

12 Note di metodologia e di antropologia

A completamento e fondamento di alcuni principi presupposti nelle due parti precedenti, riportiamo qui per utilità e comodità degli studenti due *excursus*, uno metodologico più generale, e uno più contenutistico e particolare. Entrambi hanno lo scopo di invitare lo studente a situare la problematica teologica sullo sfondo più ampio degli studi antropologici attuali e nel confronto con le altre religioni.

12.1. Tradizione orale

Margaret A. Mills, "Tradizione orale", in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da Mircea Eliade, Marzorati-Jaka Book, Milano 1994.

Inseriamo alcune sottolineature in corsivo, per favorire la lettura e per evidenziare quei punti che maggiormente interessano il nostro punto di vista.

TRADIZIONE ORALE. La tradizione orale, attiva in tutte le istituzioni religiose, tende a essere considerata dagli studiosi occidentali della letteratura un meccanismo incompleto e imperfetto per trasmettere dei dati. I teologi, gli storici laici e i sociologi della religione, concordi nel vedere una dicotomia tra i sistemi intellettuali orali e quelli letterari, hanno messo in risalto il contrasto esistente tra la fisicità della fede in una verità immutabile, quale è espressa nelle tradizioni religiose dotate di scrittura, e la varietà e la mutevolezza della conoscenza, tipiche invece di quelle tradizioni religiose che si fondano esclusivamente sulla memoria.

La ricerca recente sull'istituzionalizzazione della comunicazione orale e scritta in diverse società tende comunque a **minare alla base la dicotomia tra società «orali» e «letterate»**. Diventa sempre più chiaro, per esempio, che tanto nel contesto religioso quanto in quello profano i metodi di apprendimento e di insegnamento fondati rispettivamente sull'oralità oppure sul testo scritto **coesistono e interagiscono tra loro**. *La relativa stabilità della conoscenza in una società dipende in larga misura dal modo in cui questi diversi metodi sono istituzionalizzati e anche dalle mete educative e dai concetti conoscitivi che li accompagnano.*

Nel complesso, sembra che la conoscenza basata sulla memoria non sia così effimera come si era pensato in precedenza, e nemmeno pare che la conoscenza scritta, nelle condizioni reali della pratica sociale, sia così immutabile. Perciò la ricerca comparata delle modalità con cui le parole scritte oppure semplicemente dette vengono organizzate e utilizzate nelle diverse società tende al presente a complicare il quadro di che cosa sia la tradizione orale e di come essa sia collegata alla presunta stabilità delle tradizioni scritte. Modelli forse troppo semplicistici hanno dato vita a idee comparate meno eleganti ma forse più ricche, che offrono anch'esse un quadro sufficientemente accurato delle diverse forme di esperienza religiosa che sono rappresentate dalle parole scritte o soltanto pronunciate.

Le due grandi questioni implicite, per la maggior parte degli studiosi, nel ruolo della tradizione orale nella religione sono quelle della **continuità storica e dell'efficacia comunicativa**. Fino ad oggi, infatti, questi due problemi sono serviti a indirizzare i diversi studiosi, utilizzando metodi notevolmente differenti. *Il problema della continuità storica è stato preminente, in Occidente, nello studio comparato della religione fin dal tardo XVIII secolo*, quando negli ambienti europei cominciò a essere riconosciuta per la prima volta l'importanza dei sistemi di credenze privi di scrittura.

Nel xx secolo, uno dei comparatisti storici più provocatori è stato **Georges Dumézil**. Dumézil è risalito fino alle prime fonti letterarie della mitologia, della storia e della leggenda indoeuropee, per ricostruire un complesso ideologico che, egli sostiene, è anteriore alla

dispersione degli antenati degli Indoeuropei, inizialmente raccolti in una patria originaria in Asia centrale, verso gli attuali gruppi linguistici indoeuropei presenti ampiamente nel subcontinente indiano, nell'Asia minore e nell'Europa. Dumézil afferma che questo complesso ideologico era ampiamente rappresentato già nell'organizzazione sociale e nella cosmologia dei protoindoeuropei, privi ancora di scrittura, e consisteva nella divisione tripartita delle sfere di attività, sia umana sia divina, in sacerdoti-re, guerrieri e agricoltori-pastori. Per Dumézil non si tratta di una tripartitismo generale (un fenomeno diffuso in tutto il mondo), ma di queste specifiche e particolari tre categorie, che avrebbero caratterizzato tutte le configurazioni culturali derivate da un antecedente protoindoeuropeo.

I seguaci di Dumézil hanno esaminato anche le tradizioni popolari più recenti diffuse in Europa, come racconti popolari, leggende e saghe. In questa tradizione di derivazione orale, essi hanno trovato traccia del tripartitismo indoeuropeo precristiano, che peraltro in alcuni casi si trova implicito anche in soggetti apertamente cristiani, come le vite dei santi. Ovviamente, la presenza di un certo contenuto precristiano nella tradizione orale europea e il suo possibile impatto sull'ortodossia cristiana erano stati già considerati dai primi missionari cristiani. Numerosi tra gli studiosi di folclore del XIX secolo, inoltre, erano sacerdoti, che misero in risalto le credenze e le pratiche precristiane diffuse tra i loro parrocchiani. Dumézil e i suoi seguaci, comunque, diversamente da molti dei loro predecessori, non hanno scoperto semplici vestigia isolate della tradizione, ma un sistema concettuale che, secondo Dumézil, informò le idee indoeuropee relative all'organizzazione sociale e cosmica a diversi livelli, con modalità diverse di esplicitazione, dall'evidente teoria varn^a del sistema vedico delle caste, in India, fino alle riflessioni nascoste e un po' criptiche che Dumézil ha rintracciato nella storia leggendaria delle origini della Roma repubblicana.

L'approccio storico-ricostruttivo di Dumézil all'eredità orale presente nelle tradizioni scritte condivide, tuttavia, alcune delle debolezze dei suoi predecessori. Il problema maggiore è rappresentato dalla varietà dei rapporti tra cosmologia e organizzazione sociale. Dumézil e i suoi seguaci hanno trovato questa tripartizione indoeuropea presente in alcune culture a livello cosmologico, in altre nelle configurazioni della storia profana, in altre ancora nella biografia sacra. In alcune culture (in India, per esempio), la tripartizione indoeuropea può essere fatta risalire, in molti casi, a un rapporto di continuità tra il sacro e il profano. Tuttavia, se si approfondisce lo studio dei riti e dei testi sacri delle religioni del presente e si analizza soprattutto il loro contesto sociale, risulta allora evidente (come è dolorosamente evidente per i credenti che prendono sul serio i loro modelli sacri) che l'ordine sacro spesso non si realizza affatto nell'interazione sociale quotidiana e anzi può addirittura essere sistematicamente rovesciato. Antropologi della religione come Victor Turner e Claude Lévi-Strauss hanno fondato il loro metodo di studio del rito e del mito sull'affermazione che le inversioni tra il discorso sacro e quello profano sono del tutto sistematiche, e anzi necessarie. Lo stile con cui Dumézil operava i suoi confronti risulta allora particolarmente eccitante soprattutto per le possibilità che esso rivela di scoprire le manifestazioni di un sistema di fede all'interno di un contesto insieme sacro e profano, piuttosto che per le conclusioni comparate particolari che esso può aver prodotto.

Sebbene Dumézil e i suoi seguaci si siano rivolti soltanto in modo implicito al problema della tradizione orale, l'identificazione delle tracce di una ideologia originariamente orale nelle società dove quella ideologia non è più evidente solleva **il problema della relativa importanza della consapevolezza di sé nelle tradizioni intellettuali rispettivamente orali e letterate**. Il saper leggere e scrivere è considerato dal letterato una notevole facilitazione per il ragionamento analitico e per una azione consapevole dell'intelletto. Si ritiene che questa capacità renda capace una persona di manipolare una serie di proposizioni, di riordinarle, di paragonare le loro implicazioni e di identificare i punti inconsistenti del ragionamento, che resterebbero

altrimenti oscurati se fossero considerati solamente in un ordine di successione e nel contesto sociale in cui si presentano immediatamente.

Nel contesto religioso, si ritiene che mettere per iscritto i canoni della fede faciliti lo sviluppo dell'ortodossia e delle raccolte di credenze dotate di una consistenza interna, le quali operazioni, a loro volta, possono contribuire alla centralizzazione delle istituzioni religiose e del potere religioso. In questa serie di affermazioni, comunque, ci sono tuttavia alcuni aspetti paradossali, come vedremo in seguito. In ogni caso, gli studi comparati di Dumézil dimostrano, tra le altre cose, che **uno sviluppo dei complessi sistemi categoriali dell'ordine sacro e di quello profano è perfettamente possibile anche nelle società prive di scrittura**. L'azione inconscia e continua di tali sistemi concettuali può tuttavia essere fatta risalire all'epoca della scrittura, sia nel mondo scritto che in quello orale delle diverse comunità.

Un approccio comparativo alle diverse manifestazioni di tali modelli conduce a chiedersi **come questi modelli vengano trasmessi e istituzionalizzati**. Un secondo metodo di studio, di maggiore spessore, per affrontare il problema della tradizione orale ha invece concentrato la sua attenzione direttamente **sulle forme e sui processi della tradizione orale**. Questo approccio ebbe come iniziatore il classicista americano *Milman Parry*, il quale, dopo aver esaminato lo stile e la struttura della metrica omerica, giunse, insieme al suo allievo *Albert B. Lord*, allo studio di una tradizione epica orale europea che sopravvive ancora in alcuni isolati e periferici poemi guerreschi diffusi nei territori dell'ex Jugoslavia. Attraverso questo studio, *Parry e Lord cercarono di identificare i meccanismi della composizione orale e le modalità della memorizzazione che poterono generare e perpetuare poesie dell'importanza e dell'ampiezza dei poemi omerici*.

Francis P. Magoun e altri medievisti applicarono in seguito la teoria di Parry e di Lord della formularità orale e delle tecniche compositive alla poesia anglosassone. Subito si sviluppò un **dibattito tra medievisti e studiosi biblici sull'influenza che una forma orale di retorica poteva avere sull'antico stile letterario**, dal momento che si riteneva che questa forma di retorica riflettesse sotto vari aspetti i processi della composizione e della trasmissione orale che erano stati descritti da Parry e da Lord. Ne seguirono ulteriori discussioni su problemi quali la definizione del debito che il poeta cristiano Caedmon doveva avere rispettivamente verso la precristiana poesia orale anglosassone e verso la tradizione letteraria della poesia devozionale latina. Venne anche analizzata la composizione del Libro dei Salmi e dei Vangeli, tra gli altri testi del Vecchio e del Nuovo Testamento, *per cercare testimonianze di una forma orale sia nello stile sia nella struttura. L'esistenza simultanea di varianti, insieme alla presenza di un linguaggio costituito da formule, fu considerata una caratteristica essenziale della tradizione orale. Gli studi stilistici che videro per esempio nei Vangeli sinottici (Marco, Matteo e Luca) semplicemente una serie di varianti rispetto a una originaria tradizione orale della vita di Cristo, sollevò ancora una volta tutta una serie di interrogativi riguardanti l'attendibilità storica di questi testi*.

Nel caso dell'Islamismo, invece, il sostrato orale della tradizione fu preso in considerazione direttamente dai primi teologi musulmani. La parola *qur'ān* letteralmente significa «lettura» e il libro sacro del Corano fu recepito inizialmente attraverso la lettura, nonostante il profeta Maometto dichiarasse di essere analfabeta. La prima rivelazione, infatti, provenne al Profeta sotto la forma dell'ordine angelico: «Leggi!», cui il Profeta rispose: «Non so leggere». Questa discussione terminò con la voce angelica che ordinava: «Leggi: e sei tu, Signore, il più generoso / Che insegni attraverso la penna, / Che insegni all'uomo ciò che egli non sa». Il Profeta, svegliatosi dallo stato di trance, ricordò perfettamente le parole «come se fossero scritte nel suo cuore». In questo modo l'autorevolezza della Scrittura posta per iscritto fu stabilita attraverso una rivelazione esplicita.

Le recitazioni orali del Profeta delle successive rivelazioni furono trascritte dai suoi seguaci. Il grande corpus della tradizione orale

musulmana, supplementare rispetto al Corano e incarnato nella *sunnah* («pratica, uso») e negli *ūad'at* («tradizioni, narrazioni») del Profeta, venne codificato dai teologi letterati del secolo successivo alla morte del Profeta. Il criterio fondamentale per stabilire l'autenticità fu la completezza della catena della trasmissione orale, attraverso la quale ogni frammento di informazione fu conservato prima di essere affidato alla scrittura. Fu dunque importante stabilire che la catena ogni volta particolare dei trasmettitori orali (*isn'Ed*, cioè «attribuzione») era composta da una serie di individui storicamente contemporanei e in diretta comunicazione l'uno con l'altro. L'Islamismo, perciò, nel suo periodo più antico, affrontò in modo diretto il problema dell'attendibilità della tradizione orale. **L'autenticità spirituale nell'Islamismo ha continuato a essere commisurata in parte sulla base dell'immediatezza della comunicazione verbale** della fede tra i suoi esponenti più in vista, così come accade, per esempio, nell'attenzione che gli ordini sufi prestano alla necessità di una genealogia spirituale completa e alla comunicazione diretta con le loro guide spirituali.

Una seria limitazione alla nostra capacità di comprendere le modalità della trasmissione orale nella tradizione biblica e in altre tradizioni proviene dal fatto che la storia compositiva dei testi che ci sono pervenuti spesso non è per nulla documentata, e anche le informazioni sulle tradizioni precedenti, sulle quali questi testi si sono formati, sono assai scarse. *Le dispute sull'origine orale di alcune parti della Bibbia, così come le discussioni sulla letteratura medievale, devozionale e profana, si svilupparono soprattutto sul piano stilistico, laddove la ricostruzione del processo reale della composizione orale rimane ancora ampiamente deduttiva. In società dove l'alfabetizzazione è prerogativa di una ridotta minoranza, le composizioni verbali rivolte a un pubblico generico devono essere comunque organizzate per facilitare la comprensione uditiva, che esse siano state o meno composte in origine oralmente. Oltretutto, nelle società in cui l'alfabetizzazione è recente, l'estetica verbale indigena è per sua definizione esclusivamente orale, ed è naturale aspettarsi che la prima letteratura abbia voluto in qualche modo emulare questo carattere orale*.

La testimonianza etnografica che ci proviene dalle società contemporanee, insieme con le insufficienti indicazioni del processo compositivo raccolte direttamente nei primi documenti letterari, tendono a rafforzare l'idea che le diverse società suddividono il processo orale e quello letterario secondo **modalità diverse**, che ci sono *numerose tecniche differenti per la composizione e la trasmissione orale, proprio come esistono molte tecniche diverse per la composizione e la diffusione di testi letterari, e che questi meccanismi comunicativi, infine, interagiscono tra loro in modi complessi*.

Guardando alle tradizioni religiose delle società orali e di quelle letterarie del presente, diventa chiaro che di fatto tutte le società hanno sviluppato linguaggi e stili di comunicazione speciali per i contesti religiosi, e che questi sono accuratamente distinti dalla lingua scritta, così come dalla lingua parlata di tutti i giorni. *È forse più opportuno considerare la scrittura non come più autorevole oppure potente di per sé, ma semplicemente come una delle tante strategie possibili per contrassegnare il linguaggio religioso come particolarmente potente*. Le società dotate di speciali tradizioni profetiche tramandate in documenti scritti sviluppano talvolta ideologie popolari che venerano ogni scrittura, per estensione rispetto alla venerazione della Scrittura sacra. *Nell'Islamismo popolare, per esempio, le ta'wīdh sono speciali formule scritte alle quali viene attribuito un potere protettivo quando sono portate come amuleti sopra il corpo*. Altre scritture in forma di amuleto possono essere consumate dopo averle sciolte nell'acqua oppure inalate in forma di fumo. I loro testi, che sono specifici per la funzione protettiva desiderata, possono essere derivati dalla sacra Scrittura, da libri di preghiere compilati in vista delle *ta'wīdh* oppure da una serie di numeri o di parole combinate secondo modelli geometrici ritenuti particolarmente potenti.

