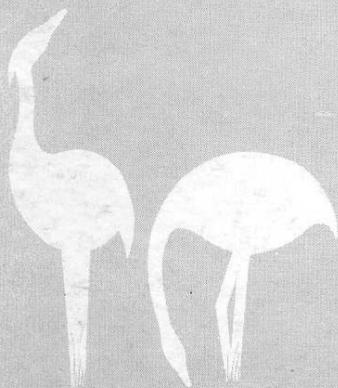


ESODO

**C'era una volta Dio;
i volti, le maschere,
i silenzi di Dio.**



Quaderni Trimestrali
Ottobre-Dicembre '86
Anno VIII - N. 4

Sommario

Editoriale	2
-------------------------	---

Documenti

• Che cosa significa parlare di Dio oggi? <i>a cura della Redazione</i>	7
• Cercherò, Signore, il tuo volto <i>di F. Gentiloni</i>	11

Tavola rotonda

Ma voi chi dite che io sia?

• Relazioni introduttive di A. Zarri, M. Cacciari, L. Sartori	15
• Dibattito Interventi di M. Cantilena, G. Pampaloni, F. Brotto e R. Berton	26
• Repliche di A. Zarri, M. Cacciari, L. Sartori	32
• Nicola Cusano (Scheda)	39

Interventi

Quali immagini di Dio oggi?

• Interventi di: R. Fabbris, A. Terrin, F. Gentiloni	41
• Repliche	58
• Don Germano "servo" del suo tempo	62

Una riflessione

Ma perché parlare di Dio in un convegno? Davanti alla sala piena di gente si poteva anche pensare di aver centrato un tema su cui molti si interrogano. Forse è vero, ma non è con questa aspettativa che lo abbiamo affrontato.

La scelta di questo tema è nata da un'esigenza del gruppo redazionale: in un cammino che ha sempre affrontato temi concreti implicanti anche la fede, abbiamo sentito il bisogno di rian dare alle nostre radici, di riaffrontare i grandi temi di fondo, tra cui il tema di Dio, superando la paura di scivolare su posizioni nostalgiche o in ripiegamenti intimistici.

Questa, in sintesi, la spinta che ci ha indotto a riflettere su Dio, ma la sintesi in questo caso è insufficiente ed è facilmente interpretabile come volontà di aprire un "discorso" su Dio, sottolineando l'esistenza di un bisogno "intellettuale" di tornare a parlare di certi argomenti (in qualche misura rispolverando ex certezze). Allora è necessario dire di più. Il Concilio ha segnato il momento in cui la Chiesa ha riconosciuto positivamente i valori del mondo e, a partire da questa scoperta, molti uomini hanno accettato l'avventura di vivere la fede calata, immersa nel mondo: la fede non può più

essere considerata "questione" dell'anima ma diventa "questione" della vita intesa nella sua interezza.

Lo spunto concreto a partire dal quale è maturato il convegno si pone all'interno di questo percorso ed è l'esperienza dei preti operai. Qui, dove la scelta operaia traduce la volontà di incarnare una fede nella nostra storia, una certa immagine del rapporto fede-vita si presenta come un cerchio che si chiude o si spezza: l'ipotesi di Dio come supremo ordinatore del mondo si è esaurita. L'esperienza dei preti operai rappresenta una finestra sul mondo (una soltanto delle infinite possibili): da qui si può leggere come il nome di Dio non possa più legittimare le scelte e le azioni dell'uomo sul terreno sociale e politico.

Si tratta di una finestra estremamente particolare ma forse solo la particolarità di un'esperienza può essere alla base di un interesse vivo, partito dai preti operai che collaborano a ESODO e tuttavia tale da accomunare tutti noi della redazione, pur con la diversità dei nostri punti di partenza.

Ripensare Dio, dunque, ripensare a cosa "serve", ripensare l'essere "altro", ripensare le nostre radici, con un preciso e profondo senso di continuità rispetto al cammino percorso: non un passo indietro ma un passo in avanti,

dove la novità non è data da una qualche moderna ricetta ma dalla consapevolezza che esistono sempre nuovi eventi capaci di generare stupore.

Nell'intreccio della fede con il mondo (essenzialmente della fede con la politica) abbiamo realizzato delle conquiste rispetto alle quali non si può retrocedere. In primo luogo, rapportarsi al mondo anche come gente di fede (o forse essere motivati a rapportarsi proprio a partire da una fede) è segno della demolizione della fede come rifugio, come spazio (in fondo privato) all'interno del quale si può comunque riconoscere un senso alla vita, con un'origine ed un fine garantiti. In secondo luogo (ma si tratta in realtà del punto centrale) si è guadagnata la laicità nel senso di riconoscere che la Parola è affidata all'intero popolo di Dio e non alla sola casta sacerdotale ma anche in senso più ampio: il linguaggio con cui ci si esprime deve essere per tutti, accessibile a tutti indistintamente. Parlare del "popolo di Dio" non dev'essere il solito modo (ogni tanto riveduto e corretto) di distinguere chi è idoneo e legittimato ad esprimersi su questi temi da chi non lo è.

Questi punti fermi abbiamo posto alla base del nostro incontro. Abbiamo voluto non ricostruire il volto di Dio ma andare alla ricerca dei volti di Dio attraverso la pluralità delle voci che si sono espresse su Dio a partire da esperienze e percorsi diversi, dentro e fuori la fede.

I piani distinti

Da queste premesse emerge un dato: fede e politica sono due piani distinti. O meglio, più propriamente: dopo la fase della cristianità in cui la religione permeava e dominava ogni aspetto della vita (sia privata che sociale) e dopo la rottura che sembrava inconciliabile tra la Chiesa (rappresentante della religione) e lo Stato (rappresentante del sociale), oggi si

può affermare che i piani non si escludono ma si intrecciano e tuttavia è necessario far chiarezza sulla loro diversità.

La politica è lo spazio delle risposte pratiche, lo spazio in cui vigono le regole della convivenza umana (più o meno adeguate ad evidenziare i reali bisogni dell'uomo, più o meno condivisibili) e non è compito della fede, né è nelle sue capacità, "convertire" la politica: una guerra resterà sempre strumento di morte, per quanto benedetti ne siano i cannoni, ma anche un servizio assistenziale religioso/privato sarà sempre "supplenza" di un compito politico/pubblico, per quanto gestito nel miglior dei modi.

In questo senso la fede non legittima le singole scelte o azioni politiche, non salva la politica dai suoi errori e non esonera dall'impegno politico, però, da un altro lato, il tema della politica non è estraneo (nelle sue motivazioni) ai problemi del senso della vita, che sono propri anche della fede. Parlare di piani distinti significa quindi affermarne la relazione ma rifiutarne la confusione.

L'intreccio è storico, visibile, e tanto più forte là dove la tensione principale è quella di liberare l'uomo e su questo obiettivo tutte le motivazioni ideali e tutti gli sforzi concreti si uniscono (l'esempio maggiormente significativo ci è dato dalle lotte dei popoli dell'America Latina). Significa allora che altrove giustifichiamo ciò che qui riteniamo inadeguato? No, significa che, dovunque, dobbiamo saper riconoscere quando la congiuntura storica pone la fede come "stampella", come sostegno della politica, senza percepire le due cose come un tutto indistinto.

Far politica in modo laico e parlare di fede in modo non politico. Riaffermare cioè vivissima l'istanza politica (e la necessità di un impegno su questo piano) superandone l'attuale momento di crisi e debolezza.

La ricerca sul piano della fede non

può esonerare e soprattutto non può prescindere dal giudizio sulla realtà storica.

Nel convegno il parlare di Dio è stato legato all'esperienza di Dio, al cammino di ricerca di questo dono. Potrebbe sembrare una contraddizione l'accostamento dei termini "ricerca" e "dono", ma non lo è se pensiamo che il dono, per realizzarsi davvero come tale, ha bisogno di essere accettato da chi lo riceve. La nostra ricerca significa proprio questo: cammino nella disponibilità ad ascoltare, ad accogliere, ma in un modo preciso, ancorato alla vita, che parte dalla fatica di saper riconoscere dove sono gli idoli, dove Dio non è (e sono invece le sue maschere).

Questo è un percorso politico, completamente umano e assolutamente laico che unisce anziché dividere credenti e non credenti.

Alcuni interrogativi

Abbiamo cercato che questo "parlare di Dio" fosse il più spoglio possibile, tentando di liberarlo dalle sovrapposizioni sociali e politiche ma anche guardandoci dal rischio di ridurlo ad una chiacchiera.

L'esperienza è emersa come la base da cui partire per parlare di Dio: essa assicura che c'è un contenuto, un rapporto, e che le parole non saranno vuote perché nascono da questo; ma dove trovare le parole adeguate? Sarà, alla fine, un parlare che non descrive, non spiega, non indica (è impossibilitato a fare una qualsiasi di queste cose) ma narra, racconta, intesse fili leggeri e nulla garantisce che ne risulti una trama oggettivamente leggibile. E tuttavia non si può partire che da qui.

Parlare di Dio muove dall'esigenza di porci degli interrogativi di fondo. A ben guardare, la domanda sull'esistenza di Dio non è fondamentale e ponendosela si potrebbero ottenere solo due effetti: da un lato si aprirebbe una dis-

sertazione filosofica nella quale ciascuno porterebbe infiniti argomenti a favore di una delle due tesi; dall'altro lato il rispondere affermativamente o negativamente riproporrebbe la separazione di principio e inconciliabile tra credenti e non credenti nei termini di uno status acquisito, senza cioè chiamare in causa e porre in discussione la vita nei suoi aspetti concreti, le sue scelte, le sue azioni. Fondamentale è il senso della ricerca, di quel cammino che unisce credenti e non credenti. Questa domanda resta aperta e continua ad interrogarci, allo stesso modo in cui continua ad interrogarci il mondo nel suo complesso: come leggerne gli eventi?

Se queste sono domande che coinvolgono tutti, altre interessano in modo specifico la religione cristiana-cattolica. L'intervento sulle religioni orientali (riferito in particolare all'India) ci ha presentato la ricerca dell'Assoluto (di Dio) nel profondo dell'uomo come processo di riconoscimento di ciascuno nel tutto, nell'Universo. Un'esperienza come questa, che non considera neppure la dimensione comunitaria del conoscere Dio, interroga la nostra concezione del Dio-persona e della comunità come il soggetto privilegiato di un incontro con Dio.

E ancora ci interrogano gli approcci diversi che abbiamo ascoltato sul tema di Dio. Qual'è la differenza tra l'affermare che atei e credenti sono accomunati in un cammino di ricerca, di liberazione dall'idolatria (come sosteneva Cacciari, un filosofo) e il dire che se Dio ha un volto è quello di tutti (come suggeriva Sartori, un teologo)? Il cammino laico di liberazione dall'idolatria è già la nostra ricerca.

Una ricerca del Dio "altro" che si intreccia con il rispetto, il riconoscimento della libertà, ricerca dell'uomo "altro". L'alterità è qualcosa di inafferrabile, tanto riferita a Dio, quanto riferita all'uomo: l'altro è ciò che non potrò mai fare mio possesso e dunque

la ricerca, l'avvicinarsi, l'amore sono all'insegna dell'assoluta gratuità.

Una ricerca del Dio della Promessa da cui ci sentiamo chiamati: non prescelti e santificati ma chiamati ad un'esperienza viva che si misura continuamente con Dio, con il suo rivelarsi per poi nascondersi.

Nulla viene tolto allo spessore della vita in cui rimangono l'angosciata domanda umana "Dio mio, perché mi hai abbandonato?" e la pungente domanda divina "Dov'è tuo fratello?".

La consegna

Questo lavoro ha segnato per noi una tappa di riflessione e insieme di cammino rispetto alla quale risultano chiari alcuni impegni.

Da questa esperienza esce riconfermata la volontà di rimanere gente di confine, dove il confine non è la zona fisica della marginalità (rispetto alla Chiesa, nel nostro caso) ma un atteggiamento di costante attenzione perché la ricerca sia davvero e sempre un cammino. Non si tratta di porsi come un centro di raccolta delle voci più di

sparate, ma di mantenere un taglio laico nell'affrontare ogni argomento, sempre a partire dalle esigenze che sentiamo nostre perché è sulle nostre scelte che siamo chiamati a dichiararci e ad esporci.

Il cammino di ricerca è stato raffigurato, durante il convegno, come un percorso universalmente umano che conduce ad una porta oltre la quale c'è il dono della fede, dono che segna una diversità tra credenti e non credenti ma che non divide. Se questo cammino conduce ad una porta e se questa porta si apre su una luce, l'impegno di chi ha una luce come punto di riferimento è di non chiudere quella porta, di non fare di un dono una proprietà privata, né una discriminante per interrompere il cammino di laicità percorso senza distinzioni, né soprattutto un motivo di distacco e di disinteresse rispetto al mondo.

Se abbiamo parlato di Dio è stato per riguardare alle nostre radici, con un vincolo che diventa ora più che mai un impegno: parlare di Dio senza sparlare, ricordandoci che la parola tramandataci dagli ebrei per indicarlo è impronunciabile: JHWH.

Il numero è costituito dai materiali del seminario organizzato da ESODO: "C'era una volta Dio: i volti, le maschere, i silenzi di Dio".

Le relazioni e gli interventi sono stati sintetizzati e trascritti a cura della redazione, e non sono stati rivisti dagli autori.

31 Ottobre - 1 Novembre 1986

Centro Civico Carpenedo - Bissuola, Mestre (Ve)

C'ERA UNA VOLTA DIO: I VOLTI, LE MASCHERE, I SILENZI DI DIO

PROGRAMMA:

VENERDÌ 31 - ORE 20.30

TAVOLA ROTONDA SUL TEMA:

«VOI, CHI DITE CHE IO SIA?»

Partecipano:

MASSIMO CACCIARI, Filosofo

LUIGI SARTORI, Presidente

dell'Associazione Teologica Italiana

ADRIANA ZARRI, Teologa e Saggista.

SABATO 1 - ore 9.00

Sul tema del Seminario, interventi di:

RINALDO FABRIS, Biblista

ALDO TERRIN, Esperto di religioni orientali

Dibattito

ORE 15.30

Intervento di:

FILIPPO GENTILONI, Saggista

Dibattito

Documenti

In preparazione del seminario, la redazione di "Esodo" ha predisposto il seguente documento di lavoro che contiene alcune piste di ricerca poi sviluppate nel corso dell'incontro.

Che cosa significa parlare di Dio oggi?

L'esperienza cristiana anche piú recente ci presenta un Dio sempre "tradotto" in termini politici. In un modo piú autentico rispetto al passato e maggiormente a misura d'uomo, ma la fede è costantemente oggetto di una mediazione con la politica.

Ci si chiede allora: è possibile riproporre i termini dell'alterità di Dio? È possibile muoversi verso una dimensione matura della fede, verso una dimensione laica della vita in cui la sfera del politico e quella del religioso possano entrambe coinvolgere l'individuo ma non procedano trovando fondamento l'una nell'altra?

Se ci riproponiamo il problema di Dio e di come parlarne è perché troppe volte ne abbiamo invano pronunciato il nome, perché il linguaggio che abbiamo adoperato si rivela alla fine un guscio vuoto: se anche continuiamo ad invocare, *chi* in realtà stiamo chiamando? In che misura ciò che noi pensiamo corrisponde alla vera essenza di Dio? In che modo si incontrano il cammino dell'uomo che cerca Dio e le strade attraverso cui Dio si rivela?

La scelta di "parlare di Dio" è (o almeno vorrebbe essere) una scelta laica, specialmente se per laico si intende ciò che è per tutti, accessibile, aperto a tutti.

Questa scelta e questa impostazio-

ne nascono prima di tutto dal ritenere che *l'ipotesi di Dio come organizzatore del mondo si sia esaurita*: Dio non sembra avere piú alcun rapporto diretto con le azioni e le organizzazioni umane, le categorie teologiche non si assumono come vere nella quotidianità. Tuttavia moltissimi aspetti della vita continuano a richiamare e a legittimarsi sull'aggettivo "cristiano".

Che cosa significa per una fede riconoscersi ininfluenza sulla vicenda storica degli uomini, soprattutto all'interno di una religione visceralmente attaccata alla storia?

Di fronte all'uso del nome di Dio è necessario riconsiderare anche gli approcci piú innovatori e progressisti al tema del rapporto tra Dio e la vita: diverso è stato il modo di far riferimento alla figura divina, ma identica ne è stata l'utilizzazione nella sfera sociale.

Di qui l'esigenza di *ripensare Dio*, soprattutto di ripensare i termini del rapporto con Dio, a partire però da alcune discriminanti, che sono frutto di un certo cammino storico compiuto. Ripensare Dio non significa riproporlo in termini spiritualistici, non significa ricadere nell'impiego di categorie ormai superate: dire che il sociale è qualcosa di separato dal concetto di Dio non significa affermare che i cri-

stiani, in quanto legati a Dio, devono star lontani dalla politica, ma piuttosto che la politica, nella quale gli uomini (cristiani o no) sono impegnati o comunque coinvolti, si regge e procede autonomamente e in modo invariato, con o senza Dio.

Da queste premesse scaturisce la necessità di riproporre Dio ma di ricercare anche la novità di questa riflessione e, prima ancora, di porsi delle questioni generali, di fondo, rispetto alle quali si può solo tentare di leggere la realtà così come si presenta.

Qual'è e come si esprime la domanda religiosa dell'uomo?

Come parlare di Dio e, prima ancora, come porsi di fronte all'impronunciabilità del nome di Dio? Come e dove individuare i modi della Sua presenza?

Rispetto alla *domanda religiosa* abbiamo di fronte esempi di atteggiamenti diversi: dal disinteresse (che è disinteresse non solo nei confronti della divinità ma anche di valori ultimi in senso lato, di punti di riferimento) alla ricerca di isole, di spazi separati,

della religione come rifugio nell'ine-spugnabilità del sacro (dove le certezze, i dogmi conservano la forma della religione ma ne uccidono l'essenza), alle esperienze di Dio individuali o collettive che si esprimono in forme tradizionali e nuove (neomisticismo, ecc.).

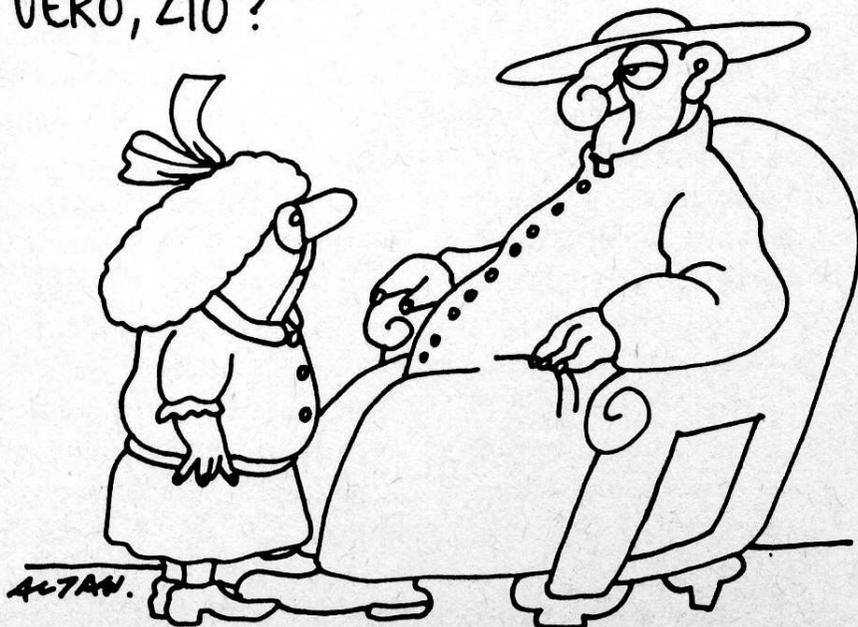
Del resto, nell'esperienza di Dio così come nella sua ricerca, si pone un problema a monte che è quello della trasmissibilità e della comunicabilità: in altri termini il problema del *linguaggio*. Il linguaggio si rivela insufficiente, forse in grado di esprimere più i confini oltre i quali non può andare che non gli spazi rispetto ai quali può costruire una chiave interpretativa.

È possibile parlare di Dio? Quale rapporto possiamo costruire? Qual'è lo spazio della preghiera e, in senso più lato, della contemplazione? E la preghiera rappresenta davvero un canale di comunicazione o non può essere forse l'ennesima richiesta alla quale si pretende risposta?

È probabilmente solo sullo sfondo

PERÒ DAVANTI
A DIO TUTTI
GLI UOMINI
SONO UGUALI,
VERO, ZIO?

CERTO. SENÒ
A COSA
SERVIVA
L'ALDILA'?



di questa indicibilità (come tale bisogna riconoscerla) che ci si può chiedere come e dove individuare la presenza di Dio, a partire dalla considerazione che esistono due personaggi nel cammino umano, entrambi protagonisti: l'uomo e Dio. Nel cammino umano va quindi cercata la presenza di Dio, non come grande burattinaio ma come Colui che è in mezzo agli uomini (il Santo).

E proprio perché questa presenza è in mezzo a noi, nessuna riflessione può pretendere di dare delle indicazioni per un cammino: se la presenza è tale, noi possiamo solo scoprirla.

Le "parole", i "discorsi", le più approfondite riflessioni sono solo possibili strumenti dell'incontro tra l'uomo e Dio. Questo significa che non esiste nessun rapporto di causa ed effetto tra ciò che si dice e ciò che può maturare dentro ciascuno.

Sulla linea di un tentativo di approccio nuovo alla riflessione su Dio, crediamo che alcuni spunti possano essere:

— *l'universalità*: se Dio è altrove (trascendente) non è possibile distinguere il Dio delle diverse religioni (strutture umane) sulla base di quanto esse sulla base di quanto esse sostengono o realizzano socialmente. Nessuna esperienza religiosa può porsi come privilegiata, anche se è necessario riconoscere la propria matrice (nel nostro caso di cultura giudaico-cristiana): non come ripetizione sterile, non come chiusura ma come radice che non impedisce di guardare a diverse esperienze, altrettanto autentiche;

— *l'ateismo e l'agnosticismo*: il no alla fede pronunciato dall'ateo va a scuotere le certezze, l'adesione incondizionata del credente ed è forse solo dalla compenetrazione, dalla contemporaneità di questi due atteggiamenti che può scaturire una fede più matura. Bisogna però considerare che oggi, per opposto alla religione, l'atteggiamento più diffuso non è l'atei-

simo ma sono l'agnosticismo, la sospensione di giudizio, il disinteresse.

