

IL SACERDOZIO NELLE RELIGIONI

Benedict Kanakappally, O.C.D.

1. PREMESSA

La mia riflessione sul tema del “sacerdozio nelle religioni” s’inserisce in quello che possiamo definire il nuovo paradigma cristiano di guardare e di atteggiarsi verso le altre religioni, un paradigma che ha avuto inizio nel Concilio Vaticano II. Anche dopo tanti anni, lo spirito d’apertura e di dialogo con il mondo e con le culture e religioni, infuso dal Concilio, rimane vivo; e rimangono ancora validi e veri e le affermazioni e gli operati della Chiesa conciliare. Le parole del papa Paolo VI nella lettera apostolica con cui istituiva il “Segretariato per i non cristiani” restano memorabili:

«Mentre il concilio Vaticano II sta proseguendo, ci è sembrato utile istituire uno speciale consiglio o segretariato con il compito di rivolgere la sua salutare attenzione a quanti sono privi della religione cristiana, ed ai quali pure sembrano fare riferimento le parole del Signore: “Ed ho altre pecore, che non sono di questo ovile: anche queste io devo condurre” (Gv 10,16)».¹

Nell’omelia della festa di Pentecoste del 1964, nell’annunciare l’istituzione del dicastero per i non cristiani, un annuncio che il Santo Padre qualificò come avente “voce e valore di Pentecoste”, motivò la sua istituzione parlando dell’innata proprietà della Chiesa, chiamata la sua “cattolicità”,

«cioè universalità, cioè destinazione a tutte le genti, apertu-

¹ *Lettera apostolica* di Paolo VI, 19 maggio 1964; AAS 56 (1964) p. 560.

ra a tutte le anime, offerta a tutte le lingue, invito a tutte le civiltà, presenza a tutta la terra, istanza a tutta la storia».²

Nella stessa omelia, approfondendo il senso del concetto “cattolico”, il Papa ne parlerà in termini di una naturale capacità di espansione e di un istinto di dilatazione universale, e dirà che il

«cuore cattolico vuol dire cuore dalle dimensioni universali, [...] cuore magnanimo, cuore ecumenico, cuore capace di accogliere il mondo intero dentro di sé».³

Il documento *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II resta un testo fondamentale per quanto riguarda il nostro atteggiamento verso le religioni non cristiane e i loro aderenti. La circostanza che ha indotto la Chiesa ad un ripensamento delle sue relazioni con le altre religioni è ben messa in evidenza all’inizio della “Dichiarazione”: si tratta del progressivo unificarsi del genere umano e della crescente interdipendenza tra i vari popoli. A distanza di quattro decenni e mezzo dalla promulgazione del documento, il fenomeno dell’unificazione dell’umanità da essa individuata, sembra solo essersi più accentuato. In un certo senso, le riflessioni conciliari circa le religioni non-cristiane si sono cristallizzate in questo testo, che contiene il famoso invito ai membri della Chiesa espresso con le seguenti parole:

«Con prudenza e carità, per mezzo del dialogo (*colloquium*) e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i beni spirituali e morali e i valori socio-culturali che si trovano in essi» (NA 2).

Il preambolo della dichiarazione mette in risalto l’unità della famiglia umana sia dal punto di vista della sua origine ,

² Paolo VI annuncia un Segretariato per i non cristiani celebrando la Messa di Pentecoste nella Basilica Vaticana, in *L’attività della Santa Sede nel 1964*. Libreria Editrice Vaticana, p. 207.

³ *Ibid.*, p. 208.

sia dal punto di vista del suo fine ultimo. Si può certo dire che l'intuizione della *Nostra aetate* sull'unica origine e sull'unità spirituale del genere umano trova una conferma scientifica nelle recenti scoperte della Rift Valley africana e nella storia generale delle religioni.⁴ Il documento mette le religioni in rapporto con le profonde inquietudini che assillano il cuore dell'uomo: vale a dire le domande che riguardano

«la natura dell'uomo, il senso e la fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore; la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, dal quale noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo».⁵

Sono in fondo le eterne domande dell'umanità, che si pongono anche in una forma più semplice: donde veniamo e dove andiamo? che cosa bisogna fare? cosa possiamo sperare? Le religioni rispondono, ognuna a modo suo, a queste domande di fondo che l'uomo pone naturalmente. Mentre le grandi religioni del mondo connesse con grandi e antiche culture rispondono a tali domande in un modo molto elaborato, basandosi su speculazioni filosofiche, testi sacri, miti e riti religiosi assai complessi, le religioni meno grandi rispondono a questi stessi quesiti in una maniera più semplice, ridotta all'essenziale. La dichiarazione prende in esame prima le religioni tradizionali, riconoscendole come portatrici di un profondo senso religioso, si sofferma poi sulle religioni dell'induismo e del buddhismo, volge uno sguardo ammirato alla fede islamica e alle pratiche dei suoi aderenti, ribadisce i legami della Chiesa con il popolo dell'antica alleanza, e si conclude con un'affermazione sulla fratellanza universale basata sulla paternità divina.

⁴ Cfr. J. RIES, *Incontro e dialogo. Cristianesimo, religioni e culture*, Jaca Book, Milano 2009, p. 187.

⁵ *Nostra aetate*, n. 1.

La definizione dell'atteggiamento cristiano di fondo in relazione alle altre religioni, quello cioè di un sincero rispetto, e l'invito a riconoscere i valori presenti in esse, restano elementi fondanti della visione della Chiesa post-conciliare sulla questione delle altre religioni. Per la *Nostra aetate* la presenza dei valori "veri e santi" nelle religioni non può che essere vista come una riflessione in esse di «quella Verità che illumina tutti gli uomini» (NA 2). I valori insiti nelle altre religioni sono riconosciuti in diversi modi anche da altri documenti conciliari. Questi alludono a tali valori come a cose vere e buone volute da Dio (cf. OT 19), elementi «di verità e di grazia» (AG 9), «i germi del Verbo» (AG 11), «la nascosta presenza di Dio» (AG 9), «cose preziose, religiose e umane» (GS 92), «una preparazione al vangelo» (LG 16). Si può dire dunque che è questo riconoscimento dell'esistenza di valori genuinamente umani e religiosi nelle tradizioni religiose dell'umanità che in fondo costituisce il punto di partenza e il punto d'arrivo di quello che è diventato oggi un aspetto imprescindibile della missione della Chiesa, cioè il dialogo interreligioso.