Questo uso delle parole scritte come amuleto appartiene alla categoria assai più ampia delle pratiche magiche protettive, che comprende la manipolazione di altri oggetti fisici (come lacci, pezzetti di vestito, perline, generi alimentari ed erbe aromatiche). Coloro che usano la loro conoscenza della scrittura e della lettura per scopi magici e protettivi stanno perciò solamente usando una delle tante strategie per incarnare fisicamente il potere sacro e per dirigerlo a fini umani. Il potere sacro del linguaggio non si realizza in un modo meno verosimile nelle parole scritte, anche in tradizioni che hanno ormai raggiunto un notevole livello letterario come l'Islamismo e il Cristianesimo. Le invocazioni, le preghiere e gli ordini pronunciati sopra una *taŌwŌdh* scritta, nel momento della sua produzione, non sono meno importanti per la sua efficacia del testo stesso che in essa è trascritto.

Gran parte della ricerca recente condotta da parte di studiosi del folclore e di etnolinguisti tende ad avvalorare l'idea che *il significato e il potere del linguaggio sacro derivano dalla pronuncia concreta delle parole da parte dei vivi, indipendentemente dal fatto che i «testi» che servono da base per tale proclamazione siano scritti oppure orali. Il dinamismo insito in una tale ritualità orale può spesso trionfare sulla fissità affermata di una tradizione scritturale e diventa una fonte di diversità all'interno della tradizione.* Si può osservare questo fenomeno in diversi esempi tratti dalle tradizioni cristiane del nuovo mondo.

Alcune **Chiese pentecostali negli Stati Uniti**, per esempio, mentre predicano la verità letterale delle Scritture cristiane, cercano esperienze personali di possessione da parte dello Spirito Santo. Un gruppo di tali Chiese attribuisce una importanza particolare ai versetti di Mc 16,17s.: «E questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove; prenderanno in mano i serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno; imporranno le mani ai malati e questi guariranno». A questo scopo, e come parte dei loro servizi devozionali, essi maneggiano serpenti velenosi, bevono stricnina in stato di *trance*, indotto da una vocalizzazione ritmica particolarmente intensa, applaudono e danzano durante i sermoni, producono testimonianze personali, gruppi di preghiera e canti.

Altri gruppi pentecostali non dimostrano alcun interesse per eventuali esperienze con i serpenti, ma assegnano invece importanza fondamentale alla glossolalia e ad altre forme di vocalizzazione nel culto. La glossolalia, cioè il parlare in «lingue nuove» (Mc 16,17), viene accolta come segno esteriore dell'esperienza della conversione e si ritiene che sia lo Spirito Santo che parla attraverso il corpo del credente. Un simile «battesimo nello Spirito», con le sue forme vocali esteriori, è ritenuto necessario per la salvezza.

All'interno di alcune congregazioni fondamentaliste sorge spesso una discussione a proposito dei tipi di vocalizzazione propri degli uomini e delle donne. Gli ordini dell'apostolo Paolo (1 Tm 2,11; 2,12; 1 Cor 14,34s.) che le donne dovrebbero tacere in chiesa sono interpretati da alcuni nel senso che le donne non devono predicare, ma solamente offrire una testimonianza personale, cantare e parlare le lingue sulla base di quanto lo Spirito suggerisce loro. Le donne che si sentono chiamate alla predicazione possono elaborare le loro prediche più nello stile della testimonianza personale (oppure le loro testimonianze più nello stile delle prediche), oppure possono difendere il loro diritto a predicare facendo riferimento a passi delle Scritture (per esempio: negli Atti e in Giobbe) in cui si dice che le donne profetizzeranno negli «ultimi giorni», che si ritiene siano ormai imminenti. Perciò la consegna del silenzio per le donne riceve interpretazioni notevolmente divergenti nell'ambito delle diverse comunità. *L'interpretazione letterale della Scrittura, tipica di tali comunità, non impedisce in alcun modo lo sviluppo della diversità, soprattutto appunto nella dimensione della pratica orale.*

La differenza non è meno evidente nelle **comunità cattoliche**, le quali, fino a poco tempo fa, erano vincolate all'utilizzo costante della lingua latina nella liturgia e nella scrittura. Nel corso degli ultimi

trent'anni, tra gli Indios Tarascan del Tzintzuntzan (Messico), si è andato sviluppando un rituale comunitario assai elaborato, composto da processioni, feste e danze religiose per la durata di nove giorni, che si articola intorno a un solo versetto evangelico, Lc 2,7: «Diede alla luce il suo figlio primogenito, lo avvolse in fasce e lo depose in una mangiatoia, perché non c'era posto per loro nell'albergo». Il tema della mancanza di posto nell'albergo ha costituito la base per processioni comunitarie, chiamate *posadas* («alloggi»), sviluppate con vari gradi di complessità presso molte comunità ispano-americane. Durante gli ultimi giorni dell'Avvento, vengono portate processionalmente per le strade alcune immagini della Vergine, alla ricerca di un alloggio. *Sebbene il fondamento di questi rituali sia la Scrittura, il disegno e l'esecuzione di queste cerimonie tradiscono piuttosto la presenza di elementi propri di una tradizione orale.* Nel Tzintzuntzan, il rituale si è sviluppato in una cerimonia che coinvolge l'intera comunità e che comporta una elaborata cooperazione all'interno dei vari quartieri, attraverso rappresentazioni di canti e recite, e un complesso complicato di attori e attrici che interpretano i ruoli dei santi pellegrini e degli albergatori inospitali. Stanley Brandes sostiene che sono presenti anche motivi che esulano completamente dal quadro religioso che sta dietro a questa elaborazione, da parte della comunità, del particolare dettaglio della biografia sacra. Secondo l'opinione di Brandes, il rituale riflette soprattutto i mutamenti intervenuti a modificare i rapporti tra i membri della comunità.

Una distinzione introdotta da Gregory Bateson può aiutare a comprendere **il valore dell'oralità all'interno di molte tradizioni religiose**. Bateson distingueva tra *funzioni comunicative e funzioni «metacomunicative»* del linguaggio. Mentre le dimensioni comunicative trasmettono *informazioni e un contenuto*, il livello metacomunicativo rende invece evidente *il rapporto tra chi parla e chi ascolta*. Bateson, inoltre, osservò che, mentre l'espressione letteraria è concepita prima di tutto come una forma di comunicazione, la dimensione della metacomunicazione è riservata in modo speciale all'oralità. Dal momento che uno degli scopi fondamentali della devozione religiosa è precisamente quello di stabilire o di affermare nuovamente un rapporto personale tra chi venera e chi è venerato, la distinzione di Bateson ci aiuta a comprendere perché *la dimensione orale assume spesso un ruolo critico importante sia nella realizzazione che nella diffusione del credo e dell'esperienza religiosa.*

Anche all'interno di una tradizione rigidamente orale, comunque, il valore religioso dell'oralità può andare incontro a una valutazione abbastanza differente, mentre i valori normalmente associati al saper leggere e scrivere possono risultare meglio affermati. In tradizioni diverse, per esempio, *l'autenticità di qualunque affermazione religiosa può essere commisurata attraverso il riferimento a un ideale di immutabilità (sia scritta che orale), oppure a uno di spontaneità*. Wallace L. Chafe, distinguendo stilisticamente tra inglese scritto e orale, ha posto in evidenza che nella lingua non scritta degli **Indiani Seneca** il linguaggio rituale della religione e le rappresentazioni della storia mitica raggiungono in molti casi quegli stessi effetti di depersonalizzazione e di integrazione grammaticale che Chafe aveva individuato come segni indicatori di uno stile letterario in opposizione alla conversazione colloquiale nell'inglese moderno. Nella tradizione orale dei Seneca, l'ideale della rappresentazione rituale è costituito dunque da un testo fisso e a questo scopo uno stile vocale particolare, unito a manierismi fisici estremamente standardizzati, accompagnano le parole recitate. Secondo Chafe, le distinzioni tra stile scritto e stile orale in inglese sono perciò analoghe alle distinzioni tra **stile rituale e stile colloquiale** nella cultura dei Seneca, che di per sé è esclusivamente orale.

A differenza del linguaggio religioso dei Seneca, alcuni **gruppi cristiani pentecostali** diffusi negli Stati Uniti riconoscono invece autenticità spirituale soltanto alle affermazioni religiose che implicano una possessione da parte dello Spirito Santo. Un predicatore appartenente

a questa tradizione non userebbe mai nessun tipo di note scritte oppure di appunti per organizzare in anticipo il suo discorso. *E tuttavia questo ideale della spontaneità orale nella pratica devozionale non altera in alcun modo la convinzione che le Scritture siano le parole esatte di Dio. Inoltre, l'analisi stilistica rivela una struttura estremamente rigida e un elevato livello di presenza di linguaggio formulare in tali affermazioni spontanee ispirate, sia nelle prediche, sia nelle testimonianze personali.* Altri gruppi fondamentalisti possono tollerare o addirittura incoraggiare l'uso di appunti scritti da parte di chi guida la preghiera, così come l'uso di libri di inni, ma l'autenticità spirituale della preghiera o dell'inno è misurata dal grado al quale essa viene «sollevata», attraverso l'agire del gruppo, partendo dal prototipo schematico e scritto fino alla rappresentazione orale estremamente abbellita ma comunque fondata sull'improvvisazione.

Simili rapporti paradossali tra modelli orali e modelli scritti di autenticità si possono trovare anche in altre tradizioni religiose. William F. Hanks, per esempio, descrive una preghiera sciamanica tra i Maya dello Yucatàn, nel Messico meridionale, dove la religione locale è costituita da un complesso sincretismo di Cristianesimo e di credenze precolombiane, che si fondano per lo più sulla tradizione orale. In questa comunità, la forma particolare della preghiera dipende in modo così totale dal contesto della rappresentazione orale che uno sciamano è incapace di ricordare o di riprodurre il testo di una preghiera al di fuori del luogo in cui si celebra il rito. Hanks afferma in modo persuasivo che *il testo orale semplicemente non esiste, in nessuna forma coerente, al di fuori dei riti curativi medesimi*, perché, come spiega lo sciamano, «[È] una cosa [che] passa attraverso te nel tuo pensiero». In una simile tradizione orale, il ruolo dell'apprendimento a memoria è straordinariamente minimizzato (lo sciamano impara come rivolgersi agli spiriti prima di tutto attraverso i sogni e le visioni personali), per non parlare di testi fissati nella forma di testi scritti. *Nonostante ciò, in questa medesima visione del mondo è presente uno spirito guardiano la cui funzione è quella di registrare per iscritto, per riferirne poi alle divinità, i riti individuali celebrati dagli sciamani.*

Questi esempi illustrano l'estrema varietà dei rapporti fra tradizione scritta e tradizione orale in diversi ambienti religiosi e insieme l'importanza continua e centrale della parola pronunciata intesa come atto religioso. La scrittura ha senza dubbio fornito agli uomini una tecnica per misurare la mutevolezza delle tradizioni orali apparentemente eterne, ma quando vengono prese in esame le tradizioni scritte presenti in contesti sociali particolari, anche di queste risulta ugualmente evidente il carattere mutevole nel loro modo di interpretare quanto viene pronunciato. *È nella consapevolezza e negli atti (verbali e fisici) dei credenti che le religioni manifestano il loro significato e, in questo senso, la tradizione viva è sempre la tradizione orale.*

[Vedi TRADIZIONE; e inoltre MEMORIZZAZIONE, vol. 2 e RELIGIONE DEL POPOLO, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Il punto di partenza per ogni ricerca sulle funzioni e sulla continuità della tradizione orale e di quella scritta è costituito dalle opere dell'antropologo inglese J. Goody, in particolare *Literary in Traditional Societies*, Cambridge 1968; e *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge 1977 (trad. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano 1990). Per una panoramica e una informazione critica sulla letteratura relativa alla conoscenza della lettura e della scrittura e al suo effetto sui sistemi di conoscenza, cfr. B.V. Street, *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge 1984. Per una introduzione all'opera di G. Dumézil, cfr. C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology*, Berkeley 1980 (3^a ed.), che comprende riferimenti agli scritti di Dumézil, e le più recenti traduzioni. Particolari idee sul rito sono sviluppate da V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1967 (trad. it. *La foresta dei simboli*, Brescia 1976). Il migliore punto di partenza per una comprensione delle teorie antropologiche di Cl. Lévi-Strauss è la sua *Anthropologie structurale*, Paris 1958 (trad. it. *Antropologia strutturale*, Milano 1964, 1992). La formulazione fondamentale delle teorie della formularità e dell'oralità di Parry e di Lord si trova in A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge/Mass. 1960. J.M. Foley, *Oral-Formulaic Theory and Research*, New York 1984, offre una superba bibliografia ragionata e fornisce una panoramica enciclopedica della ricerca sulla tradizione orale, sia in campo religioso che in campo profano. Due eccellenti raccolte di saggi sui rapporti, rispettivamente, fra tradizione orale e tradizione scritta e tra linguaggio religioso orale e scritto sono D. Tannen (cur.), *Spoken and Written Language*, Norwood/NJ. 1982; e W.J. Samarin (cur.), *Language in Religious Practice*, Rowley/Mass. 1976.

M.M. Pickthall (cur.), *The Meaning of the Glorious Qur'ân, 1930*, New York 1980, fornisce una traduzione attendibile del Corano, insieme con una introduzione storica, da cui sono tratte le citazioni sulla prima rivelazione del Profeta. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/N.C. 1975; e *As Through a Veil. Mystical Poetry in Islam*, New York 1982, contengono molte informazioni sull'Islamismo popolare e su quello ortodosso e sugli aspetti vocali della mistica sufi. Le informazioni sulla *ta'wîdh* sono tratte dalla mia esperienza etnografica personale in Afghanistan. C'è una fiorente letteratura su riviste di folclore, di linguistica e di antropologia sul ruolo della lingua nella religione, di cui sono un esempio i brevi casi etnografici riportati alla fine di questo saggio. Tra gli articoli più interessanti, apparsi tutti nel «Journal of American Folklore» ricordiamo: St.M. Kane, *Ritual Possession in a Southern Appalachian Religious Sect*, 87 (1974), pp. 293-302; S. Brandes, *The «Posadas» in Tzintzuntzan. Structure and Sentiment in a Mexican Christmas Festival*, 96 (1983), pp. 259-80; Elaine J. Lawless, *Shouting for the Lord. The Power of Women's Speech in Pentecostal Religious Service*, 96 (1983), pp. 434-59; Terry E. Miller, *Voices from the Past. The Singing at Otter Creek Church*, 88 (1975), pp. 266-82; e W.F. Hanks, *Santification, Structure and Experience in a Yucatec Ritual Event*, 97 (1984), pp. 131-66. Altri studi che si rivolgono a tradizioni particolari, sono W.L. Chafe, *Integration and Involvement in Speaking, Writing, and Oral Literature*; e Shirley B. Heath, *Protean Shapes in Literacy Events. Ever-shifting Oral and Literate Traditions*, entrambi in D. Tannen (cur.), *Spoken and Written Language*, sopra citato. Alcuni riferimenti alle idee di G. Bateson sono sviluppati nell'Introduzione di Tannen a questo volume.

MARGARET A. MILLS

12.2. Tradizione. Approccio antropologico

Paul Valliere, «Tradizione», in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da Mircea Eliade, Marzorati-Jaka Book, Milano 1994. Inseriamo una nostra suddivisione e alcune evidenziazioni in neretto per favorire la lettura e segnalare alcuni punti che interessano più da vicino i contenuti del nostro corso.

TRADIZIONE. La parola *tradizione* deriva dal sostantivo latino *traditio* («che si consegna»), che a sua volta ha origine dal verbo *tradere* («consegnare, dare»). *Traditio* ben corrisponde al greco *paradosis*, che proviene anch'esso da un verbo (*paradidoma*) che significa «consegnare». *Traditio* e *paradosis* possono essere usati in senso letterale oppure figurato, nel secondo caso spesso per indicare un «insegnamento» o un «ammaestramento». I teologi cristiani, latini e greci, utilizzavano comunemente *traditio* e *paradosis* con questa seconda accezione per indicare il corpo degli insegnamenti conservati e trasmessi dalla Chiesa come «la fede cattolica». Tuttavia, quando oggi ci si accosta a uno studio moderno della religione, è necessario attribuire al concetto di tradizione una **accezione più ampia** e operare una serie di distinzioni.