Che cosa esprimono queste voci? Sono davvero così netti i confini tra i diversi atteggiamenti?

— *la lotta all'idolatria*: l'idolo è una costruzione umana che può avere poco o nulla a che fare con la fede o con qualsiasi altro valore, un oggetto fatto per essere adorato.

Una dimensione autentica della fede si recupera o si costruisce solo a partire dalla demolizione degli idoli e dei miti, ben sapendo che questo passo equivale a spogliarsi di sicurezze per lasciare spazio ad una ricerca magari vacillante ma libera.

Né la religione né Dio sono fonte di risposte: ogni domanda dell'uomo va riaffermata, riaffrontata, perché la fede non esonera dal porsi le questioni essenziali, anche in tutta la loro durezza.

In questo senso è possibile affermare il bisogno di un Dio che non serva, che non sia strumentalizzabile, del tutto gratuito;

— *l'interiorità*: se anche l'uomo è protagonista della sua storia, anch'esso deve essere riaffermato come soggetto per il quale il cammino di ricerca, pur con tutta la ricchezza del confronto, resta una strada unica e non delegabile.

Ma quale posto occupa l'interiorità nella nostra tradizione religiosa occidentale? In fondo noi siamo abituati ad avere una proiezione di Dio essenzialmente esterna (personificata) in confronto alla proiezione tutta interiore della tradizione religiosa orientale;

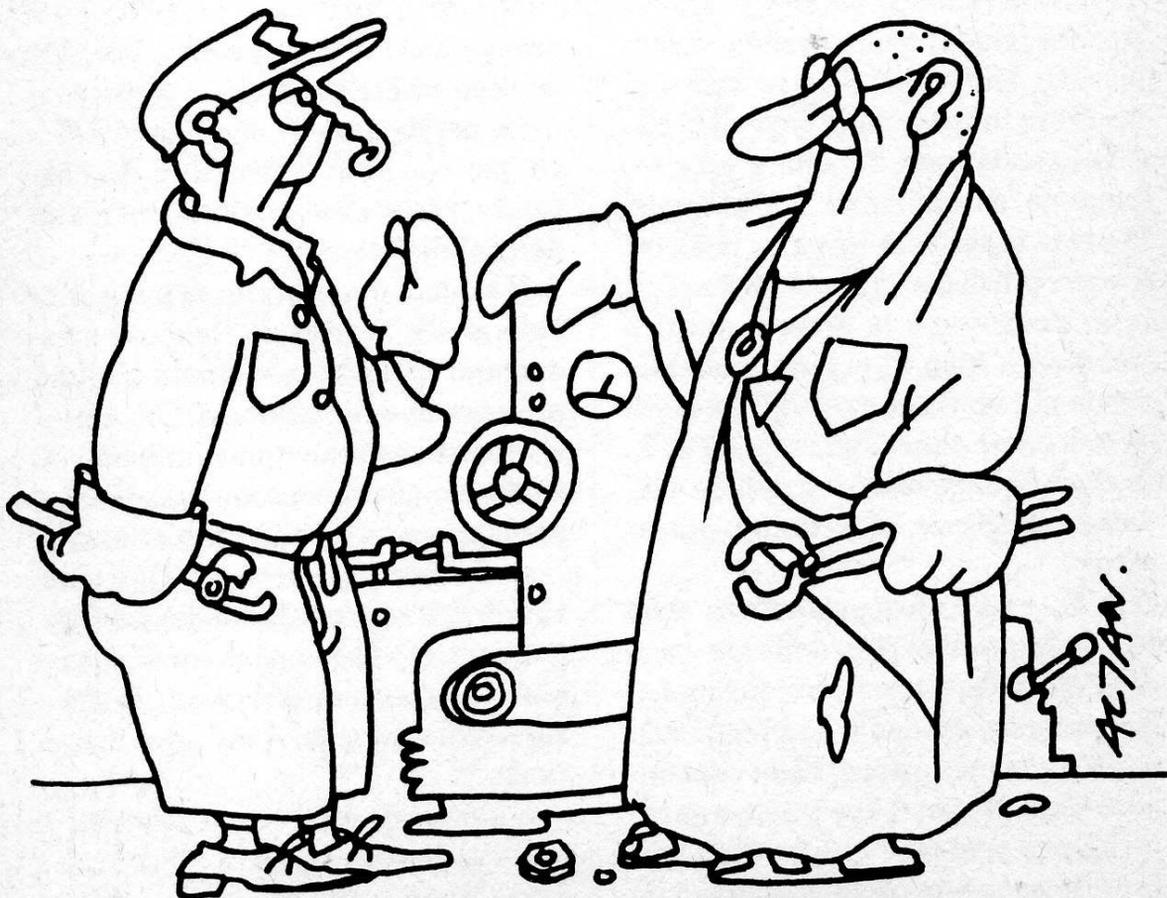
— *il modo per parlare di Dio*: posti i limiti dell'impronunciabilità e del linguaggio, ciò che si apre è uno spazio oltre le "macchine" religiose, un silenzio diverso dal nulla e non privo di speranza.

A partire da tutti questi elementi ci sembra di poter mettere a fuoco due filoni (forse antitetici, forse complementari) che sono insieme interpretativi del reale e propositivi:

a) la situazione in cui viviamo (la nostra epoca, non solo questi anni) è segnata da una crescente *complessità* non più reversibile e dal venir meno di tutti quegli elementi che garantivano una continuità: non sono in discussione solo i rapporti instaurati dall'uomo (con gli altri uomini, con le cose, con l'ambiente, ecc.) ma anche l'uomo come soggetto e le basi su cui egli fonda le sue azioni. Si mette in luce in questo contesto la tragicità della esperienza umana rispetto alla quale non si può ricorrere all'uso di facili semplificazioni e di superati quanto inefficaci rimedi;

b) un recupero dell'uomo come persona e come soggetto è possibile in termini di ricerca, partendo non da un impianto teorico ma dall'esistenza stessa dell'uomo, in una dimensione che vuole essere il più possibile libera da condizionamenti di mode e di consumi e indirizzata alla *semplicità*. In questo senso un testo come la Bibbia può ancora parlare dell'uomo (certo non automaticamente): essa non propone facili soluzioni per ogni problema ma evidenzia, a partire dalle contraddizioni umane, dei tentativi altrettanto umani di realizzare una unità nella vita.

OÈ,
CIPPUTI !?
MACCHÉ CIPPUTI.
IO SONO BADÚ-SCIBÁN,
OSSIA "LA PRESSA
DELL'ETERNO AMORE".



Cercherò, Signore, il tuo volto

«C'era una volta Dio: i volti, le maschere, i silenzi di Dio»: un tema ambizioso per il seminario che l'associazione *Esodo* ha organizzato a Venezia-Mestre la sera del 31 ottobre e per tutta la giornata del 1° novembre. Un vero successo, a giudicare dall'attenta presenza, nonostante il week-end luminoso, di tanta gente (fino a 400 la sera del 31).

Un successo anche per il livello del dibattito (aperto, di volta in volta, da interventi di Massimo Cacciari, Luigi Sartori, Adriana Zarri, Rinaldo Fabris, Aldo Terrin e il sottoscritto). Ovviamente una certa confusione di linee, non facili da ricapitolarsi.

Gli organizzatori avevano coraggiosamente presentato il seminario nei termini seguenti: «La scelta di "parlare di Dio" è (o almeno vorrebbe essere) una scelta "laica", specialmente se per laico si intende ciò che è per tutti, accessibile, aperto a tutti. Questa scelta e questa impostazione nascono prima di tutto dal ritenere che *l'ipotesi di Dio come organizzatore del mondo si sia esaurita*: Dio non sembra più avere alcun rapporto diretto con le azioni e le organizzazioni umane, le categorie teologiche non si assumono come vere nella quotidianità». Fin qui tutti si sono dimostrati d'accordo: nessuna nostalgia del vecchio — ve-

ramente vecchio — Dio onnipotente, onnisciente, causa prima, fine ultimo, ecc. ecc. Tutti lo hanno violentemente attaccato (in prima fila Adriana Zarri).

Eppure, hanno constatato tutti, di Dio si parla ancora, e molto: nomi, volti, maschere?

Gli organizzatori, ancora: «Di qui l'esigenza di *ripensare Dio*, soprattutto di ripensare i termini del rapporto con Dio a partire però da alcune discriminanti che sono frutto di un certo cammino storico compiuto. (...) Da queste premesse scaturisce la necessità di ricercare la novità di questa riflessione e, prima ancora, di porsi delle questioni generali di fondo, rispetto alle quali si può solo tentare di leggere la realtà così come si presenta».

Il dibattito, ovviamente, si è soffermato soprattutto su quel «prima ancora»: constatata, cioè, l'importanza e l'attualità del discorso, e constatata anche l'inanità della sua riduzione all'aspetto politico-sociale (vi ha insistito particolarmente il teologo prete operaio Roberto Berton) come fare per combattere le ricorrenti e spesso trionfanti idolatrie? Come per smascherare le maschere?

Ecco alcune linee emerse nel seminario, che a me sono apparse più feconde, senza alcuna pretesa, natural-

Cercherò, Signore, il tuo volto

«C'era una volta Dio: i volti, le maschere, i silenzi di Dio»: un tema ambizioso per il seminario che l'associazione *Esodo* ha organizzato a Venezia-Mestre la sera del 31 ottobre e per tutta la giornata del 1° novembre. Un vero successo, a giudicare dall'attenta presenza, nonostante il week-end luminoso, di tanta gente (fino a 400 la sera del 31).

Un successo anche per il livello del dibattito (aperto, di volta in volta, da interventi di Massimo Cacciari, Luigi Sartori, Adriana Zarri, Rinaldo Fabris, Aldo Terrin e il sottoscritto). Ovviamente una certa confusione di linee, non facili da ricapitolarsi.

Gli organizzatori avevano coraggiosamente presentato il seminario nei termini seguenti: «La scelta di "parlare di Dio" è (o almeno vorrebbe essere) una scelta "laica", specialmente se per laico si intende ciò che è per tutti, accessibile, aperto a tutti. Questa scelta e questa impostazione nascono prima di tutto dal ritenere che *l'ipotesi di Dio come organizzatore del mondo si sia esaurita*: Dio non sembra più avere alcun rapporto diretto con le azioni e le organizzazioni umane, le categorie teologiche non si assumono come vere nella quotidianità». Fin qui tutti si sono dimostrati d'accordo: nessuna nostalgia del vecchio — ve-

ramente vecchio — Dio onnipotente, onniscente, causa prima, fine ultimo, ecc. ecc. Tutti lo hanno violentemente attaccato (in prima fila Adriana Zarri).

Eppure, hanno constatato tutti, di Dio si parla ancora, e molto: nomi, volti, maschere?

Gli organizzatori, ancora: «Di qui l'esigenza di *ripensare Dio*, soprattutto di ripensare i termini del rapporto con Dio a partire però da alcune discriminanti che sono frutto di un certo cammino storico compiuto. (...) Da queste premesse scaturisce la necessità di ricercare la novità di questa riflessione e, prima ancora, di porsi delle questioni generali di fondo, rispetto alle quali si può solo tentare di leggere la realtà così come si presenta».

Il dibattito, ovviamente, si è soffermato soprattutto su quel «prima ancora»: constatata, cioè, l'importanza e l'attualità del discorso, e constatata anche l'inanità della sua riduzione all'aspetto politico-sociale (vi ha insistito particolarmente il teologo prete operaio Roberto Berton) come fare per combattere le ricorrenti e spesso trionfanti idolatrie? Come per smascherare le maschere?

Ecco alcune linee emerse nel seminario, che a me sono apparse più feconde, senza alcuna pretesa, natural-

minario si è fatto riferimento piú volte). Chi non lo comprende lascia campo libero a tutti i rigurgiti di idolatria a cui stiamo assistendo, purtroppo, anche oggi e anche sotto le volte dei templi. Perché proprio lì, all'ombra dei campanili, si annidano le forme piú insidiose di idolatria, le maschere di Dio piú credibili e affascinanti.

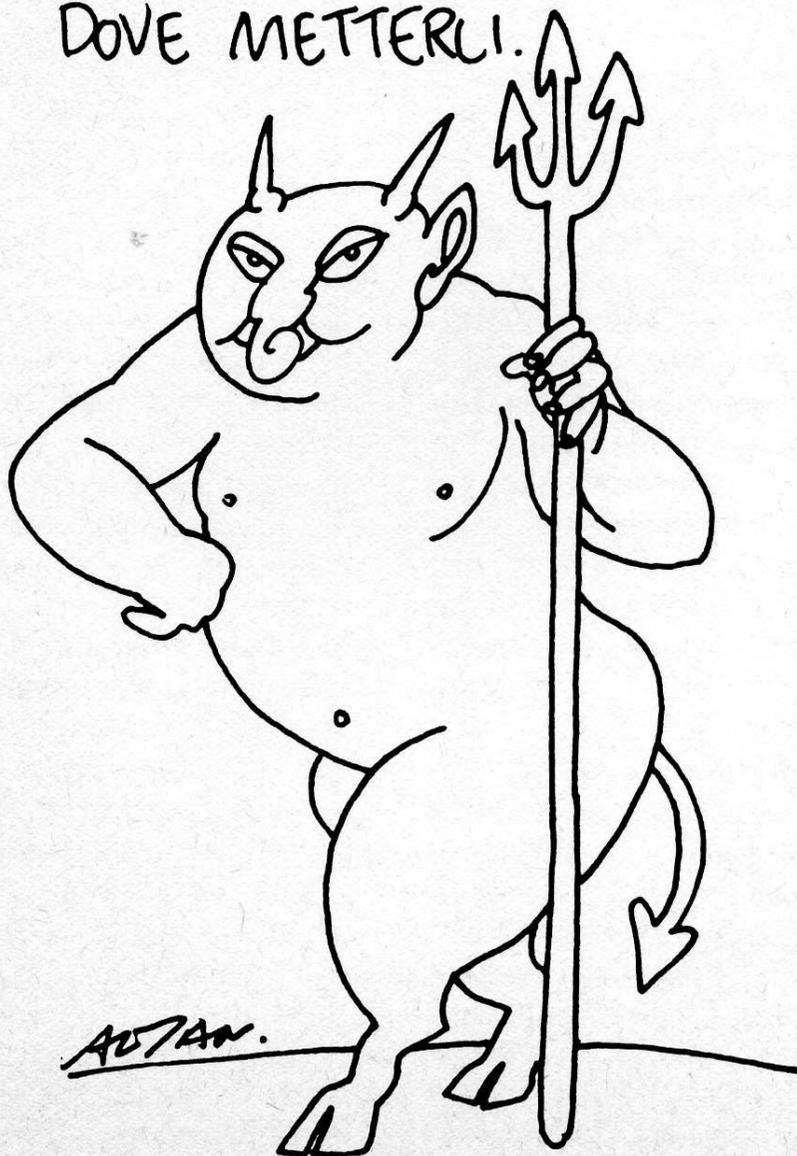
Un attento e vigile «animo» critico, dunque, unito all'impegno perché gli altri — tutti, specialmente gli ultimi — possano rivelare il loro vero volto. In libertà. Di questi incroci «dialetti-

ci» il seminario ha parlato molto: la teologia dialettica di Karl Barth, sì, ma anche quella, lontana nel tempo ma attualissima, di Nicola Cusano, la sua *docta* ignoranza, la sua «coincidenza degli opposti».

I partecipanti al seminario hanno ricordato con commozione don Germano Pattaro, scomparso di recente, che di molti di loro era stato fedele e affettuoso compagno di strada, di *esodo*, appunto.

Filippo Gentiloni

SARA DIVERTENTE,
QUANDO ARRIVANO
TUTTI INSIEME E
NON CI SARA'
DOVE METTERLI.



minario si è fatto riferimento piú volte). Chi non lo comprende lascia campo libero a tutti i rigurgiti di idolatria a cui stiamo assistendo, purtroppo, anche oggi e anche sotto le volte dei templi. Perché proprio lì, all'ombra dei campanili, si annidano le forme piú insidiose di idolatria, le maschere di Dio piú credibili e affascinanti.

Un attento e vigile «animo» critico, dunque, unito all'impegno perché gli altri — tutti, specialmente gli ultimi — possano rivelare il loro vero volto. In libertà. Di questi incroci «dialetti-

ci» il seminario ha parlato molto: la teologia dialettica di Karl Barth, sì, ma anche quella, lontana nel tempo ma attualissima, di Nicola Cusano, la sua *docta* ignoranza, la sua «coincidenza degli opposti».

I partecipanti al seminario hanno ricordato con commozione don Germano Pattaro, scomparso di recente, che di molti di loro era stato fedele e affettuoso compagno di strada, di *esodo*, appunto.

Filippo Gentiloni

SARA DIVERTENTE,
QUANDO ARRIVANO
TUTTI INSIEME E
NON CI SARA'
DOVE METTERLI.

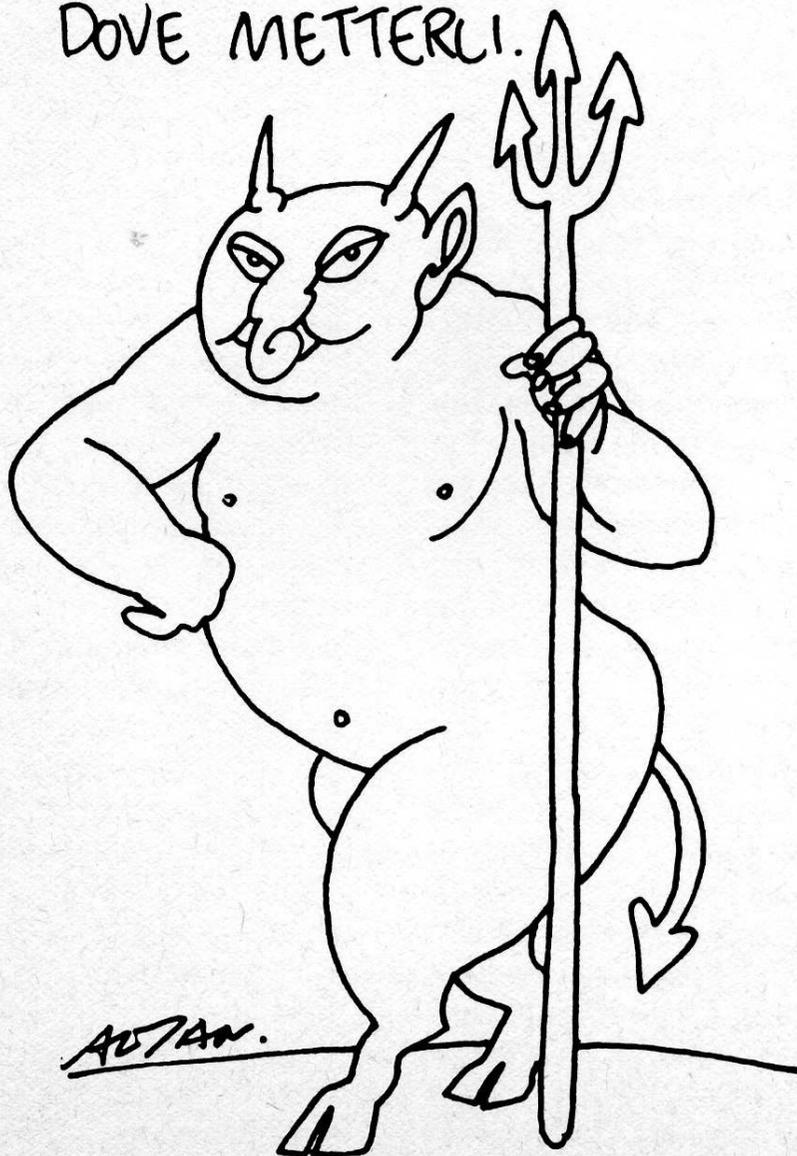


Tavola Rotonda

“ma voi chi dite che io sia?”

Relazioni introduttive

La situazione religiosa fondamentale è l'attesa silenziosa del "Dio che viene", più che la ricerca di Dio

Come tutte le persone della mia età ho studiato sul catechismo di Pio X, che dà di Dio una definizione orrenda: "Dio è l'essere perfettissimo creatore del cielo e della terra".

Questa definizione è filosofica, di tipo teista, non teologica. Non è il Dio cristiano della rivelazione.

Io non ho amato questo Dio perché dà un'immagine terribile e temibile, non conviviale e cordiale, molto monolitica.

In questi ultimi anni si parla della crisi del monoteismo: un Dio uno, monolitico, è supporto dei regimi monolitici, autoritari; mentre un Dio pluralistico, dialogico, articolato, dà più l'idea di una struttura sociopolitica duttile, democratica.

Oggi è in crisi il monoteismo in quanto tale.

Ci si pone la domanda se c'è tanta differenza tra il nostro monoteismo e tanto bistrattato politeismo. Da non specialista penso sia possibile che il politeismo sia la credenza in un unico Dio che ha tante facce e manifestazioni, che popolarmente possono essere personificate in tante forme e figure. Mi chiedo se c'è tanta differenza con la nostra religiosità monoteistica che dà tanta importanza ai santi, demoni, angeli, più che alla divinità.

La teologia occidentale ha elaborato un concetto di Dio molto poco trinitario, un Dio impassibile, proiezione storica, mentre contemporaneamente predichiamo la passione di Cristo-Dio. Come si può parlare della passione di un Dio impassibile? Non ha forse, Dio, accettato la passibilità? Di fronte alle sciagure del mondo l'orgia dell'onnipotenza di questo Dio impassibile dà fastidio.

Oggi è andata in crisi questa impassibilità-onnipotenza di Dio.

Dio ha voluto liberamente limitare la sua onnipotenza, ha preso sul serio la libertà dell'uomo. Questa libertà è il limite che Dio accetta e incontra alla sua potenza.