Il carattere epocale del nuovo atteggiamento assunto dalla Chiesa conciliare verso le altre religioni si nota dal semplice fatto che per la prima volta la Chiesa parlava di esse in un suo documento ufficiale.⁶ A partire dal Concilio, non saranno più una sorta d'indifferenza o ostilità a caratterizzare la relazione della Chiesa con le altre religioni, ma un vero interessamento di esse e una vera sensibilità nei confronti dei loro aderenti. La Chiesa riconosce in questo senso le altre tradizioni religiose nella loro realtà fenomenica e densità antropologica; come realtà, cioè, da cui i rispettivi aderenti attendono, come dice la *Nostra aetate*, «risposte agli oscuri

⁶ T. FEDERICI, *Il Concilio e i non cristiani. Declaratio, testo e commento*, AVE, Roma 1966, p. 44: «Infatti non esistono precedenti storici in senso stretto, cioè indirizzi specifici a religioni non cristiane da parte di tutta la Chiesa cattolica in forma solenne».

enigmi della condizione umana che ieri come oggi turbano profondamente i cuori dell'uomo» (NA 1). Viene fatta così l'ammissione che, anche a prescindere dalla questione dei loro effettivi legami con la verità e la salvezza, le religioni rappresentano realtà serie, degne di rispetto, in quanto sostengono moralmente e spiritualmente vasti gruppi di popoli, e costituiscono il perno di vaste e antiche culture ancora presenti nel mondo.

La nuova prospettiva sulle altre religioni offerta dal Concilio – si potrebbe aggiungere –, si collega naturalmente ad una rinnovata coscienza ecclesiale di essere il sacramento universale della salvezza nel mondo. In questo senso, sarebbe da notare come pure il riconoscimento delle cose vere e sante nelle varie religioni non sia tale da occultare le profonde differenze che esistono tra le dottrine e la vita proposte dalla Chiesa e quelle proposte dalle religioni, né tale da dispensare la Chiesa dal suo dovere di annunciare a tutti il Cristo che è la via, la verità e la vita (cf. NA 2).

Nel periodo tra la fine del Concilio e oggi, il pensiero conciliare sulle altre religioni è stata ribadita e arricchita da altri documenti ecclesiali. Per quanto riguarda l'atteggiamento da mantenere verso le altre religioni e il modo di relazionarci con i loro praticanti, risultano significativi i due documenti del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, conosciuti come il *Dialogo e Missione* e il *Dialogo e Annuncio* (quest'ultimo, preparato congiuntamente con la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli), e soprattutto le affermazioni contenute nella *Redemptoris Missio* del papa Giovanni Paolo II. Le parole dell'enciclica, che parlano dell'operare dello Spirito anche nelle religioni, fanno parte di una nuova coscienza cristiana riguardo al significato che le altre religioni rivestono per noi. Come dice il testo:

«Lo Spirito è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere. E la presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli indivi-

dui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni».⁷

La nostra attuale coscienza delle altre religioni e dei valori da loro veicolati, ci obbiga oggi a dei cambiamenti nel modo di capire pure noi stessi, nonché nel nostro modo di fare la teologia e nel nostro modo di essere religiosi e cristiani nel mondo. Già lo sforzo di conoscere le altre religioni e le idee e i valori in cui loro credono – nel nostro specifico caso quelli relativi al sacerdozio – fa parte di quello che si potrebbe definire come un nuovo modo di intenderci e porci “interreligiosamente”.

2. SACERDOZIO

Il sacerdozio o una funzione analoga a questo ha sempre costituito una parte essenziale di quasi tutte le religioni nella storia. Tuttavia un uso indiscriminato della parola “sacerdozio” nei confronti di tutte quante le religioni comporta un certo rischio, quello cioè di una indebita universalizzazione di un concetto che appartiene ad una particolare tipologia religiosa, entro la quale il concetto ha la sua propria collocazione. Come una voce comune adottata nelle trattazioni sulle religioni, la parola “sacerdozio” viene oggi usata in riferimento a tutta una serie di personaggi e figure religiose senza badare troppo al suo significato o al suo ambito d’applicazione originari.

Le parole “sacerdozio” e “sacerdote”, come sappiamo, derivano direttamente dalla parola latina *sacerdos*, indicante una figura che aveva a che fare con le cose sacre, come compiere la preghiera e il culto. Dietro la parola *sacerdos* sta però la nozione *sacer*, fonte di tutto il nostro lessico del sacro, la quale a sua volta ci porta al radicale indoeuropeo *sak-*. Come scrive Julien Ries,

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio* (Enciclica, 7 dicembre 1990), n. 28.

«nel senso rituale e culturale, *sacer* descrive insieme una separazione e un intenso irradiazione: altari, acqua lustrale, incenso, fiamme dell'altare, vittime del sacrificio, coppe libatorie, vesti sacerdotali. Per via del rapporto esistente tra questi oggetti e la divinità, *sacer* designa anche la natura divina: Janus *sacer*».⁸

Sia *sacer* che *sanctus*, un concetto vicino a *sacer*,⁹ vengono da *sancire*, cioè conferire validità, in modo che qualcosa diventi reale e vera. La nozione *sacer* in questo senso tocca il fondamento del reale, la struttura basilare delle cose e del cosmo, e fonda l'idea stessa della *religio*. Essa diventa per l'uomo un fondamentale strumento concettuale con cui egli può cercare di dare senso al mondo e alla propria esistenza. Ci sono molte parole appartenenti alla comune eredità linguistica indoeuropea che in qualche modo conservano un certo legame con il senso espresso da *sacer*. Le parole derivanti dalla radice *hag* in greco e *yaj* in sanscrito, ad esempio: *hagnos*, *hagios*, *hieros*, *hosios* ecc., hanno questa caratteristica.¹⁰

Sacerdozio dunque è una parola che richiama il concetto del "sacro", che si collega quindi, in un modo o nell'altro, con le idee del sacrificio, della consacrazione e del sacramento. È ovvio che una utilizzazione corretta del termine sacerdozio suppone una concezione della religione in cui c'è una distinzione fatta tra il sacro e profano. Sebbene molte reli-

⁸ J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007, p. 4.