12.2.1. Il concetto di tradizione

La cultura dipende dall'insegnamento e dall'apprendimento, e questi ultimi, a loro volta, presuppongono l'esistenza di una tradizione. Il concetto di tradizione, perciò, si applica di fatto a tutti i campi della cultura, comprese la scienza, le arti e le lettere, la pedagogia, la legge, la politica e la religione.

Una qualsiasi teoria o pratica in qualsiasi campo della cultura possono essere definite una tradizione nel momento in cui vengono **ricevute** dalle mani, dalle labbra oppure dagli esempi di altri invece di essere il frutto di una scoperta o di una invenzione propria. Vengono accolte nella presunzione che coloro che hanno dato loro vita e coloro che le hanno trasmesse siano **attendibili** e perciò che la tradizione sia valida. E vengono ricevute con l'ordine espresso e l'intenzione consapevole che siano poi ulteriormente **trasmesse** senza un mutamento sostanziale. Perciò, come **fonte di conoscenza**, la tradizione va distinta dalla diceria e dalla moda. La diceria e la moda, infatti, pur essendo anch'esse ricevute da altri, non sono necessariamente ritenute attendibili e nemmeno considerate meritevoli di una trasmissione inalterata; al contrario, esse invitano a una ulteriore speculazione ed elaborazione di quanto viene trasmesso. La tradizione, invece, pretende di incarnare una verità fissata da una fonte autorevole.

Le tradizioni nel campo della cultura esigono rispetto in nome della loro relativa **antichità** e della presunta attendibilità dei loro autori e di coloro che si fanno carico di trasmetterle. Le tradizioni sacre forniscono un legame tra **l'origine e il destino** delle cose. Il poeta e profeta dell'antica Grecia, Esiodo, nella sua *Teogonia* ci dice che le Muse, figlie di Zeus, «mi ispirarono con voce divina a parlare delle cose che verranno e delle cose che furono» (vv. 31s.). Allo stesso modo, anche le tradizioni sacre di tutte le religioni offrono una via di accesso per conoscere ciò che avvenne all'inizio e per vedere a fondo nelle realtà ultime, cose che altrimenti né l'esperienza personale, né la ragione sarebbero in grado di soddisfare.

Talvolta le tradizioni sacre parlano dell'esistenza di una antica **età dell'oro**. Conservano alcuni bagliori di quella gloriosa epoca e istituiscono credenze, pratiche e istituzioni proprio per aiutare la gente a far fronte alla presente età del ferro. In altri casi, le tradizioni anticipano il raggiungimento di una gloriosa **età futura**, che raffigurano nelle profezie. Ma spesso avviene che le tradizioni sacre si rivolgano contemporaneamente al passato e al futuro. In tutti e tre questi casi, alla base del concetto di tradizione sacra è possibile rintracciare **l'idea del tempo** inteso come qualche cosa che può essere riassunto o almeno affermato in una visione sinottica sufficientemente lunga per aggrun-

gere una prospettiva al presente. L'impresa di misurare il tempo servendosi di un mito oppure di una profezia spiega l'importanza critica della memoria nelle tradizioni religiose, perché la memoria definisce il tempo e il mutamento. «Ricorda!» è il primo comandamento della tradizione.

Si può applicare il concetto di tradizione nella religione tanto ai **mezzi** attraverso i quali si trasmettono le norme della fede e della pratica (per esempio, mediante bardi, libri, catene di maestri oppure istituzioni) quanto alle stesse **norme**. *In questa voce, tuttavia, ci si limiterà all'esame delle norme, dato che in genere per indicare i mezzi con i quali sono trasmesse le norme tradizionali ci si serve della parola trasmissione.* La **distinzione tra tradizione e trasmissione**, comunque, non è rigida e assoluta. Le religioni stesse, peraltro, vi si oppongono specificamente, soprattutto se tale differenziazione viene usata per giustificare tentativi di astrarre l'ipotetica essenza di una religione dai suoi veicoli storici e dalle forme in cui storicamente si è espressa. Dal momento, infatti, che la tradizione è, per sua definizione, una fonte indiretta di conoscenza, non è possibile separare le forme attraverso le quali viene trasmessa una conoscenza tradizionale senza correre il rischio di perderne anche i contenuti, perché questi ultimi non sono accessibili o verificabili dalle fonti contemporanee. (A questo punto, essi cesserebbero di essere parte della tradizione in senso stretto).

Un senso di tradizione intesa come **insieme di norme** è un elemento fondamentale in tutti i sistemi religiosi, indipendentemente dal fatto che esistano o meno concetti formali di tradizione. Quando sono presenti questi concetti formali, essi possono essere ampi oppure specialistici, a seconda della funzione che svolgono all'interno del sistema e in base al grado di differenziazione tra le fonti della fede e quelle della pratica religiosa. Spesso un tale significato di tradizione come insieme di norme viene espresso con un ampio riferimento collettivo a maestri oppure a compendi autorevoli: «i padri», «gli anziani», «i saggi», «i poeti». Talvolta si può scorgere **una evoluzione da concetti più ampi ad altri più specialistici**. Nel **Cristianesimo** antico, per esempio, il concetto di tradizione comprendeva di fatto tutte le fonti formali della fede e della pratica tramandate dalla Chiesa, comprese le sacre Scritture. Soltanto in una epoca molto più tarda, «tradizione» venne a indicare in particolare le fonti extrabibliche (ecclesiastiche), al punto che poté sorgere il «problema della Scrittura e della tradizione». Nell'**Islamismo sunnita**, invece, il concetto formale di tradizione, la *sunnah* («uso, esempio») del Profeta, finì con l'assumere una accezione più specialistica in seguito alla formazione di una raccolta chiusa di tradizioni - i sei libri degli *hadith* autentici, ovvero le storie del Profeta, compilate nel III e nel IV secolo successivi all'Egira (IX e X secolo d.C.) e infine accettate come autorevoli nell'Islamismo sunnita.

Casi ancora più specialistici sono presentati da due parole che significano «tradizione» nell'**Ebraismo**, *masorah* e *qabbalah*, che derivano da verbi che significano, rispettivamente, «tramandare» e «ricevere». Tali verbi si trovano usati all'inizio dell'antica *Etica dei Padri* rabbinica (*Avot* 1,1), dove si parla dei vari passaggi della trasmissione della Torah da Dio a Mosè, da Mosè a Giosuè, da Giosuè agli anziani e così via. Comunque, alla fine i sostantivi *masorah* e *qabbalah* vennero a essere usati non per designare la tradizione nella sua totalità, ma unicamente alcune parti ben precise: più precisamente, con il termine *masorah* si indicheranno le tradizioni esegetiche che regolano la trasmissione del testo ebraico delle sacre Scritture (da qui deriva l'espressione «testo masoretico» per designare la versione canonica delle Scritture ebraiche), mentre *qabbalah* finì con il riferirsi alle tradizioni mistiche ed esoteriche dell'Ebraismo rabbinico. La funzione che questi concetti specialistici hanno è quella di rendere più precisa la definizione stessa di tradizione, delimitando alcune aree ben precise e non certo quella di diminuire la portata della tradizione in quanto insieme completo di normative. Nelle religioni in cui sono presenti concetti notevolmente elaborati di tradizione, gran parte di ciò che viene considerato parte della tradizione semplicemente si

trova all'esterno dei concetti formali senza essere però ritenuto in alcun modo per questo motivo meno tradizionale.

Oltre a far parte della pratica della religione, il concetto di tradizione ricorre anche negli **studi moderni sulla religione**; ma anche in questo caso, ad esso viene attribuita una **accezione descrittiva** piuttosto che normativa, e spesso viene usato con una certa libertà. Talvolta con tale termine non si vuole indicare altro che un modo per chiamare le religioni, come quando l'espressione «tradizione islamica» (oppure «tradizione ebraica» o altre locuzioni di questo genere) è usata per designare semplicemente l'«Islamismo» (oppure l'«Ebraismo», o altre religioni ancora). Questo modo di esprimersi, però, può divenire oggetto di discussione nella misura in cui dia l'impressione di individuare nel concetto di tradizione la caratteristica essenziale e fondamentale di una religione.

Più problematico nei confronti degli aspetti normativi di una tradizione è il **pluralismo** riflesso nei casi in cui si utilizza tale termine nella sua accezione descrittiva, come quando con la locuzione «tradizione cinese» (oppure «tradizione indiana», o altre formule analoghe) ci si vuole riferire collettivamente ai numerosi sistemi religiosi della Cina (oppure dell'India, o di un'altra nazione), ossia ancora quando con l'espressione «tradizione cristiana» (ovvero «tradizione buddhista», e via di questo passo) si raggruppano insieme versioni normative presenti all'interno del Cristianesimo, ma che in realtà sono in conflitto tra loro (oppure del Buddhismo o di un'altra religione). Ci si può talora imbattere anche in un tipo di relativismo storico ancora più in contrasto con i concetti normativi. Quando, per esempio, la religione confuciana viene considerata parte della «tradizione cinese», si avverte la tendenza a subordinare la religione al suo contesto storico e i valori religiosi ai gruppi che li professano. Una tale tendenza può anche eventualmente essere il riflesso del migliore pensiero critico moderno sul rapporto dei valori con la storia, ma deve comunque essere attentamente distinta da quello che è il punto di vista che le religioni hanno su se stesse.

Un obiettivo importante che si prefigge questo concetto di tradizione nella sua accezione moderna di termine descrittivo è quello di favorire la ricerca di ciò che potrebbe essere chiamato una «**tradizione profonda**», ossia di quei modelli e valori culturali così essenziali per la civiltà da non essere formalmente affermati nella tradizione classica e dei quali gli stessi sostenitori della tradizione possono non essersi sempre resi conto. L'interesse che alcuni studiosi moderni dell'India hanno palesato per il problema della definizione della «indianità» dell'India, ossia di quel deposito di cultura che si trova alla base delle molteplici e differenti tradizioni normative dell'India, rappresenta un esempio particolarmente calzante. In questo caso, concetti come «indianità» e «tradizione indiana» non sono affatto usati per includere una pluralità di aspetti sotto una unica espressione, ma piuttosto per avanzare l'ipotesi di una unità che comunque resta ancora da individuare e descrivere. È difficile riuscire a fornire una definizione di tali unità; ma questo non toglie che la sensazione che si avverte dell'esistenza di una continuità nelle grandi civiltà del mondo è sufficientemente forte da poter stimolare una continua ricerca sulla «tradizione profonda».

12.2.2. Tipi di tradizione

Le tradizioni possono essere **verbali** oppure **non verbali**. Le tradizioni non verbali comprendono manufatti tradizionali (per esempio icone, monumenti, oggetti simbolici), siti, disegni, gesti, atteggiamenti, usi e istituzioni. Tuttavia queste tradizioni non verbali non possono esistere in forma isolata rispetto a quelle verbali, per il fatto che sono queste ultime che devono fornire una interpretazione delle prime. In ogni caso, le tradizioni non verbali sono dotate di un livello di autonomia maggiore rispetto a quelle verbali, perché le interpretazioni verbali non possono mai penetrare completamente la «densità» degli oggetti tradizionali oppure, nel caso degli oggetti religiosi, la loro presunta sacralità. Lungi dal dipendere da interpretazioni verbali

specifiche, le tradizioni non verbali possono essere soggette, secondo una modalità loro caratteristica, a molteplici interpretazioni anche in epoche successive, senza per questo perdere la propria identità o la propria appartenenza alla tradizione. Il fatto stesso che continuino a esistere tradizioni non verbali relativamente autonome dalle interpretazioni che vengono loro associate è un buon esempio del concetto stesso di tradizione: l'assegnazione di un valore a qualche cosa in virtù del fatto che essa è stata tramandata da epoche antiche sul fondamento di una buona autorità.

12.2.3. La tradizione orale e quella scritta

Le tradizioni **verbali** possono essere orali oppure scritte. Sebbene tale distinzione riguardi in prima istanza le modalità attraverso le quali è avvenuta la trasmissione piuttosto che direttamente la tradizione, tuttavia la sostanza stessa delle tradizioni risulta influenzata dalla diversa forma, orale o scritta, in cui viene tramandata.

Una prima osservazione è che il modo di esprimersi adottato in ciascuna tradizione è dettato in parte dai **mezzi accessibili**. Alcuni generi, infatti, come gli inni, i proverbi, gli indovinelli e i racconti popolari sono **essenzialmente orali**. [Vedi *TRADIZIONE ORALE*]. Questi possono anche essere messi per iscritto, ma la loro redazione scritta non apre la strada a una realizzazione più completa della loro forma. Altri stili, quali possono essere per esempio le cronache, i codici giuridici e i commentari, dipendono strettamente dalla scrittura oppure si realizzano pienamente **soltanto nella scrittura**. Alcuni dei moduli espressivi più importanti utilizzati nelle tradizioni (come ad esempio la mitologia e la poesia epica) possono raggiungere un elevato livello di sviluppo in **entrambi i modi**.

Un secondo punto su cui riflettere è che la tradizione orale è un fenomeno ben più antico rispetto a quella scritta e generalmente la precede nel periodo in cui le tradizioni, anche dopo l'invenzione della scrittura, sono in via di formazione. Questo fatto indica che **le stesse tradizioni scritte sono in parte modellate sulle tradizioni orali**. In molte tradizioni religiose dotate di scrittura, per esempio, i titoli scriturali e pedagogici richiamano e addirittura pretendono di ricreare un sistema orale di comunicazione. Per questo *Corano* significa «recitazione». Il titolo del primo libro della legge rabbinica, *Mishnah*, deriva da un verbo che significa «ripetere» e si riferisce a una pedagogia basata sulla recitazione orale. Anche *Upanisad*, il nome con cui si indicano i libri dell'insegnamento filosofico ed esoterico della tradizione vedica, proviene da alcune parole sanscrite che significano «sedere davanti [a un maestro]». Un monaco esperto nel Buddhismo antico era chiamato bahuṣṭa, «uno che ha udito molto». La parola greca euangelion «vangelo» o «buona novella», significa «notizia» nel senso letterale di qualche cosa che viene proclamato ad alta voce davanti a un vasto pubblico in ascolto.

Un terzo aspetto da considerare è che **la tradizione orale esiste principalmente nel momento in cui agisce, mentre la tradizione scritta esiste anche, in forma oggettiva, a prescindere dalle sue applicazioni**. La relativa indipendenza dei testi scritti stimola lo sviluppo di una *attività intellettuale* più raffinata e accresce sempre più le possibilità di una sua *diffusione*. Allo stesso tempo, la scrittura però comporta pericoli significativi per una tradizione. Quando una tradizione viene messa per iscritto, per esempio, le sue *incongruenze* diventano più evidenti. Può non essere una esagerazione affermare che la vivacità del dibattito intellettuale che accompagna le tradizioni scritte scaturisca in primo luogo dalla necessità di interpretare in una certa direzione le incoerenze cui ci si espone nel momento della redazione scritta della tradizione. Inoltre, il carattere *indipendente* che i testi scritti possiedono espone al rischio che i materiali della tradizione vengano utilizzati secondo modalità che non erano nelle intenzioni delle autorità tradizionali, oppure secondo modalità non ammesse da come la «parola viva» viene di fatto realizzata nella pedagogia e nel culto. A dire il vero, una tradizione scritta non si allontana dalla parola viva più di quanto non faccia una tradizione orale, per

quanto la seconda sia intesa come tradizione in senso stretto. La tradizione, orale oppure scritta, è la parola tramandata da altri, il veicolo della parola viva, ma non la parola viva in se stessa. Tuttavia, **la connessione organica della tradizione orale con l'attuazione garantisce la stretta vicinanza della tradizione alla parola viva, mentre nel caso di una tradizione scritta questo rapporto non è così diretto**, e bisogna prestare maggior attenzione nel fornire le regole dell'impiego delle tradizioni. Molte autorità tradizionali hanno provato **preoccupazione nei confronti della scrittura**: tra essi Platone. Nel *Fedro*, Socrate racconta la storia di un saggio re egizio che, rispondendo al dio che offriva agli uomini il dono della scrittura, intesa come «un mezzo straordinario per produrre memoria e saggezza», osservava che l'invenzione avrebbe piuttosto prodotto l'opposto, cioè l'oblio, poiché coloro che l'avrebbero utilizzata avrebbero inevitabilmente cercato la sapienza in una fonte esterna piuttosto che all'interno della propria anima: in questo modo essi sarebbero «sembrati saggi senza esserlo veramente» (*Fedro* 274c-275). [Vedi *MEMORIZZAZIONE*, vol. 2].