Ma l'esperienza dell'impotenza di Cristo che assume la sorte umana, è esperienza di tutta la Trinità: è la vulnerabilità di Dio che si manifesta nella passibilità.

Questa è l'immagine che si ama, che non schiaccia, non fa paura.

Il Dio trinitario è uno, ma all'interno dell'unicità si muove una pluralità articolata, una dialettica.

Tutte le volte che si comprime la pluralità, la diversità, la differenziazione, si pecca contro la Trinità, si ha paura della dialettica che è nel cuore stesso di Dio.

Un'altra immagine di Dio è il total-

mente altro, totalmente diverso da noi, trascendente inteso come impensabile ed imprevedibile.

Ma mi chiedo se questo Dio ci interessa: un Dio che non ha niente in comune con noi: è estraneo, è lontano.

Lo scandalo della croce è la follia di Dio che si è fatto "meno" Dio, accetta di "dimenticare" la sua divinità. Lo scandalo è un Dio non tanto altro da essere estraneo all'uomo, da farsi uomo lui stesso così da portare l'uomo all'interno stesso di Dio.

Cristo risorto porta alla casa del Padre tutta l'esperienza umana.

Nell'interpretazione patristica della parabola, il figliol prodigo è Cristo che abbandona la casa del Padre e si ad-

dossa tutti i peccati, l'esperienza del mondo, e tutto riporta alla casa del Padre.

Con tutte le limitazioni della mente e del linguaggio, questo Dio può essere in qualche modo percepito, non tanto dall'intelligenza, quanto dall'intuizione. La situazione religiosa fondamentale è l'attesa silenziosa del Dio che viene, più che la ricerca di Dio.

È accogliere Qualcuno che è lontanissimo, ma che si fa vicino, così vicino da farsi uomo e da condividere tutta l'esperienza umana. È un Dio articolato e dialettico, capace di soffrire e patire le nostre limitazioni.

A. Zarri

AMO LI ITALIANI PERCHÈ CIÒ CHE LI MUOVE NON È LA CUPIDIGIA DEL PARADISO BENSÌ LA PAURA DELL'INFERNO.



Relazioni introduttive

La domanda di Giobbe

Il mio intervento riflette sui modi con cui il discorso teologico-filosofico ha affrontato la questione di Dio, ammesso che la questione sia discutibile, discorribile. Tenta di provocare anche il testimone su alcuni nodi della sua fede, sempre che, come sostengo, caratteristica della fede cristiana sia l'interrogazione, l'inquisizione. Ciò che caratterizza questa professione di fede è non essere "superstitio", non poter stare su nulla: come dicono i Padri, la fede sta "appesa" alla croce, non su un fondamento. È quindi una fede che ha al suo interno il dubbio, la stessa ricerca filosofica, come dimostrano 2000 anni di storia. Nel momento stesso in cui i testimoni si professano cristiani, che vogliano o no, devono fare i conti con lo stesso discorso filosofico: se tentano di dire e non si chiudono nel silenzio del cuore, il loro discorso deve presentare una struttura che sostenga il dubbio, che possa rispondere all'interrogazione. Altrimenti non si tratta di professione di fede cristiana.

La libertà di Dio

I problemi posti dal tema riguardano argomenti tra i più radicali che la ricerca teologica e filosofica abbia avanzato in tutta la sua storia. Sono

questioni vecchie come il cristianesimo: Dio è onnipotente, ma, anche secondo Origene, non è solo Cristo che soffre, ma patisce anche il Padre nel vederlo sulla Croce. È una tradizione ininterrotta che continua fino a Simone Weil.

L'interrogazione connessa alla stessa professione di fede si pone oltre la situazione vetero-testamentaria. La situazione di Giobbe si conclude con la restituzione. La fede cristiana inizia da questa domanda: "Chi sei tu che tutto mi restituisci?"

Kierkegaard e la Weil si fermano sulla figura di Giobbe, della restituzione, del ritorno. Un nuovo capitolo di Giobbe, ulteriore a Giobbe, si impernia sulla domanda: "Tu che mi hai tutto restituito, che hai manifestato la tua potenza, ma tu chi sei che tutto mi restituisci?". Si risponde: "Tu sei l'assolutamente libero e dalla tua libertà deriva l'immagine della libertà dell'uomo veramente libero, la radicale libertà del Figlio, pieno erede". Questo Figlio potrebbe assumere una signoria piena e del tutto indipendente dal Padre. Non lo fa, per libera scelta, non per una qualche necessità, costrizione.

Potrebbe parlare da solo ed invece liberamente parla in nome del Padre.

Questa libertà della creatura è im-

Qui sta lo scandalo, l'ostacolo, l'impedimento.

Le teologie che parlano di Dio assolutamente libero, non quelle che fanno di Dio un ente tra altri enti (anche nel suo svuotarsi), tutte vedono in Dio l'assolutamente libero iniziante, il creatore.

Ma come può l'iniziante non presupporre l'inizio?

L'iniziante è già persona, nome. Dunque è già ente. Da questo punto di vista una teologia tradizionalissima di Dio come ente sommo ha molto da far valere nei confronti di una teologia magari piú vicina all'uomo, ma forse meno rigorosa concettualmente. Perché quando critico la teologia dell'ente sommo ma mi mantengo nell'ambito, non discutendola, di una teologia dell'assolutamente libero iniziante, questo iniziante non è già un nome, una persona, ma dunque presuppone un inizio neutro, un nulla da cui proviene, da cui ogni inizio inizia.

Presuppone un passato (come dice Schelling, l'unico che ha qualcosa di essenziale da dire), presuppone un eterno passato in Dio, che per noi è nulla, un puro inizio, ma che non possiamo non presupporre.

Questo discorso, che sembra astrattissimo, introduce nel nostro tentativo di dire Dio, una piena vita di Dio. Solo a questo punto possiamo concepire una vita intradivina, quando vediamo il ritmo tra inizio ed iniziante, tra un eterno passato nascosto e la luce del produrre, del creare. Anche per noi la nostra vera vita non è questo presupporre un passato di cui nulla sappiamo, un nulla da cui si proviene, un ritmo tra nascosto e rivelato, tra inizio ed iniziante?

Questo ritmo è dall'origine, non sta in una astratta monolitica unità, ma in una duità. La rivelazione è a priori scritta nella figura della vita divina, non solo nell'avventura storica.

L'antica cristologia ha lavorato vertiginosamente su questi concetti.

Da Origene fino a Schelling molti

hanno parlato del Logos immanente al Padre, accanto al Padre fin dall'inizio, e del Logos espresso, dell'incarnazione come perfezione del Logos. Così i Padri interpretano il Prologo di Giovanni. La vita intradivina come filialità, duità fin dall'origine, non come astratta unità da cui provengono per emanazione le altre figure, secondo una visione filosofica ellenistica.

Origene commenta Gv. 10,30: "Io e il Padre siamo Uno". Siamo: plurale. Uno è neutro: Uno nella nostra relazione originaria.

Come "narrare" Dio?

Non possiamo solo narrare l'irrevocabile vicenda della espressione del Verbo, della rappresentazione, dello svuotamento. Non possiamo dire quell'inizio, quell'Uno neutro, quel nulla presupposto ma necessario, non occasionale, da cui proviene l'assolutamente libero.

Non possiamo narrare quella vicenda, per non ridurla sul piano storicistico, secolarizzarne la portata, come avviene per larghi settori della nostra cultura teologica e filosofica.

È essenziale capire come questa narrazione di Dio è compresa da sempre in quell'Uno neutro, in quel fondamento che non è fondamento, in quella relazione originaria che istituisce la vita intradivina come originaria duità. Ogni narrazione di Dio confronta sempre la propria *radicale impotenza* nei confronti di questo fondamento-non fondamento. Ogni narrazione deve andare a fondo, sino a fallire e nello stesso tempo raggiungere il proprio estremo ultimo, stupefacendosi di quell'Uno che sfugge ogni narrazione e che pure ogni narrazione necessariamente presuppone.

Quell'origine (come afferma Nicolò Cusano) è fonte di tutti i principi, quindi dello stesso iniziante, che è non semplicemente ineffabile, ma dicibile al di là di tutte le cose (sopra ogni effabile). Il pagano da ciò conclude

Qui sta lo scandalo, l'ostacolo, l'impedimento.

Le teologie che parlano di Dio assolutamente libero, non quelle che fanno di Dio un ente tra altri enti (anche nel suo svuotarsi), tutte vedono in Dio l'assolutamente libero iniziante, il creatore.

Ma come può l'iniziante non presupporre l'inizio?

L'iniziante è già persona, nome. Dunque è già ente. Da questo punto di vista una teologia tradizionalissima di Dio come ente sommo ha molto da far valere nei confronti di una teologia magari piú vicina all'uomo, ma forse meno rigorosa concettualmente. Perché quando critico la teologia dell'ente sommo ma mi mantengo nell'ambito, non discutendola, di una teologia dell'assolutamente libero iniziante, questo iniziante non è già un nome, una persona, ma dunque presuppone un inizio neutro, un nulla da cui proviene, da cui ogni inizio inizia.

Presuppone un passato (come dice Schelling, l'unico che ha qualcosa di essenziale da dire), presuppone un eterno passato in Dio, che per noi è nulla, un puro inizio, ma che non possiamo non presupporre.

Questo discorso, che sembra astrattissimo, introduce nel nostro tentativo di dire Dio, una piena vita di Dio. Solo a questo punto possiamo concepire una vita intradivina, quando vediamo il ritmo tra inizio ed iniziante, tra un eterno passato nascosto e la luce del produrre, del creare. Anche per noi la nostra vera vita non è questo presupporre un passato di cui nulla sappiamo, un nulla da cui si proviene, un ritmo tra nascosto e rivelato, tra inizio ed iniziante?

Questo ritmo è dall'origine, non sta in una astratta monolitica unità, ma in una duità. La rivelazione è a priori scritta nella figura della vita divina, non solo nell'avventura storica.

L'antica cristologia ha lavorato vertiginosamente su questi concetti.

Da Origene fino a Schelling molti

hanno parlato del Logos immanente al Padre, accanto al Padre fin dall'inizio, e del Logos espresso, dell'incarnazione come perfezione del Logos. Così i Padri interpretano il Prologo di Giovanni. La vita intradivina come filialità, duità fin dall'origine, non come astratta unità da cui provengono per emanazione le altre figure, secondo una visione filosofica ellenistica.

Origene commenta Gv. 10,30: "Io e il Padre siamo Uno". Siamo: plurale. Uno è neutro: Uno nella nostra relazione originaria.

Come "narrare" Dio?

Non possiamo solo narrare l'irrevocabile vicenda della espressione del Verbo, della rappresentazione, dello svuotamento. Non possiamo dire quell'inizio, quell'Uno neutro, quel nulla presupposto ma necessario, non occasionale, da cui proviene l'assolutamente libero.

Non possiamo narrare quella vicenda, per non ridurla sul piano storicistico, secolarizzarne la portata, come avviene per larghi settori della nostra cultura teologica e filosofica.

È essenziale capire come questa narrazione di Dio è compresa da sempre in quell'Uno neutro, in quel fondamento che non è fondamento, in quella relazione originaria che istituisce la vita intradivina come originaria duità. Ogni narrazione di Dio confronta sempre la propria *radicale impotenza* nei confronti di questo fondamento-non fondamento. Ogni narrazione deve andare a fondo, sino a fallire e nello stesso tempo raggiungere il proprio estremo ultimo, stupefacendosi di quell'Uno che sfugge ogni narrazione e che pure ogni narrazione necessariamente presuppone.

Quell'origine (come afferma Nicolò Cusano) è fonte di tutti i principi, quindi dello stesso iniziante, che è non semplicemente ineffabile, ma dicibile al di là di tutte le cose (sopra ogni effabile). Il pagano da ciò conclude

che Dio è nulla.

Ma Dio è nulla perché anche il nulla ha il nome di nulla. Non devo dire Dio è nulla, né che è qualcosa, ma che la sua parola, ciò che lo rende dicibile, è al di là di ogni possibile significato. Egli è positivamente il radicalmente impossibile. Dio provoca il mio dire (nel Vangelo è chiarissimo) fino a porre in radicale crisi, mandare veramente a fondo, tutte le potenze di dire, di agire, anche dal punto di vista etico nel senso pieno del termine. Richiede a me non solo un dire ma anche un fare impossibile... Amatevi come Lui vi ha amato. Non è la massima Kantiana "ama il prossimo tuo come te stesso", ma la massima è quella del radicalmente impossibile: non è un concetto negativo. È la verità paradossale della Croce.

Non è la verità di cui parlano i filosofi, costretta nel principio di non contraddizione. Non vi sarebbe nessuno scandalo, nessun paradosso, nessuna antinomia: non avrebbe alcun senso il dibattito con il nomos, con la legge. Quella fonte, quell'origine, che è al di là di ogni potenza di nominare, di determinare, è un aldilà che non significa un'altra dimensione. Non è semplicemente "trascendente".

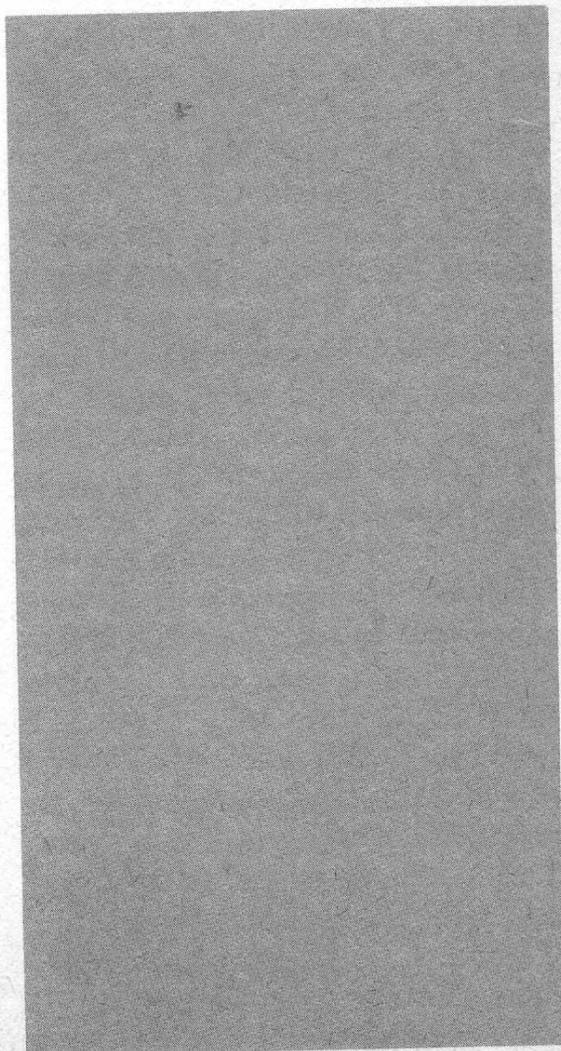
Perché questa dimensione manda al loro fondo tutte le potenze del dire e del fare umano. Questa dimensione di radicale impossibilità io non la attingo da fuori, in una dimensione astrattamente, intellettualmente trascendentale, ma dentro, internandomi nel mio più proprio, al fondo della mia anima, in cui ogni determinazione viene meno. Là dove ogni potenza del dire e del fare umano vengono meno, lì incontro il "supra omnia effabilis" Nessuna dimensione di astratta trascendenza.

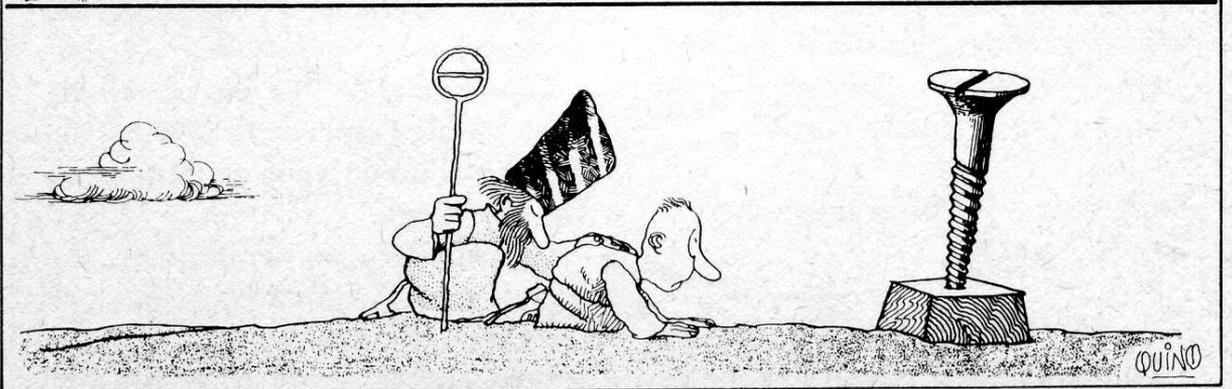
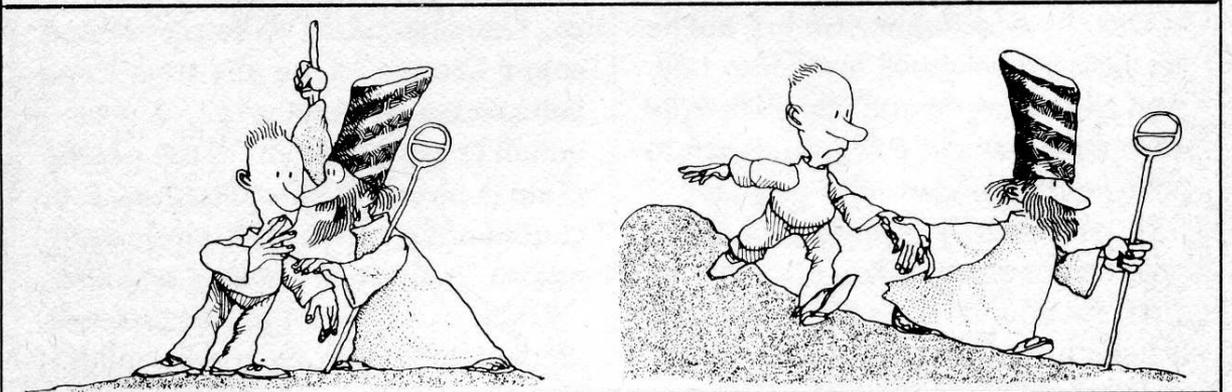
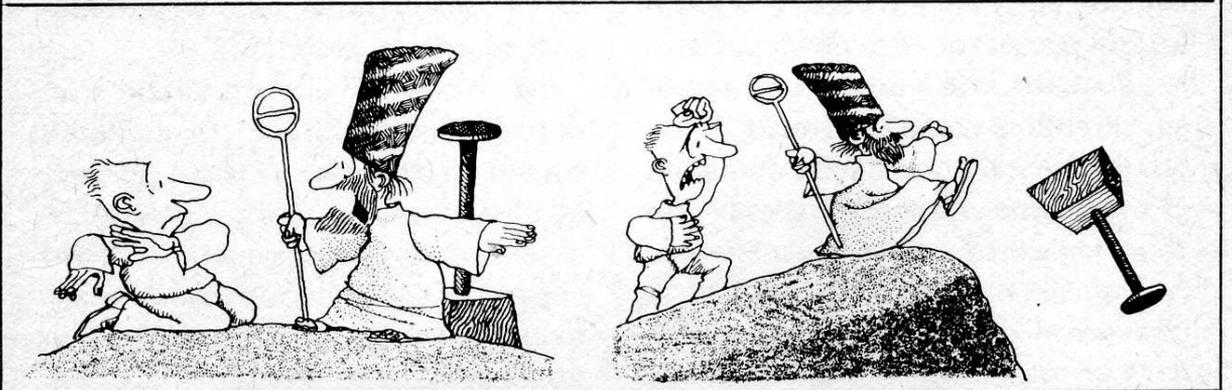
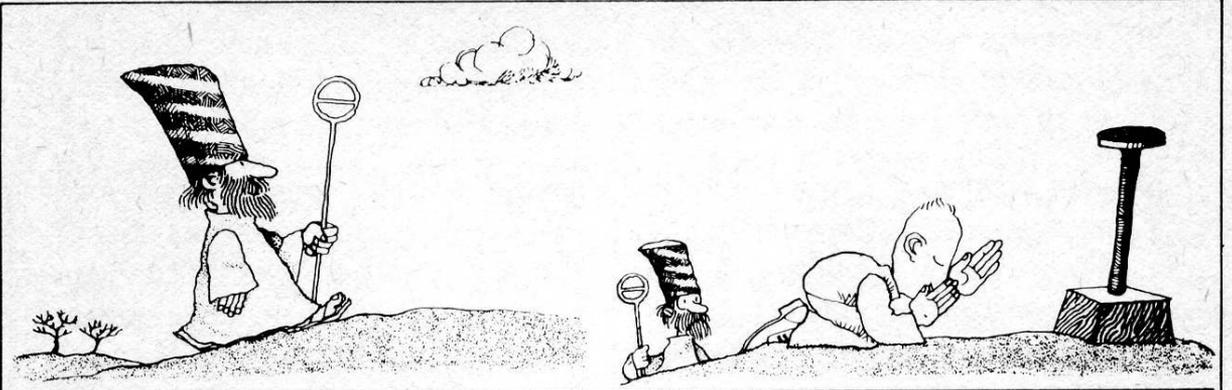
Questo discorso teologico è una sotterranea, profondissima tradizione di tentativi teologico-filosofici che martellano la nostra cultura, si snoda da un certo Agostino, meno ellenistico, da certi filosofi medioevali,

giunge ad un vertice, ad un momento di vertigine, in Nicola Cusano, lo ritroviamo in filosofi e teologi idealistici.

È una tradizione ben viva, certamente emarginata dalla accademia filosofica e teologica ufficiale, ma anche da ogni testimonianza di fede che non sia radicale inquisizione di se stessa, che non si metta in costante gioco e rischio, che di fronte a quella voce che la chiama, non abbia la forza di bloccarsi di fronte alla potenza di quel richiamo, per cominciare da quella domanda da cui sono partito: "Ma tu che mi chiami, tu che tutto mi restituisci, chi sei? Ora che finalmente vivo nella tua pienezza come Giobbe, alla fine del libro di Giobbe, che addirittura ha la visione, l'intuizione". È il momento del distacco: il fedele è un "agonista", che lotta con il proprio Dio (Kierkegaard).