⁹ Notiamo che l'accostamento tra questi due concetti non è ritenuto valido per quanto riguarda l'ebraismo. Ad esempio, Emmanuel Lévinas vede una totale discontinuità tra sacro religioso ed ebraismo: «L'ebraismo promuove il passaggio dal sacro, sempre falso, al *santo*, dall'incantesimo del mito e della stregoneria al "senso etico come ultima intelligibilità dell'umano e anche del cosmo"». O. AIME - M. OPERTI, *Religione e religioni. Guida allo studio del fenomeno religioso*, San Paolo, Milano 1999, pp. 50-51.

¹⁰ Cf. J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, pp. 3-7; anche ID., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 540-543.

gioni facciano tale distinzione, non tutte le religioni la fanno inevitabilmente. Neppure quelle religioni che si basano in ultima analisi su una concezione del sacro e profano, intendono la separazione tra queste due sfere e il passaggio dall'una all'altra in maniera uguale, né tracciano la linea di separazione in maniera equiparabile. Il buddhismo, l'islam, alcune forme dell'induismo e il protestantesimo costituiscono degli esempi religiosi rispetto alle quali l'idea del sacerdozio nel senso stretto si applica piuttosto scorrettamente. La non separazione o l'identificazione finale tra il sacro e profano, ossia tra il religioso e secolare, caratterizza non solo l'impostazione generale di certe forme di religioni, ma caratterizza anche una specifica corrente di teologia all'interno di varie religioni.

Come abbiamo accennato prima, la parola sacerdozio o sacerdote ha assunto oggi nel linguaggio comune un significato che non tiene conto delle variagate tipologie delle religioni e le differenze strutturali che le caratterizzano. Il termine sacerdote ha oggi un'accezione interculturale e interreligiosa, e si applica generalmente alle figure di diverse religioni in base ad una percepita equivalenza funzionale tra queste figure. Nel significato divenuto oggi comune, il sacerdote è un funzionario religioso, uno specialista delle cose religiose che opera per conto di una comunità o congregazione. Infatti con il termine sacerdote si indica spesso tutta una serie di personaggi religiosi dallo sciamano al monaco buddhista, dallo stregone, al predicatore e al pastore.

Nonostante le profonde differenze che soggiacciono al modo e al senso del loro operare, queste figure religiose hanno anche delle caratteristiche che le accomunano. In realtà, si tratta spesso di aspetti esterni, marginali alla sostanza delle cose. Queste sono persone che si considerano, e sono considerate spesso anche dagli altri, come dei membri privilegiati di una comunità religiosa, e qualche volta anche della società. Spesso, se non sempre, queste figure religiose si distinguono dagli altri per i loro abbigliamenti speciali o, in

ogni caso, per alcuni segni esterni. Una apposita formazione ha sempre fatto parte del curriculum di quasi tutti i funzionari religiosi che in qualche modo si sono messi al servizio di un gruppo o di una comunità. Questi funzionari sono introdotti al loro ruolo con una cerimonia di iniziazione, oppure con un atto di conferimento di certe prerogative. Anche se non ciò vale universalmente, il fatto è che questi personaggi religiosi, in qualche modo comparabili ai sacerdoti, hanno sempre appartenuto per la stragrande maggioranza al sesso maschile. La scelta di questi funzionari religiosi, in qualche modo assimilabili alla figura del sacerdote, si basa o su un principio ereditario o su uno vocazionale; ma anche quando essa si basa sul principio vocazionale, esiste comunque una sorta di successione come quella tra il maestro e discepolo o quella del lignaggio di ordinazione. Si può anche dire che un certo senso di purezza e un senso di distacco dalle cose del mondo, come anche un senso di disciplina, hanno spesso caratterizzato la vita di questi "sacerdoti" delle diverse religioni.

Ora, queste poche caratteristiche comuni che abbiamo cercato di individuare nei vari funzionari religiosi, che in un senso molto largo possono anche essere chiamati sacerdoti, valgono sia per l'ulema islamico, sia il rabbino giudaico, il ritualista di qualunque religione tradizionale africana, il guru induista, il bonzo buddhista e per qualunque predicatore di quelle nuove sette religiose cristiane e non cristiane. Ovviamente, una più genuina comprensione dell'idea del sacerdozio e una più adeguata configurazione della personalità del sacerdote e del suo ruolo andrebbero ricercate all'interno delle particolari concezioni delle singole religioni. Idealmente sarebbe anche possibile parlarne in modo collettivo, seguendo le grandi tipologie religiose. Eppure, in concreto, il modo di definirsi e presentarsi del sacerdozio nelle varie religioni, anche le più piccole, resta abbastanza variegato. E questo resta vero perfino nel caso delle religioni tradizionali africane, che sono d'altronde per molti versi anche molto simili. L'esistenza di sacerdoti (alcuni del tipo ereditario e

altri del tipo vocazionale) è accertata nelle varie tribù africane come Yoruba, Warjawa, Mondare, Lozi, Igbo, Ewe, Edo, Ashanti, Amba, Ankore e altre. Tuttavia, le concezioni del sacerdozio e la sua origine, come anche le concezioni delle funzioni sacerdotali appaiono abbastanza divergenti da una religione tradizionale all'altra.¹¹

Data la problematicità di un discorso generico sul sacerdozio nelle religioni, mi scuserete se mi limito a parlarne in riferimento ad una religione che ritengo di conoscere meglio delle altre. Questa religione come avete forse intuito è l'induismo. D'altronde, a mio avviso, tra le religioni che oggi esistono nel mondo non ce n'è un'altra come l'induismo che ci fa vedere dei singolari parallelismi con il cattolicesimo per quanto riguarda la concezione del sacerdozio e certe prassi sacerdotali.