Una quarta osservazione è che la tradizione orale e quella scritta **continuano a esistere e a influenzarsi reciprocamente** anche dopo che molte fonti autorevoli della tradizione sono state affidate alla scrittura. La tradizione orale non è uno stadio che è andato perduto quando si è giunti alla tradizione scritta. Anche dopo che è stata sostituita dalla scrittura come mezzo principale di trasmissione, la tradizione orale, infatti, continua a prosperare nella forma delle usanze, del folclore, della predica popolare, della narrazione, della speculazione esoterica, delle applicazioni pratiche della religione alla vita di tutti i giorni, e di altre numerosissime manifestazioni della mentalità tradizionale. Il testo del *Libro dell'Esodo* fu infine solidamente stabilito all'epoca di 'Aqiva' ben Yosef, ma ciò non impedì al curioso rabbino e ai suoi colleghi di discutere sul numero e sulla grandezza delle cavallette mandate contro l'Egitto nella famosa piaga (Talmud Babilonense, *Sanhedrin* 67b). Alla gente piace parlare e fare parlare e la conversazione si conserva e si estende per mezzo della tradizione orale. Talvolta anche la **tradizione orale dà origine a nuove raccolte di tradizione scritta**, come nel caso della Torah orale, canonizzata poi nei codici legislativi rabbinici, la Mishnah e il Talmud.

L'importanza della tradizione orale nella storia delle tradizioni è stata ampiamente riconosciuta dagli studi moderni della religione. In particolare, il concetto di tradizione orale è stato usato dagli studiosi che cercavano di ricostruire le origini e la storia antica delle tradizioni religiose, dal momento che la maggior parte delle tradizioni all'inizio sono state orali e soltanto in seguito hanno ricevuto una forma scritta. Sfortunatamente, i problemi metodologici connessi all'applicazione del concetto di tradizione orale sono piuttosto gravi. Eccezion fatta per i dati forniti dagli antropologi e dagli etnografi, basati sull'osservazione diretta, le testimonianze relative alla precedente tradizione orale devono essere ricostruite partendo dalle fonti scritte. L'opinione degli studiosi, perciò, si dipana lungo una serie di posizioni che vanno dall'atteggiamento scettico sulla possibilità di isolare l'originario strato orale di una tradizione scritta, fino ad approcci più fiduciosi, basati sull'analisi letteraria e retorica e sull'applicazione selettiva della testimonianza archeologica. In generale, si può ben dire che il concetto di tradizione orale e le sue applicazioni nello studio moderno della religione hanno ancora bisogno di raggiungere un livello di maggior perfezionamento.

12.2.4. Scrittura e tradizione

Molti sistemi religiosi classici attuano una distinzione formale tra Scrittura e tradizione all'interno delle fonti dell'autorità religiosa.

Scrittura si riferisce ai testi rivelati dalla divinità; *tradizione*, invece, si riferisce alla rivelazione mediata da maestri umani. La distinzione tende a essere abbastanza **chiara nella pratica**. Perciò i **cattolici** non hanno alcun dubbio nel distinguere tra il Nuovo Testamento e le credenze e i canoni dei concili della Chiesa; i **musulmani** non confon-

dono la *sunnah* del Profeta con il Corano da lui recitato. Malgrado ciò, risulta **difficile avanzare una distinzione tra Scrittura e tradizione sul piano teorico**. Una tale separazione, infatti, non si basa sulla differenza tra una rivelazione divina e un insegnamento umano, perché nella maggior parte delle religioni una tradizione autorevole viene stimata quasi quanto la Scrittura, perché è pur sempre un mezzo attraverso il quale si trasmette la rivelazione. Inoltre, la priorità che in linea teorica viene attribuita alla Scrittura rispetto alla tradizione, raramente nella pratica si traduce in un grado più elevato di forza vincolante. [Vedi *SCRITTURA SACRA*].

Fino a un certo punto, **la distinzione tra Scrittura e tradizione riflette la storia della canonizzazione** di una religione. [Vedi *CANONE*]. Quando il canone di una Scrittura rivelata viene stabilito in modo definitivo, l'insegnamento autorevole che ne risulta, da allora in poi, costituisce «tradizione». Anche in questo caso, però, non si deve spiegare tale rapporto come una semplice successione ordinata e progressiva di fasi, men che mai come una relazione puramente esegetica, come se la tradizione fosse essenzialmente un commento a un insieme di testi antecedenti a essa.

I materiali conservati come tradizione spesso mantengono un **livello significativo di indipendenza dalla Scrittura** per molte ragioni: in primo luogo, perché quelle tradizioni che sono conservate da un'epoca precedente a quella della canonizzazione della Scrittura e che perciò non sono state condizionate da essa, risultano essere relativamente antiche; poi perché le fonti incluse nella tradizione sono diverse rispetto a quelle, più limitate, che costituiscono il canone già fissato; e, infine, perché la tradizione contiene alcuni riferimenti a quelle funzioni religiose fondamentali che non sono adeguatamente trattate dalla Scrittura, come la liturgia oppure la legge.

Oltre a costituire una fonte per l'autorità religiosa in aggiunta alla Scrittura, **la tradizione svolge un ruolo indispensabile nell'applicazione della fonte scritturale**. La Scrittura, infatti, non può essere usata se non può essere interpretata, e ogni uso (liturgico, giuridico, teologico e via discorrendo) implica una interpretazione. L'interpretazione, comunque, richiede uno schema generale e l'accettazione di regole del discorso che la Scrittura non può fornire da sé, ma lo può fare la tradizione. Da questo scaturisce, dunque, una dipendenza pratica della Scrittura dalla tradizione. Non è peraltro necessario che tale dipendenza implichi una diminuita considerazione per l'autorità della Scrittura. Mentre uno storico della critica potrebbe considerare la tradizione ermeneutica un mezzo per superare il carattere frammentario o l'oscurità della Scrittura, la mente pia, invece, la considererà l'unico strumento concepibile con il quale ottenere l'accesso ai vasti e terrificanti contenuti della rivelazione divina, i mezzi stabiliti dalla tradizione divinamente rivelata in contrasto con quanto è, invece, semplice invenzione umana. Agli occhi della devozione, non c'è contraddizione tra l'apprezzamento della grandezza e della sufficienza della Scrittura e il riconoscimento del ruolo cruciale dell'interpretazione. Lo scopo dell'interpretazione non è quello di spaventare, ma di conservare e di proteggere la rivelazione contenuta nelle Scritture: «La tradizione [*masorah*] è un baluardo per la Torah» (*Avot* 3,14).

Devono necessariamente scaturire, tuttavia, alcuni **conflitti tra la Scrittura e la tradizione**, a causa delle differenze di provenienza, di tempo e di origini, e delle diverse tendenze ideologiche. All'interno di ciascuna religione che conservi una raccolta di Scritture sarà possibile trovare alcune tradizioni prive di autorità scritturale, oppure che addirittura contraddicono il senso evidente della Scrittura, e vi saranno anche credenze e pratiche che sono imposte dalla Scrittura ma che non hanno alcuna reale funzione all'interno della tradizione. Se da una parte il ricorso a una certa abilità esegetica può costituire una strada per risolvere questi conflitti, è però altrettanto vero che il problema della Scrittura e della tradizione non può essere risolto dalla sola esegesi. È infatti necessario che **dall'esterno provenga un impegno conciliante** a creare un rapporto armonico tra la Scrittura e la tradizione, per incoraggiare il lavoro di esegesi e di interpretazione. Se ciò non si verificasse, infatti, la situazione dell'interprete risulter-

rebbe impossibile da sostenere, perché Scrittura e tradizione presentano sempre divergenze abbastanza profonde da rendere impossibile una conciliazione tra le due, se in precedenza è mancato un impegno a ritrovare comunque una fondamentale armonia. Questo compito è di per se stesso un *traditum*, una cosa tramandata ed esplicitamente confessata dalle tradizioni religiose relativamente alla loro Scrittura. Il proposito di confermare, comunque, l'esistenza di una **armonia tra Scrittura e tradizione** indica che la Scrittura ha allora un significato che trascende il suo effettivo contenuto, in quanto essa è piuttosto un **oggetto che costituisce una lealtà alla tradizione, un segno di affiliazione e un simbolo di continuità**.

Il ruolo delle **Scritture vediche nell'Induismo** offre a questo proposito un buon esempio. I Veda per molto tempo non furono considerati una Scrittura nel senso stretto della parola, perché furono trasmessi oralmente, ma acquistarono una forma canonica e svolsero un ruolo simile a quello di una Scrittura prima ancora di giungere a una redazione scritta. Una volta che furono messi per iscritto, poi, godettero di un ruolo teoretico prioritario rispetto ai libri della tradizione (*smṛi*, che letteralmente significa «ricordato») i quali furono redatti in seguito. Perciò, sebbene la distinzione tra libro sacro e tradizione sacra non sia così netta nell'Induismo come lo è in alcune altre tradizioni (i libri della *smṛi* sono venerati anche come Scritture sacre), **tuttavia il rapporto tra Veda e smṛi costituisce ancora un utile esempio per illustrare in modo generale il problema del rapporto che intercorre tra la Scrittura e la tradizione**. Un abisso profondo separa la religione dei Veda da quella della tradizione indiana successiva. I Veda presentano una religione fondata su sacrifici animali e su sacerdoti che mangiano carne e bevono bevande intossicanti; lasciano trasparire una concezione del mondo che non sa nulla del ciclo della rinascita (*sambhāra*) e ben poco della teoria dell'azione (*karman*); un culto che non prevede la venerazione dei templi; un pantheon, infine, in cui molte delle divinità e degli eroi che saranno poi inclusi nell'Induismo successivo svolgono un ruolo limitato o addirittura nullo. Per quanto riguarda i classici della *smṛi*, il loro rapporto con i Veda è spesso così attenuato e artificiale che uno studioso di rilievo è arrivato perfino a parlare di «devedizzazione del dharma» (cioè della religione). Nonostante ciò, i libri della *smṛi* in modo consistente proclamano la propria fedeltà ai Veda, e vengono offerte spiegazioni concilianti per giustificare i punti in cui ci si allontana dalla linea espressa dai Veda. Come ha detto Louis Renou, «il Veda è precisamente il segno, forse l'unico, dell'ortodossia indiana» (*Le destin du Vēda dans l'Inde*, VI, Paris 1960, pp. 2s.). L'«ortodossia» può essere qualunque cosa, purché non sia dottrinale oppure ecclesiastica. Anche in questi termini, tuttavia, l'imprecisione nel definire l'ortodossia vedica non abolisce l'importante linea di demarcazione che corre lungo la storia religiosa indiana e che separa i continuatori della tradizione vedica da quei gruppi, quali per esempio i giainisti e i buddhisti, che rupero in modo radicale con tale tradizione. Mentre tra i continuatori esisteva una comunanza di tradizione, nonostante le molte differenze di dottrina e di pratica, tra gli altri, invece, non esisteva alcuna comunità riconosciuta di tradizione, nonostante si trovassero molte affinità storiche e culturali.

12.2.5. La tradizione e i fondatori di religioni

La consapevolezza di trovarsi all'interno di una tradizione sacra è un aspetto caratteristico del modo di vedere le figure dei fondatori. E questo per molte ragioni. In primo luogo, coloro che devono trasmettere una nuova profezia, alcuni valori riveduti oppure la fedeltà a nuovi principi, devono **rivolgersi alla gente in termini che questa possa trovare significativi**. Si può vedere un esempio classico di ciò nel *Libro dell'Esodo*, dove si parla del legame che il profeta Mosè deve stabilire tra l'identità del liberatore divino, il cui nome, Jahvè, ha l'ordine di rivelare agli schiavi israeliti in Egitto, e «il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe», ossia il Dio della tradizione antica (Es 3,13ss.; 6,2s.).

Una seconda ragione è che i fondatori religiosi devono essere capaci di riflettere sulla propria esperienza. Offrendo un mezzo per acquisire la distanza dal presente immediato, **la tradizione offre uno schema per l'interrogazione, il dialogo, l'interpretazione e la valutazione**, senza i quali la riflessione sarebbe impossibile. All'inizio del suo ministero profetico, per esempio, **Maometto** sperimentò alcune visioni che in seguito giunse a considerare come incontri con l'arcangelo Gabriele, quella figura che in un momento successivo i musulmani avrebbero identificato con colui che aveva portato la rivelazione coranica. Ma alcuni studiosi hanno messo in evidenza che l'unico riferimento a Gabriele nella veste di rivelatore ricorre nel Corano in una tarda sura risalente all'epoca di Medina (2,97s.) e che le descrizioni delle visioni nelle sure precedenti (53,118; 81,15-25) sono abbastanza imprecise sull'identità dell'essere incontrato. In altre parole, sembra che una tradizione angelologica, che non è stata inventata da Maometto ma che a un certo punto è stata da lui accettata, sia servita al Profeta (e in seguito all'Islamismo) come uno strumento per decifrare le sue prime esperienze.

Una terza riflessione è che i fondatori religiosi che vengono meno alle tradizioni sacre dei loro contemporanei e dei correligionari sono sostenuti dalla **consapevolezza di fissare a loro volta una tradizione religiosa**. Il senso personale della tradizione che il fondatore possiede rende tollerabile la frattura ed evita che questa sia episodica oppure nichilista. Così, per esempio, l'apostolo **Paolo**, quando predicava la rottura con la legge ebraica sulla base della fede nel Vangelo di Gesù Cristo, fu enormemente aiutato dalla sua convinzione di rappresentare una tradizione di fede autenticata dalla legge stessa nelle sue testimonianze riguardanti Abramo (Rm 3s.; Gal 3s.).

Quanto complesso sia il rapporto che collega i fondatori di una nuova religione alla precedente tradizione può essere ben compreso analizzando, per esempio, il caso di **Gesù e la sua relazione con la tradizione ebraica** come viene descritta nei Vangeli sinottici.

Questa presentazione è risultata decisiva per dare forma al modo in cui il problema della tradizione e dell'innovazione è stato interpretato nella storia del Cristianesimo e anche nella moderna cultura occidentale. Il sociologo tedesco Max Weber, nel suo famoso esame della guida carismatica in *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, I-II, Tübingen 1929 (trad. it. *Economia e società*, I-II, Milano 1968), aveva in mente le dicotomie retoriche di Gesù nel *Vangelo di Matteo* quando scriveva: «Sotto un significativo punto di vista ogni autorità carismatica dovrebbe sottoscrivere la frase, "Sto scritto... ma io vi dico"»; e, di nuovo, quando scriveva: «Da qui deriva che in un certo modo rivoluzionario e sovrano, il dominio carismatico trasforma tutti i valori e rompe tutte le norme tradizionali e razionali: "È stato scritto... ma io vi dico..."» (I, p. 243; II, p. 1115; cfr. Mt 5,21-48). In realtà, in Mt 5 Gesù non dice «Sto scritto», ma «Avete inteso che fu detto agli antichi»; e quindi procede a citare dalla Torah. Perciò il confronto è piuttosto tra la legge scritta e un maestro vivente. Maestro della legge scritta, Gesù è mostrato anche nei sinottici come un sovrano che domina sulla tradizione sacra orale proclamata dai farisei quando si rivolge loro per rimproverarli: «Voi trasgredite il comandamento di Dio e osservate la tradizione degli uomini» (Mc 7,8; cfr. Mt 15,1-9).