M. Cacciari





Relazioni introduttive

L'esperienza e i volti di Dio

Il tema proposto "Chi dite che io sia", provoca a un parlare nostro che sia testimonianza. Il parlare di Dio non può avere altro significato che testimoniarcelo perché Dio è ineffabile. Dio non può essere parlato con parole, non può avere altro che una Parola adeguata, che è mistero essa stessa, altrettanto come Dio stesso, il Verbo. Anche nei porci quella domanda ci rifacciamo alle nostre parole che sono legate alla nostra esperienza. Solo se alla base del parlare di Dio c'è una nostra esperienza, allora qualcosa le nostre parole dicono. Non è solo Dio che è ineffabile, ma lo è anche l'esperienza religiosa in quanto tale. Non ha la complessità divisibile delle altre cose per cui ad ogni elemento possa corrispondere una parola.

Il parlare della propria esperienza religiosa non può essere altro che un dirsi, specchiarsi tramite queste parole nella propria esperienza. Le parole su Dio sono come l'istituzione, un servizio per rendere possibile una certa unità e continuità nell'esperienza, che è altra cosa di queste parole.

Esperienza di Dio e impotenza del linguaggio

Cerco di dirmi qualcosa della mia esperienza, ma le parole frenano l'e-

sperienza, non ci possono essere parole adeguate all'esperienza religiosa. È solo un dirsi per riceversi continuamente in una esperienza che, mentre viene tradotta in parole, è obiettivata, per riceverla da capo e continuare a viverla in profondità.

Tanto meno il parlare di Dio è un darcelo. Nel parlare di Dio ci diamo tra noi stessi, come se provocassimo gli altri a fare specchio per noi, per riceverci da loro, per superare i limiti costitutivi di ogni esperienza in quanto esperienza di individui che si isolano. Io avverto sempre più la deficienza, l'inadeguatezza delle parole non solo a Dio ma anche alla traduzione della stessa esperienza di Dio, e sono quindi consumate fuori di noi perché ci sia la possibilità di capitalizzare, di continuare a crescere, di prolungare questa "inquisitio" assieme agli altri.

Dopo essere passato attraverso la simpatia per tante esperienze religiose e non, sperimento l'impotenza del linguaggio.

Ogni mio sì detto a Dio che traduca in parole l'esperienza di Dio è come aggredito da mille no detti da altre esperienze.

Non sono dei no rivolti a Dio, ma i miei no che aggrediscono i miei sì, i tentativi di colmare l'abisso, la distanza infinita tra me e Dio, sono dei

sì detti a tutti i valori storici e umani.

Il mio sì che emerge dall'esperienza deve fare i conti con questi apparenti no, che sono in sostanza dei sì a dei valori che io nascondo, non scopro immediatamente.

Il mio parlare di Dio deve essere un parlare insieme agli altri, assumendo anche le negazioni che sono affermazioni positive. In questo senso nell'epoca moderna siamo aiutati a svelare gli elementi antropomorfici, alienanti del nostro parlare e pensare di Dio.

Chi dite che io sia? Gesù spinge in avanti la domanda. La nostra fede quando parla di Dio parla di noi, di me. Io parlo del mio mondo. Le parole escono dalla mia esperienza e vengono gettate verso Dio e non lo catturano. Dalle aggressioni moderne le vedo cariche dei miei pesi: è l'antropomorfismo per cui credo di parlare di Lui e in fondo parlo ancora di me,

delle mie esperienze mondane. L'analogia è un elemento positivo ma nell'esprimere la mia esperienza religiosa scopro che il tendere a Dio, il parlare di Dio è alienante, nel senso che la tentazione più forte (e ciò mi viene svelato dalla cultura moderna) è di isolare Dio per isolare me stesso dagli altri e dal cosmo, per costruirmi una fetta a me disponibile, dove sia più facile dominare, domare qualcosa, qualcuno. È un parlare isolante che non solo isola Dio come un'alterità che sembra essere fuori da tutto, ma isola me. Non è la fede cattolica che è una fede nella quale mi spossa da ogni sete di dominio. Quando il sapere diventa potere è peggiore del potere esercitato direttamente sulle cose, è più tremendo quando passa attraverso il parlare, il pensare, strumentalizzando persino il discorso su Dio.

IN AUMENTO
LA FUGA
DEI CERVELLI.

QUEL CHE IMPORTA
È CHE RESTINO
I CUORI, DON PINO.



Una fede difficile

È il dramma della fede dei cristiani, la testimonianza di una fede difficile.

È faticoso e gioioso credere, è una croce. Chi non sente ciò è difficilmente incamminato nella riscoperta di Dio.

La croce è accettare di assumere il peso di queste antropomorfe costruzioni, la continua preoccupazione di sentire l'obiezione di altri che chiedono: "Ma tu credi, tu parli di Lui, e parli di te, ti chiudi in te". La fatica di credere oggi importa per me il continuare nonostante questi pesi che continuo a portare con me quando mi lancio verso il discorso su Dio.

Lo sforzo di parlare di Dio, di credere, diventa sempre più una fatica tremenda quando questo Dio, se è il vero Dio, non può isolarmi, disgregarmi. Non posso credere senza questo dinamismo di essere con gli altri, con tutti e con tutto, di ricevere da Dio e con Dio tutto il resto per poi restituire a Dio tutto senza nulla usurpare per impossessarmene.

È una cattolicità difficile.

Prego così: se Dio fosse un dono fatto a me senza darmi altri volti, se fosse qualcuno che mi aliena dalle cose, non posso credere che sia Dio. Se Dio è Dio deve venire a me con tutto quello che esiste. Se io ritengo di accettare questa provocazione per risalire in qualche modo all'esperienza di Dio, devo con tutti gli altri andare verso di Lui.

È un ricevere la totalità dell'esperienza e restituire questa totalità come se ricominciasse quasi da me.

Alla base di questo dibattito è stato posto un brano evangelico in cui ci sono delle persone concrete. Gesù interroga e ciascuno deve prendere la sua esperienza (le letture fatte, ciò che ha visto fare da Gesù) e restituire la risposta a un personaggio storico.

Nell'incarnazione, nel Cristo, siamo impegnati non ad uscire dalle perso-

ne, dalle cose, ma, se di Dio ha un volto, è quello di tutti. È un volto reale che non distoglie dagli altri volti, non cancella il volto delle persone e delle cose ma le fa ingrandire e le riassume.

Per questo diventa difficile credere oggi, perché tutte le istanze della cultura moderna spingono i credenti a un discorso di non isolamento, di non alienazione. Il cammino della fede diventa più lungo. Più facile per noi è contestare gli idoli. Il mistero di Dio attira come problema, è fuori delle nostre possibilità di afferrarlo, di comprenderlo, ma proprio perché Dio è così, i credenti hanno sempre la tentazione enorme di crearsi degli idoli, di fare delle stesse parole che tentano di dire a Dio, degli idoli. La più grande tentazione è quella dei teologi, dei credenti che, arrivati a dire qualcosa di Dio, si fermano, ingigantiscono la foresta di parole, dando a questa dottrina il valore di sostituto di Dio, mentre tutte le parole dette dai mistici, dai teologi, dai santi, brillano e si spengono, perché l'unica luce che deve restare come fonte di verità è la luce che non vediamo.

San Tommaso parla della deficienza intrinseca del credere, che ha bisogno di ulteriori doni dello Spirito Santo. Tra questi, soprattutto il dono della scienza che mette in rapporto con la visione di Dio. La visione a cui dobbiamo tendere invocando l'azione dello Spirito Santo è la visione di ciò che Dio non è. In questa vita non possiamo avere nessun'altra visione se non quella in negativo che ci permette di dichiarare: "No, no, no, questo non è Dio".

Ogni creatura (Agostino) si presenta e dice: "No". Il traguardo possibile è combattere i Sì assolutistici che diventano sostituti che oscurano la fonte di Dio.

I volti da cercare e l'appello di Dio

Deve essere sempre presente l'esi-

genza di confronto con la razionalità. Il discorso di Dio deve confrontarsi con le provocazioni della ragione, anche se vedo la difficoltà di pensare Dio posto come inizio e termine delle cose.

Sento di piú la IV via di San Tommaso, non la I, la II, la III, la V.

Sento personalmente la IV via dei grandi mistici, di Agostino, dove Dio emerge come la profondità nascosta dentro ogni valore, la verità dentro le verità, la bellezza dentro le bellezze, il valore dentro i valori. È l'immanenza di Dio dentro le cose. Non un Dio collocato prima o dopo, fuori le cose, ma un Dio che alimenta la perfezione di ogni realtà. Quello che importa è fermentare continuamente il sì che stiamo dicendo a Dio attraverso tutti i no dati anche per rapporto alle pretese dottrine e formulazioni che riusciamo a esporre. Anche Pio XII parlava del "dubbio dinamico" come elemento fermentante e necessario del credente. Altro è il dubbio scettico che è dogmatico, che dice no e chiude la porta ad ogni cammino. Il dubbio dinamico è la continua fermentazione dei propri passi perché nessuno di essi venga dichiarato l'ultimo e definitivo, meno ancora l'idolo al posto di Dio. Attraverso la continua ricerca verso Dio si può costruire una fede meno inadeguata a quel discorso sull'abisso di Dio che noi dobbiamo sempre rispettare.

La nostra epoca è la piú fortunata perché ciò che una volta sembrava l'appannaggio di pochissimi mistici oggi viene affermato provocatoriamente per ogni credente. Ciò è possibile solo se il credente vive nella sua fede la dimensione di continuo superamento per arrivare a intuire la trascendenza di Dio nella sua immanenza dentro le cose, senza pretendere di presentarsi come il beato possidente di Dio.

La preghiera a questo livello diventa importante purché il TU detto a Dio sia un TU lanciato ma non pretenzioso. Nella preghiera a Dio il TU è un

TU detto perché mi venga restituito, non perché io possa comprendere e fare mio. Pietro risponde a Gesù: "Tu sei il Cristo".

E Gesù: "Beato te o Simone".

La preghiera intesa come un TU lanciato ma perché termini in un TU ascoltato che mi fa sentire una realtà. Io mi sento credente nel momento in cui intuisco che valgo perché qualcuno mi fa sentire, non dislocandomi dagli altri, la voce che mi chiama per nome.

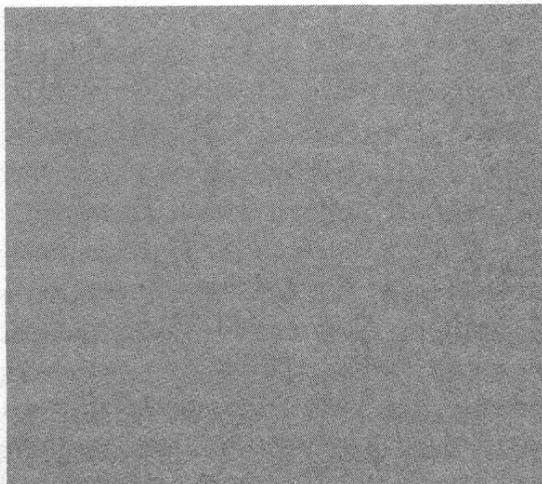
Chi mi chiama per nome durante la giornata?

Un Dio che non mi seppellisce come persona e non seppellisce le altre persone, ma le fa aumentare nella capacità di dare del tu agli altri, di costruire un noi di realizzare l'amore non sentimentale, ma cosmico e universale. Un Dio che fa sentire che ciascuno di noi, immergendosi nell'amore di Dio, si immerge ancora di piú in tutto il resto.

I volti diventano reali, non consumati, non annebbiati, come a volte nell'ascetica quando siamo esortati a vedere il volto di Cristo negli altri quasi al prezzo di oscurare i loro volti e vederne uno solo. Il vero volto di Dio dà rilievo a tutti i volti e le cose.

La conoscenza piú profonda che può tradurre l'esperienza religiosa, è quella che fa mostrare la capacità di collegarsi con gli altri, non quella che svuota, circuisce e chiude.

L. Sartori



Alcuni interventi

Alle relazioni introduttive seguito è seguito un ricco dibattito, proseguito poi nella giornata successiva. Per ragioni di spazio, raggruppiamo qui le sintesi dei contributi principali presentati al seminario

Ma Dio èificante?

Non so se la domanda radicale con cui il credente si confronta sia il "chi è Dio?". Penso anzi che caratteristico del credente sia affidarsi al Dio nascosto, pur senza smettere di cercarlo. Penso anche che forse questa domanda "chi sei tu?" la continueremo a porre all'infinito perché Dio è inesauribile. In fondo, S. Francesco alla Verna, nel punto più alto del suo vivere in Dio nel mondo, chiede "chi se' tu, dolcissimo Iddio mio?": nemmeno la visione esaurisce quindi la domanda della creatura.

Ma una domanda radicale c'è, ed è quella sulla significanza di Dio per la vita dell'uomo. È da un lato la domanda implicita nella tesi che ho sentito enunciare da Moravia — tesi non solo di Moravia — per cui che Dio esista o meno è un mistero il cui svelamento è indifferente per gli uomini. È dall'altro una domanda intraecclesiale, che coinvolge i cristiani al livello della prassi. Dopo Bonhoffer, essi sentono che la loro vita, nei suoi rapporti con gli altri, andrebbe vissuta ugualmente "etsi Deus non daretur". Un tempo la professione di fede selezionava automaticamente una quantità di opinioni, appartenenze, comportamenti; da queste sicurezze il credere non integrava oggi prende giustamente le distanze, perché ha imparato di non poter vantare molte certezze supplementari sulle cose penultime rispetto ai non credenti. Ma rimane esposto al rischio di non saper come

significare Dio nella sua vita.

La questione più grossa rimane comunque la prima: la tesi dell'insignificanza del problema di Dio è infatti la forma più radicale di ateismo, e con essa mi pare necessario confrontarsi.

M. Cantilena

Immagini di Dio e impegno di liberazione

Vorrei affrontare la questione da un punto di vista laico.

Parlare di "Dio" è, in fondo, il porsi la domanda sulla sicurezza. Nella storia e nel tempo presente la sicurezza che i vincenti (ricchi e potenti) hanno avuto, hanno e propugnano, è il dominio; ma ricchezza e potere si costruiscono sullo sfruttamento, la servitù, l'illibertà di grandi masse. Non a caso le classi dirigenti hanno sempre presentato la loro maschera come "volto di Dio". Ma, d'altra parte, è sempre più evidente che la forza che proviene dalla storia è l'enorme (anche se contraddittorio) sforzo che gli oppressi compiono per mutare questo aspetto lacerante ed alienante e ciò spiega pure l'attacco e il rifiuto di quell'immagine di "Dio" che veniva e viene propagandata, in quanto "oppio".

Anche un'altra differenza si manifesta: quanto la sicurezza dei vincenti è tesa alla perpetuazione, all'immobilismo, tanto la "sicurezza" dei subalterni è progetto teso al futuro, verso un radicale mutamento del modo di

pensare, di agire e di lavorare dell'uomo e della donna: in fondo è la tensione alla liberazione e alla libertà.

Si può leggere perciò "Dio" come una grande metafora, che rimanda ad un preciso fare umano che, in tanto in quanto sposta progressivamente la "maschera di Dio" (potenti), rivela il "volto di Dio" (schiacciati).

Tutto ciò per dire come, oggi, non sia tanto importante speculare su "Dio", piuttosto fare "Dio", togliere la maschera imposta dalla violenza di un agire come potenza, volendo essere "Dio".

Oggi siamo di fronte ad un compito definitivo: l'impegno storico, reale per la nuova giustizia, per l'amore e la compassione, carichi della speranza e fiducia in quest'opera di libertà e liberazione dalle sicurezze che provocano solo paura e angoscia. Perché, proprio nel nostro tempo, la storia rivela quanto sia lacerante l'appropriarsi malefico di "Dio".

A partire dal "Gott mit uns" (Dio con noi) dei nazi-fascisti, rispetto all'urlo per l'assenza di "dio" nei Lager; per continuare nell'omologarsi della "civiltà occidentale" teista, rispetto al mondo "ateo"; per esprimersi nella strapotenza tecnologica del capitalismo idolatrico e sapiente, nutrentesi di indifferenza e disprezzo per masse enormi che lo servono, costrette.

Dobbiamo decidere con che mezzi e con quali idee schierarci.

A fronte di un agire e un pensare basato sulla potenza, sul dominio, sul religioso come fatto separante, sta un fare inerme (cioè senza armi), compassionevole, contrario ad ogni barriera e frontiera.

Alle elaborazioni ideologiche e all'oppressione delle classi egemoni, nel corso della storia l'umanità dolorante ha contrapposto un nuovo pensiero e un fare nuovo. A partire dalle indicazioni di Karl Marx per abbattere ogni forma di sfruttamento al punto di eliminare l'organizzazione stessa dello stato (limite cui i paesi socialisti han-

no smesso di tendere, col risultato di incancrenirsi), nel nostro secolo si sono aggiunte proposte feconde: si pensi alle vie indicate da Rosa Luxemburg, come pure alle analisi di Frantz Fanon per la liberazione dei "dannati della terra" e alla pratica nonviolenta di Gandhi, che si propone oggi, in particolare nei paesi a capitalismo sfrenato, come strumento assoluto per impedire una catastrofe mondiale, ma anche come pratica che propone a tutta la sinistra un rinnovamento prezioso. Il compito che ci attende, dunque, è avanzare, pur nelle difficoltà, fino all'espulsione di ogni forma di dominio.

Per questo è fondamentale l'impegno di tutti coloro che operano nella storia per liberare, che amano senza la rivendicazione di corrispondenza, che si battono per un progetto anche se sembra sconfitto e reietto. In fondo è proprio questo agire per gli altri che comporta la rivelazione del "volto di Dio", la manifestazione dell'aspetto nascosto (qui è stato detto l'aspetto materno, femminile), il passaggio dal "Dio-temporale" al "servo sofferente".

Ma è proprio partendo da queste considerazioni, pur riconoscendo che la nostra non è più una società agraria ma capace di leggere strutture e sensi e indicazioni anche dal passato, che il Vangelo anche ad una lettura laica si rivela come uno scrigno che ci dà un senso alto: ciò che è debole e perdente è quello che va scelto!

Si pensi alla figura di Gesù: si schiera contro il potere politico e religioso, sta con emarginati, disprezzati, inermi, donne, spastici, disperati, ecc., e questa persona storica per il suo fare viene ammazzata. Costui ha dato un'immagine di uomo nuovo, ma ha anche trasmesso una concezione di "Dio" come di chi sta con chi è schiacciato. Avviene un ribaltamento perché, come si legge nei sacri testi, "ciò che è esaltato fra gli uomini è cosa detestabile davanti a Dio" (Lu-

ca 16,15). E non a caso proprio Gesù Cristo, detestato dai potenti, viene risuscitato!

È il grande tema della fiducia al di là di ogni segno. Certo il nostro dramma è il tempo, il desiderio di risolvere per sempre le nostre inquietudini, l'uscire dalla pressione del morire, ma forse bisogna varcare una soglia (come qui ci è stato ricordato, citando Kafka), entrare in qualcosa di impensabile per cadere nella sorpresa e in quanto di stupore, ringraziamento, emozione proviamo quando un amore ci è donato.

G. Pampaloni

Ci può essere una ricerca autosufficiente da parte dell'uomo?

Vorrei affrontare la questione se sia legittimo affrontare il problema di Dio, in una prospettiva cristiana e anche giudaica, al di fuori della promessa. Dio non è solo liberante, ma anche promettente e allora si tratta di capire di che persona si tratta. È possibile un'etica non religiosa, un'etica che non abbia un aggancio con la fede religiosa? Personalmente un'etica laica la vedo scarsamente possibile.

Non capisco perché debba pormi problema il fatto che altri soffrono per le mie scelte economiche, perché dovrebbe crearmi problemi il fatto che mentre io mangio bene in America Latina mangiano male. Che cos'è che mi costringe a pormi il problema del loro mangiar male e del mio mangiar bene? Potrei risolvere il problema dicendo che verranno purificati nella prossima reincarnazione, e staranno meglio nel futuro, oppure che non conoscono il loro vero sé: dunque che soffrono ma mi si pone un problema ancora che è quello del senso. C'è bisogno di senso oggi ma ciò non implica che di per sé il senso vi sia; come il bisogno di Dio non implica che ci sia un Dio che corrisponda a questo bisogno.

Forse c'è una pienezza di senso sia nella risposta delle religioni orientali, sia in quella della religione ebraico-cristiana. Tutte forniscono una risposta convincente e logicamente inattaccabile al problema della vita dell'uomo e allora quali criteri mi sono dati per scegliere tra offerte di senso diverse e anche contrapposte?

La "inquisitio", la ricerca di Dio che ci porta ad interrogarci, si ferma ad un certo punto, oltre vi è tutto, la fede che irrompe dall'esterno: la fede è ciò che conta, non la "inquisitio". È la verità per cui Gesù è stato ucciso: la verità non è data dal discorso filosofico, anche se noi non possiamo eludere il piano razionale.

A questo punto chiedo se la "inquisitio" (il discorso logico) non possa costituirsi esso stesso potenzialmente come idolo. Poiché non ho la fiducia di Cacciari che la ragione di per se stessa, attraverso il cammino di cui si è parlato, si liberi da sola da ogni idolatria.

C'è un pericolo nella ricerca autosufficiente da parte dell'uomo: senza l'intervento di Dio, che cosa può incontrare l'uomo se non l'uomo? Cosa può proporre se non il volto dell'uomo? Solo Dio libera dagli idoli.

E infine un'ultima cosa che riguarda il sacro.

La dialettica del sacro è pericolosa e molto ampia, cioè non si limita alle religioni. Quando si vedono i gerarchi dell'armata rossa sovietica entrare in processione liturgica nel salone dei congressi e tutti si levano in piedi e battono le mani ritmicamente, lì siamo in presenza del sacro, un sacro laico, ma un sacro ancora che attinge, come sempre, alla sfera del potere e in essa si manifesta al massimo grado. Ne potremmo trovare tante anche nel nostro mondo di forme di sacro. Da questo punto di vista mi sembra che la abolizione della religione sia un po' ingenua come via di abolizione del sacro.