3. SACERDOZIO NELL'INDUISMO

Gino Battaglia nel suo libro intitolato *Cristiani indiani* parla di un episodio curioso avvenuto all'arrivo di Vasco da Gama e dei suoi compagni sulla costa del Malabar. Questi navigatori portoghesi, che approdarono in India alla ricerca del mitico sacerdote Giovanni, dei cristiani e delle spezie, vengono condotti al tempio indù vicino, che questi scambiano per una chiesa. L'immagine femminile custodita nel tempio sembra ai marinai quella della Madonna, davanti alla quale la gente del luogo si prostra e invoca il nome. In fondo all'edificio i visitatori notano anche una struttura come una cappella il cui accesso era riservato ai preti, che, come annota l'autore "indossano una stola come i diaconi, ma sono a torso nudo"; essi offrono "acqua benedetta" ai visitatori, poi un impasto argilloso che i fedeli del luogo usano porre "sulla

¹¹ Cf. J.S. MBITI, *Concepts of God in Africa*, S.P.C.K. London 1970, pp. 220-222.

fronte, il collo, le braccia e il petto”. I marinai s’accorgeranno anche della presenza sulle pareti dell’edificio – che a loro sembrava tanto una chiesa – delle immagini di santi, anche se alcune in verità piuttosto strane.¹² Solo più tardi i visitatori si accorgeranno dell’errore; ma per un certo tempo continueranno nella loro convinzione di essere giunti in una terra cristiana. In realtà, anche dopo aver capito di trovarsi di fronte alla religione dell’induismo, molti di loro continueranno a considerarla come una forma primitiva del cristianesimo. Non solo questi primi visitatori portoghesi, anche molti altri dopo di loro esprimeranno l’opinione che l’induismo sia stato all’inizio una religione elevata e pura, decaduta in seguito nel politeismo e nell’idolatria. È anche interessante notare che il missionario cattolico Abbé Dubois attribuirà questa sua decadenza all’ignoranza e all’indolenza spirituale della classe sacerdotale dell’induismo, i *brahmini*.¹³

3.1. *Agni, il divino sacerdote*

Il sacerdote nell’induismo, come in tutte le religioni, è qualcuno che funge da mediatore; ma in esso questo mediatore può essere anche un dio. Le primissime parole contenute nei *Veda*, i testi sacri dell’induismo, sono un inno rivolto ad *Agni*, il dio-fuoco, ed è lui il sacerdote per eccellenza. L’inno incomincia così:

Agni, adoro, il celebrante domestico [*purobita*], il dio prete del sacrificio, il sacrificatore [*botar*], il più grande elargitore di tesori.

E termina con queste parole:

¹² G. BATTAGLIA, *Cristiani indiani. I cristiani di san Tommaso nel confronto di civiltà del XVI secolo*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2007, pp. 61-62.

¹³ Cf. A.J.A. DUBOIS, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Clarendon Press, Oxford 1897, p. 105.

Tu a noi, come padre al figlio, o Agni, sii di facile; accompagnati a noi per il nostro benessere.¹⁴

In questo breve inno composto di nove versetti, incontriamo le idee che rimarranno fondamentali per la concezione induista del sacerdozio. Il dio-*Agni* è il vero intermediario tra gli dèi e gli uomini, il dio in cui s'incontrano il mondo divino e il mondo umano. Lui è il vero celebrante (*purohita*), lui il vero sacrificatore (*hotar*), il prete del sacrificio (*rtvij*). Sono tutte parole che si usano per indicare il sacerdote nelle sue diverse funzionalità. La parola *purohita*, che si usa in molte lingue indiane per indicare pure i sacerdoti cattolici, si riferisce al sacerdote nel suo atto di celebrare un rito, il cui senso etimologico è quello di “colui che è posto avanti”, “colui che ha la commissione”, “l'agente” ecc.¹⁵ Il termine *hotar* indica invece il sacerdote nel suo atto di fare le diverse operazioni richieste nel sacrificio. E in fine *rtvij*: il termine significa “colui che conosce il *rta*”, cioè l'ordine delle cose. Va notato che il termine *rta*, indicante l'ordine eterno che avvolge la triplice realtà degli dèi, il mondo e gli uomini, è ciò che sta alla base della concezione del sacrificio nell'induismo, ed è un termine dal quale sono discese le nostre parole come “diritto” e “rito”.

Appare evidente dall'inno che *Agni* è il dio che nella sua qualità di fuoco consuma il sacrificio e che in qualità di prete lo offre agli dèi. La sua mediazione è multiforme: generata dalla frizione di due bastoncini, l'uno considerato maschio e l'altro femmina, a livello macrocosmico, *Agni* è il figlio del Cielo (*Dyaus*, da cui deriva la parola 'Dio') e della Terra (*Prithvi*). Egli non è solo il dio che porta gli dèi e gli uomini assieme nel sacrificio, ma è anche l'elemento che unisce le tre sfere del cosmo: in cielo è presente come il sole, nell'atmosfera egli appare come il fulmine, e sulla terra è acceso dalle

¹⁴ *Rig-Veda*, I,1.1,9.

¹⁵ M. MONIER - WILLIAMS, *Sanskrit English Dictionary*, (3rd edition), Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1994.

mani degli uomini come il fuoco. Questa sua triplice forma corrisponde alla triplice struttura della realtà e dell'universo, un concetto molto caro all'induismo. *Agni* è onnipresente ed eterno: lui è il primo sacrificatore, e non ce ne è un altro più vecchio di lui. Sebbene vecchio, lui rimane anche molto giovane. *Agni* è la forza di rinnovamento che agisce in tutto, e il principio di interrelazione fra tutte le cose.¹⁶

