vi abita.

P. Baudin dice alla fine come il feticcio (= spirito) è costretto a rendere pubblica la sua opinione: si fa un feticcio (oggetto-tutto) e questo oggetto viene messo in contatto (fisicamente) con il candidato, fino alla fine della cerimonia.

Ora traduciamo ulteriormente: “Vedi come si consulta lo Spirito”:

a. Il bambino prende posto sulla sedia feticcio” (*nota*: poiché tutti i trasferimenti di spirito avvengono attraverso il ‘fondamento’ (si noti l’espressione francese ‘le fondement’), cioè la parte inferiore del corpo, il candidato fa conoscenza con questo fondamento, cioè con il quale prende contatto con il fondamento dei predecessori che si sono seduti sulla stessa sedia ‘santa’ (= carica di potere)). Nel caso del Papato, che ancora oggi viene chiamato “la santa sede” (un’espressione molto sensata, se deve essere intesa geroglificamente), il bambino-candidato è posto sullo stesso sacro seggio dove i suoi predecessori hanno ricevuto lo stesso potere.

b. “Di nuovo i feticisti si lavano la testa con il decotto di erbe e invocano a gran voce il feticcio (...) per tre volte (*nota*: sempre in onore della Santa Trinità, anche se questi feticisti non lo sanno; vedi sopra p. 131/132: le monadi, che anche qui hanno la parte principale, agiscono solo in risposta a segnali triadici, che riflettono e il Padre androgino e il Figlio androgino (ma maschio dominante) e lo Spirito androgino (ma femmina dominante)).

Riprendono le loro grida, mentre allo stesso tempo ballano e saltano intorno al neofita. (*Nota*: danzare e saltare è, consciamente o inconsciamente, imitare il comportamento delle monadi; gli spiriti puntiformi di santità allora, per risonanza, cominciano anche a intensificare la loro ‘danza d’amore’, non producendo più la loro abituale ‘produzione di potenza’ (carica, ‘santificazione’ (vedi sopra p. 108; 111), che è descritta nell’aretologia classica). Intanto i tamburi e tutti i tipi di ferro vecchio fanno un rumore infernale”. (*Nota*: produrre questo rumore rafforza, attraverso la vibrazione su un piano fisico, l’influenza delle monadi). “Perché, con i negri africani, più infernale è il rumore, più solenne è la celebrazione”.

c. La possessione fuori latenza (e quindi ‘brevettata’) da parte del feticcio (mente) del candidato, il quale, una volta ‘feticcio’, cioè dimora o incantesimo della mente, diventa posseduto latentemente o palesemente proprio grazie ad esso.

“A poco a poco il candidato, che deve mostrare a tutti che lo spirito lo sta sopraffacendo, comincia a tremare: il suo corpo trema; i suoi occhi impazziscono (vedi sopra, citato di sfuggita, p. 155 (Aparecida)) (...).

Presto è così agitato che spesso deve essere trattenuto o legato per evitare che faccia del male a se stesso o agli altri. (Vedi, di passaggio, sopra le pp. 151/152 (possessione di D. Fortune).

d. L’apoteosi (‘apoth(e)osis’ = deificatio = dichiarazione di dio, deificazione; vedi sopra p. 163, - che, qui, è presente in una forma più velata, ma almeno altrettanto fortemente intesa): “Allora tutti i presenti applaudono il feticcio con grida di gioia - si possono paragonare, di sfuggita, le acclamazioni in onore dei tardi imperatori romani, che si lasciavano divinizzare - ‘Orisha Ô’! (È il feticcio!) Orishagun Ô! (Il feticcio si impossessa di lui)”.

e. L’espansione della celebrazione. La celebrazione deve “espandersi” se non vuole degenerare in seguito nelle manifestazioni più folli e crudeli della possessione collettiva (vedi sopra pagina 166). “Dopo alcune ore di rumore e frenesia, l’oggetto feticcio che era stato messo in contatto con il candidato agitato (vedi sopra, p. 110) viene rimosso: egli si riprende gradualmente.