F. Brotto

Nominare la divinit 

È possibile?

Non solo L'averlo cos  nominato in vano o l'impossibilit  o la non volont  di "toglierci i calzari", rende poco facile parlare, ma soprattutto perch  appare cos  che noi, in questo convegno, ci si sia raccolti a parlare su di un argomento astratto ritirandoci dalla politica, dai problemi cio  attuali della convivenza umana. Ma come faremo a ritirarci dalla politica?

È impossibile, perch  se oggi la storia ci appare come un incubo, questa sarebbe una vacanza del pensiero e soprattutto perch  sotto la nostra religione (tradizionale o progressista che sia) e sotto la nostra morale si   creato il vuoto per il seguente motivo: noi occidentali del nord del pianeta siamo, come produttori e consumatori, dentro ad una economia che, nella divisione mondiale dell'accesso ai beni materiali e culturali, rende ampiamente prevedibile il sottosviluppo o la morte di milioni di persone anno per anno. Di fronte a ci    vana ogni

religione e ogni nostra morale. Per questo il parlare religioso non deve essere un capitale accanto al parlare politico, ma due modi contemporanei di riflettere anche se lontanissimi per qualit  e procedura.

Non ci ritiriamo dimenticando come sono e rimangono ancora intatte le domande della politica, anzi forse alcune domande non siamo ancora all'altezza di farcele: come stare nella convivenza umana? Come agire nella storia stando in un suo senso che risulta insensato rispetto a significati globali? Che cosa chiedere alla convivenza umana e alla storia? Ci sono esigenze personali non appartenenti di principio alla produzione storica? Come stabilire dei comportamenti etici all'altezza di un mondo nel quale spesso il singolo   travolto da grandi processi, sia come vittima che come complice? Quando si pu  lasciare la storia? Lo si fa morendo singolarmente, ma prima? Si pu , in qualche modo, pagare il proprio conto definitivo con il compito del riconoscere i nostri fratelli oppure esso   senza fine? C' , in qualche modo, anche una risposta non politica ai mali della storia?



Il nominato invano

È dubbio che a queste domande vengano risposte dalla religione e dai nomi che essa evoca.

Se il marxista deve fare i conti con i paesi del *socialismo reale*, anche i cristiani non sono nati ieri. Il cristianesimo è soprattutto il *cristianesimo reale*. Perché tante domande sulla divinità?

Dio si è incarnato completamente nelle mille strutture e ideologie sacre e non nel mondo occidentale, dallo Stato Vaticano al modo di pensare nascita-vita-morte da parte dei non credenti. Anche per ciò che di questo cristianesimo ancora non si è incarnato; si tratta sempre di modelli di vita individuale e sociale di questo mondo: l'evocazione che la classe sacerdotale fa della trascendenza ha solo lo scopo di evidenziare che quel modello (scuola, famiglia, sessualità, regole sociali, ecc.) è migliore dei rimanenti modelli umani concorrenti. Il nominare la divinità (Dio vuole che...) è solo uno strumento per ottenere garanzie e privilegi (Concordato, ora di religione), sicurezza per la propria civiltà (missioni), ma è scomparsa la certezza che chi vive cristianamente i problemi dell'al di qua, sia da Dio giudicato e determinato nel suo destino dell'al di là, come merito o demerito di un cammino terreno.

Dio è nominato ma, avendo perso la presa su questo mondo, la sua evocazione non è più una verità di questo mondo, ma un mito necessario a creare soltanto politiche ecclesiastiche, politiche sociali determinate, la cui congruenza con il Vangelo è labile, artificiale, e spesso puramente né dimostrata né dimostrabile. Che queste politiche siano talvolta preziose per la società è indubbio, sebbene il rendersi forte della religione in zone a debole sviluppo democratico (per es. Polonia e America Latina) sottolinea sempre che *questo* mondo vuole organizzare la religione ed è dubbio che

essa, finita la supplenza, restituisca la politica ai suoi ambiti e regole. Il Vangelo stesso prevede e condanna persone religiose che trovano nel loro agire religioso la loro "mercede".

Essere buoni senza Dio

È per questo che il nominare Dio trova lo spazio già occupato dal suo realizzarsi politico ma non confessato come tale.

Se ad Assisi il cattolicesimo ha riconosciuto la pari dignità delle altre religioni, perché non sospendere la politica missionaria cattolica che è forte non come Verità ma perché la sua verità è semplice funzione di una presenza economica, politica e culturale forte dell'occidente?

Non nominare invano

Il nominare Dio si configurerebbe allora nel non facile compito di "rimandare a casa loro" gli ambiti diversi della religione e della politica.

Evocare la trascendenza è il nominare Dio, ma è necessario collegarlo a tutti gli aspetti della convivenza umana creando modelli ideali da contrapporre senza mediazione al altri? Anche con fatti tragici la storia dimostra quanta presunzione ci sia in questo nominare Dio.

Più semplicemente, per fare qualche esempio: se i preti realizzassero in Italia le loro esigenze personali e professionali al di fuori del sacro (dopo la soluzione recente del Concordato, proporre questo è una follia ormai) come lo annuncerebbero? Qui invece proprio questo devono fare i credenti: comprendere che più i propri egoismi personali o di classe sono nascosti, più è resa difficile la convivenza umana. Ora la religione è uno tra i fenomeni di questo illudersi e nascondersi.

Nominare Dio indica la permanente ricerca di uscire dalla illusione di dire "Dio vuole che..." mentre si dice

“io voglio che...”. Nominare Dio ha quindi come suo modo contemporaneo la scoperta della convivenza umana dove è necessaria non tanto la troppo facile evocazione della divinità chissà per quali ragioni che non siano puro aggiramento del prossimo, ma il difficile riconoscimento del prossimo.

Se la presenza del prossimo non basta a riconoscerlo, servirà il nominare la divinità? La storia dimostra spesso e tragicamente il contrario. Le religioni che, restando se stesse, operano per la pace, opererebbero molto di più per la pace se cedessero alla politica la politica che esse gestiscono chiamandola fede. La fede in politica, senza alcuna necessità, rende duri gli uomini; essi sono già così duri per il loro egoismo.

È strana una cosa: molti testi del Vangelo mettono in guardia i cristiani dal chiamarsi tali prima della fine del mondo e del giudizio (Mt. 7,21-23; Mt. 25,31 ss). Che cos'è allora un partito cristiano? Un prete cristiano? Una scuola cristiana?

Come se Cristo avesse detto “ricordatevi ma non chiamatevi cristiani”.

Viaggio possibile

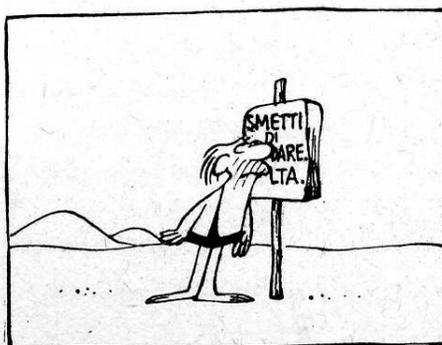
È possibile infine contemporaneamente all'essere e all'operare nella politica, il nominare Dio? Forse, ma con tali cambiamenti nel parlare e nel parlarsi!

Se nella politica e nella convivenza umana valgono i vari *io* che devono uscire dalla loro oscurità per vivere

con gli altri il mondo, e *questa* uscita e *questa* convivenza sono dette nel linguaggio, sembra che il nominare la divinità in questi pensieri, in queste parole scritte, in un seminario che parli di queste cose siano la descrizione esatta certamente, ma di un avvenimento che, pur non accadendo né prima, né dopo, né altrimenti, non è *così*, non è *questo*, non è *ora*.

Il pensiero e il linguaggio sembrano piuttosto essere un omaggio al nostro essere (nostro e di chi legge o ascolta) oscuri, non-io, non nati, non viventi nella convivenza umana, non essere morti, per quanto tutto ciò è moneta con la quale solo possiamo circolare validamente nella convivenza umana. Il linguaggio detto e ascoltato vale forse come il rito funerario di mettere nella palma del morto una moneta da dare a Caronte, il traghettatore, per il passaggio al regno dei morti. Perché il nominare Dio può essere questo viaggio dove tuttavia non vale né che il viaggio avverrà in quel momento, né che quella sarà la morte come fosse questa non vita, né che ci sia *qualcuno* che muore. Se i testi religiosi, scritti da uomini, sembrano talvolta comprenderci come singoli nelle classi di uomini di cui essi parlano, altre volte gli stessi testi sono specchi vuoti, nei quali l'inattinguibile unicità e vita effimera di ciascuno di noi, realtà radicalmente dimenticata dalla convivenza umana che quando non ci fa del male, si specchiano e si riconoscono nel loro mistero.

R. Berton



Repliche conclusive

ADRIANA ZARRI

Ho parlato dei "limiti" di Dio. C'è un'impossibilità metafisica di superare le contraddizioni: Dio non può far sì che una cosa esista e non esista nello stesso tempo. Non basta essere onnipotenti per poter ottenere questo. La cosa che non può essere fatta si chiama IMPOSSIBILE, e neppure Dio la può fare.

Su altri temi. È girato, anche se in maniera non esplicita, il problema della fede. Ho l'impressione che dovremmo fare un discorso chiarificatore.

A livello corrente, da bravi intellettualisti, abbiamo confuso la fede con la adesione razionale e determinati contenuti. E non credo che la fede sia questo.

Volendo fare un sillogismo scolastico potremmo dire: sappiamo che ci si salva per fede, sappiamo anche che la persona onesta si salva; vuol dire che la persona onesta ha la fede anche se non crede all'esistenza di Dio.

La fede allora deve essere qualcosa di radicalmente diverso da un atteggiamento intellettuale. È soprattutto un atteggiamento di disponibilità, di ascolto, di non rifiuto. Questo può aiutare a rispondere alla domanda: "Che differenza c'è se Dio esiste o non esiste? Se io credo o non credo?"

Non c'è differenza di onestà (la persona può essere onesta in entrambe le situazioni), non c'è differenza neppure di salvezza (perché la salvezza passa dalla fede vera dell'onestà interiore).

La differenza è TUTTO, ma un TUTTO ad altri livelli.

Vorrei fare un'ultima riflessione sull'importanza del linguaggio e del pensiero logico.

Parto da una mia esperienza, che è l'esperienza di tutti coloro che hanno scritto qualcosa di molto strutturato e concluso. Ad un certo momento dell'elaborazione ci si trova di fronte al problema della distribuzione della materia.

Da che parte cominciare? Quale deve essere il primo capitolo?

È un problema che può parere banalmente distributivo e che invece è drammaticamente gnoseologico, perché nella realtà non esistono dei capitoli; ogni realtà è interna all'altra, ogni realtà comprende tutte le altre. Allora, da che parte cominciare?

Sono costretto a forzare brutalmente un tessuto compatto per aprire dei varchi che non ci sono. E se scrivo "capitolo primo", mi accorgo che per scrivere quel primo capitolo avrei dovuto scrivere tutti gli altri. Se comincio dall'ultimo, la cosa non cambia. Questo è il limite della razionalità. L'intuizione è invece privilegiata perché è esperienza della globalità. L'intuizione mistica è il superare il discorso logico (l'impossibile visione globale per via razionale) e riuscire a *cogliere l'altro*, perché si è un po' l'altro, nel caso di Dio, in forza della grazia. L'inabitazione trinitaria fa sì che noi siamo già trapiantati nell'Altro, che l'Altro sia trapiantato in noi.

Questa esperienza di Dio non si può insegnare, ma è forse la conoscenza più reale che noi possiamo avere dell'Altro che è in noi, e contemporaneamente diventa la visione più reale di noi stessi all'interno dell'Altro.



EN ATTENDANT GOD

MASSIMO CACCIARI:

Nessuna fede è piú odiosa e insopportabile della fede laica.

C'è un mare di confusione su cui far chiarezza. E innanzitutto: qual'è la differenza tra la domanda riguardante l'esistenza e la domanda riguardante il senso?

La differenza è *TUTTO*, è la *VITA*.

Qual'è la differenza se Dio c'è o non c'è? È la mia vita nei confronti della vita di Sartori. La differenza è tutto, non qualcosa.

Se la domanda riguarda il senso, la risposta di chi afferma priva di importanza la ricerca sull'esistenza di Dio è ancora piú assurda, perché non è capace di cogliere la conseguenza logica della mia ricerca, di me che, pur non avendo Dio, su Dio mi interrogo: l'assoluta e radicale impossibilità di non prestare fede agli idoli. Una fede laica è necessariamente aperta all'idolatria. Può non essere idolatrica (e a volte non lo è), ma è solo un'occasione.

Se non si attribuisce alcun senso alla "domanda di senso", allora le conseguenze sono inevitabili e necessarie.

Inoltre, e ciò è ancora piú importante dal punto di vista filosofico, se elimino come conseguenza necessaria del discorso di fede laica ogni presupposto (non mi interessa niente se Dio esiste o non esiste), ne deriva di conseguenza, anche se io non la traggo, che il mio pensiero e la mia esistenza non hanno presupposto.

Ne deriva la forma piú radicale di idealismo, cioè tutto si risolve nella forza e nel movimento del mio pensare. Assolutizzo l'io.

Che poi si rincorra questa conseguenza (come avviene nella cultura contemporanea), nel tentativo di eliminare gli aspetti piú diabolici, questo fa parte della rincorsa ai palliativi, ai compromessi. Le valenze etiche, collettivistiche, solidaristiche... sono tutte rincorse nei confronti del grande, diabolico meccanismo messo in

moto da un radicale idealismo che riguarda appunto la trasposizione dell'assoluto dogmaticamente ipotizzato come trascendente esterno, all'interno di me.

Vorrei sottolineare un aspetto soltanto riguardante la domanda sulla Promessa.

D'accordo con Sartori: la distinzione fondamentale da fare, per non ricadere di nuovo in una cultura idealistica, è tra una *PROMESSA* che si dispone in una dimensione progettuale, verso un futuro cronologico, e una dimensione di *PROMESSA-AVVENTO*.

È una distinzione fondamentale anche sul terreno della filosofia teologica. E purtroppo nell'epoca contemporanea anche una certa teologia è caratterizzata dalla confusione tra *AVVENTO* e *FUTURO*. Se io parlo della Promessa nella dimensione di futuro, cado nel tempo (che è il tempo quotidiano), il tempo in cui non ci può essere salvezza. Diversa è la dimensione dell'avvento che, come insegna Barth, è aperta alla salvezza che irrompe verticalmente nella disposizione orizzontale degli eventi. La Promessa, sia chiaro, non appartiene alla dimensione cronologica, ma a quella dell'avvento.

Sul "parlare di Dio". Ogni tentativo di raccontare Dio, in Agostino, in Tommaso, in tutta la grande tradizione teologica, in Cusano, conclude sempre, va al suo fondo, quando incontra la dimensione apofatica, quando la parola manca.

Il ritmo tra la parola e il silenzio non appartiene soltanto alla promessa neotestamentaria, ma anche all'Antico Testamento. Il ritmo tra nascondimento e rivelazione, tra passato e presenza, secondo me va visto all'interno della stessa identità divina. Dice Cusano: "Fintanto che vedo una luce, io so che non vedo LA LUCE, perché la Luce che cerco e che dà senso alla mia ricerca, quella Luce eccede ogni misura di Luce". Ciò significa che l'unica immagine che si può dare della

Luce (che mai sarà possibile attingere ma che sempre si dovrà cercare perché, attraverso la ricerca, cresca l'amore per quella Luce, come dice Agostino), è la CALIGO, la nebbia. Io so di essermi avvicinato a quella Luce, aggiunge Cusano, non quando vedo delle luminosità, ma quando mi trovo nella piú completa nebbia. E questa esperienza mistica, che sembra appartenere alla fuga dal mondo, getta una luce poderosa, a saperla leggere.

La verità divina per cui Lui è morto (Lui è morto sulla croce perché *dice la verità*), non si può attingere in pieno fuori di Dio, fuori della Verità. Ma la conclusione mistica di ogni interrogazione teologica getta una luce potente su ogni esperienza conoscitiva razionale.

È questo l'aspetto geniale del modo con cui Nicolò Cusano sviluppa la teologia apofatica.

“Credi — egli dice nel famoso dialogo *DE DEO ABSCONDITO* — che sia una cosa straordinaria questo che diciamo a proposito di Dio, della Verità? Ma tu credi di *sapere* quando parli di un uomo? Neppure l'umanità può essere attinta al di fuori dell'uomo. Per sapere la tua verità, la verità del tuo volto, io dovrei essere quel volto: cosa che non potrà mai essere”. Per poter conoscere una pietra si dovrebbe essere *dentro* la pietra, dice Tommaso. L'in sè della cosa sfugge ad ogni interrogazione di carattere analitico, razionale.

La ricerca seria conduce all'esperienza della trascendenza. Al fondo della nostra ricerca c'è la scoperta del rapporto con l'altro, come sempre “trascendente”.

Se non capisco il senso della ricerca seria, l'altro per me è necessariamente un nulla, qualcosa che non ha un vita propria e assolutamente insussumibile dal mio concetto, è qualcosa che io ho a portata di mano, che posso organizzare, che posso violen-

tare come voglio, magari come fa “il grande benefattore”.

La straordinaria novellina di Solovèv: alla fine dei tempi l'anticristo si presenterà sotto la veste del grande benefattore, quello che farà felici tutti manipolandoli, organizzandoli, trattandoli come nulla, conciliandoli tutti. Concilierà tutte le religioni, le fedi, le ideologie, darà benessere a tutti.

Invece per la teologia apofatica, che insiste sulla trascendenza, è possibile parlare dell'altro, dell'altra cosa, solo analogicamente, non perché se ne possenga l'essenza.

Allora si comprende come questi discorsi abbiano un risvolto razionale, filosofico, culturale e che, come tutta la vera grande mistica, non riguardino l'altro mondo, ma questo mondo trattato sulla base di un rapporto di trascendenza.

È un discorso di questo mondo come del *mio altro*. Del *mio altro*, non semplicemente dell'*altro*, come oggi va di moda affermare senza chiarire cosa ciò significhi.

Il *mio*, ciò che mi riguarda piú propriamente (ciò che mi è piú interno e che ritrovo sprofondandomi in me stesso) non sarà mai mio. Al culmine del mio internamento ritrovo il trascendente, ritrovo ciò che amo. Ecco lo scandalo vero: l'impossibilità di amare. Amo l'assolutamente distinto da me. Amo ciò che non potrò mai fare mio.

Tutto questo non conclude affatto che Dio esiste; si tratta di un discorso del tutto introduttivo. Tutto ciò che conta viene dopo questo discorso perché tutto ciò che conta esistenzialmente è che poi si attinga nel profondo la voce che mi fa dire “Dio c'è”.

Io e Sartori potremmo essere totalmente d'accordo su tutto quello che è stato detto, ed essere tuttavia *radicalmente diversi*. Perché io non sento quella voce, e nessuno può insegnarmi a sentirla e non c'è nessuna didattica per sentirla. Posso avere fat-

to assieme a Sartori tutta la strada identica e trovare alla fine che tutto ci divide, assolutamente tutto, cioè la VITA.

Ma credete che sia poco importante il percorso? È avvenuto qualcosa di straordinario: abbiamo imparato, e

forse definitivamente, a non confondere mai quella voce con gli IDOLI.

In Dio mai nessuno mi insegnerà a credere, ma nessuno mai, dopo questo percorso, mi potrà obbligare a credere in un idolo.



LUIGI SARTORI

È stata posta una domanda radicale: se convenga discutere su chi è Dio, come darne un nome, o se Dio esiste.

Spesso si pone la domanda se c'è posto o no oggi per Dio. Ma la vera domanda non è quella mitica di una volta se tra tutti gli esseri possa annoverarsi anche Dio. Il problema oggi piú sentito è che significato può avere Dio. Se Dio esiste deve avere un senso. Nonostante tante acquisizioni della sicurezza e della tecnica la persona si domanda se la propria esistenza è sufficientemente attrezzata senza il discorso di Dio.

È un problema di natura, non di esistenza: non se Dio esiste o no, ma chi dovrebbe essere se c'è.

Tanti non sentono il problema di Dio, ma mi chiedo se questo è un segno di carenza di fede o di razionalità. La ragione umana pone il problema come inquisizione perenne. È un discorso comune a credenti e non. La cultura italiana emargina questi problemi apparentemente di linguaggio. Siamo dentro una cultura che maneggia parole come "verbo", "incarnazione", "trascendenza". Dobbiamo affrontarle criticamente. La ragione umana è solo tecnica? E se non risponde a queste sue domande, è ragione? C'è carenza di razionalità in Italia. Certi termini sono discussi nelle chiese solo e non dentro le sedi di una razionalità che dovrebbe esplicitarsi nella mentalità, essere razionalità della macchina, dell'universo, ma anche di questi problemi di fondo. La colpa è anche di noi credenti che abbiamo paura della ragione, di confrontarci con chi pone problemi radicali sul significato che ha oggi la nostra fede in rapporto alla nostra vita personale e sociale. Oggi provo fatica nei confronti di un pensiero che mi aveva educato a un Dio che completa le mancanze, le deficienze. Oggi esiste una responsabilità dei rappresentanti della ragione umana che devono affronta-

re i temi religiosi, che hanno il diritto non di liquidarli ma di affrontarli anche come patrimonio culturale semmai da demonizzare per rendere problematica di fronte alla ragione tutta un'area di domande che toccano tutta la vita.

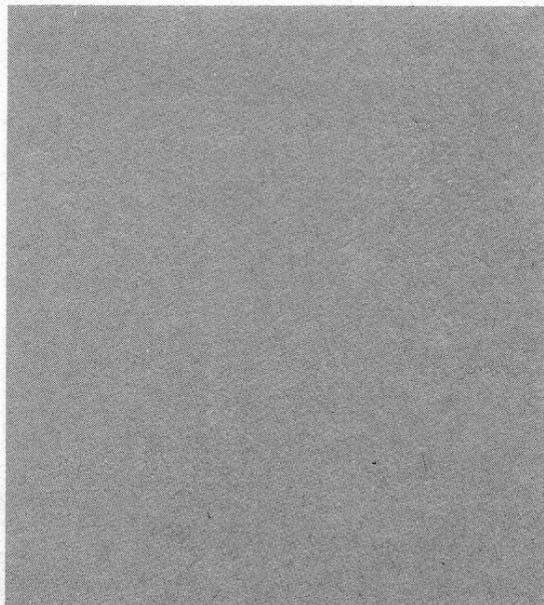
Porre il problema del senso di Dio è porre il tema della Promessa.