C'è una plètora di titoli e appellativi attribuiti ad *Agni*: lui è padre, re, governatore; lui il saggio tra gli sciocchi, che conosce il misterioso andamento delle cose, che conosce le razze degli immortali e dei mortali e i segreti degli uomini; è benevolo con tutti gli uomini, la sua generosità verso coloro che lo venerano è senza limiti, e la sua ricompensa per chi gli rende omaggio resta assicurata. *Agni* sarà descritto come la bocca degli dèi con cui consumano le oblazioni, ma anche come prete, colui che conduce gli dèi sul luogo del sacrificio. È visto infatti come il punto d'incontro tra il mondo degli dèi e quello degli uomini, e rappresenta il legame d'unione tra questi. Sebbene *Agni* fosse molto grande, più grande ancora del cielo e della terra, e forte quanto lo stesso dio *Indra* (il re degli dèi), è anche l'umile servitore degli uomini: il loro amico e benefattore, ospite nelle loro case. A livello macrocosmico, *Agni* sorpassa tutte le cose per la grandezza; e a livello microcosmico è il fuoco che arde nel focolare delle case. In lui in effetti s'incontrano e si risolvono tutte le opposizioni: la grandezza e la piccolezza; la vecchiezza e la gioventù; la forza e la mitezza. Nella sua funzione di mediazione, *Agni* verrà descritto come il centro di ogni cosa: "l'ombelico della terra" (*Rig-Veda*, I,59.2), centro della famiglia, della tribù e dell'universo intero.¹⁷

L'attribuzione di sacralità al fuoco e la sua venerazione in molte religioni antiche è un fatto risaputo. Era quasi certa-

¹⁶ Cf. R.C. ZAEHNER, *Hinduism*, Oxford University Press, Oxford 1962, pp. 19-20.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p.20.

mente adorato dagli antichi egizi e babilonesi. Una di queste religioni antiche che ancora sopravvive, in cui il fuoco ha un ruolo preminente, è lo Zoroastrismo, i cui sacerdoti una volta si chiamavano i “Magi”. Erodoto nelle sue storie, parlando dei Magi come osservanti di regole ascetiche, dice che essi espongono i cadaveri agli uccelli, così come fanno gli zoroastriani ancora oggi.¹⁸ D’altra parte, questa religione persiana antica è una religione che dimostra delle chiare affinità con l’induismo antico. Il fuoco sacro, che gli Zoroastriani chiamano *Atar*, è conservato con cura e rispetto in apposite camere dette *adaran*, caratterizzate da un tetto piatto e da un soffitto basso. La vista del fuoco non è permessa agli estranei alla religione, e gli stessi adepti della religione devono accostarlo con un velo teso sulla loro bocca per non contaminare il fuoco sacro.¹⁹ Come *Agni* nell’induismo, *Atar* nello zoroastrismo è ciò che distrugge il male e rinfresca e ringiovanisce il mondo. Comunque, gli zoroastriani non sembrano attribuirgli né divinità né prerogative sacerdotali; il ruolo del divino sacerdote lo si attribuisce invece al *Haoma* (conosciuto anche nell’induismo antico sotto il nome di *Soma*), una pianta, che cresceva sulle montagne iraniane, e il suo succo, con delle proprietà inebrianti, veniva considerato il figlio stesso del dio supremo, *Ohrmazd*.²⁰

Anche se non è più adorato, *Agni* nella sua veste del divino sacerdote è in qualche modo presente anche nell’induismo di oggi. Soprattutto in quei riti religiosi provenienti da un passato lontano, il fuoco ha un ruolo centrale. Nel matrimonio indù, ad esempio, il rito consiste essenzialmente nel fare sette passi attorno al fuoco sacro da parte degli sposi. Così pure nel rito funebre, in cui la salma si consegna final-

¹⁸ Cf. F. ROMANO, *La religione di Zarathustra*, Xenia, Milano 1998, p. 20.

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 15-20.

²⁰ R.C. ZAEHNER, *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, Sheldon Press, London 1956, p. 126.

mente alle fiamme. La forma di servizio divino più diffuso oggi nell'induismo si chiama la *puja*. Il momento culminante della *puja* dal rito di *arati*, consistente nel roteare una fiaccola davanti all'immagine sacra, ed è certamente un gesto che contiene un inequivocabile riferimento alla mediazione divina attribuita a *Agni* nell'induismo antico.

3.2. *Il sacerdozio brahmanico*

In realtà, l'induismo ha anche sacerdoti umani, che formano già una classe a parte, o meglio una casta sociale distinta. Si tratta di *brahmani*, che sono sacerdoti per nascita. Posti all'apice della gerarchia religioso-sociale indù, i sacerdoti dell'induismo si considerano in realtà poco meno degli dèi, e spesso anche si comportano di conseguenza. Invidiata e odiata da altri per il senso di superiorità e egemonia che generalmente ostenta, la casta brahmanica è sempre stata, però, la colonna portante dell'induismo, la fonte della sua unità e continuità. La sua origine è celebrata nei racconti mitici antichi, mentre le sue funzioni religiose sono ben documentate nei testi liturgici e le sue prerogative e suoi privilegi chiaramente enunciati nei codici legali della religione.

La descrizione dell'origine della casta brahmanica, la si trova in uno degli inni cosmogonici del *Rig-Veda*, chiamato il *Puruṣasukta*, dove si parla dell'emanazione di tutta la realtà da un sacrificio primordiale, simboleggiato dallo squarciamiento del *Puruṣa*, ossia della persona cosmica. Da questo sacrificio, prototipo di tutti i sacrifici, derivano i testi sacri dei *Veda*, il cielo, l'atmosfera e la terra con i loro astri e animali, e anche la società umana. «Quando gli dèi divisero il *Puruṣa*», si domanda, «a quanti parti lo divisero? Come chiamarono la sua bocca, le braccia, le cosce e i piedi?». E la risposta che si dà è questa: «Sua bocca divennero i Brahmani (la casta sacerdotale), le braccia divennero i *Kṣatriya* (la casta di guerrieri), le cosce i *Vaiśya* (la casta di agricoltori e commercianti) e dai suoi piedi nacquero i *Śudra* (la casta di ser-

vitori)».²¹ In qualche altro testo la provenienza della casta *brahmanica* verrà indicata dalla testa di questo essere divino e cosmico. In ogni caso, la preminenza della casta *brahmanica* rispetto alle altre nella gerarchia socio-religiosa non lascia dubbi.