La sua frenesia cessa di cedere il passo all’esaurimento”. (o.c., 15). - Già sopra (p. 97) abbiamo sottolineato il carattere (i) maniacale (agitato) e (ii) depressivo (abbattuto) di tali religioni trasportive, siano esse cattoliche - carismatiche o pagane, esse rimangono soggette al consiglio urgente di San Paolo (e all’ordine di assemblea) in *1 Cor 14,26s*. Come allora, fratelli e sorelle? Alle vostre riunioni ognuno può avere qualcosa (intende il frenetico e il controllato). (...) Ma tutto deve essere fatto per il fondamento”. -- Il che, qui, in questa dedica fetish, non accade.

Nicolay, o.c., 14/15, dà anche, molto abbreviata (purtroppo), la formula d’iniziazione di una donna feticcio: “A volte le funzioni di uomo feticcio sono affidate alle donne. Secondo il dottor Lestrille, in *Revue Coloniale*, la donna che aspira a questo ruolo invidiato deve distinguersi dai suoi simili per qualità eccezionali. Una volta nominata, viene ricoperta di nastri e campane e colorata con colori magici. (Nota: il colore è luce; la luce è vibrazione; la vibrazione (di qualsiasi tipo, sonora o ottica) agisce sulle monadi). -- Allora si separa dal profano per diverse settimane per sintonizzarsi, così dicono, con gli spiriti. (Nota: vedi sopra il principio di mutualità; p. 164).

Dopo essersi sottoposta a un regime di estasi febbrile (esaltazione), che la rende una vera e propria “nevrotica” (nota: è un medico che parla e usa il suo linguaggio - in mancanza di termini ieroanalitici, che parlerebbe di “assunzione del male (misericordia) che dovrà combattere in futuro, sotto forma di spiriti corrispondenti di ogni genere (di nuovo: principio di mutualità)”, la padrona di casa lascia il suo luogo di confinamento (*nota* pensare ai nostri luoghi di riflessione e di ‘ritiro’) con un rullo di tamburo e si arrende, nel rispetto di tutti, al delirio della pitonessa”.

La Pythonissa, fenomeno che esisteva sia ora che nell’antichità classica (si pensi alla veggente di Delfoi sulla sua ‘sedia sacra’ in estasi su una fessura della terra che emetteva gas, consultata da tutti i magnati dell’impero e dagli alti pensatori e mistici del suo tempo), - che in realtà, originariamente (arcaicamente) significava ‘donna-serpente’, ‘donna pitone’ più correttamente, - è accettabile solo quando dimostra che lei:

a. nella relazione di ‘comprensione’ con gli spiriti, - vedi principio di reciprocità, per martellarlo ancora e ancora,-

b. è posseduta ancora e ancora senza che in seguito si trovi alcuna forma di miseria in lei (sia fisicamente-terra che socialmente-comunicativamente (cioè infettando gli altri) e nella sua casa, nei suoi beni, ecc.) Questo è il tipo tipicamente femminile di controllo dell’infelicità: al contrario dei mangiatori di spirito del fuoco (vedi sopra: *p. 166*; lì, dopo la morte, l’infelicità diventava palese, a.o. tramite fenomeni spettrali, subito dopo la morte di questi subachisti (sub-vampiri) o addirittura si estendeva per anni, vedi anche sopra: *p. 168*), nella misura in cui essi agiscono in modo puramente maschile, noi donne possiamo:

a. almeno se vivono in profonda e genuina amicizia con la Trinità (stato di grazia santificante: vedi sopra) - anche se non conoscono coscientemente la Trinità (battesimo di desiderio)

b1. prima di tutto per prendere la miseria

b2. per ‘sudare’ (come dicono gli psicoanalisti, il paziente che cura risponde al suo guaritore con la sua miseria (‘abreaktion’, dice Freud), in modo che il guaritore stesso possa esibire i sintomi minimi).