Oggi un Dio se ha senso lo ha anche come alimento della storicità di un cammino, di una ricerca non accademica ma di persone, che deve accompagnare tutta la vita.

Un'altra domanda ha posto il problema del linguaggio. Io sono profondamente tomista. Sostengo il criterio dell'analogia di San Tommaso.

Per parlare razionalmente di Dio bisogna dire ma anche negare.

Appena hai detto devi anche negare, perché Dio è eccedente. Non si demonizzano le parole. È diabolico l'arrestarsi, il finire: ecco l'idolatria. Appena dico "Dio c'è", devo dire che non c'è, come esistono le altre cose. Ogni dire deve essere collegato con un negare i limiti, le pretese nostre di catturarlo per mantenere aperto il discorso della trascendenza di Dio. È il criterio di combinare il sì con il no, la parola con il silenzio in funzione della trascendenza, del silenzio ammirante, adorante, estatico, che permette una perenne inquisizione sotto il tormento del dubbio dinamico.



PAX TIBI
MARCOS
EVANGELISTA
MEUS!



Forattini '86

Su Nicola Cusano, spesso nominato nel corso della Tavola Rotonda, proponiamo la seguente scheda informativa.

NICOLA CUSANO

Nicola da Cues (città tedesca vicino a Treviri), detto Cusano, vive tra il 1401 e il 1464, in piena epoca umanistica.

Filosofo e teologo rinomato, fu ambasciatore papale presso la chiesa bizantina e poi nominato vescovo di Bressanone.

La sua opera si compone di brevi trattati di grande densità speculativa, tra i quali il più noto è forse il "De docta ignorantia".

Cusano rielabora nei suoi scritti con grande originalità la tradizione medievale neoplatonica (da Proclo alla Scuola di Chartres) e la mistica tedesca (Meister Eckhart) riprendendo alcuni temi di ricerca della "teologia negativa" ed estendendone il metodo al campo filosofico.

L'opera di Cusano ha avuto grande influenza in molti pensatori successivi fino all'età contemporanea. La parte più nota riguarda la teoria della conoscenza al cui riguardo Cusano offre notevoli anticipazioni della "svolta" che avviene con la filosofia moderna e la rivoluzione scientifica.

Secondo Cusano, Dio non è né la vita né la verità, ma ne è al di sopra; di esso si può parlare solo per analogia, per approssimazione, al di là di ogni "concetto" del conoscere umano.

Ciò non costituisce tuttavia uno scacco per l'intelletto che si trova di fronte ad un compito assoluto e infinito: avvicinarsi continuamente al proprio oggetto di cui ha intuizione, attraverso metafore, congetture, simboli, un po' come — dice Cusano —

succede nella geometria dove, moltiplicando all'infinito i lati di un poligono è possibile immaginare l'adequazione alla circonferenza del cerchio.

Di fronte all'idea di Dio la mente umana è costretta anzi a superare i canoni della logica, che è logica del finito, e può pensare Dio come "coincidenza degli opposti", dato che gli opposti all'infinito coincidono, al di là di ogni indentificazione e definizione tradizionali.

"Dio è tutto e tuttavia niente di tutto" — scrive Cusano —. "In modo incomprendibile al di sopra di ogni discorso razionale, vediamo che il massimo assoluto è l'infinito cui nulla si oppone e con il quale il minimo coincide".

Circa i rapporti tra Dio e il mondo, Cusano usa i concetti di complicazione, esplicazione e contrazione: Dio infatti può essere visto come colui che "complica" (includendole) tutte le cose, mentre l'universo è "esplicazione" di Dio, che a sua volta si trova "contratto" nell'universo.

Rispetto a ciò, l'uomo è "microcosmo" e "Dio umano": la sua mente è un'immagine "semplice" (cioè profonda) della "complicazione" divina. "Dio è infatti la complicazione delle complicazioni; la mente che è immagine di Dio è l'immagine della complicazione delle complicazioni".

Sul piano propriamente teologico, Cusano ha lasciato delle pagine ancor oggi insondate (*De visione Dei*, *De non aliud*, *De apice theoriae*, *De ludo globi*, *De Deo abscondito*) sul concetto di Dio, sulla Trinità e sulla conoscenza di Dio, in cui propone una "teologia mistica" che esalta la ricerca umana, il "posse quaerere", e insieme ribadisce la centralità della domanda su Dio come fondamento di ogni problema.

Interventi **Quali immagini di Dio oggi?**

Interventi introduttivi

Le immagini di Dio nella Bibbia

La mia riflessione parte dall'esperienza biblica, che è essenzialmente esperienza raccontata e poi scritta e riscritta, anche se il testo stampato è, per definizione, un discorso chiuso. Ma la Bibbia, nonostante la tendenza ad essere considerata il documento definitivo, è stata letta, riletta e riscritta.

Qual'è dunque il rapporto tra la Bibbia e il volto — le immagini di Dio nella tradizione cattolica?

La Bibbia è stata considerata, nell'ambito cattolico, testo sacro autorevole per un discorso su Dio. Però, dal 1500 in poi, è stata mediata, per ragioni storiche di polemica con la riforma, dall'interpretazione ecclesiale, che spesso era anche espressione della mediazione culturale e sociale. Mi riferisco all'iconografia, al modo di presentare i personaggi biblici. Mi riferisco alla catechesi che prendeva le sue immagini dalla Bibbia. Anche la predicazione e la liturgia, con il loro linguaggio più o meno aulico e ispirato al linguaggio di corte (pensate solo al *Dio onnipotente*, tipica espressione delle corti bizantine), sono servite per interpretare la Bibbia.

La prima immagine di Dio, per quanto riguarda l'Antico Testamento, è l'immagine del Dio creatore, ma sottolineando la dipendenza delle crea-

ture e l'onnipotenza divina. Non a caso molte delle preghiere cominciano così: "Dio onnipotente..." È un modo di dire usuale nel IV° e V° secolo, periodo nel quale è stato definito il formulario liturgico, che ha poi nutrito e formato le coscienze dei secoli successivi.

Un'altra immagine, accanto a quella del Dio onnipotente, è quella del Dio dei comandamenti, il Dio della morale. La morale serve al consenso sociale e istituzionale. Molti cattolici, non avendo mai letto la Bibbia ebraica, l'Antico Testamento, hanno sentito solo le parabole e i miracoli di Gesù. Per sé sarebbero disposti a lasciar perdere l'Antico Testamento, estraneo alla loro cultura. Però i comandamenti devono restare, soprattutto alcuni. Guai se togliete il "non rubare".

Una inchiesta recente ha rilevato che per i cristiani comuni il comandamento primo non è "non avrai altri dei" ma "non uccidere". E l'ultimo è "osserverai il sabato", il comandamento rituale. Il Dio dei comandamenti è quindi il Dio del consenso sociale e della legge morale. Credo che per molta gente "religione" sia sinonimo di "morale". La richiesta di far religione ai figli nella scuola, non è esplosione di domanda di fede, è bisogno di sicurezza, di consenso.

La terza immagine di Dio, attraverso la quale è stata letta la Bibbia, è l'immagine del Dio dei riti, delle celebrazioni. Anche qui per molte persone religione è ritualismo. I riti hanno la funzione di assicurare, di dire che le cose stanno ancora in piedi. Ciclicamente, nelle scadenze stagionali e nei riti di passaggio (nascita, morte, impegno sociale o affettivo) si riafferma questa sicurezza.

Nel Nuovo Testamento, con quali immagini di Dio è stato letto il testo evangelico? Con quale mediazione ecclesiale?

A livello popolare l'immagine più ricorrente è Gesù crocefisso, inteso come sacrificio. Non a caso il termine sacrificio (vittima, offerta, con il dolorismo conseguente) è quello dominante, quando mai nei Vangeli si parla del sacrificio di Gesù.

Sarà solo un testo della lettera agli Efesini, non paolina, tardiva, e poi la lettera agli Ebrei ma in un altro contesto, che parleranno della morte di Gesù come sacrificio. Ma a livello popolare la croce è il sacrificio, che giustifica poi una visione vittimistica della vita, cioè accettare il dolore, sopportare, fare sacrifici. Forse sotto c'è anche il bisogno di interpretare il dolore umano, l'assurdità della sofferenza, e quindi identificarsi con il crocefisso. È sintomatica, in questa visione vittimaria/sacrificale (entrata nella catechesi, nella predicazione e dell'iconografia) l'assenza dello Spirito. Solo alcune correnti minoritarie, viste sempre con sospetto, si riferiscono a Dio come Spirito, fonte di libertà e di creatività.

La ricerca di Dio nella Bibbia

Esiste uno schematismo ideologico nel presentare la rivelazione del Dio unico. Una prima tappa di riflessione, all'interno della Bibbia stessa, immagina così la rivelazione: esiste il mondo dei popoli coperto dalla tenebra del politeismo (l'Egitto da una parte con

la venerazione del mondo simbolico degli animali, la Mesopotamia dall'altra, al centro il Canaan con la pratica dell'idolatria con l'orgia sessuale nel culto della fertilità e della fecondità).

Questa visione diventerà preponderante soprattutto nei testi profetici e storici nati a ridosso dell'esilio e al ritorno.

La seconda tappa: Dio si rivela ad Abramo come Dio unico e lo chiama fuori dai popoli.

Terza tappa: Dio rivela il suo nome a Mosè sul monte Sinai e rivela anche la sua volontà, cioè la legge, dando al suo popolo il diritto di conquista sul paese di Canaan, occupato da gente idolatra.

I figli di Israele si sentono scelti, costituiti popolo perché Dio ha rivelato loro il suo nome e ha dato loro le leggi sante. Potrei citarvi molti testi del Deuteronomio e dell'Esodo, in questa prospettiva.

La conquista della terra, presentata come opera di Dio, è opera di estrema violenza, e noi dipendiamo da questa immagine del Dio violento. Non a caso le carneficine le abbiamo fatte noi, con altre culture.

Quarta tappa: l'infedeltà a Dio ha provocato l'esilio e la dispersione tra i popoli; solo il ritorno a Dio consentirà la ricostruzione della comunità religiosa fedele. Nasce la teocrazia post-esilica.

La rivelazione storica di Dio

Come di fatto si è storicamente rivelato Dio? Come è stato scoperto questo volto di Dio?

Anche qui la contraddittoria esperienza storica del popolo ebraico, si è espressa in quattro fasi:

— esiste prima di tutto una tensione tra politeismo e monoteismo, tensione tra la pluralità delle divinità (agresti, pastorali, naturalistiche) e la tendenza verso un essere supremo che si trova, ad esempio, in Egitto, in Can-

nan e anche nella Mesopotamia;

— *il nome di Dio*, che diventerà Iahweh nell'ebraismo, è conosciuto con questa forma, e con la forma di EL, IA, IAHU, presso tutti i semiti occidentali, per cui il nome di Dio non è una novità;

— *la cultura cananaica passa, al popolo conquistatore, gli schemi religiosi* (miti-racconto, riti-pratiche religiose). Quando Davide conquista la cittadella di Gerusalemme, assume il sacerdozio, i riti e le pratiche dei Gebusei, che avevano il loro tempio nella cittadella di Sion. Anche il culto della fecondità (la dea Astarte) e le divinità del mondo agreste, fanno concorrenza a Dio fino all'epoca del dopoesilio, quando verranno eliminate in maniera radicale. È stato recentemente trovato, nel sud della Palestina, un tempio dedicato a Dio e alla sua compagna, dove Dio è chiamato Iahweh e la sua compagna Astarte. La idea di un Dio maschio e senza compagne è un'operazione realizzata successivamente. Questo pone dei problemi sul monoteismo ebraico puro. Pensate che un testo di Ezechiele (al capitolo 8) evidenzia forme di adorazione delle più disparate divinità, da parte del popolo di Israele. E siamo al VI secolo a.C., e proprio nel tempio santo di Gerusalemme;

— *la critica dei profeti a questa immagine di Dio* sia al Nord come al Sud confermerebbe la presenza di tendenze idolatriche permanenti. L'idea di un Dio unico maschio, è un'operazione fatta dai sacerdoti dopo l'esilio. Se è pur vero che i profeti richiama-vano alla fedeltà al Dio unico, di fatto l'esperienza religiosa, nella stessa Gerusalemme, è stata sempre vissuta in maniera molto pluralistica, non secondo il quadro che vorrebbero offrirci i revisori finali di queste tradizioni.

Il volto nascosto di Dio

Dal Dio potente, violento e aggressivo in cui vengono proiettati i desideri

inconsci di umana onnipotenza, si arriva al mistero di una relazione aperta. E solo qui può nascere l'istanza di libertà di cui è pregna la Bibbia (la libertà dell'esodo, la libertà dei profeti e dei sapienti).

Al capitolo 18 della Genesi viene riportato il dialogo di Abramo con Dio. Dio parla ad Abramo: "Non posso tacere la decisione che ho preso, perché Abramo è mio amico: voglio scendere e vedere il peccato di Sodoma e Gomorra, città empie". A questo punto comincia la trattativa con Abramo, che osa chiedere a Dio ragione del suo comportamento: "Sei proprio giusto se fai morire gli empi con i giusti e gli innocenti?"

Il problema è se Dio sia giusto nelle catastrofi, un problema enorme. L'ipotesi che formula Abramo è che la storia potrebbe essere decisa non dagli empi (la maggioranza), ma dalla minoranza dei giusti: "Se Dio è veramente giusto potrebbe cambiare la situazione di un mondo segnato dall'ingiustizia e quindi liberare l'immagine di Dio vendicativo che diventa il garante di una strana giustizia, in cui, a causa degli empi, periscono anche i giusti".

Un secondo episodio lo prendo da Mosè: ancora un dialogo tra l'uomo e Dio. Si tratta della critica all'immagine del Dio irato o, meglio, all'ira di Dio. Dopo il peccato del vitello d'oro (per iniziativa di Aronne, quindi del sacerdozio ufficiale), si racconta subito la scena di Mosè che scende dal monte. Dio lo informa del suo progetto di sterminare il popolo infedele ed allora Mosè lo supplica, insiste, tratta con lui per evitare lo sterminio.

Conclusione: "Il Signore abbandonò il proposito di nuocere al suo popolo". Mosè è dunque migliore di questa immagine di Dio. È vero però che la trattativa di Mosè, come quella di Abramo, nasce da un'istanza diversa da quella di Dio che fa perire gli innocenti con egli empi, di Dio che non lascia passare la trasgressione religio-

sa al suo popolo, di Dio che si rivendica.

Ma Mosè chiede di vedere il volto di Dio. Dio risponde: "Nessuno può vedere il mio volto e restare vivo". L'incontro diretto con Dio è irraggiungibile alle possibilità umane. Tuttavia Dio concede a Mosè una certa esperienza: lo mette in un anfratto di roccia, poi pone la mano sull'imboccatura della roccia e passa. Quando Dio è passato Mosè può vedere le orme di Dio. A questo punto, continua il narratore biblico, Dio passa davanti a Mosè in mezzo ad una nuvola gridando il suo nome: "Io sono il Signore, il Signore Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira, ricco di grazia e di fedeltà..."

Il Dio della misericordia perdona per mille generazioni, cioè senza limitazioni, anche se non lascia passare impunito il peccato fino alla quarta generazione. Pone cioè un limite alle conseguenze storiche del peccato, mentre il perdono ha una efficacia senza limiti, appunto le mille generazioni.

Ecco, questo io chiamo "il volto nascosto di Dio", frutto della ricerca di alcuni personaggi che rappresentano l'istanza religiosa più profonda: Abramo, Mosè e, accanto a loro, Giobbe. Il problema è sempre quello del male, il rapporto tra Dio e le contraddizioni della storia, le catastrofi, le infedeltà, le miserie della storia umana, il tentativo di sostituire a Dio altre immagini. E voi sapete che, nonostante la supplica di Mosè, i leviti faranno una carneficina, i leviti stermineranno i trasgressori della fedeltà a Dio, quelli che hanno venerato il vitello, o il toro, e i leviti sono il gruppo fanatico che sta alla base di quella riforma che vedrà l'edizione finale della Bibbia.

Il terzo personaggio dunque è Giobbe. Giobbe contesta l'immagine tradizionale di un Dio garante della giustizia come perfetto equilibrio tra bene e male: hai fatto il bene avrai il be-

ne, hai fatto il male avrai il male. Questa è un'immagine che non sta in piedi. Gli amici di Giobbe insistono nel proclamare la giustizia e la sapienza di Dio, Giobbe fa appello unicamente non alle teorie, ai dogmi, ma alla sua esperienza: "Ma io soffro senza rendermi conto del perché". "Ma forse hai qualche peccato segreto". "No, non ho nessun peccato". "Ma forse Dio vuol prepararti al futuro, educarti attraverso la sofferenza". Questi argomenti sono continuamente ripresi nella tradizione religiosa, il tentativo di trovare a tutti i costi un perché al male (Giobbe). Allora vuole avere l'incontro diretto con Dio: "Mi presenterò a lui, inciderò la mia causa sulla pietra, in modo da avere un documento indelebile". E finalmente ha l'incontro con Dio. Nelle ultime pagine di Giobbe c'è questa manifestazione potente di Dio che fa passare in rassegna tutte le sue meraviglie: "Dov'eri tu quando io ho creato la luce, quando ho dato l'ordine alle stelle e quando ho fatto abitare sulla faccia della terra anche gli animali dei quali nessuno si serve? Dov'eri tu?". E Giobbe allora a questo punto, mettendo la mano sulla bocca: "Ho osato parlare senza sapere. Avevo sentito dire di te: ora i miei occhi ti hanno visto". È il problema del mistero di Dio: Dio non è un dogma, una formula per risolvere con equilibrio la contraddizione tra bene e male nella nostra storia, Dio è mistero. Ed è talmente grande questo mistero, che offre l'orizzonte per muoverci con libertà, da esseri umani. Solo il mistero di Dio ci consente di porre domande ultime, senza essere sconfessati da dogmi o da immagini prodotte dal desiderio umano di far quadrare i conti.

"Ora i miei occhi ti hanno visto": l'esperienza diretta del mistero di Dio.

L'immagine rovesciata di Dio

Attraverso questi tre personaggi, Abramo, Mosè (un Mosè un po' stra-

no, contestatore di Dio) e Giobbe, proporrei l'ultimo punto: l'immagine rovesciata di Dio, che ha il suo rappresentante e portavoce in un personaggio che non è di stirpe sacerdotale, non appartiene ai ceti e agli ambiti colti che hanno prodotto la Bibbia e l'hanno interpretata, ed è il falegname di Nazareth, finito come un criminale sulla collina fuori Gerusalemme. Non è nulla di ufficiale, è addirittura l'immagine rovesciata di Dio. Non è il tempio, non la legge, ma il patibolo di un sovversivo. Ma vorrei fare un'altra riflessione prima di arrivare a questa immagine del Crocefisso senza finire nel recupero sacrificale (perché se si applica lo schema sacrificale alla croce lo si fa rientrare nel tempio e nel tempio è di nuovo il Dio non solo del culto, ma il Dio dell'ortodossia).

Prima di tutto i nomi dati a Dio nella tradizione ebraica e l'immagine che contraddice questi nomi di Dio. I nomi che voi trovate nella Bibbia sono: El Shaddaj, il Dio delle steppe, delle pianure, dei nomadi; El Elton, l'eterno; El Olam, l'altissimo; oppure Jahweh Sebaoth, il Dio degli eserciti (che cantiamo tutte le domeniche nel canto liturgico come Jahweh delle schiere, della guerra, il Dio bellico, l'eroe combattente: prima di diventare "schiere celesti" in una lettura pacifista, è il Dio combattente, colui che accompagna le schiere nell'ingresso della terra e dà la vittoria a Giosuè, consegnandogli il comando e la conquista della terra). Questa immagine verrà riproposta con altri titoli. Padre è un titolo potente perché padre è l'imperatore e l'immagine è quella di padre-padrone. Accanto al Dio padre troviamo Melek, il re, poi il Dio pastore (ma ancora pastori sono i re) e il Dio giudice, Signore, chiamato anche Bal e a questa immagine verrà anche attribuito il ruolo di sposo. Non a caso si troverà accanto sempre la sposa: la sposa è peccatrice, adultera e prostituta. Interessante questa trasparenza del femminile al negati-

vo: nella Bibbia lo sposo è sempre fedele perché è Dio, il re è giusto perché è Dio, sono immagini potenti che hanno trascritto con i ruoli umani la figura potente di Dio. Questa immagine potente (ed onnipotente) è la proiezione del desiderio umano, è la condensazione del sacro, affascinante e oscuro, che percorre l'esperienza religiosa biblica come quella degli altri popoli. E questa immagine potente di Dio (chiamatelo re, pastore, giudice, sposo, padre, ecc.) giustifica i rapporti di forza e di potenza tra gli uomini: noi abbiamo diritto di conquistare la terra, abbiamo diritto di scannare i nostri nemici perché il nostro Dio è il Dio giusto, re che decide della vita degli altri (vengono giustificati i rapporti di violenza in nome di un Dio potente e violento). L'infrazione al rapporto con questo Dio padrone, giudice, pastore e re, comporta la maledizione: chi non sta al patto di vassallaggio, chi non ne osserva le clausole, sarà maledetto e cacciato dalla terra e l'unica maniera di reintegrare il rapporto è il sacrificio che riconcilia i membri del patto (sacrificio con i simbolismi, ad esso legati, di vittima e di espiazione). Accanto a questa immagine che ho chiamato potente, troviamo l'immagine nuova che verrà ripresa da Gesù di Nazareth e portata alla massima espressione, non tanto in un formulario dogmatico ma nei suoi gesti, nelle sue scelte.