Nell'induismo, la differenza tra le caste non è concepita semplicemente alla stregua delle differenze di tipo funzionali, ma proprio come differenze che riguardano la natura stessa degli uomini. Nato in una casta, uno vi rimane fino alla sua morte. Il testo dell'induismo che meglio di tutti descrive la natura del sacerdozio e dei sacerdoti e la esalta in una maniera straordinaria è il famoso *Dharma-sastra* di Manu. Il seguente brano tratto da questo testo mi sembra che basti per avere un'idea della natura eccelsa dei sacerdoti, così come questa si propone nel pensiero ortodosso indù di cui il testo fa parte. Nelle parole di questo testo:

«La nascita stessa di un sacerdote è la forma fisica eterna della religione; egli infatti nasce per la religione ed è adatto a divenire una cosa sola con la realtà ultima. Infatti, quando nasce un sacerdote, nasce in cima alla terra, come signore di tutti gli esseri viventi, al fine di custodire il tesoro della religione. Tutto questo appartiene al sacerdote, qualunque cosa ci sia nell'universo; il sacerdote merita tutto questo per la sua eccellenza e la sua nascita. Il sacerdote mangia soltanto quel che è suo, indossa ciò che è suo e dona ciò che è suo; gli altri mangiano per la benevolenza del sacerdote».²²

Riferendosi all'inno *vedico* sull'origine della casta *brahmanica*, citato prima, il testo di Manu dirà, tra le altre cose, che il sacerdote è signore di tutta la creazione perché nacque dalla parte più alta del corpo dell'Essere supremo, che lo emise dalla sua bocca, ed è quindi anche puro perché la bocca era la parte più pura dell'Essere supremo. Il sacerdote

²¹ *Rig-Veda*, X, 90.11-12.

²² *Le leggi di Manu*, I, 98-101 (a cura di W. DONIGER, Adelphi edizioni, Milano 1996).

osservante di regole infatti, secondo lo stesso testo, purificherebbe i peccati di commissione dei membri della propria famiglia per sette generazioni nel passato e sette nel futuro.²³ Il testo fa anche questa domanda retorica in riferimento al sacerdote:

«quale essere vivente è più grande di lui?»

e risponde dicendo che è

«infatti attraverso la sua bocca che gli (dèi) che vivono nel triplice cielo mangiano sempre le loro offerte, e gli antenati (mangiano) le loro offerte».²⁴

Le principali funzioni del sacerdote, così come sono descritte in questo testo e in molti altri, sono quelle di custodire il *Veda*, di studiarlo, di insegnarlo, di interpretarlo correttamente, e di sacrificare per se stessi e di sacrificare per conto di altri.

È utile notare che il *Dharma-śāstra* di Manu è un testo posteriore nella lunga storia dell'induismo, che risale, nella sua redazione attuale, più o meno all'inizio dell'era cristiana. Si tratta senz'altro di un testo composto a difesa dell'ortodossia indù, e il suo obiettivo era chiaramente quello di giustificare l'ordine gerarchico stabilito, con la casta sacerdotale che occupa la posizione privilegiata nella società. È esistita, però, nell'induismo antico una concezione del sacerdozio meno *brahmano*-centrica di quella che si nota nel testo di Manu. In effetti, secondo la originaria concezione induista, tutti i membri delle tre prime caste – detti i *dvija*, e cioè i “due-voltenati”, vale a dire tutti quelli che hanno avuto l'iniziazione religiosa – partecipano di un sacerdozio comune. Infatti, nulla impedirebbe i membri delle altre due caste dal compiere i riti religiosi nelle proprie case o studiare o esporre il *Veda* in privato. E questo vale anche oggi. I membri della casta sacerdotale induista, da questo punto di vista, sono in qual-

²³ Cf. *ibid.*, I, 93,94,105.

²⁴ *Ibid.*, I, 95.

che modo solo i sacerdoti di professione. I membri delle altre due caste, pur avendo il diritto di compiere le azioni di culto, di solito non le fanno perché non hanno le conoscenze necessarie. È interessante notare in questa connessione che, sebbene la donna da sola non abbia nessuna identità religiosa propria nell'induismo, con il suo matrimonio, lei era, secondo la concezione antica dell'induismo, in grado di assistere ai sacrifici pubblici nonché fare offerte nel fuoco casalingo per conto suo.

Ora, una lunga storia di evoluzione e di adattamento fa parte del sacerdozio *brahmanico* induista. È una istituzione che ha dovuto adattarsi alla lenta ma inarrestabile trasformazione dell'induismo dalla sua forma *vedica* a quella attuale, neo-classica. Attraverso i millenni l'induismo si cambierà da una religione sacrificale e ritualista, che praticava immensi sacrifici all'aperto, ad una religione che s'identifica con la venerazione di immagini sacre nei templi e con i grandi pellegrinaggi, e di nuovo ad una religione di pietismo e di mistica. Come dice giustamente Klostermaier, "per millenni l'India è stata un vero laboratorio di religione; tutto quello che si può immaginare è stato sperimentato, di cui niente è stato completamente rigettato".²⁵ Sorprendentemente, continuano ad essere celebrati ancora oggi in alcune parti dell'India certi antichi sacrifici *vedici*, in cui si ripetono esattamente le stesse funzioni che si facevano circa tremila anni fa.²⁶

Un aspetto significativo della prassi sacerdotale *brahmanica* è stata, fin dal periodo *vedico*, la divisione del lavoro e la specializzazione dei sacerdoti in particolari aree di culto. Un sacrificio pubblico nell'induismo antico necessitava della collaborazione di quattro categorie di sacerdoti, come l'*udgar*, *hot*, *advaryu* e *brahman* che avevano i loro specifici

²⁵ K.K. KLOSTERMAIER, *Hinduism. A Short Introduction*, OneWorld, Oxford 1998, p. 3.

²⁶ Vedi, ad esempio, F. STAAL (a cura di), *Asian Humanities Press*, Berkeley 1983.

ruoli all'interno della celebrazione. Ogni categoria di sacerdote aveva i propri testi di canti e invocazioni e istruzioni, e poteva avere tre assistenti, tanto che il numero totale dei sacerdoti richiesti per un rituale *srauta* era di sedici. Una caratteristica molto particolare del culto *vedico* era la scrupolosa adesione alle prescrizioni rituali, che stabilivano dettagliatamente i gesti da compiere, i versetti da cantare e da pronunciare, e perfino come cantarli e pronunciarli.