Per questo, il rapporto di Gesù con la tradizione ebraica non è valutato in un modo corretto e adeguato se si presuppone che esso fosse in ultima analisi dicotomico. Scorrendo i Vangeli, compresi i passi che sono stati riportati sopra, è possibile rintracciare molto più numerose attestazioni di continuità con la tradizione. «Non pensate che io sia venuto ad abolire la legge e i profeti; non sono venuto per abolirli, ma per dare loro compimento» (Mt 5,17). **Il tema della continuità con la precedente tradizione è stato spesso taciuto dalle correnti ostili all'Ebraismo che sono state storicamente presenti in gran parte del Cristianesimo e della teologia cristiana**, compresa anche la teologia liberale del XIX e XX secolo, che operava una netta distinzione tra la religione «legalistica» degli Ebrei e quella «spirituale» di Gesù. Anche la discussione sul carisma di Weber tende ad accentuare quegli aspetti dell'attività di Gesù e di altri profeti, eroi

militari e figure messianiche, che indicherebbero una frattura con la tradizione. L'enfasi di Weber poteva essere giustificata, tenendo presente i suoi scopi, ossia precisamente la sua intenzione di fornire una definizione dei termini e di descrivere semplicemente alcune tipologie. Considerato in modo astratto, un capo carismatico si pone sempre contro la tradizione. Egli offre ai suoi seguaci qualche cosa di «nuovo» e reclama per sé un tipo estremamente personale di autorità, laddove «l'autorità sarà chiamata tradizionale se la legittimità viene rivendicata per se stessa e viene creduta in virtù della santità di norme e poteri vecchi di secoli» (Weber, *op. cit.*, i, p. 226). Nella realtà storica, comunque, i capi carismatici possiedono sempre alcune nozioni di tradizione che svolgono un ruolo cruciale nel loro pensiero e nei loro rapporti con i discepoli e con la gente in generale. In questo senso Gesù, quando pronunciava quegli insegnamenti che superficialmente potevano sembrare contrari alla legge di Mosè e che sono riportati in Mt 5 (per esempio, Mt 5,21s.: «Avete inteso che fu detto agli antichi, "Non uccidere; e chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio". Ma io vi dico che chiunque si adiri con il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio»), probabilmente avrebbe voluto dire che lui non stava affermando che la legge di Mosè non era più valida, ma che cercava qualche cosa che fosse completamente consono a essa. Gesù citava frequentemente anche le autorità tradizionali durante le sue discussioni con i farisei, per esempio, quando richiamò il profeta Isaia per motivare la sua condanna della «vostra tradizione» (quella di lavarsi le mani prima dei pasti) in Mc 7,6s. (cfr. Mt 15,7ss.; Is 29,13). La condanna di una certa interpretazione della tradizione è perciò sostenuta da un appello alla tradizione stessa, in questo caso dall'analogia tra il conflitto di Gesù con i tradizionalisti della sua epoca e i dissensi che profeti di Israele ebbero con i loro oppositori nell'organizzazione religiosa delle epoche precedenti. Anche gli stessi conflitti con la tradizione, dunque, sono modellati dalla tradizione.

I profeti carismatici che attaccano le tradizioni sacre dei loro contemporanei non sono l'unico tipo di fondatori conosciuti dalla storia della religione. **Assai numerosi sono anche quei maestri di virtù, dotati di grande comunicativa, i quali accettano le forme comunemente recepite della tradizione, pur dando loro una nuova interpretazione dei contenuti.** I fondatori di questo tipo spesso esercitano uno sforzo consapevole per negare la novità del loro messaggio. **Confucio** ne è un esempio significativo. Poderoso ideatore, capace di dare un nuovo e decisivo orientamento alla tradizione cinese, Confucio conquistò uno straordinario adattamento delle forme rituali della religione alle esigenze umane e pervenne a una potente sintesi del fondamento di tale adattamento nella sua dottrina dell'«umanità» (*jen*). Tuttavia egli affermò vigorosamente che non c'era nulla di nuovo nella sua opera. «Io trasmetto ma non rinnovo; io sono veritiero in ciò che dico e devoto all'antichità» (*Analecta* 7,1). Le parole e gli atti di Confucio finirono per verificare questa affermazione. Egli era scrupoloso nella sua osservanza dei riti, si dedicava alla poesia e alla musica tradizionali, prendeva come propri modelli le antiche personalità delle dinastie Chou e Shang, ed era attento a mostrare reverenza verso il mondo dello spirito e verso il Cielo.

L'approccio di **Socrate** alla tradizione, almeno nella versione quasi canonica che ci viene offerta da Platone, procede nella stessa direzione di quello di Confucio per alcuni importanti aspetti, pur mantenendo anche una differenza altrettanto rilevante. La differenza riguarda il metodo, ossia la dialettica, che consente di sottoporre la tradizione recepita a una interrogazione critica condotta a un livello e in uno spirito che sono abbastanza estranei al modo di agire di Confucio. Il tratto comune, invece, risiede nel fatto che anche Socrate insisteva nel dire che non aveva né nuove verità da raccontare alla gente né l'accesso a una fonte speciale o segreta della Verità, ma che piuttosto cercava di chiarire il vero significato di quei valori tradizionali giustizia, bontà, religiosità - che la maggior parte della gente accetta per fede ma che non può definire né difendere quando le viene richiesto. Perciò, attraverso il ritratto di Socrate fatto da Platone si può intravedere la presenza di una tensione tra un atteggiamento critico e uno più positivo nei confronti della tradizione greca. Socrate

è descritto come un uomo che rispetta e che partecipa alle forme comuni della tradizione, anche quando le esamina e demolisce le argomentazioni di suoi difensori pretenziosi e incompetenti come Eutrifone, Ione e Agatone. *La Repubblica*, per esempio, sebbene riporti l'attacco forse più profondo contro la tradizione greca contenuto nei dialoghi di Platone, precisamente la critica di Omero e di Esiodo per « il travisamento della natura degli dei e degli eroi » (377e), si apre con Socrate che racconta di essere sceso al Pireo per pregare una dea durante una festa religiosa e si conclude con l'immagine di Socrate che racconta un mito sugli dei e sugli eroi (il mito di Er).

12.2.6. La formazione delle tradizioni

Riuscire a elaborare una teoria generale per spiegare la formazione delle tradizioni religiose resta una meta irraggiungibile per lo studio della religione, nonostante esista una ampia letteratura che si occupa in maniera specifica dei periodi in cui si sono andate formando molte religioni nel mondo. La difficoltà nel costruire una simile teoria va messa in relazione con il contrasto tra la concezione critica moderna, che considera la tradizione un processo storico, e il concetto di tradizione inteso come conservazione di canoni sacri e inviolati, al di là del tempo e di ogni cambiamento. Quando l'analisi storica e filologica viene applicata alle tradizioni religiose non si trascura mai di collocare tali tradizioni all'interno di un processo storico. Eppure l'analisi storica e critica delle tradizioni religiose, anche se condotta fino al punto di costruire una tradizione in quanto processo puramente storico, non riesce comunque a rendere conto del fatto più caratteristico di tutti: la continuità delle tradizioni sacre grazie alla loro capacità, comunque limitata, di rimanere se stesse anche attraverso il mutare delle vicende storiche ed esistenziali.

Tutte le tradizioni religiose producono alcune descrizioni relative ai periodi in cui esse si sono formate. Tali raffigurazioni vengono costruite nel tempo per mezzo di una **proiezione retrospettiva degli ideali religiosi sui materiali storici della tradizione.** Tali descrizioni, a loro volta, contribuiscono a fissare le norme canoniche della tradizione traendo fuori gli ideali che sono serviti per la canonizzazione. Tali raffigurazioni non vanno accettate come descrizioni letterali della formazione di una tradizione. La loro funzione è infatti piuttosto quella di **mettere in evidenza l'unità e la continuità della tradizione, laddove la storia critica di qualsiasi tradizione non sbaglia mai nel rilevare, durante il periodo di formazione, rotture, conflitti e diversità di idee e di pratiche.**

Un esempio di una raffigurazione idealizzata del periodo di formazione della tradizione è costituito dal quadro della **Chiesa cristiana primitiva** contenuto negli *Atti degli Apostoli*, uno scritto del Nuovo Testamento composto nell'ultimo terzo del I secolo. Il quadro della Chiesa quale appare dagli *Atti* fu determinato in parte dall'**ideale protocattolico** di una sola Chiesa apostolica e contribuì alla diffusione di questo ideale nei decenni seguenti. Gli *Atti*, infatti, rappresentano una Chiesa universale diretta da Gerusalemme da dodici apostoli che governano a fianco di uomini anziani che non sono identificati come apostoli, in particolare, il fratello di Gesù, Giacomo. Una grande attenzione viene dedicata all'opera missionaria di Paolo, il quale peraltro non viene identificato con il gruppo degli apostoli (tranne che in At 14). Inoltre, viene data importanza alla cooperazione di Paolo con la Chiesa di Gerusalemme e all'armonia delle sue idee con quelle di Pietro, l'unico apostolo che riceve una considerevole attenzione negli *Atti*. Altri fatti, che tenderebbero a far avanzare riserve sull'impressione generale di una dirigenza unificata della Chiesa, come, per esempio, la natura del rapporto tra i dodici apostoli, Paolo e Giacomo, non sono invece chiariti. Il quadro si trova in **disaccordo** anche con parte della testimonianza conservata nelle lettere di Paolo. Paolo non esita a definirsi un apostolo, non tratta con il gruppo dei dodici a Gerusalemme, registra un aspro conflitto con Pietro (Gal 2,11-14) e in generale dà l'impressione di un rapporto più indipendente dalla Chiesa di Gerusalemme rispetto a quello che gli viene

attribuito dagli *Atti*. A dire il vero, gli *Atti* sono ancora ben lontani dal concetto cattolico classico di una Chiesa fondata sulla successione apostolica dei vescovi. Il primo rappresentante non ambiguo del modello episcopale della politica della Chiesa fu Ignazio di Antiochia, che subì il martirio intorno al 110 d.C. Il concetto che i vescovi siano i diretti successori degli apostoli e gli unici custodi della tradizione apostolica comparve nel tardo II secolo negli scritti polemici di vescovi cattolici come Ireneo di Lione, che usò tale tesi per controbatte i cristiani gnostici che affermavano di possedere una tradizione segreta della fede proveniente direttamente da Gesù e dagli apostoli.

L'idealizzazione della tradizione primitiva da parte dei canonizzatori si pone in **tensione non soltanto con la mutevole esperienza storica, ma anche con le tradizioni viventi che scaturiscono dagli stadi precanonici** del periodo di formazione di una tradizione. Nessuna tradizione religiosa, quando compare sulla scena, è già in possesso delle strutture canoniche che poi la definiranno e che resteranno unite a essa per un prolungato periodo di tempo. Nonostante ciò, la tradizione nascente deve essere definita e tenuta unita in qualche modo negli ambienti in cui essa viene recepita. In questi ambienti un **ruolo fondamentale viene svolto dal lascito dei capi carismatici**, che possono rivendicare un legame diretto con la fonte originaria della tradizione sacra, come anche dalle credenze e dalle pratiche che derivano la loro autorità dalla consuetudine e dalla tradizione orale. I **centri locali della tradizione vivente che si sviluppano indipendentemente e senza grande coordinamento centrale** sono i nuclei originari della tradizione. Esempi ne sono le scuole regionali di giurisprudenza **nell'Islamismo primitivo** (per esempio: quella di Medina, quella irachena e quella siriana), le Chiese metropolitane di diversa fondazione apostolica nel **Cristianesimo primitivo** (per esempio: Antiochia, Alessandria, Roma) e le varie discipline monastiche elaborate dai **successori del Buddha** intorno a un nucleo comune, ma che ammette differenze significative di pratica e, in ultima analisi, anche di credenza. La determinazione dei canoni nel periodo di formazione più tardo di una tradizione genera necessariamente un conflitto tra i centri locali originari della tradizione vivente. Tale contrasto, peraltro, sarebbe inevitabile anche se l'opera dei canonizzatori successivi fosse libera da qualsiasi pregiudizio ideologico oppure regionale, cosa che in realtà accade raramente. **La funzione della canonizzazione è quella di generalizzare e di uniformare; compito della tradizione vivente, invece, sarà quello di affermare e di trasmettere le credenze e le pratiche ereditate.**

Non si deve tuttavia pensare che la creazione di un canone rappresenti un atto di controllo della tradizione da parte di un potere centrale che riesce a imporre la propria volontà. La **canonizzazione**, anzi, è un processo che presuppone che, prima dell'inizio di tale processo, si sia prodotta una **quantità significativa di consenso tra i vari centri della tradizione vivente**. Senza tale consenso, infatti, la canonizzazione su larga scala di una tradizione non potrebbe avere successo, e il tentativo di raggiungerla sfocerebbe soltanto in una divisione. Un esempio di ciò è ben rappresentato dalla divisione dell'ordine dei monaci durante il **II concilio buddhista**, che si dice si sia svolto a *Vaisali* circa un secolo dopo la morte del Buddha. A dire il vero, questa spaccatura non va interpretata come uno sviluppo negativo nella storia del Buddhismo. Il **Cristianesimo cattolico e l'Islamismo sunnita**, d'altro canto, sono esempi di tentativi estremamente riusciti di canonizzazione, che si sono svolti su larga scala in entrambi i casi, entro i primi tre o quattro secoli dalla fondazione della religione. Il consolidamento di ampi settori dell'**Ebraismo**, nella tarda antichità, sulla base del Talmud è un altro esempio di canonizzazione su larga scala che si è verificata in un ambiente religioso che la cultura recente ha mostrato essere ben diverso rispetto a quanto si era supposto in precedenza.

Se, comunque, i canoni sono per definizione chiari, comunicabili e relativamente facili da identificare una volta che il processo di canonizzazione ha avuto inizio, il consenso presupposto dalla canonizzazione è più difficile da localizzare e da definire. Il **concetto generale di consenso** è ulteriormente complicato dal fatto che alcune tradi-

zioni religiose possiedono talune modalità loro proprie per intendere tale consenso; basti pensare, per esempio a come il concetto del consenso (*ijmāʿ*) venga elaborato dalle scuole giuridiche dell'**Islamismo primitivo**. Sebbene i concetti di consenso nei sistemi religiosi agiscano prima di tutto come ideali, anche gli ideali conservano traccia del fatto che la formazione di tradizioni molto più ampie non era opera di un singolo centro religioso che dettava i canoni alla periferia, ma, al contrario, derivava dall'emergere simultaneo di distinte tradizioni viventi il cui accordo informale sui fondamenti era il *sine qua non* su cui sarebbe avvenuto il consolidamento formale della tradizione in un tempo successivo.

Anche **coloro che trasmisero il consenso nel periodo iniziale** in cui la tradizione si andava formando sono talvolta difficili da definire. Un significativo esempio di tale difficoltà è ravvisabile nell'evoluzione della *sunnah*, o tradizione, nell'**Islamismo primitivo**. Nel III e nel IV secolo dopo l'Egira (IX e X secolo d.C.) la *sunnah* del Profeta ricevette la sua forma e il suo contenuto classici nei sei libri canonici degli *ūad th*, o storie del Profeta, che furono alla fine accolte dai musulmani sunniti. Come furono stesi questi libri non è un mistero. Essi furono le opere principali che emersero da decenni di viaggi, ricerche e discussioni da parte di ricercatori specializzati di *ūad th* i quali accettarono di fare una cernita tra resoconti fondati e spuri, e la cui metodologia - la verifica della catena della trasmissione (*isnād*) di ogni resoconto - era rigorosa, anche se i moderni critici metterebbero in discussione alcuni dei criteri applicati. Comunque, supporre di aver spiegato la formazione della *sunnah* sulla base della stesura di un resoconto dell'opera da parte di coloro che cercavano gli *ūad th* implica l'incapacità a indirizzarsi piuttosto verso domande più fondamentali e difficili: quale era la connessione tra il materiale degli *ūad th* su cui i ricercatori lavoravano e le tradizioni viventi dell'Islamismo prima della loro epoca, e quali fattori di consenso operativo nelle epoche precedenti prepararono la strada al loro lavoro?