Troviamo (e questa è l'immagine che Renè Girard mostra come qualcosa di nuovo rispetto al mondo antico-orientale) il Dio che difende la vittima, a differenza dell'immagine di Dio mesopotamico ed egiziano, il difensore di Abele che chiede conto, in un rapporto di violenza tra le culture, tra la cultura contadina e la cultura del pastore, cultura egemone che si impone alla cultura che sta scomparendo. Dio sta dalla parte della vittima. "Dov'è tuo fratello? Il sangue della terra grida a me". E Dio prende la difesa della cultura debole. Questa

immagine è importante perché si ritrova nell'Egitto: Dio sta dalla parte non del faraone, ma degli oppressi: "Il grido dei figli d'Israele è giunto fino alle mie orecchie. Ho visto la miseria del mio popolo e sono sceso per liberarlo". Questa immagine nuova del Dio che difende il debole, che sta dalla parte degli oppressi, arriva alla massima formulazione con l'immagine rovesciata: Dio non è Jahweh Sebaoth, il comandante in capo, re vittorioso che esce davanti alle sue schiere, ma la figura di un re strapazzato, condannato come un criminale al termine di un processo in cui è stato identificato con la storia della comunità e, con linguaggio biblico, si chiama il servo del Signore, umiliato e sofferente. Il servo è rappresentante di Dio e rappresentante di una comunità (il servo di Isaia). Alla fine non è Jahweh Sebaoth ma il servo, il rappresentante di Dio e della sua azione a favore di una comunità di dispersi, come sono gli esiliati. Su questo sfondo dobbiamo collocare Gesù di Nazareth, accanto ad Abramo che protesta per la morte di innocenti, accanto a Mosè che tratta con Dio per difendere il popolo, oppure a Giobbe che vuole avere il rapporto diretto con Dio e non con i dogmi, e poi alle immagini del Dio che difende Abele, del Dio dell'esodo e del servo di Isaia.

Su queste immagini e volti di Dio noi possiamo proiettare a questo punto l'immagine di Dio quale si riflette nei gesti, nelle parole e soprattutto nel destino finale di Gesù di Nazareth.

L'immagine, anche in termini linguistici, più suggestiva di questa azione di Gesù che annuncia il Regno ai piccoli, ai poveri, ai malati, alle donne ed agli stranieri, è quella del padre: Gesù lo chiama padre, è vero, ma un padre con l'immagine rovesciata. Non è il padre che dice al figlio maggiore "Bravo! perché hai osservato i miei comandamenti", ma il padre che accoglie, per libera iniziativa, il figlio scapestrato che torna a casa, gli va

incontro, unicamente perché preso dalla commozione ("Commosso, gli corse incontro, lo baciò e lo abbracciò"), e organizza un festino che manda su tutte le furie il fratello maggiore. È un'immagine che mette in crisi le classi dirigenti religiose dove Dio è il tutore dell'ordine etico: non sta in piedi una società e neppure un'esperienza religiosa tradizionale con quest'immagine rovesciata di Dio che si pone dalla parte del trasgressore, il Dio del figlio scappato di casa, del figlio minore. La parabola dei due figli (Lc. 15,11-32) viene ricordata come la parabola del figliol prodigo che, dopo aver speso tutti i soldi torna a casa per nostalgia. Non è vero, il figlio non è neppure pentito e torna a casa per mangiare e vuole fare il servo: "Trattami come uno dei tuoi servi". Il padre è commosso, e qui comincia la parabola dell'immagine rovesciata di Dio.

Questa immagine si ritrova nella scena del Calvario, dove i rappresentanti dell'ortodossia della religione ufficiale (i sacerdoti, gli anziani, gli scribi) passano davanti a Gesù e lo sfidano: "Se sei il figlio di Dio, scendi dalla croce". Nella vecchia immagine, il Dio potente non può finire come un criminale e questa è la prova definitiva che il falegname che ha guarito i malati e ha raccontato storie su Dio che rovesciano l'immagine del Dio templare, legale, non può essere l'inviato di Dio. "Se Dio non fa un miracolo per tirarlo giù, vuol dire che è uno dei tanti che si sono illusi. Noi abbiamo ragione". Quest'ultima fase della vicenda di Gesù viene ripresa da un predicatore, maestro del linguaggio, come Paolo, che si è convertito dall'immagine del Dio legale, del Dio potente, a questa immagine sconvolgente del Dio rovesciato. Nella lettera ai Corinzi (1,22-25) "i greci cercano il Dio sapiente, logos, gli ebrei cercano il Dio dei miracoli, il Dio potente, noi predichiamo il Messia, Cristos, crocefisso". La parola "crocefisso" ci richia-

ma o il sacrificio espiatorio o l'esaltazione della resurrezione ma "crocefisso" significa "l'impiccato", una forma vergognosa di morte, morte oscura della totale impotenza, diventata sapienza e potenza di Dio, ma in termini di amore, nell'impotenza della follia. È vero che questa immagine ha trovato difficoltà; accenno soltanto al tentativo di recupero della vecchia immagine. Basta pensare alla lettura dei miracoli: Gesù poteva fare miracoli, e se non li ha fatti è solo per precauzione, ma in realtà sono i segni della sua potenza nascosta (questa lettura dei miracoli si trova anche nei vangeli). Oppure basta pensare alla resurrezione: è vero che Gesù è morto come un criminale, però Dio poi ha fatto un terremoto ed ha sconvolto i nemici sconcertati.

O ancora: è vero che oggi il nostro Dio è il servo morto senza miracoli, ma alla fine tornerà e la farà pagare a tutti gli empi (l'immagine del Dio che ci darà ragione, del Dio Bal, del Dio della guerra, del Dio vittorioso). Il ritorno del Cristo si immagina ancora come finalmente la piena manifestazione di Dio. Ma quale sarà il volto di Dio? Quello che abbiamo sognato, i nostri desideri segreti ed inconfessati di onnipotenza, oppure quelli dell'immagine rovesciata intuita da Abramo, Mosè, Giobbe e che appare nel Crocefisso?

Alcune conclusioni

Rivelazione o riscoperta di Dio, qual'è il ruolo della Bibbia? C'era una

volta Dio: così è l'immagine dell'Eterno, del Padre. Qual'è il volto di Dio? Non si può rispondere: "È il volto biblico". Qual'è il volto biblico? Questa ricerca vive le stesse contraddizioni che viviamo noi nelle interferenze tra un'immagine di Dio creata, desiderata, e quell'altra riscoperta con molta fatica, cercando di vincere le idolatrie che ognuno si ricrea dentro. Qual'è il volto di Dio? È quello biblico? Quello di Gesù di Nazareth? Quello della Chiesa? Quello dei cristiani? Dio è colui che fa l'uomo a sua immagine o è l'uomo che fa Dio a propria immagine? Qual'è il rapporto tra Dio e l'uomo? Quali sono i criteri per dire: "Questa è la vera immagine di Dio e quest'altra è falsa?" Dove c'è ricerca di felicità, ricerca della vita, della libertà delle relazioni di amore: che siano questi i criteri? Ma cos'è felicità? Cos'è la vita? La Bibbia non è un ricettario di formule religiose (anche se è stata utilizzata così) ma è la storia della ricerca faticosa di Dio, della rivelazione di Dio ma anche, si potrebbe dire, della rivelazione dell'essere umano. Forse le due cose non sono così distanti e separate e quando Dio si rivela, forse si rivela anche la vera immagine dell'essere umano. Il confronto con la faticosa ricerca di Dio lo vedo come stimolo a proseguire questo cammino per il nostro piccolo tratto, fin quando potremo vivere, almeno quanto serve a dare senso ad una vita cosciente come è quella degli esseri umani sul pianeta.

R. Fabris

Interventi introduttivi

Immagini ed esperienza di Dio nelle religioni orientali

Il mio intervento si sposta in un'altra area geografica e tocca il mondo dell'estremo oriente, dell'India soprattutto, dell'India antica e della visione di Dio e dell'Assoluto che si ha in quell'ambito, in quel mondo di meditazione e profonda immissione nel divino. Cercherò di seguire tre filoni fondamentali:

1) Dio è l'Assoluto di cui si parla nell'upanishad, nei testi filosofici e religiosi antichi: Dio apparirà come l'Assoluto monista, ciò che abbraccia ogni cosa, ogni realtà;

2) la mitologia attribuisce nomi a Dio e offre una visione di Dio sotto vari aspetti, sotto varie figurazioni;

3) ciò che è importante per l'India e per l'Oriente (mi riferisco in particolare al buddismo e all'induismo) non è parlare di Dio, ma realizzarlo, farne esperienza. Non la teoria ma la prassi, non la teoria ma la vita: è nella vita che noi scopriamo l'Assoluto. Dio non esiste attraverso teorie: Dio si sente, si vive, si percepisce, si ama; ci si confonde con Dio nella vita e tramite la vita.

Dio come Assoluto

Nelle antiche upanishad abbiamo una visione dell'Assoluto che è mistica: l'Assoluto è il brahman, è l'atman

che è in noi. l'Assoluto non è fuori di noi, ma un tutt'uno con noi e con l'universo intero, è l'Abbracciante la realtà in cui noi siamo. Molti hanno parlato di panteismo nell'antica India; in realtà non si può parlare di panteismo ma semmai di pan-enteismo. Tutto è nel Dio, o meglio nell'Assoluto. Dietro tutti i fenomeni di questo mondo esiste soltanto il brahman, la parola che dice dell'Assoluto ineffabile, di ciò che la brhadaranjaka e la chandogja upanishad chiamano "Colui che è né così né così". Quando noi abbiamo dato un nome a Dio già quel nome è superato, già dev'essere abbandonato. Nell'upanishad si dice che chi ha capito veramente il rapporto tra l'atman e il brahman, chi ha cioè capito che l'Assoluto è in noi, è già salvo. La salvezza non è nell'altro mondo. La beatitudine, la felicità non sono nell'altro mondo ma sono il percepire, nella conoscenza, nella meditazione e nel silenzio, che noi siamo parte dell'atman, dello Spirito universale, che questa è l'unica realtà, che tutti i fenomeni di questo mondo sono soltanto pallide immagini e devono essere in un certo senso smentiti, perché soltanto ciò che sta dietro il mondo fenomenico è reale, è l'unico, eterno brahman. Noi viviamo in un mondo che è per metà sogno, illusio-

ne. Maya è una parola che ha assunto il significato di "Ciò che passa", il transeunte: noi dobbiamo scoprire ciò che sta dietro, dobbiamo, sprofondando in noi stessi, capire quella realtà unica, fondamentale che potrebbe essere chiamata "l'oceano dell'essere", "la coscienza pura". Lì noi incontreremo l'Assoluto, l'Incondizionato, quello "non composto di parti", il puro Assoluto che è la nostra stessa beatitudine.

L'oriente non parlerà mai di un paradiso oltre la vita, nella morte, ma parlerà di paradiso qui, in questa vita, quando noi avremo capito questa totalità nella quale siamo avvolti, di cui siamo parte, quando avremo capito che siamo in armonia con tutto l'universo. L'Assoluto — brahman non è distinguibile dalla visione armonica di tutto l'universo: tutto fa parte di questa armonia cosmica, di questo ordine universale di cui Dio è il supremo momento di armonizzazione.

Tutto il mondo è una grande musica e Dio è il grande direttore d'orchestra: noi, comprendendo di essere parte di questa musica, comprendiamo di essere parte dell'Assoluto stesso e nello sprofondamento, nella meditazione, comprendiamo che siamo già da sempre beati e se non lo siamo abbastanza è perché non abbiamo capito l'Assoluto che è in noi. Questa meditazione, questo approfondimento dell'upanishad è uno spaccato di filosofia religiosa molto profonda che nasce dagli asceti, dai mistici, dai monaci che vanno camminando, peregrinando per l'India, portando soltanto una bisaccia e un abito e mangiando poco, vivendo da grandi asceti. Questi ci insegnano che "noi siamo ciò".

Ciascuno di noi è il "ciò" neutro, non Dio come persona ma come una realtà totale. Ancora una volta ci troviamo distanti dalle religioni semitiche, dove Dio è sempre persona, è Re, è Colui che dà la legge, il comanda-



mento. In Oriente Dio non dà niente: l'Assoluto non ha a che fare con il mondo dei fenomeni, non propone nessuna legge, la legge è indipendente da Dio. Il karman, che è la vera legge dell'Oriente, è qualcosa di automatico, a se stante, che non ha niente a che fare con l'Assoluto. Addirittura il problema del male non esiste in rapporto all'Assoluto e non esiste perché l'uomo non ha diritto di parlare di sofferenza, di male, di miseria; non c'è un Giobbe nella visione orientale perché non esiste neppure la sofferenza: uno soffre perché non ha capito di essere parte del tutto, di essere un'onda nell'oceano e perché non sa lasciare la sua onda perdersi nell'oceano della totalità. Noi siamo come l'Assoluto stesso, Essere, Spirito e Beatitudine.

L'Assoluto-brahman non può essere reso oggetto di culto: non si può adorare il brahman perché significherebbe creare una relazione con un altro fuori di noi, mentre noi ne siamo parte. Si potranno adorare le altre divinità, ma non l'Assoluto. Io ritengo ciò sia, nella tradizione orientale, un'esperienza di Dio che è più alta di quella presente nelle religioni semitiche. L'Assoluto viene chiamato addirittura (nella visione del filosofo Nagarjuna, II sec. d.C.) con un nome che per noi suona molto difficile: sunjata, cioè "Vuoto". Ma perché questo Vuoto assoluto? Nagarjuna sostiene che se noi fossimo ancora in grado di pensare a Dio, saremmo ancora in grado di metterci in rapporto con Lui e dunque di creare una relazione: tutto ciò che crea un rapporto, una dipendenza, non può essere l'Assoluto. Anche il pensiero stesso che pensa Dio rende Dio relativo. In questo contesto viene messa in una posizione secondaria la stessa concezione di persona: come la persona umana è poca cosa, così anche Dio come persona è un concetto sociologico, nato in ambien-

te veterotestamentario, legato alla visione del re. La persona è limitante per l'Assoluto: Dio è super-personale. In questo contesto anche la preghiera di cui tanto si parla nei salmi, nella Bibbia in generale, è una visione che non si sostiene perché Dio non ha legami con l'uomo. La tradizione orientale mette in crisi la preghiera come dialogo, come relazione: la preghiera è una chiacchiera inutile. Se l'Assoluto è già dentro di noi, se noi siamo nella totalità, ciò che è importante è il silenzio di fronte a Dio, il silenzio come meditazione, come contemplazione, come il capirci nella totalità, l'immedesimarci nel tutto. Il grande problema di carattere etico di tutta la tradizione orientale è allora quello di distaccarci da questo mondo perché questo mondo è fatto di fenomeni limitati, insignificanti, provvisori, transeunti, e soltanto se noi riusciamo a staccarci da questa immagine debole del mondo riusciamo a capire e ad immedesimarci con l'immagine forte, potente dell'Assoluto che ci avvolge.

Immagini mitologiche della divinità

Nella mitologia e nella devozione popolare dell'India Dio assume tantissimi nomi e valori diversi.

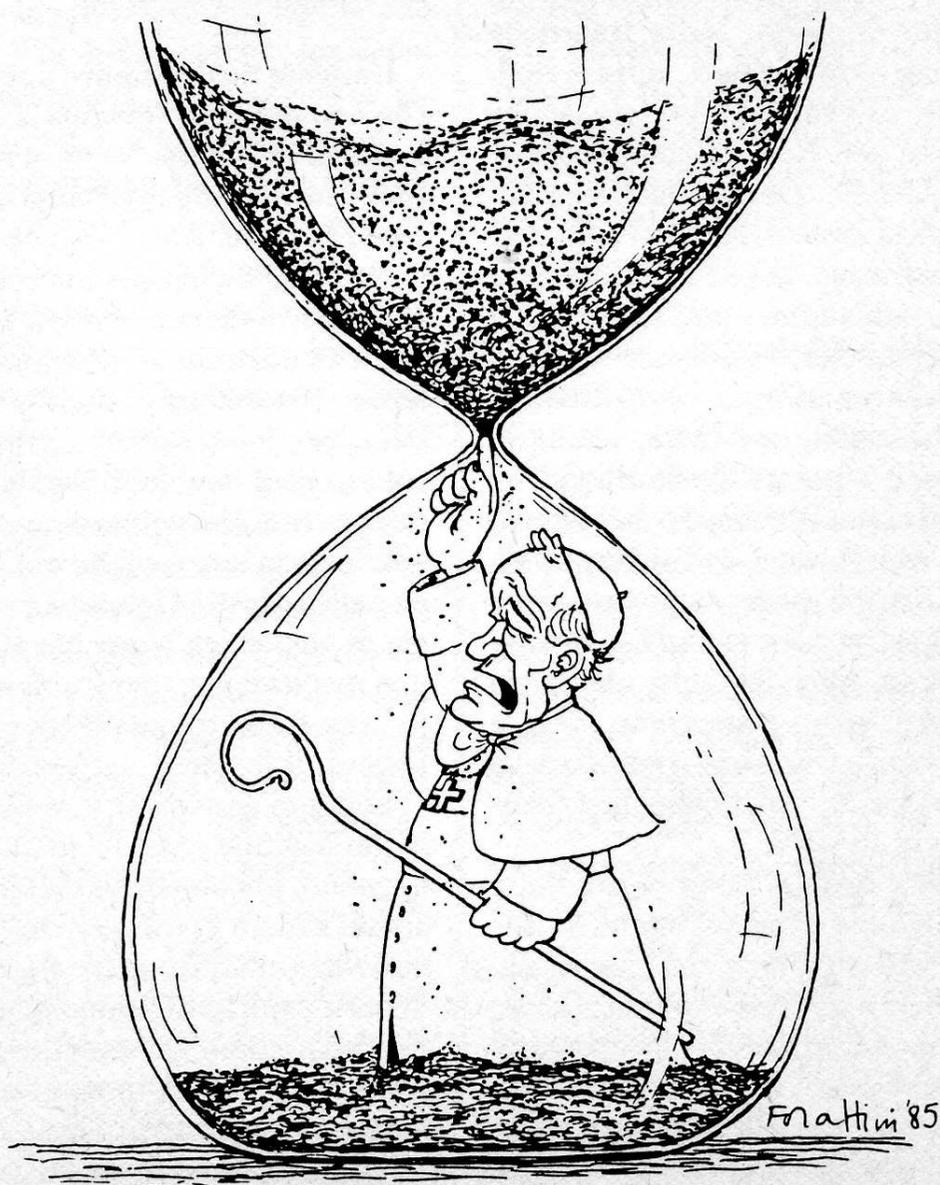
Una prima immagine: Dio crea l'universo giocando. Tutta la creazione è Dio che si diverte a giocare. Altre immagini sono date dalle singole divinità. La divinità che maggiormente emerge in India è Shiva, un Dio asceta, pieno di impeto, re della danza. La sua danza è di due tipi: uno positivo con cui crea tutte le cose ed uno negativo con cui discende dalle montagne dell'Himalaia, precipitosamente, attorniato da teschi di morti, portando la distruzione del mondo. Shiva è la coincidenza di tutti gli opposti: è il

Realizzare l'Assoluto che è in noi significa sprofondare in noi stessi e capire, in questa coscienza pura, che noi facciamo parte dell'Assoluto. Finché noi siamo attaccati alla vita, finché desideriamo qualcosa, bramiamo qualcosa di questo mondo, finché non rinunciamo al nostro ego, al nostro io, non possiamo raggiungere il sè. L'io è il nostro essere condizionato, dove noi siamo sempre dispersi, è la materia, non è lo Spirito ma il nostro attaccamento al mondo. Raggiungere il sè, al di là dell'io, significa realizzare l'Assoluto. Volendo concludere queste riflessioni, posso dire che le religioni dell'Oriente sono religioni della Madre, dove le mediazioni non sono forti, non devono passare attraverso le leggi e neppure attraverso il senso del peccato: non devono passare attraverso niente. La religione della Madre è

la religione dell'immediatezza, dell'esperienza pura, della comunicazione con l'Assoluto senza quasi intermediari. La religione della Madre è la religione dell'intuito, dell'intuizione, della spontaneità, dell'istinto. La religione, in India, vive su questo sfondo di spontaneità, di libertà. In India non ci sono dogmi, non è necessario credere in un Dio: l'importante è un'esperienza profonda, è restare catturati da un'esperienza dell'Assoluto. L'esperienza di Dio e dell'Assoluto, in India, si basa su noi stessi, sulla nostra capacità di capire: Dio è l'Assoluto, è la nostra esperienza (sia essa mitologico-popolare o altamente ascetica).

Noi dobbiamo ritrovare Dio dentro di noi e dobbiamo capirci come un'onda dell'Essere, dell'Assoluto stesso.

A. Terrin



Interventi introduttivi

Il "ritorno di Dio" tra contraddizioni e nuove vie di ricerca

Alcune premesse

Vorrei cominciare leggendovi una citazione di Simone Weil che è un po' la linea lungo la quale si muove quello che voglio dirvi.

Dai *Quaderni* (II° volume, Ed. Adelphi): "Il contatto con le creature ci è dato mediante il senso della presenza, il contatto con Dio ci è dato mediante il senso dell'assenza. In confronto a questa assenza, la presenza diventa piú assente dell'assenza". La sostanza è questa: questa nostra ricerca è la ricerca di un assente, è la angosciosa e tragica ricerca del grande assente.

Se invece ce lo sentissimo presente, sarebbe molto assente. Quanto piú lo sentiamo presente piú è assente e viceversa. È un tema classico della grande mistica: la notte, il silenzio, in termini biblici, il "deserto". Questo è un po' lo sfondo in cui si muovono le riflessioni che vorrei fare, partendo da due premesse. *La prima*: le contraddizioni di questo *ritorno di Dio*, del problema di Dio.

Ritorno che forse qualche decennio fa non si sospettava. Questo ritorno viaggia su binari notevolmente diversi però uno dall'altro.