Ovviamente non tutti i membri della casta sacerdotale sceglievano la professione di sacerdote, cosa che non lo fanno nemmeno oggi. In genere tra i *brahmani* solo quelli che fanno fatica a trovare una occupazione più redditizia scelgono oggi il servizio sacerdotale. Anche tra coloro che scelgono di dedicarsi in qualche modo alla professione sacerdotale, esiste una sorta di gerarchia in base alla remunerazione e al riconoscimento e prestigio che i loro vari servizi comportano. Già il testo Manu, citato prima, dichiarava che:

«Fra i sacerdoti, i dotti (sono i migliori); fra i dotti, quelli che comprendono i propri obblighi; fra quelli che comprendono i propri obblighi, coloro che li adempiono; e fra coloro che li adempiono, quelli che conoscono il *Veda*».²⁷

Infatti, tra i *brahmini* di oggi le *élites* sono rappresentati dai cosiddetti *pundit*, che sono gli assidui studiosi di *śāstra* (scienze religiose indù) e di filosofia. I *pundit* parteciperanno a volte anche alle cerimonie matrimoniali e funebri, ma piuttosto come supervisori che come celebranti.²⁸ Dato che molti indù restano convinti del bisogno di una guida spirituale per trovare la giusta via nella religione, molti sacerdoti si offrono oggi anche come *guru*, soprattutto per le famiglie benestanti e per persone ricche e famose. Ci sono anche *brahmini* che danno istruzioni religiose – una sorta di servizio catechetico indù – sia ai bambini che agli adulti. Il servizio nei templi è

²⁷ *Leggi di Manu*, I, 97.

²⁸ Cf. N.C. CHAUDHURI, *Hinduism: A Religion to Live By*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 137.

oggi qualcosa che si tramanda di padre in figlio nelle famiglie addette al servizio nei singoli templi, e questo non è mai stato considerato un lavoro di prestigio. Per i preti che servono nei templi basta avere una conoscenza elementare del sanscrito; devono piuttosto conoscere correttamente i rituali liturgici eseguiti nei singoli templi. È anche vero – come sostiene un autore come Chaudhuri – che il servizio sacerdotale nell'induismo è generalmente considerato una professione come tutte le altre, reso con la stessa aspettativa di essere remunerato come ogni altro servizio professionale; che la cosiddetta “cura delle anime” non fa parte delle preoccupazioni dei sacerdoti indù; che questi non si sentono in nessun modo responsabili per il benessere spirituale dei loro clienti; che i sacerdoti non si atteggiavano mai come fossero dei guardiani della moralità o esempi delle virtù e che, anzi, dal punto di vista della morale sessuale, i loro comportamenti lasciano generalmente anche a desiderare. Tuttavia, ciò che va sempre e comunque riconosciuto ai membri della classe sacerdotale induista è il senso di professionalità con cui hanno sempre fatto il loro mestiere e il senso di dovere religioso con cui hanno sempre condotto la loro esistenza. L'adempimento dei propri doveri religiosi, come abluzioni, la recita di *Gayatri*, meditazioni, la *puja*, l'offerta di acqua e cibo agli antenati defunti ecc. può infatti occupare una buona parte della giornata di un *brahmino* osservante. Anche oggi, nella cambiata situazione di un mondo che lascia poco tempo per una vita religiosa impegnativa, ci sono molti *brahmini* che dedicano ore per le loro osservanze religiose.

La storia del sacerdozio brahmanico, in verità, è anche fatta di opposizioni e contestazioni sia da parte degli indù sia da parte degli altri e, fino a un certo punto, anche di rigetto. Contro le esagerazioni ritualistiche di sacrifici *vedici*, e contro le prassi e le pretese assurde del sacerdozio *brahmanico* ci saranno reazioni già nell'antichità, che trovano sbocco negli scritti delle *Upaniṣad*. Pur restando fedele al pensiero religioso indù, molti passi delle *Upaniṣad* irrideranno i sacer-

doti e le loro pretese. E ancora più significativamente, questi testi parleranno dell'irrelevanza di sacrifici compiuti esternamente, per introdurre il concetto di un sacrificio interiore e spirituale. La *Bṛihadaranyaka-upaniṣad* si apre in questo senso con la descrizione di un 'sacrificio del cavallo' (*aśva-medha*), che si rivela subito come una semplice meditazione sul cosmo. Il testo dirà che «l'aurora è il capo del cavallo sacrificale, il sole è il suo occhio, il vento è il suo respiro, il fuoco onnipresente è la sua bocca, l'anno il suo corpo. Il cielo è il dorso del cavallo sacrificale; l'atmosfera è la sua pancia, la terra il suo inguine...»²⁹ e così via.

Gli eccessi del ritualismo *brahmanico* e l'abuso del potere religioso da parte dei sacerdoti diventeranno per il buddhismo il cavallo di battaglia contro l'induismo. Contro il "sacerdotalismo" prevalente nell'induismo di allora, appariranno sulla scena religiosa personaggi come Buddha e Giaina che proporranno nuove vie di salvezza, che fanno a meno del concetto di Dio, del culto e dei sacramenti, e quindi anche del sacerdozio. Va notato, però, che alcuni dei più importanti discepoli del Buddha saranno membri della casta *brahmanica*, come anche molti suoi interlocutori che appaiono nei testi buddhisti. È interessante che il Buddha offrirà il concetto di *brahmana*, il cui significato etimologico è "colui che conosce *Brahman*" cioè la Realtà Vera: una nuova definizione, dissociata dalla questione di nascita, casta ed occupazione, ma incentrata sulle qualità umane e spirituali. Nel *Dhammapada* si legge così:

«Non chiamo certamente qualcuno *brahmana* a cagione della sua stirpe o della madre. Egli, invero, parla con arroganza ed è pure ricco. Ma quegli che non ha niente ed è privo di attaccamento, costui lo chiamo *brahmana*.