Gran parte della moderna cultura occidentale sugli *ūad th* e sul soggetto strettamente collegato della legge islamica primitiva mette in evidenza le **fratture tra l'attività dei canonizzatori e l'Islamismo primitivo**. Si è messo in evidenza che la trasmissione degli *ūad th* attraverso una *isnād* che certificasse tale passaggio fu un fenomeno successivo e che non c'è motivo per dubitare che gli *ūad th* fossero già formalmente trasmessi nel I secolo dell'Islamismo. Talvolta ci si è chiesti se il Profeta abbia lasciato qualche altra *sunnah*, tradizione, oltre al Corano. Soprattutto è stato messo in evidenza che le scuole giuridiche, le cui radici risalivano a tempi remoti, guardarono al successivo movimento degli *ūad th* come a una forza disgregatrice che minacciava la loro interpretazione della *sunnah* in quanto tradizione delle scuole giuridiche (più che del Profeta stesso) e minava alla base l'ideale del consenso. Alcuni studiosi moderni, comunque, in particolare Fazhur Rahman (in *Islam*, Chicago 1966), hanno messo in luce la fondamentale irrazionalità di una storiografia critica che disapprova l'affermazione della continuità nell'Islamismo primitivo, dato che non è possibile immaginare il consolidamento della *sunnah* e l'integrazione delle scuole giuridiche tradizionali nella tradizione sunnita senza accettare con questo quegli **elementi significativi di continuità e di consenso** che erano all'opera fin da epoche remote. Perciò Rahman sostiene che il concetto di *sunnah*, fin dagli inizi dell'Islamismo, non poteva essere identificato soltanto con la *sunnah* delle scuole giuridiche, ma doveva concentrarsi, almeno nelle intenzioni, sulla figura del Profeta, anche se «essa non era simile tanto a un sentiero quanto a un alveo fluviale che assimila continuamente nuovi elementi» e la sua trasmissione, di conseguenza, avrebbe assunto la forma di una «tradizione "silenziosa" oppure "vivente"» più che di una disciplina formale (Rahman, op. cit., pp. 54s.). Il successivo movimento degli *ūad th*, quindi, diede una forma e, per così dire, professionalizzò la *sunnah*. Ma il movimento ebbe successo, secondo l'opinione di Rahman, perché il concetto di «la *sunnah* del Profeta» era già stato l'ideale implicito nella pratica musulmana e, anche, perché un corpo fisso di *ūad th* fornì una base più solida su cui costruire

il consenso di tutta la tradizione («sunnita») di quanto non facesse l'ideale del consenso delle scuole giuridiche.

Al di là del loro ruolo nel periodo della formazione delle tradizioni, taluni **gruppi orientati verso un consenso tradizionale** spesso svolsero un ruolo significativo nella **regolazione o nella riforma delle tradizioni**. Le caste dei **brahmani** in molte parti dell'India induista, per esempio, possono essere richiamate a questo proposito proprio per il loro ruolo nel regolare le idee tradizionaliste. Anzi, un gruppo importante di brahmani va anche sotto il nome di *Smarta* (da *smṛ*, «tradizione»), cioè i «tradizionalisti».

Un esempio di **riformatori di idee tradizionaliste** può essere invece costituito dai **farisei nel Giudaismo** della tarda antichità. Su questo punto, però, gli studiosi discutono piuttosto su come meglio classificare i farisei in quanto gruppo religioso e su come definire il loro ruolo in quella riorganizzazione del Giudaismo nella tarda antichità che culminò infine nella canonizzazione della Mishnah e del Talmud. All'inizio del XX secolo, George Foot Moore, Louis Finkelstein e altri studiosi avanzarono l'ipotesi che i farisei fossero i rappresentanti di un «Ebraismo normativo», che servì da base per la tradizione rabbinica successiva. Gli studi più recenti hanno abbondantemente documentato la diversità religiosa dell'Ebraismo nella tarda antichità, l'influenza della cultura ellenistica sui farisei stessi e il ruolo dei partiti diversi da quello dei farisei nella formazione dell'Ebraismo rabbinico. Il risultato di tale processo è stato quello di far sorgere una idea revisionista dei farisei quasi diametralmente opposta a quella precedente. Lungi dall'essere considerati i portatori dell'«Ebraismo normativo», i farisei sono presentati invece semplicemente come una setta tra le molte nel mondo religiosamente complesso del Giudaismo intorno all'inizio dell'era volgare. In effetti, l'osservazione che il nome *fariseo* può avere avuto originariamente il significato di «settario» offre un sostegno a questa idea innovativa.

Anche l'impostazione più recente, tuttavia, presenta i suoi problemi di ordine concettuale e storico. Il problema concettuale che risulta pertinente a tale sede è quello di **come distinguere tra settari e tradizionalisti**. Dopo tutto, se tutti gli attivisti religiosi in un dato ambiente sono «settari», allora nessuno di essi lo è. Detto in termini diversi, il termine *setta* nella storia delle religioni ha senso soltanto in opposizione a *Chiesa* oppure a termini analoghi che designano strutture tradizionali costituite da una ampia base e che enfatizzano il consenso e la continuità. A dire il vero, la distinzione tra settari e tradizionalisti è relativa, ma senza di essa non siamo in grado di parlare di alcune differenze fondamentali tra gruppi religiosi. Per esempio, la distinzione tra i farisei e i primi cristiani oppure la comunità di Qumran (dove furono scoperti i «Rotoli del mar Morto») era una differenza di genere, e non soltanto di grado. I cristiani e la comunità di Qumran erano delle sette: ossia delle piccole congreghe di devoti che vivevano separati dal mondo ordinario, in una comunità strettamente unita (Qumran) oppure che predicavano una nuova profezia radicale e rivendicavano l'accesso a uno speciale mistero realizzato in un nuovo culto (i cristiani). Inoltre, cristiani e fedeli di Qumran, insieme con altre sette apocalittiche, vivevano nell'attesa di un cataclisma cosmico che avrebbe messo fine all'Ebraismo storico della loro epoca. Molto prima della distruzione del secondo Tempio, nel 70 d.C., questi gruppi avevano rotto con Gerusalemme e con il suo Tempio e avevano dato una nuova interpretazione della tradizione ebraica recepita sulla scorta della loro attesa personale e delle loro proprie fonti di illuminazione. **Anche i farisei erano innovatori, ma avevano un orientamento completamente diverso nei confronti della tradizione.** È vero, essi praticavano una pietà più rigida del normale e possedevano una metodologia rigorosa per raggiungere l'obiettivo di una vita pia, ma queste caratteristiche non fanno da sole un settario. Dal punto di vista teorico, ciò che separò i farisei dai cristiani e dai fedeli di Qumran fu la loro affermazione di continuità con le istituzioni recepite dell'Ebraismo storico, compreso il Tempio; nella pratica, invece, la loro preoccupazione era rivolta alla realizzazione di alcuni traguardi, nell'ambito della devozione, nel mondo ordinario della casa e del luogo di lavoro, senza portare nuove profezie o un nuovo culto.

12.2.7. La multiformità delle tradizioni classiche

Le tradizioni classiche sono multiformenti nella struttura. La multiformità deriva dall'**adattamento delle tradizioni alle variegate qualità dell'esperienza umana**, compresa quella religiosa. Nestore, la voce della tradizione nei poemi omerici, descrive il problema perfettamente: «Le divinità non danno agli uomini tutte le cose allo stesso tempo» (*Iliade* 4,320). Talenti, gusti, valori, ruoli sociali e politici, età, sesso e condizione di vita variano tra gli individui e i gruppi. La tradizione ha il compito di unire ciò che l'esperienza divide, in modo che l'anziano possa comunicare con il giovane, l'intellettuale con l'illetterato, il cittadino con il contadino, il sacerdote con il suo gregge, il principe con il povero.

L'unità viene cercata non attraverso l'inquadramento in una struttura precedentemente definita, ma attraverso la multiforme elaborazione della tradizione. La multiformità, a sua volta, rende possibile alla tradizione di svolgere molti **ruoli mediatori** all'interno di una civiltà: applicare i valori religiosi selettivamente e flessibilmente, mediare i conflitti tra serie diverse di valori, ospitare l'interazione creativa tra punti di vista teorici diversi, e così via. La multiformità delle tradizioni classiche, comunque, allontana per poco tempo l'imporre di un pluralismo deciso. Alla fine, infatti, ogni tradizione riconosce una gerarchia di valori.

Nella storia delle tradizioni classiche, si possono vedere vari tipi di multiformità. Un tipo deriva dalla **differenziazione socio-culturale** di una tradizione. Usando termini che successivamente troveranno ampia applicazione nello studio della religione, l'antropologo Robert Redfield, in *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956 (tra d. it. Torino 1976), chiamò le due forme fondamentali della tradizione che risultavano da questo tipo di differenziazione «**la grande tradizione**» e «**la piccola tradizione**». La grande tradizione è quella letterata, riflessiva, coltivata da specialisti che lavorano nelle città, nelle scuole, nelle chiese, nei monasteri e in situazioni simili. La piccola tradizione è invece tipicamente illetterata, consuetudinaria, racchiusa nelle credenze e nelle pratiche comuni della massa dei paesani ordinari. A dire il vero, gli studiosi e i praticanti istruiti della religione hanno sempre riconosciuto che **la religione classica e quella popolare** presentano alcune divergenze, tuttavia questo riconoscimento raramente portò a progressi nella comprensione delle tradizioni religiose, a causa della **tendenza a considerare la religione popolare semplicemente come un materiale grezzo da modellare con il ricorso alla tradizione classica oppure anche come un ostacolo verso la correttezza della religione**. Il contributo che i moderni studi antropologici sulla religione nelle società contadine hanno portato è consistito nel dimostrare, in primo luogo, che la religione popolare è una tradizione proprio come la religione classica, anzi una tradizione che può raggiungere livelli elevati di organizzazione, di complessità e di «cosmopolitismo rurale»; in secondo luogo, che l'interazione tra le forme grandi e piccole della tradizione è di natura dinamica, nel senso che la piccola tradizione non soltanto riceve dalla grande ma anche, a sua volta, sa dare. La grande tradizione e la piccola, come affermava Redfield, sono «due correnti di pensiero e di azione che si possono distinguere, eppure scorrono sempre dentro e fuori l'una dell'altra» (Redfield, op. cit., p. 72). [Vedi RELIGIONE POPOLARE, vol. 1; RELIGIONE DEL POPOLO, vol. 5].

L'Ortodossia russa, che unisce la grande tradizione del Cristianesimo ortodosso e la piccola tradizione del villaggio russo, può servire da esempio per illustrare l'interdipendenza tra le due forme di tradizione. I principi organizzativi di ciascuna di queste due tradizioni si originarono indipendentemente ma finirono per intrecciarsi, così da produrre la concreta sintesi di valori caratteristica dell'Ortodossia russa. Attraverso l'Ortodossia, il contadino russo acquisì la consapevolezza del mondo al di là del villaggio, una consapevolezza rafforzata dai legami economici con le cittadine e le città e dai collegamenti culturali e politici acquisiti durante i pellegrinaggi e il servizio militare. L'ortodossia, d'altro canto, combinandosi con la piccola tradizione

del villaggio, raggiunse una presenza nella società russa molto più penetrante di quanto non le avrebbero potuto assicurare le sue istituzioni ecclesiastiche classiche. La sintesi tra tradizione grande e piccola si può vedere, per esempio, nella capanna del contadino russo. Basata su uno schema fissato dalla tradizione e perciò virtualmente invariabile, la capanna era disposta ad angolo retto intorno a un asse che collegava l'angolo delle icone, usato per pregare e per ricevere gli ospiti, con l'angolo dei fornelli, usato per cucinare, lavare e dormire. L'angolo dei fornelli era orientato verso la grande tradizione e tuttavia esso accoglieva la più notevole invenzione della piccola tradizione russa, risalente addirittura ad epoca preistorica, la stufa di creta destinata a più usi.

Un secondo tipo di multiformità nelle tradizioni classiche si sviluppa a partire dal **riconoscimento che vi sono molteplici strade per raggiungere la pienezza religiosa**. L'**Induismo classico**, per esempio, distingue almeno tre vie valide per ottenere lo scopo della liberazione (*moksa*): la via della conoscenza (*jñānamārga*), la via della devozione a un Dio personale (*bhaktimārga*) e la via del rituale e dell'azione obbediente nel mondo (*karmamārga*). È abbastanza chiaro che queste vie si originarono in epoche diverse e in ambienti diversi e che esse si svilupparono in relativa indipendenza l'una dall'altra. Inoltre, non c'è mai stato consenso nell'Induismo sui meriti propri di ciascuna via. I filosofi monisti proclamano all'unanimità la superiorità della via della conoscenza, e il loro controllo su gran parte della più alta letteratura filosofica dell'Induismo ha portato alcuni osservatori a ritenere che questa valutazione sia condivisa da tutti gli induisti. Tuttavia, nel fervore della sua comunione con Dio, il devoto non dubita della superiorità della via della devozione, né con tutta probabilità la vasta maggioranza degli indiani ha mai dubitato della superiorità pratica del rituale e dell'azione obbediente nel mondo. Perciò, l'idea che le vie siano espressione di una comune aspirazione non può essere spiegata come il risultato naturale della ricerca delle vie stesse, ma deve essere vista come un *triditum* a pieno titolo, una tradizione che ha trasmesso **vie distinte ma in associazione tra loro, sulla presunzione della loro reciprocità**. La presunzione è un atto della fede tradizionale, dal momento che la dottrina sistematica che riconcilia le diverse vie non è mai stata accettata da tutti gli induisti.

Le **Scritture ebraiche** costituiscono un altro *triditum* che contiene un grande numero di strade che conducono verso l'intuizione religiosa. **Nell'Ebraismo e nel Cristianesimo** questa molteplicità, sebbene riconosciuta, non è stata messa in evidenza secondo modalità che potessero minacciare il rigido monoteismo oppure l'unità ecclesiastica. Nonostante ciò, la multiformità della Bibbia è stata sempre utilizzata dai tradizionalisti ebrei e cristiani. Certamente la Bibbia sarebbe un libro molto meno utilizzabile se ammettesse soltanto la religione normativa dei sacerdoti e dei giuristi, oppure soltanto la religione carismatica dei profeti, oppure soltanto il logos dei saggi, oppure soltanto la devozione del salmista; oppure ancora se fosse priva dell'ira di Giobbe, dello scetticismo dell'Ecclesiaste, dell'eroticismo del *Cantico dei cantici*. Nulla è più caratteristico delle Scritture ebraiche, in quanto *triditum*, che la trasmissione delle molte strade dell'intuizione teologica riunite sotto un unico canone di legge, di profeti e di scritti. Storicamente, le varie forme di religione rappresentate nella Bibbia si originarono in relativa indipendenza l'una dall'altra e furono coltivate selettivamente da gruppi diversi. Non si deve proiettare all'indietro, nel periodo antico, una generale fraterna armonizzazione tra sacerdoti, giuristi, profeti, saggi, cantori del culto e scettici, tutti riuniti nella lode del Signore di Israele. Il riunirsi di tutti nella comune testimonianza e celebrazione dell'Uno, la «Bibbia» in quanto distinta dalle sue parti che la compongono, fu precisamente il contributo della tradizione.

Altri tipi di multiformità derivano dall'**adattamento di una tradizione ai diversi stadi della vita e ai vari gradi di virtuosità religiosa**. Un esempio è costituito dalla **dottrina classica induista** dei quattro *śrama*, o stadi della vita (studente celibe, capofamiglia, eremita nella foresta, asceta girovago). Nella dottrina classica i quattro *śrama*

sono considerati stadi successivi attraverso i quali l'uomo pio appartenente alle caste dei nati due volte passerà nel corso della vita. Sembra, comunque, che la distinzione tra i diversi *śrama* sia anteriore rispetto alla nozione che essi rappresentano «stadi» in una successione coerente. In ogni caso, soltanto una minoranza dei capifamiglia induisti è andata oltre il secondo stadio, e molti eremiti e asceti, nel corso della storia della religione indiana, non furono mai capifamiglia. La dottrina degli *śrama* sembra essere un tentativo a livello ideale per riconciliare la religione che afferma il mondo e che è rispettosa verso la famiglia e il sistema statale indiano con la religiosità rinunziataria dei virtuosi asceti e mistici. Il contributo della tradizione risiede precisamente nell'ipotesi che i quattro *śrama* siano coerentemente collegati tra loro e che perciò sia possibile ottenere rispetto e comunicazione tra i rispettivi rappresentanti. L'apertura della tradizione induista risulta perciò significativamente ampliata. Inoltre, sebbene gli *śrama* possano non esistere nella realtà nello stesso modo in cui esistono nella dottrina, cionondimeno la dottrina lascia il suo segno sulla realtà quotidiana. Per esempio, i capifamiglia in tutto il mondo sostengono molti degli stessi valori, ma l'atteggiamento del capofamiglia induista nei confronti della sua condizione di capofamiglia sarà influenzato dall'idea che tale sua situazione non rappresenta la fine dell'esistenza terrena, ma soltanto uno stadio che risulta qualificato dall'esistenza di uno stile di vita più elevato e migliore. Ne risulta, quindi una profonda differenza nel modo di orientarsi. È la differenza che corre tra un Lutero, giustificato dalla fede, che rifiuta qualsiasi nozione di rettitudine più elevata e fiorisce nel calore del suo ambiente familiare, e un Tolstoj, che, per quanto fosse un esperto capofamiglia e autore di alcune delle più grandi celebrazioni della felicità familiare nella letteratura universale, era convinto che fosse superiore rompere con la famiglia e la società per realizzare la rettitudine più alta dell'eremita e del girovago. La differenza non è soltanto legata alla personalità; essa dipende anche da una differenza di tradizione.