Conclusion. Ammirate un’ero-analisi del feticismo. Forse il credente feticista apparirà ora meno “pazzo”, “infantile” o qualsiasi altro termine erudito insultante gli sia stato applicato dai nostri scienziati professionisti senza aver sperimentato il fenomeno in prima persona.

Deo trino gratias maxima!

Contenuto: Introduzione all'analisi geronimica. (1981-1982)

Breve contenuto.

La religione arcaica (antica), (1)

Parte I. La dottrina del metodo. (2)

A. Il metodo fenomenologico. (3)

(B) Ia. Il metodo logico o logistico. (4)

(B) Ib. Il metodo semiotico o analitico del linguaggio. (5)

(B) IIa1. Il metodo psicologico. (7)

(B) IIa2. Il metodo sociologico. (10)

(B) IIb. I "metodi bio-patologici". (14)

(B) IIc. Il metodo culturologico. (15)

(C). Il metodo storico o storico. (25)

(D). Il metodo strutturale e comparativo. (31)

(D) a1. Il metodo comparativo o "comparatismo". (31)

(D) a2. Il metodo di apprendimento del sistema. (33)

(D) b1. Il metodo logico-matematico. (36)

(D) b2. Il metodo informatico. (36)

(E) Il metodo gerosofico. (38)

(E)Bis Il metodo apocalittico. (79)

Parte II. Il racconto sistematico della religione arcaica. (81)

II A. L'incontro con il Santo. (89)

IIA.1. L'epistemologia del sacro. (89)

Modello I. (89)

Modello II. (90)

IIA2. Il sacro (il 'santo'). (101)

II B. L'incontro con il sacro nel feticcio. (138/157)

IIB.1. La portata del fenomeno del feticcio (138/145)

IIB.2 Il contenuto DeepL del fenomeno 'feticcio'. (145/157)

La portata culturologica del feticismo. (157-169)

Un contenuto più completo.

La religione arcaica (antica),	(1)
Parte I. <i>La dottrina del metodo.</i>	(2)
A. Il metodo fenomenologico.	(3)
(B) Ia. Il metodo logico o logistico.	(4)
(B) Ib. Il metodo semiotico o analitico del linguaggio.	(5)
(B) IIa1. Il metodo psicologico.	(7)
(i) L'esperienza del "Santo"	(9)
(ii) L'esperienza mistica.	(9)
(B) IIa2. Il metodo sociologico.	(10)
(B) IIb. I "metodi bio-patologici".	(14)
(B) IIc. Il metodo culturologico.	(15)
(C). Il metodo storico o storico.	(25)
(i) il metodo filologico	(26)
(ii)a. l'evoluzionista o etnologia evolutiva	(26)
(ii)b. la "nuova" antropologia	(26)
(iii) Il metodo folcloristico o popolare (laografico)	(26)
(iv) la storia generale delle religioni	(29)
(D). Il metodo strutturale e comparativo	(31)
(D) a1. Il metodo comparativo o "comparatismo".	(31)
(D) a2. Il metodo di apprendimento del sistema.	(33)
(a) L'equazione interna o interna:	(34)
(b) L'equazione esterna o esterna:	(35)
(D) b1. Il metodo logico-matematico.	(36)
(D) b2. Il metodo informatico.	(36)
(E) Il metodo gerosofico.	(38)
La struttura della responsabilità.	(41)
La struttura dei test di responsabilità religiosa.	(42)
La struttura religiosa della revisione.	(44)
La struttura diagnostica del giudizio divino.	(46)
La struttura sperimentale del giudizio divino.	(48)
La struttura di comprensione del metodo diagnostico-sperimentale.	(51)
La struttura pragmatista del metodo sperimentale.	(54)
Ulteriore descrizione della natura pragmatica.	(56)
(a) L'aspetto dottrinale.	(57)
(b)1. Il carattere esistenziale-storico di quella dottrina.	(57)
(b)2 La natura salvifica della dottrina.	(59)
(i) Primo programma: il programma della sentenza.	(59)
(a) Gesù li dichiara chiaramente come ripetibili.	(60)
(b) Gesù ripete l'insegnamento dopo la sua risurrezione.	(61)
(ii) Secondo programma: il programma del processo.	(61)