Non si diventa *brahmana* a cagione della crocchia, della stirpe o della nascita: colui nel quale vi è verità e rettitudine, questo benedetto, costui è davvero un *brahmana*.

²⁹ *Bṛihadaranyaka Upaniṣad*, I, 1.1.

Colui che è meditatore, incontaminato, raccolto, che compie ciò che si deve, appassionato, distaccato, che ha raggiunto il fine supremo, costui lo chiamo *brahmana*.

Colui il cui corpo, la cui parola e la cui mente non alberga cattive azioni e che permane ben contenuto in questi tre punti, costui lo chiamo *brahmana*.

Colui dal quale passione, avversione, orgoglio, ipocrisia sono caduti, come una senape dalla punta di un ago, costui io chiamo *brahmana*.

Colui che innocente sopporta insulti, percosse e vincoli, avendo la pazienza come sua fortezza, forte come un esercito in campo, costui io chiamo *brahmana*.

Colui che pur vivendo in questo mondo, conosce già la fine del mondo... che è dotato di profonda sapienza, che è saggio, che conosce la giusta via e quella errata, che ha conseguito la sublime meta, costui io chiamo *brahmana*».³⁰

Dopo le critiche delle *Upaniṣad* e del buddhismo, il sacerdozio *brahmanico* non potrà non incorporare nella sua concezione e nella sua prassi, in qualche misura almeno, gli ideali della non-violenza, della compassione e rinuncia al mondo proposti da questi. Ci sarà nella storia dell'induismo una sorta di correzione nel modo di intendere e di esercitare il sacerdozio da parte della sua casta sacerdotale, avverrà nel suo decorso una fusione tra la figura del sacerdote e la figura del religioso,³¹ tra il funzionario religioso e l'uomo spirituale. In pratica, il sacerdote ideale indù oggi è uno che cerca, o almeno dovrebbe cercare, di coniugare il culto e la meditazione, il sacrificio e la non-violenza, la ritualità e la spiritualità, e che cerca, o dovrebbe cercare, di mediare tra il mondo e la religione e tra la religione e la realtà oltre ogni religione.

³⁰ P. FILIPPANI-RONCONI (a cura di), *Canone buddhista. Discorsi brevi*, UTET, Torino 1968, pp. 145-147 (ad ordine sparso).

³¹ Cf. C.J. FULLER, *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton University Press, Princeton 1992, p. 18.

4. CONCLUSIONE

È nella natura di questa conferenza che ho fatto che non vi sia nessuna conclusione alla fine. Vorrei terminarla, dunque, non con qualche conclusione formale, ma facendo alcuni piccoli rilievi sulla religione e sul sacerdozio in senso molto generale.

La religione resta ancora per l'umanità una realtà troppo importante per poterne fare a meno. La questione che è diventata più importante oggi, per quanto riguarda ogni religione, non è quella dell'ateismo né quella dell'indifferentismo o della secolarizzazione, ma quella del pluralismo religioso. Sappiamo che esistono altre religioni, che hanno anche le loro credenze e pratiche, ma non sappiamo ancora bene cosa possa significare per noi la loro esistenza nel mondo, dove qualche volta sono anche presenti in mezzo a noi attraverso i loro membri.

Una cosa mi sembra di poter affermare in base alla storia delle religioni, che le religioni esistono perché c'è una esperienza del sacro fatto dall'umanità in una molteplicità di forme. Appartiene alla struttura stessa dell'uomo la capacità di cogliere il trascendente nelle e attraverso le realtà del mondo e nelle pieghe della sua esistenza. Per questo, al di là della diversità di forme, ci sono elementi invariabili che caratterizzano l'esperienza religiosa del sacro, elementi che soggiacciono alle diverse religioni. Il sacerdozio è uno di quegli elementi che sorgono dal fondo dall'esperienza del sacro fatta da una vasta parte dell'umanità.

Ho cercato di tracciare qui le vicissitudini di una religione e qualcosa sulla storia del suo sacerdozio, religione che si dava per finita da molti suoi osservatori e studiosi del secolo scorso. L'induismo oggi non solo sopravvive, ma prospera, e sembra che la modernità e i cambiamenti nel mondo non l'abbiano resa minimamente vulnerabile. È anche merito dei suoi sacerdoti, se l'induismo come religione è riuscita a sopravvivere nei periodi bui della sua lunga storia.

Parafrasando Karl Jaspers, un filosofo che stimo, potrei dire che la religiosità di un popolo dipende soprattutto dai suoi sacerdoti, e non dai teologi. La teologia impartisce conoscenze, ma non crea la fede. I sacerdoti e i pastori determinano la *trend* religiosa in una società, e ciò non dipende dalla robustezza delle istituzioni religiose o dalla conoscenza teologica. Il sacerdote è primariamente un testimone della realtà trascendente. Nel suo modo di essere e di agire, il sacerdote è uno che rende credibile agli occhi degli altri quella realtà che trascende il mondo. Lui stesso è un individuo che vive la fede religiosa, e per questo diventa una guida per gli altri. Le persone possono entrare in comunione con Dio anche senza l'ausilio del sacerdote e le sue somministrazioni sacramentali, ma egli può anche diventare quella porta che facilita l'avvicinamento dell'uomo a Dio. La tentazione per il sacerdote di ogni religione è stata, ed è, quella di atteggiarsi come colui che incarna Dio e rappresenta l'autorità divina in questo mondo per il resto dell'umanità "debole e traviata".

Un sacerdote non può rifiutare di vivere nel mondo di oggi, nel mondo così come è, nel quale lui è nato e nelle trasformazioni di cui egli stesso è un contribuente. Lui può recuperare la confidenza nella sua propria vocazione – lo dimostra la storia del sacerdozio induista – solo nella misura in cui progredisce in un cammino di svuotamento di sé, del suo egoismo, nella sua capacità di liberarsi dalle preoccupazioni materiali, ed essere pronto a sacrificarsi, lasciando da parte ogni vanità.³²

³² Vedi K. JASPERS, *Philosophical Faith and Revelation*, Collins, London 1967, pp. 351-355.