Un **tipo speciale di adattamento della tradizione agli stadi della vita è rappresentato da forme di religione connesse con la morte** e con il modo di comportarsi con il morto. In tutte le società, queste questioni sono regolate soprattutto dalla tradizione, perché né la ragione né l'esperienza possono offrire una guida più grande. Per mezzo della instaurazione di un ruolo nella morte, una tradizione si assicura indirettamente un posto nella vita, perché la vita della gente sarà influenzata dal modo in cui essa aspetta di morire. In Giappone, per esempio, il **Buddhismo** è stato tradizionalmente la religione dei funerali, e soltanto sulla tomba esso si avvicina fino a diventare la religione universale del popolo giapponese. Ancora, la sua speciale autorità sulla morte è uno dei modi in cui il Buddhismo raggiunge evidenza e prestigio nella totalità della tradizione giapponese.

In alcune religioni, invece, **la distinzione tra la religione dei virtuosi e quella della gente comune** viene costruita all'interno della struttura fondamentale della tradizione. Il **Buddhismo Theravāda** è un esempio calzante. Il Buddhismo primitivo era una religione per monaci che, sebbene moderata a confronto di molte altre forme di ascetismo di quell'epoca, proponeva un modo di vita incompatibile con la vita quotidiana nel mondo. Eppure il Theravāda, «la dottrina degli anziani», riuscì ad affermarsi come la tradizione religiosa principale in numerose società dell'Asia sudorientale. Essa raggiunse tale potere non abbandonando la sua disciplina monastica tradizionale, ma sviluppando invece un modello di partecipazione religiosa laica distinto da quello monastico e tuttavia in armonia con esso: i laici guadagnavano merito sostenendo i monaci e perciò accrescevano le loro prospettive per la rinascita successiva. Descrivendo il **Buddhismo birmano** in *Buddhism and Society*, New York 1970, l'antropologo Melford E. Spiro ha definito la forma laica del Buddhismo «kammatica» (dal pali *kamma*, in sanscrito *karman*, il principio della determinazione attraverso l'azione) in quanto distinta dal sistema «nibbanico» (dal pali *nibbana*, in sanscrito *nirvāṇa*, «illuminazione, estinzione») seguito dai monaci. Spiro ha distinto inoltre anche una terza forma, il **Buddhismo «apotropaico»**, interessato più al guada-

gno e alla perdita, alla salute, alla fertilità, alla fortuna, alla protezione dai demoni e ad altri valori terreni che alla salvezza. Il Buddhismo apotropaico deve molto alla piccola tradizione birmana. Grazie a una simile elaborazione, il Buddhismo Theravāda fu in grado di abbracciare tutta la società birmana, non soltanto la comunità monastica. Le tre forme del Buddhismo birmano restano, comunque, **parte di una tradizione essenzialmente unificata**. «Dire che in Birmania (o in Thailandia oppure a Ceylon) ci sono tre sistemi differenti di Buddhismo non vuol dire che in queste società ci siano tre tipi di buddhisti, piuttosto che tutti e tre questi sistemi si trovano in gradi variabili in tutti i buddhisti» (Spiro, *op. cit.*, p. 13). Il punto è piuttosto importante per comprendere la multiformità delle tradizioni classiche in generale. Precisamente per il fatto che le forme di una tradizione classica esistono l'una vicina all'altra e si intersecano in vari punti, la tradizione serve allora come presenza unificante e mediatrice nella cultura e nella società in cui si trova. In questo modo, ci si oppone a una differenziazione che possa arrivare fino al punto di creare tradizioni separate, tranne che in epoche di crisi e di disastri.

12.2.8. Misticismo, esoterismo e tradizione

Il misticismo e l'esoterismo sono forme di espressione religiosa che presentano problemi speciali per le tradizioni classiche. Il **misticismo** è la coltivazione della vicinanza oppure dell'unione con il divino o con il definitivo, comunque venga concepito. Esso può eventualmente implicare alcune dottrine speciali; ma sicuramente comporta sempre tecniche speciali. L'**esoterismo** è lo studio e l'applicazione di insegnamenti «segreti» di genere speculativo (per esempio teosofico, cosmologico, escatologico) oppure pratico (per esempio magico, occulto). Il misticismo e l'esoterismo non hanno bisogno di sovrapporsi, sebbene comunemente lo facciano. Il carattere fondamentale delle tradizioni religiose classiche si manifesta in maniera del tutto speciale nella loro capacità di accogliere misticismo ed esoterismo, se non sempre come tradizioni rispettate all'interno della tradizione, almeno come una sorta di «esistenza notturna» religiosa, tollerata dalla tradizione.

L'esperienza è lo scopo che il misticismo si propone, senza considerare i mezzi utilizzati che vanno dal rigido ascetismo passando per le vie mediane dell'esistenza comunitaria, fino all'abbandono antinomico. Nella sua essenza, perciò, il misticismo non è una questione di tradizione, perché l'esperienza non può essere ricevuta da altri oppure trasmessa ad altri. Il misticismo è una questione di intuizione o di percezione, che non si fondano su testi, dottrine oppure norme. Comunque sia, poiché il misticismo interessa le maggiori comunità religiose e poiché gli uomini hanno bisogno di comunicare a proposito delle cose che li interessano, il misticismo tende a generare tradizioni mistiche formalizzate, che possono crescere fino a una grandezza e a una complessità notevolissime, anche contro i desideri di un santo fondatore (per esempio: Francesco d'Assisi). Le **tradizioni mistiche formalizzate** sono canoni che si rivolgono specificamente agli adepti o agli aspiranti tali, in forma di miti di fondazione, di storie sacre, di catene di trasmettitori autorevoli, di riti e formule iniziatiche, di tecniche di devozione e di estasi, di norme che regolano le funzioni fisiche, di proverbi e di testi.

Come regola generale, anche quando una tradizione mistica si è formalizzata, viene ancora tollerata qualche incertezza oppure qualche rilasatezza nella sua applicazione, anche se lo scopo dell'ispirazione mistica rimane comunque l'esperienza personale. I canoni delle tradizioni mistiche, infatti, tendono a essere sempre più definiti e sempre più rigorosamente applicati rispetto a quelli delle tradizioni fondamentali alle quali quelle fanno riferimento. Questo in parte dipende dal carattere elitario delle tradizioni mistiche (poiché le norme sono in genere più rigide e forti se applicate da pochi) e in parte dal ruolo centrale che il maestro spirituale occupa in molte tradizioni mistiche, un ruolo che richiede un alto grado di obbedienza da parte degli aspiranti e degli apprendisti. Influisce, forse, anche il bisogno di contenere in qualche modo le forze esplosive di un misti-

cismo non strutturato. Per le sue forme di entusiasmo e per il suo metodo, il misticismo tradizionale non è diverso da un poeta classico sufi che, per quanto inebriato da Dio, è ancora perfettamente conscio dei suoi versi.

L'**interazione tra il misticismo e le tradizioni che lo accolgono** al loro interno è estremamente complessa, sebbene la storia delle religioni sembri mostrare come i due abbiano bisogno l'uno dell'altro. Il misticismo ha bisogno di una tradizione che lo accolga per avere una fonte da cui attingere il vocabolario e i suoi simboli. Anche se il significato di questi può essere rivisitato dai mistici che li usano, senza di essi i mistici non sarebbero compresi da nessuno. La resistenza comunemente opposta ai mistici da parte delle autorità della tradizione che li ospita, inoltre, al di là della salvaguardia dei presunti interessi della seconda, è generalmente salutare per i mistici, perché li aiuta a chiarire i loro scopi e a precisare i loro metodi. Come regola generale, la nemesi dei mistici non consiste mai in un eccesso di strutturazione, ma eventualmente in un difetto.

Quanto alle tradizioni che accolgono in sé il misticismo, esse hanno bisogno del misticismo per rinnovare la religione tradizionale. Cadmo e Tiresia, i personaggi che nella tragedia di Euripide *Le Baccanti* rappresentano rispettivamente la dirigenza politica e quella religiosa, danno un ottimo consiglio a ogni tradizione istituzionalizzata quando suggeriscono al giovane sovrano di Tebe, Penteo, di accogliere nella città i festeggiamenti del dio Dioniso, sostenendo che l'incorporazione del culto avrebbe reso più forte la tradizione e, di conseguenza, anche il prestigio della casa regnante. Mentre Penteo disprezzò il consiglio dei due anziani, causando conseguenze disastrose per se stesso e per la sua città, nella storia delle religioni la maggior parte delle tradizioni istituzionalizzate l'ha invece seguito, riuscendo perciò a rinnovarsi. Attraverso il misticismo, inoltre, le tradizioni rafforzano i loro legami con la cultura popolare. Nonostante un certo atteggiamento elitario che è implicito in qualsiasi disciplina mistica formalizzata, numerosi mistici sono stati personaggi di grande amabilità e socievolezza e hanno spesso goduto del favore dei ceti popolari. Tra le altre cose, questo ha reso i mistici e gli asceti i migliori agenti missionari nelle religioni dotate di particolari ambizioni di diffusione.

I **conflitti tra misticismo e tradizioni ospitanti** sono piuttosto comuni e possono talora essere particolarmente duri. Nel VI secolo, per esempio, certi **monaci palestinesi**, che cercavano l'unione con Cristo attraverso la preghiera mentale, in realtà affermavano che avrebbero raggiunto l'«uguaglianza con Cristo» nella restaurazione di tutte le cose, alla fine dei tempi (motivo per cui furono chiamati «isocristi», cioè «uguali a Cristo»). Furono espulsi dai loro monasteri e le dottrine che appoggiavano la loro posizione furono condannate dal concilio di Costantinopoli (553). Il grande mistico musulmano *al-Hallǧj* fu giustiziato a Baghdad nel 922 d.C. per aver affermato: «io sono la Verità» (cioè Dio). In entrambi i casi, comunque, il conflitto fu provocato piuttosto dalle implicazioni dottrinali delle affermazioni in questione che dalle pratiche o dalle esperienze che provocarono tali affermazioni. La soppressione degli isocristi non arrestò la diffusione del misticismo della preghiera mentale nel monachesimo ortodosso. Mostrò semplicemente che certe affermazioni non potevano essere espresse in pubblico e che probabilmente non dovevano neppure essere prese in considerazione in privato, anche se provocate dalle esperienze mistiche. In modo analogo, molti sufi dopo *al-Hallǧj* hanno pensato «io sono la Verità», ma non lo hanno detto oppure lo hanno fatto usando un linguaggio figurato, una glossa appropriata o soltanto nel segreto del loro cuore.

Come regola generale, **i mistici e i tradizionalisti tendono a riconoscere il loro reciproco interesse** nell'evitare i conflitti diretti, o almeno nel trovare il modo per renderli normali. La via è sempre aperta, infatti, per gli uomini creativi che sappiano proporre nuovi modi per associare misticismo e tradizione. Gli individui che vi riescono godono in genere di grande popolarità all'interno delle loro tradizioni. Si consideri *al-Ghazālī*, che raggiunse la fama nell'Islamismo dell'XI secolo come dottore della legge e adepto sufi; oppure

Gregorio Palamas, vescovo di Tessalonica del XIV secolo, che utilizzò le raffinate tradizioni intellettuali della teologia greco-ortodossa per difendere le affermazioni radicali dei monaci più audaci nella sperimentazione; oppure ancora il filosofo indiano *R̥̥m̥̥nuja* (XI-XII secolo), che, usando i testi e i metodi del *Ved̥̥nta*, tentò di riconciliare il sistema monista con le affermazioni basate sull'esperienza dei devozionisti in un «non dualismo qualificato». Nella maggior parte dei casi, quindi, le differenze teoriche tra il misticismo e le dottrine espresse dalla tradizione che lo accoglie sono sufficientemente ampie per rendere possibile una sintesi. Ma la tradizione, a ben vedere, non richiede affatto una sintesi. È allora sufficiente una mediazione.

L'**esoterismo** si preoccupa degli insegnamenti più che dell'esperienza, sebbene nella storia delle religioni la corrente mistica e quella esoterica si mescolano spesso insieme. La base dell'esoterismo nella religione è l'affermazione di possedere qualche segreto o qualche altra speciale tradizione proposta da una fonte autorevole, tradizioni che fondano la speculazione, le pratiche occulte di tipo magico, oppure entrambe. Il possesso di queste tradizioni sacre può fornire la base per l'autonomia da altri gruppi religiosi oppure per l'esistenza di un gruppo elitario all'interno di una più ampia tradizione ospitante. Trai motivi adottati per giustificare la segretezza si trova talora l'affermazione che la maggior parte della gente è troppo semplice oppure troppo perversa per comprendere gli insegnamenti autentici, oppure che nascondere i segreti fa parte di un piano provvidenziale che dovrà essere rivelato apertamente soltanto nel futuro. Agisce anche il desiderio naturale di evitare di contrastare i guardiani della tradizione minacciando alla base e pubblicamente la loro autorità. Il rischio di conflitti è reale, perché gli appassionati dell'esoterismo rivendicano sempre a se stessi l'accesso a fonti autorevoli, ben al di là di quelle caratteristiche della tradizione normativa. Perciò, per esempio, certi maestri della **Qabbalah** ebraica rivendicavano a sé l'accesso, attraverso una tradizione segreta, alla rivelazione primordiale proveniente da Adamo, oppure a testi composti dai patriarchi e da altre personalità antiche. Tali affermazioni compromettevano la singolarità della Torah ricevuta da Mosè e perciò anche l'autorità dei rabbini ortodossi. In modo analogo, anche l'autorità dei vescovi cattolici era potenzialmente minacciata dalla convinzione, professata dagli **gnostici** e dagli **antichi allegoristi cristiani**, che l'interpretazione allegorica della Scrittura era una tradizione tramandata dagli apostoli ai soli intellettuali cristiani, e non alla Chiesa nel suo complesso.

Come i mistici, comunque, **anche gli esoterici generalmente si tengono lontani dai conflitti diretti** con le autorità tradizionali e mirano piuttosto all'adattamento. Raramente costituitasi come una religione autonoma, l'esoterismo ha bisogno di una tradizione esoterica per definire se stesso, e a sua volta la tradizione comune viene arricchita dalla multiformità che ne deriva. Uno dei più importanti contributi della ricerca moderna sulla **Qabbalah**, per esempio, è stato quello di mostrare che molte forme di esoterismo erano profondamente incastonate nel terreno dell'Ebraismo palestinese, fin dall'epoca antica, e che si erano sviluppate nello schema della tradizione talmudica. Questo non vuol dire negare che influenze provenienti da altre religioni e dalla cultura popolare contribuirono a formare la Qabbalah. Tali influenze, tuttavia, hanno conseguenze significative nella storia delle religioni, perché vanno incontro ai bisogni interni e si uniscono ai temi fondamentali delle tradizioni istituzionalizzate. Gli esoterici sono, nella maggior parte dei casi, interessati piuttosto a elevare l'intensità della devozione tradizionale, incentrandosi su valori e scopi specifici al suo interno, che a darle nuova forma. L'«enfasi paradossale sulla congruenza tra intuizione e tradizione» che Gershom Scholem osservava nella Qabbalah (*Kabbalah and the Counter-history*, Cambridge/Mass. 1978; trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980, Roma 1992) è tipica dell'approccio che la maggior parte degli esoterici ha nei confronti delle rispettive tradizioni di riferimento.