(I) Il carattere informativo.	(62)
(i) Il miracolo ci mostra l'essere di Cristo	(62)
(ii) Riguardo all'esorcismo:	(62)
(iii) Riguardo all'esistenza del miracolo	(63)
(A)1 Gesù ha distrutto la morte con la sua	(63)
(A)2 La discesa di Gesù agli inferi.	(63)
(II) Il carattere effettivo.	(64)
A) La dottrina della miseria.	(67)
(i) Punto di partenza psicologico-sociologico:	(67)
Prendiamo, per esempio, qualcuno che è gravemente malato:	(69)
(ii) La teodicea,	(74)
(iii) Le espressioni miserabili più dirette.	(74)
(B) La dottrina della salvezza.	(77)
(a) Su una base extra-biblica:	(77)
(b) Su una base biblica:	(78)
(C) Il giudizio di Dio.	(78)
(E)Bis Il metodo apocalittico.	(79)
Parte II. Il racconto sistematico della religione arcaica.	(81)
Il concetto di "religione arcaica".	(81)
(1) Sulla de- o demitologizzazione:	(82)
(2) Sulla crisi della metafisica:	(82)
(3) Riguardo alla religione naturale,	(84)
(4) Riguardo al grado di nichilismo di questa crisi dei fondamenti:	(84)
Neo-sacralismo.	(86)
II A. L'incontro con il Santo.	(89)
IIA.1. L'epistemologia del sacro.	(89)
Modello I.	(89)
Modello II.	(90)
a/ L'interpretazione tradizionale, intesa e secolare della percezione.	(92)
b/ il punto di vista "chiaro", "chiaro-scuro".	(93)
IIA2. Il sacro (il 'santo').	(101)
Fornitura di orfanotrofi.	(101)
La determinazione tipicamente sacra dell'essere.	(102)
(A) Il contenuto del sacro	(102)
(B) La seconda vista del sacro.	(105)
Modello strutturato in tessuto sottile.	(107)
La transitività di questa forza	(109)
Modello strutturale centrico del tessuto sottile.	(111)
a.1. Gli spiriti della natura e gli dei della natura	(109)
a.2. Le anime o gli spiriti ancestrali (o anche gli dei)	(116),
b.1 Divinità alte e trascendenti	(113)
b.2 L'Essere Supremo biblico effettivamente rigoroso,	(113)
Modello strutturale ontologico della sostanza sottile.	(115)
Simpatia e antipatia.	(125)

Il malocchio (lo sguardo maligno).	(126)
Hierozoismo.	(128)
Gerarchismo, internalista.	(130)
Geroglifico, Teologico (Teocentrico)	(135)
II B. L'incontro con il sacro nel feticcio.	(138/157)
IIB.1. La portata del fenomeno del feticcio	(138/145)
IIB.2 Il contenuto DeepL del fenomeno 'feticcio'.	(145/157)
Guida fenomenologica.	(145)
(I) D. Fortuna: il demone della vendetta	(145/154)
Re.a. Fortune situa l'incidente	(149)
Ad.b. Ora, gradualmente, ci fermiamo a considerare l'evento.	(150)
Il compito della fortuna era quindi duplice:	(151)
(II) Macumba: aveva giocato con "la bambola	(154/157)
La portata culturologica del feticismo.	(157-169)
Il contenuto iero-analitico del feticismo.	(158/159)
Idolatria (idolatria, culto degli idoli),	(159)
(I) Il tatuaggio religioso o feticcio	(161/165)
(II): Excursus: l'elemento fuoco.	(165/166)
(III) Rito di iniziazione all'uomo del momento	(167/169)