12.2.9. Tradizione e mutamento

Le tradizioni religiose non sono ostili al mutamento, a patto che il nuovo possa essere integrato con il vecchio attraverso la riforma oppure il rinnovamento della tradizione. In pratica, comunque, **una simile integrazione è difficile da realizzare e le tradizioni religiose, nella maggior parte dei casi, non fanno alcuno sforzo, tranne quando vi sono spinte da una crisi** del pensiero, della pratica o della credenza. Nelle situazioni critiche, comunque, quando è in gioco l'autorità esterna oppure la coerenza interna della tradizione, le tradizioni religiose possono dimostrare una vitalità sorprendente, che contrasta decisamente con la loro apparente inerzia in altri momenti. Non c'è paradosso in questo. Una delle funzioni primarie delle tradizioni religiose, infatti, è quella di **fornire una direzione nei momenti di mutamento o di crisi** nell'esistenza dei singoli e dei gruppi. Il senso della tradizione, che permette al vecchio di essere apprezzato come sempre nuovo e al nuovo di essere recepito in quanto chiarisce oppure completa il vecchio, fornisce in questi momenti la direzione per i singoli e per i gruppi. Non tutte le religioni sono egualmente preparate per affrontare tutti i cambiamenti, e talvolta le tradizioni possono essere sopraffatte dalla crisi e cessare di esistere come entità organizzate (si pensi, per esempio, al crollo delle tradizioni formalizzate dei popoli dell'America centrale in seguito alla conquista spagnola). Anche in questi esempi, comunque, alcuni aspetti delle tradizioni defunte continuano generalmente a sopravvivere all'interno delle nuove tradizioni eredi oppure nella forma della piccola tradizione, che si va sviluppando a livello popolare.

Le tradizioni religiose non sono, dunque, necessariamente contrarie alla riforma o al rinnovamento; **diverso è il caso del mutamento rivoluzionario**. Per definizione, infatti, la tradizione è contraria a qualunque mutamento che annulli il suo legame con quel passato che è conservato nei suoi *tradita* fondamentali. Ciò che è completamente nuovo, invece, risulta intollerabile per la religione tradizionale. Anche le religioni profetiche, che promettono cose nuove e meravigliose per il futuro, lo fanno in un modo che riflette l'idea della tradizione. Le religioni profetiche, infatti, dipendono dalle tradizioni dell'attesa, dalle tradizioni della ricerca e dell'annuncio ripetuto del nuovo. Inoltre, le religioni profetiche fanno affidamento sui paradigmi tradizionali come mezzi per descrivere e interpretare i nuovi eventi. Il profeta Isaia annunciò la caduta di Babilonia e la liberazione degli Ebrei in esilio come «cose nuove... create ora, non tempo fa» (Is 48,6s.). Ma la retorica della novità non lo trattenne dall'interpretare la liberazione come un nuovo esodo e il liberatore come lo stesso Signore che sosteneva Israele fin dal passato, nelle cui mani il conquistatore persiano Ciro era soltanto uno strumento.

Prima dei tempi moderni, le sfide più esplosive alla continuità delle tradizioni religiose non erano provenute da sistemi di valore antireligiosi oppure areligiosi, ma **da altre tradizioni religiose**: le religioni furono sostituite da altre religioni. La coesistenza di diverse tradizioni religiose per lunghi periodi di tempo all'interno della medesima società provocò, tra l'altro, anche una serie di mutamenti all'interno della religione, sebbene l'interazione fra tradizioni religiose diverse nel passato non sia stata studiata in dettaglio, dal momento che vi sono implicati problemi metodologici piuttosto complessi. In epoca moderna, invece, in molte parti del mondo si sono sviluppate forme consapevoli di dialogo tra i rappresentanti delle diverse tradizioni religiose. La maggior parte di questi dialoghi, comunque, non sono il risultato dell'antichissima coesistenza delle tradizioni, ma sono piuttosto un riflesso delle dinamiche dei tempi moderni. E questo è un aspetto negativo, nel senso che spesso il dialogo interreligioso rappresenta lo sforzo congiunto dei rappresentanti delle varie tradizioni per fronteggiare le minacce condotte contro tutte le religioni dai sistemi antireligiosi o areligiosi di moda nei tempi moderni. Si tratta però anche, per altro verso, di un fenomeno positivo, perché il dialogo interreligioso è reso possibile dalle conquiste sociali e politiche moderne (per esempio dal pluralismo, dalla democrazia, dal nazionalismo) e dai progressi scientifici (compreso il moderno studio della religione), che forniscono un contesto relativamente neutrale per il dialogo e nuovi mezzi di comunicazione. Può essere che queste forme

di dialogo cresceranno nella loro profondità e nei loro scopi, sfidando sottovoce ogni tradizione religiosa a realizzare nuovamente il meglio di sé attraverso un nuovo apprezzamento degli aspetti migliori delle altre tradizioni religiose e perciò aiutando le tradizioni medesime a raggiungere la «crescita nell'uniformità». Il fenomeno del dialogo interreligioso è comunque abbastanza recente. E necessaria una maggiore esperienza prima che sia possibile distinguere chiaramente tra gli aspetti transeunti e quelli duraturi del fenomeno in questione.

In modo migliore, invece, può essere studiato l'adattamento delle singole tradizioni religiose ai mutamenti economici, sociali, politici e intellettuali riassunti nella parola *modernizzazione*. Il problema della tradizione e della modernizzazione riguarda il destino dei sistemi di valori tradizionali, comprese le tradizioni religiose, in un mondo condizionato dalla scienza moderna, dal capitalismo di mercato e da tutte le ideologie e tecnologie da essi derivate, come il liberalismo, il nazionalismo e il socialismo, e fino alle diverse costruzioni biologiche e sociali. Nonostante numerosi studi sul problema della tradizione e della modernizzazione in società particolari, scarso consenso è stato raggiunto tra gli studiosi sugli effetti duraturi della modernizzazione sulle tradizioni religiose. Quando il problema cominciò a essere studiato per la prima volta dai sociologi, nel XIX secolo, le ideologie «progressiste», quella liberale e quella socialista, stimolarono specialmente il dibattito. La maggior parte degli studiosi supponeva che il mondo della tradizione fosse inevitabilmente destinato a farsi da parte di fronte alla modernità, o in un solo colpo oppure nella successione di diverse fasi. Questa idea ricevette sostegno dal susseguirsi di rivoluzioni, ostili alla tradizione e inneggianti alla modernità, che in vari paesi presero il potere. In anni recenti, invece, si è prestata maggiore attenzione alla persistenza delle tradizioni, comprese quelle religiose, anche in quelle società che si supponeva le avessero messe da parte. Queste osservazioni sono state tra l'altro addotte come prova per dimostrare che in molte società la modernizzazione in realtà rafforza e addirittura rinvigorisce certi aspetti della tradizione, come per esempio nei casi in cui la diffusione delle moderne tecnologie della comunicazione rende possibile per i gruppi religiosi promuovere il proprio messaggio attraverso una militanza senza precedenti, oppure in cui le rivoluzioni economiche e politiche sfociano nell'ascesa al potere di individui e di gruppi i cui punti di vista restano profondamente tradizionali. In molte parti del mondo, inoltre, le ideologie moderne che ispirano il mutamento rivoluzionario sembrano richiedere alleanze con la tradizione, comprese quelle religiose, per promuovere i loro scopi. Il ruolo centrale del nazionalismo nel mondo contemporaneo, anche in Stati marxisti come l'Unione Sovietica e la Repubblica Popolare Cinese, è un esempio significativo di questo tipo di legame. Il nazionalismo, infatti, deve il proprio successo al fatto che, pur fondandosi in primo luogo, per la sua teoria e la sua pratica, sulle ideologie della modernità, peraltro fornisce un canale per l'espressione di idee e di solidarietà tradizionali.

Perciò il problema del **rapporto fra tradizione e modernizzazione è oggi assai variegato**. Alcuni studiosi della religione, soprattutto quelli ispirati da scopi apologetici, arrivano al punto di rigettare l'intero problema in quanto mal formulato. Nella loro visione, infatti, le tradizioni religiose non soltanto persisteranno ma in massima parte continueranno come nel passato. Le sfide della modernizzazione sono ritenute abbastanza reali ma non qualitativamente diverse da quelle affrontate dalle grandi tradizioni nel passato. Altri studiosi, invece, sostengono l'idea che la modernizzazione presenta nuove sfide alla tradizione che sono qualitativamente diverse da quelle del passato. Si è messo in evidenza che soltanto in epoca moderna i sistemi antireligiosi e areligiosi sono stati accolti da un ampio numero di persone, compresi i ceti popolari in quanto distinti da gruppi ristretti di intellettuali. Si è messo in evidenza anche che l'alleanza con la tradizione per scopi di modernizzazione, mentre da un lato complica il problema della tradizione e della modernizzazione secondo schemi che i primi studiosi non si sarebbero mai aspettati, dall'altro non determina necessariamente la continuità della tradizione. Gli

effetti di tali singolari alleanze sulla struttura, sulla funzione e sulla mentalità delle tradizioni devono essere ancora esaminati nel dettaglio, per poter stabilire se gli scopi della tradizione sono nutriti da esse oppure ulteriormente distrutti. L'esempio del nazionalismo ancora una volta è pertinente. Nonostante il suo dinamismo come veicolo per riaffermare le identità tradizionali, compresa l'affiliazione religiosa, in nazioni così diverse come gli Stati Uniti, l'Unione Sovietica e l'India, il nazionalismo pone una serie di minacce all'integrità delle tradizioni religiose. Il suo particolarismo interno, infatti, minaccia di ridurre le aspirazioni più universalistiche delle tradizioni religiose. Il suo attivismo, che cerca di semplificare la struttura delle tradizioni per mobilitarle verso compiti moderni, minaccia di distruggere l'antichissima multiformità delle tradizioni e perciò di diminuire la loro capacità di mediazione. Infine, la natura del tutto secolare delle mete nazionaliste minaccia di distogliere l'attenzione da ogni sviluppo spirituale organizzato. Se e fino a che punto il nazionalismo possa essere l'alleato oppure il sovvertitore delle tradizioni religiose nel mondo moderno è un problema, dunque, che rimane aperto.

Per il momento, il migliore approccio è probabilmente quello di riconoscere che il problema dei rapporti fra tradizione e modernizzazione è un elemento fondamentale della situazione religiosa dell'epoca moderna e che verosimilmente lo sarà, senza significative alterazioni, anche nel prossimo futuro. **Il progressismo un po' ingenuo dei primi teorici è stato abbandonato dalla maggior parte degli studiosi. La persistenza delle tradizioni è, invece, ampiamente riconosciuta. Tuttavia il problema generale rimane. L'armonizzazione fra la tradizione e la modernizzazione** sembrerebbe una aspirazione nobile ma difficile da realizzare nella pratica. La tradizione onora la continuità; la modernizzazione richiede invece nuovi inizi. Di fronte all'inesorabilità delle forze modernizzatrici nel mondo moderno, ci si potrebbe aspettare che i continuatori della tradizione proseguano la loro spinta sperimentale e che alcuni minaccino la loro stessa identità, compresi coloro che, sorti all'interno delle proprie tradizioni, hanno finito per insinuare anche in esse le loro tendenze modernizzanti. Ma anche l'opera dei modernizzatori è piena di tensioni, e queste verosimilmente si intensificheranno quando l'entusiasmo idealistico per le visioni moderne lascerà posto alle terribili difficoltà di mettere in pratica queste visioni ideali. I modernizzatori rischiano di smarrire la strada che conduce al futuro per la mancanza di un sicuro orientamento tratto dal passato e rischiano di dimostrarsi incapaci di immaginare il nuovo perché rifiutano le sue analogie con il passato. Tutte le tradizioni richiedono a questo punto un rapido orientamento: quelle ereditate dall'epoca premoderna, le nuove tradizioni ispirate dalla modernità e le nuove sintesi culturali che uniscono elementi vecchi e nuovi.

[Vedi *RIFORMA, RISVEGLIO E RINNOVAMENTO RELIGIOSO*].

12.2.10. Bibliografia

La migliore opera recente sul **concetto generale di tradizione** è Ed. Shils, *Tradition*, Chicago 1981. Anche se non contiene una trattazione specialistica sulla tradizione nel campo delle religioni, il suo scopo, il rigore concettuale e la cultura umanistica lo rendono una eccellente introduzione. Sulla dimensione religiosa e teologica del concetto di tradizione, cfr. J. Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, München 1970. Sulla centralità della tradizione nella religione e nella cultura, cfr. J. Pelikan, *The Vindication of Tradition*, New Haven 1984. Interessante per la notevole influenza esercitata sulla cultura americana è R. Redfield, *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago 1956 (trad. it. *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Torino 1976). Di fondamentale importanza, infine, è T.S. Eliot, *Tradition and the Individual Talent*, in

The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism, London 1920, pp. 47-59 (trad. it. *Il bosco sacro*, Milano 1967).

Sulla **tradizione orale**, cfr. J. Vansina, *Oral Tradition A Study in Historical Methodology*, Chicago 1965, in cui è contenuta una rigorosa discussione sul valore della tradizione orale come fonte storica. Per una panoramica e una esemplificazione delle varietà della tradizione orale, cfr. R. Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Oxford 1970. Fondamentale sulla tradizione orale è A.B. Lord, *The Singer Of Tales*, Cambridge/Mass. 1960. L'opera presenta i risultati della ricerca di Lord e di M. Parry sulla poesia orale nei Balcani e contiene importanti capitoli su altre tradizioni epiche, soprattutto su Omero. Sulla tradizione orale nella Bibbia ebraica, cfr. Ed. Nielsen, *Oral Tradition. A Modern Problem in Old Testament. Introduction*, Chicago 1954.

Sul concetto e sulla pratica della tradizione nelle diverse religioni esiste un'ampia letteratura specializzata. Le migliori opere specialistiche gettano luce non soltanto sulle singole tradizioni religiose esaminate, ma anche sulla tradizione nella religione in generale. **Sulla tradizione nella Bibbia ebraica**, cfr. D.A. Knight (cur.), *Tradition and Theology in the Old Testament*, Philadelphia 1977; J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972. Per i diversi approcci alla tradizione nell'Ebraismo rabbinico, cfr. J. Weingreen, *From Bible to Mishnah. The Continuity of Tradition*, New York 1976; e J. Neusner, *Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion Literature and Art*, Leiden 1975. **Sulla tradizione nell'intera storia del Cristianesimo**, cfr. J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, I-IV, Chicago 1971-1984. La superba organizzazione del lavoro e i buoni indici permettono di accedere facilmente a temi particolari. L'opera fornisce copiosi riferimenti alle fonti primarie della tradizione cristiana e ampie bibliografie di letteratura secondaria. **Per una discussione provocatoria sulla tradi-**

zione nell'Islamismo, cfr. F. Rahman, *Islam*, Chicago 1979 (2a ed.). Lo sforzo di Rahman per raggiungere una prospettiva opposta rispetto a quella convenzionale sull'analisi della tradizione islamica illumina il problema della continuità della religione in generale. Similmente, la splendida opera sulla **tradizione induista** (*smrti*), R. Lingart, *The Classical Law of India*, Berkeley 1973, fornisce preziose intuizioni su qualsiasi sistema di norme basate su una tradizione. Sulla complessa interazione fra tradizione religiosa e sistema sociale, cfr. M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York 1970.

Su tradizione e mutamento in epoca moderna, cfr. R.N. Bellah, *Epilogue. Religion and Progress in Modern Asia*, in R.N. Bellah (cur.), *Religion and Progress in Modern Asia*, New York 1965, pp. 168-229; e C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven 1968. **Sul ruolo della tradizione nella politica moderna**, cfr. L.I. Rudolph e S. Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition. Political Development in India*, Chicago 1967; E.J. Hobsbawm e T. Ranger (curr.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983 (trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino 1987). **Ancora su tradizione e modernizzazione**, cfr. M. Singer, *When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization*, New York 1972; J.R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate. A Trilogy*, I-III, Berkeley 1958-1965; D.H. Shively (cur.), *Tradition and Modernization in Japanese Culture*, Princeton 1971. Continua, infine, a meritare attenzione la suggestiva tipologia dell'**interazione fra tradizioni religiose** di W.E. Hocking, *Living Religions and a World Faith*, New York 1940 (spec. il capitolo intitolato *Ways to a World Faith*).

PAUL VALLIERE