Un binario, molto comune, è il binario del *bisogno di Dio*, un bisogno

abbastanza ambiguo perché il Dio che risulta è spesso una proiezione dell'io; ci costruiamo una specie di super-ego. Sappiamo quanto questo bisogno è condizionato dalle situazioni, dalle culture, dalla crisi, per cui Dio ha quasi bisogno delle crisi politiche, economiche, esistenziali per celebrare su queste i propri ritorni trionfali. Che l'uomo senta sempre questo bisogno è d'altra parte abbastanza discutibile. La civiltà cinese, pur con gli alti livelli raggiunti, sembra che questo bisogno di un Dio trascendente non l'abbia sentito.

Un altro binario su cui viaggia questo ritorno: si tratta di un ritorno di Dio portato sulle spalle non degli addetti ai lavori (teologi, filosofi, che non hanno detto molto in questi ultimi tempi), ma sulle spalle di persone e forme culturali nuove: i poeti, buona parte degli artisti (scrittori, pittori). I pittori e gli scrittori hanno contribuito molto di piú che non i teologi e i filosofi a far circolare l'immagine di Dio. Un modo nuovo di parlare, all'interno di *discorsi che non hanno Dio come titolo*, ma tali da riproporre con chiarezza, agli osservatori piú attenti, questo problema. Pensate a Kafka, a Rilke, ecc., nomi grossi... quasi tutti mitteleuropei, quasi tutti ebrei. E qui il discorso si apre su questioni profon-

de, sul modo di esprimersi, sul modo di dire, di parlare. E sul dopo Auschwitz.

Il problema di Dio non è un problema astratto, è il problema del bene e del male.

Il dolore e il male per le nostre generazioni è Auschwitz, è quello che ha fatto l'uomo occidentale del XX° secolo, uomo cristiano, non dimentichiamolo. È soprattutto la cultura mitteleuropea, prevalentemente ma non esclusivamente ebraica, a porsi questi problemi.

Bisogna partire non solo dai filosofi e teologi ma anche dall'esperienza che pensa, che sente, che riflette, che soffre e che ha sofferto. Sono gli Abrami, i Mosé, i Giobbe del nostro tempo.

Continuano a porre le domande di fondo: "Dio dov'eri tu?", non solo: "Chi sei tu?, Che cosa facevi mentre milioni di ebrei andavano a morire nelle camere a gas o nei forni crematori?" Questa è ancora la domanda di oggi.

La *seconda premessa* è un po' una riflessione, che si svolge nell'ambito di quella teologia negativa che è risuonata più volte in questi due giorni e che è una delle grandi tradizioni del pensiero cristiano-ebraico: non è tanto quello che sappiamo su Dio che possiamo dire, ma quello che non sappiamo.

Non è tanto una descrizione di Dio quanto una lotta all'idolatria quella che possiamo fare. Non riusciamo tanto ad afferrare una presenza e ad afferrarla nei suoi confini, quanto a correre dietro con nostalgia o se volete con amore ad un assente, come gli ebrei che andavano dentro alle camere a gas recitando i salmi del grande assente. Forse questo ci è dato oggi e non molto di più.

Fatte queste due premesse voglio dire qualcosa sul metodo e sul contenuto.

Sul metodo e sul contenuto della ricerca

C'è un atteggiamento di fondo che mi sembra fondamentale, un atteggiamento che ci pone di fronte alle cose in quel modo che Simone Weil chiama "l'attenzione" o se volete "l'attesa" (il contrario dell'atteggiamento del possesso). L'atteggiamento di assoluto rispetto verso l'altro (e l'altro è tutto), nell'attesa che l'altro riveli il suo nome e non cedendo alla tentazione di dargli il nome che voglio io.

Un altro autore, Levinas, ebreo anche lui, ci aiuta molto in queste riflessioni. Levinas ha scritto cose bellissime sul volto dell'altro: posso solo guardarlo, in questo rispetto assoluto della sua alterità, in questa sua assoluta "trascendenza", se volete un termine inflazionato dell'antica filosofia e teologia.

Questa "conversione previa" (*preambula fidei* della filosofia e teologia scolastica), questo approccio umile, povero, deve essere sempre ricco di attenzione e di attesa, perché il Dio della tradizione biblica non è un Dio che sta, è un Dio che viene. Dio è un soffio, un vento, uno Spirito Santo che passa, viene e passa.

Noi dobbiamo essere in questo atteggiamento di umiltà e di spogliazione perché siamo troppo ricchi del nostro io, della nostra nicchia: lui passa e va, e nessuno lo sente passare. Quindi spogliazione, umiltà, ammirazione, non nel senso estetizzante del termine ma come atteggiamento interiore cioè come *preambulum fidei*, stupore, meraviglia. Guai a chi non si meraviglia più. Guai al sapiente che niente lo meraviglia più e Dio passa e lui non se ne accorge! Invece chi è disponibile a meravigliarsi di tutto, anche delle cose più comuni, questi è disponibile all'avvento.

Tale atteggiamento è una conseguenza della ricerca antiidolatrice, ma potremmo dire che ne è anche una premessa.

Dobbiamo anche ricordare, però, che siamo figli di una cultura borghese che ci ha abituati al valore del possedere fin da piccoli. Invece l'atteggiamento di chi si dispone all'avvento è l'atteggiamento di chi si libera dalle pastoie della cultura borghese. E non è facile l'operazione di liberazione da questo tipo di cultura, non basta un atto di volontà, ci vorrebbero scuole nuove, società nuove, famiglie nuove.

E si vede come il problema di Dio sia strettamente connesso a tematiche politiche sociali, senza peraltro esaurirsi in queste.

Vorrei ora indicare alcuni contenuti della ricerca su cui ci stiamo interrogando. Un primo filone è il *recupero trinitario*, filone essenziale e molto dimenticato a favore di Dio unico, onnipotente, onnisciente. Se riusciamo a fare un po' di conversione culturale, troviamo nella tradizione cristiana ottime basi per il discorso trinitario.

In questa ottica il Signore è visto più nel suo comunicarsi che nel suo essere. Cioè "esse ad" più che "esse in" della scolastica. La vera tradizione trinitaria è fondata sulla comunicazione, un Dio come frecce che partono. È il valore di queste relazioni, del Dio aperto, il valore del molteplice, che dobbiamo recuperare e che era stato distrutto dal monoteismo rigido, potente, imperialista. E in questo recupero trinitario, ampio spazio deve essere riservato alla terza persona, lo Spirito Santo, bellissimo termine da recuperare in tutta la sua ricchezza (leggero, di vento, di soffio, che poi è il soffio della creazione).

Il soffio che dà vita dovunque, che c'è ovunque si manifesta amore, questo è lo Spirito Santo, purtroppo soffocato dalla presenza pesante del Padre e del Figlio. A parte il fatto che Padre e Figlio sono due termini difficili da accettare nella cultura contemporanea, Spirito è un termine decisamente più bello, più accettabile come simbolo trascendente. Credo che nello Spirito Santo riusciamo a fare anche

un grande abbraccio con il cristianesimo orientale che non ha perso il fascino pentecostale (come lo ha perso invece il cristiano cattolico e ancor più il cristiano protestante). Questo rivelarsi di Dio in un soffio leggero (non un vento ma una brezza), lo cogliamo solo avendo orecchie attente: allora ci accorgeremo di quanto sia presente ma inafferrabile il grande assente.

Un secondo filone è il modo di parlare di queste cose. Credo che dobbiamo recuperare il tradizionale modo di parlare di queste cose (ebraico e cristiano) che è la *narrazione*: non la concettualizzazione ma la narrazione di storie. La ricerca va avanti per storie, e non a caso mi pare che la narrativa (ad esempio russa ed ebraica) sia piena di questo soffio, molto di più che non i testi dei filosofi e teologi. La grande letteratura ebraica chassidica è il capolavoro di questa lettura.

Sarebbe interessante leggere i racconti che si tramandavano le comunità ebraiche dell'Europa orientale prima della distruzione. Piccoli racconti dove non ci capisce bene se si sta parlando dell'uomo o di Dio o di polli (si sta parlando della vita del villaggio ma tu ci senti la presenza di Dio). E questa è la Bibbia, perché i racconti biblici sono nati così.

Sono spesso la storia degli ultimi della terra agli occhi del mondo.

Anche noi cristiani ci ritroviamo intorno all'eucarestia a celebrare, a narrare la storia della salvezza, la narrazione della storia nella condivisione. Ecco i due elementi fondamentali di questo discorso: la narrazione della storia, assieme alla condivisione del pane e del vino fanno il Sacramento. È una storia che di giorno in giorno si arricchisce di tutte le altre storie.

Il terzo filone è la croce, punto forte della teologia negativa. Non è un successo, non è un possesso: è un'apparente sconfitta che si apre verso il futuro. Dunque il forte della nostra ricerca è proprio questo momento tragico, questo momento della suprema

interrogazione. La domanda di Auschwitz rimane aperta (“Dov’eritu...?”), la risposta è ancora una interrogazione: “Dio mio perché mi hai abbandonato?”. Finché l’interrogazione è aperta siamo sulla strada della tradizione cristiana più autentica.

Tradizione che però ci chiede di essere per la strada (il deserto, il cammino, l’avvento, l’esilio, la sospensione: questi sono i termini tipici della tradizione cristiana). Sospesi sulla croce, esiliati, cacciati via di casa, verso qualche cosa che non sappiamo, pellegrini con la bisaccia sulle spalle: questo mi sembra il senso da recuperare, non quello del possesso di Dio. Tutto questo è meravigliosamente simboleggiato dall’eucarestia.

Pellegrini, in piedi, come gli antichi ebrei, con il bastone in mano e la bisaccia sulle spalle, sentiamo narrare la storia, condividiamo e riprendiamo il cammino. Questa è la Pasqua, festa non di arrivo ma di passaggio.

Stiamo in questo divenire, nella ricerca del grande assente, e riprendiamo il cammino rafforzati dalla condivisione e dalla narrazione.

Ho citato all’inizio Kafka e Rilke. A Rilke è carissimo il termine “soglia” (un piede dentro e un piede fuori: siamo tutti gente che sta sulla soglia).

A Kafka è carissimo il termine “porta”, che se volete è lo stesso simbolo.

Questa porta, un po’ aperta e un po’ chiusa, fa appena intravedere.

La porta e la soglia sono simboli...

Andare, cercare, camminare: vorrei che si sentisse come da tante parti la cultura contemporanea ci porta queste voci. La grande ricchezza del dubitare, la grande povertà di chi non dubita.

Vorrei finire con una poesia di un padre passionista, Breton, uno strano scrittore mistico di grande livello che conosceremo di più nei prossimi anni. Grande studioso delle religioni orientali, ha vissuto molti anni in India ed in Giappone, poi è tornato alla Sorbona dove ha insegnato mistica

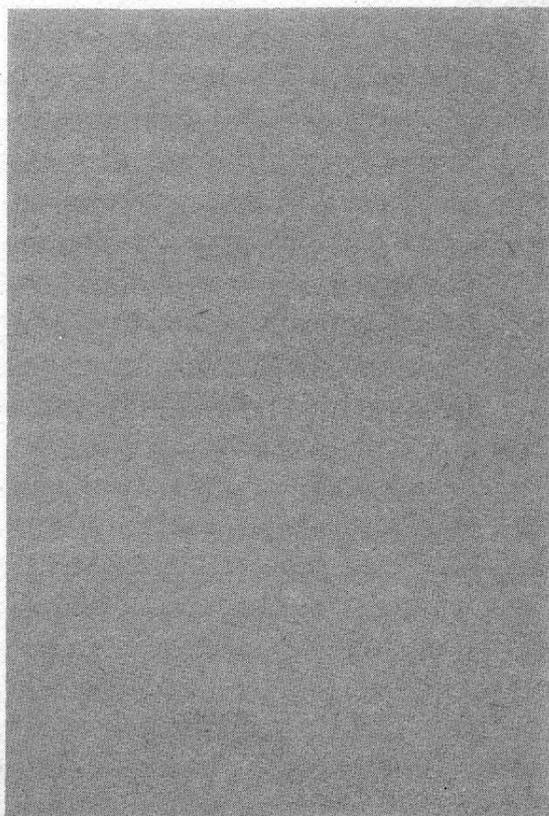
orientale. Il suo ultimo libro, intitolato “Unicità e Monoteismo” e che in fondo combatte i difetti del monoteismo nella tradizione ebraico-cristiana, termina con questa poesia molto bella, che dice in termini non concettuali ma poetici questo atteggiamento su cui ho tentato di riflettere e che io ho così tradotto:

“Figlia di Israele, quando mi prenderai la mano per l’ultimo passaggio, non dimenticare l’errante che il vecchio uomo quella sera lascerà sulla riva.

Quante volte ho voluto delineare il suo volto sulla polvere del cielo.

La polvere non ha trattenuto il mio segno e mi è ricaduta sulla fronte.

Donna di Israele, quando veglierai sul mio ultimo passaggio, affida questa cenere alla brezza di Jawhé. Quaranta giorni e quaranta notti ho camminato nel deserto, fino alla montagna nera. Vi ho atteso il passaggio del mio Dio. Il mio Dio non è che questo passaggio. Figlia di Israele, quando mi prenderai la mano per l’ultimo passaggio, non dimenticare l’errante in questo transito. Affidami al Dio dell’Esodo e della Pasqua, al Dio della montagna nera”.





editoriali:

La religione nella scuola, *di Franca Long*

Quando scrive il cardinale, *di Alfredo Berlendis*

studio biblico:

La conoscenza rende arroganti ma l'amore edifica,
di Massimo Aprile

Nord/Sud

Problemi dell'immigrazione in Europa occidentale,
di Teresa Isenburg

Ecumenismo

Il Consiglio ecumenico delle chiese, *di Maria Sbaffi Girardet*

Interventi

Ecologia: un impegno anche per le chiese,
di Simone Cerrina Feroni

Diventare critici, di Saverio Merlo

Il senso della diaconia cristiana, *di Jean-Jacques Peyronel*

Riflessioni sulla diaconia, *di Claudio Tron*

Materiali

L'invasione di sette e corporazioni religiose in Argentina,
di Hugo Ortega

L'essenza della pace, *di Yann Redalié*

Una vita "rinnovabile", *di Antonella Visintin*

* * *

Repliche

ALDO TERRIN

La visione orientale si occupa sì e no della politica o meglio vorrebbe creare un'armonia fra tutti gli uomini, armonia fatta di esperienza, presupposto dell'armonia cosmica, universale. Ci sono delle difficoltà in questo perché l'orientale trascura, secondo la nostra visione, le situazioni politiche. Fondamentale è che l'oriente vorrebbe incidere sempre nella profondità dell'essere, meno nella prassi e più nella profondità dell'essere, quasi volendo dire che sarà l'essere a trasformare la prassi e non viceversa. Dunque la trasformazione interiore è la base di una trasformazione sociale. Naturalmente i problemi restano e sono fondamentalmente riconducibili ad uno solo: noi viviamo sempre nella differenza, tutto il mondo si basa sulla differenza (differenza di classi, di uomini, di strati sociali, di modi di pensare, addirittura di visioni, di linguaggio), l'oriente vive invece nella identità e cerca soprattutto l'identità. L'oriente è preso dal senso dell'identità, cancella le differenze, appiana tutto.

Naturalmente è un'operazione semplicistica e un po' idealistica, ma per certi versi anche gratificante che trasforma quasi di per se stesso il reale. Invece le nostre accentuazioni delle differenze accrescono maggiormente i conflitti e rendono ancora più difficile la ricerca dell'identità che vediamo essere il vero scopo e il vero fine della ricerca religiosa ed anche della visione politica.

Sono poi d'accordo che le Chiese e

le religioni per il loro rapporto con il potere sono diventate d'ostacolo alla esperienza religiosa, ma non sarei per l'abolizione delle religioni ma per un loro ridimensionamento in rapporto al potere: vi sarebbe un grande vantaggio per l'umanità per creare un senso più profondo di solidarietà e per creare un'esperienza religiosa più vera e più profonda.

RINALDO FABRIS

Problema di fondo di tutte le domande (rapporto religione/scelta politica, religione/poveri, religione/etica, Dio/uomo, Gesù/Dio) è il problema del rapporto Dio-uomo. Non si risolve negando uno o l'altro ma tenendo alta la tensione e la domanda. Il problema è mantenere il binomio Dio/uomo con tutta la differenza che comporta.

Le altre soluzioni sono soluzioni o di paura o semplicistiche.

Il problema del Dio cattolico, del Dio cristiano, è molto complesso, è il problema del Figlio sacrificato, del Padre impassibile.

È uno schematismo, una lettura tipica del sacrificio, cioè il Figlio che viene sacrificato per placare il Padre, per restaurare i rapporti fraterni: è una interpretazione che esiste, ma va distrutta.

L'interpretazione di un Dio impassibile che assiste al sacrificio del Figlio per mettere d'accordo i fratelli, per pagare una colpa primordiale, è una interpretazione che è funzionale al mantenimento di un sistema di potere.

Salviamo la nostra autonomia, l'identità dell'essere umano, la nostra responsabilità anche politica ed etica, eliminando tale interpretazione.

Gesú è Dio? Se fate l'eguaglianza Gesú = Dio avrete il peggiore dei monoteismi totalitari e nella lettura cristiana occidentale c'è questa identificazione. Nella fede cristiana, Gesú è uomo, con questo rimando unico a Dio. Io ho concluso dicendo che Gesú, a confronto con l'immagine rovesciata di Dio, del Dio impotente (che è il Padre ed il Figlio contemporaneamente perché non si può separare l'amore, e la fonte dell'amore e l'amore che si manifesta come dono), è una cifra, rimanda alla ricerca di Dio. Ho concluso dicendo che il confronto con la Bibbia o l'immagine rovesciata di Dio è uno stimolo alla ricerca, non ci dà soluzioni, è semplicemente un impulso ad essere uomini, con le contraddizioni che portiamo dentro di noi: la paura del morire, la tendenza all'egoismo, il bisogno di potere, di servirsi di Dio come potere.

Ma questa immagine di Dio di cui

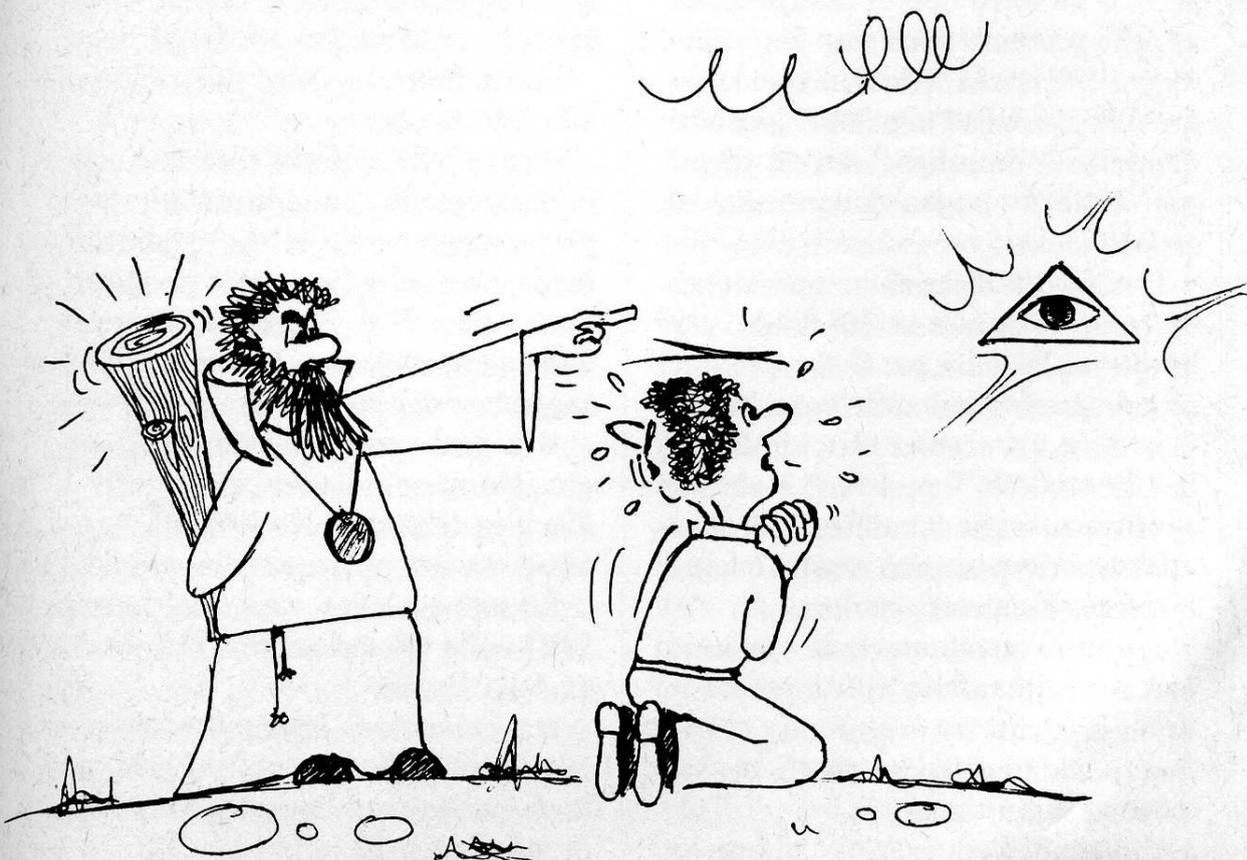
Gesú diventa il rappresentante, ripeto, è uno stimolo alla ricerca, non è una risposta.

Ultimo: il Dio della Promessa. Dio che non sta nel passato.

Credo che ci sia un rischio di totalitarismo cattolico nell'immagine di Dio onnipotente, però rientra nella prospettiva della ricerca il Dio che resta fedele alla promessa, cioè al futuro, un futuro che si fonde con la fedeltà, la fedeltà che Dio deve ricostruire, rivelandosi attraverso la rivelazione dell'essere umano.

Le due contraddizioni, il Dio semitico, il Dio orientale, sono ancora due immagini idolatriche se noi diciamo: "Una delle due è quella vera".

Sono due modi di ricercare Dio. Che alla fine si parli di immersione o di incarnazione ha lo stesso significato. Quello che conta è questa nostra ricerca e questo tentare di rendere la nostra vita umana il più umano possibile; il più vivibile possibile. In questo nostro cercare senza soluzioni preconcrete possiamo trovare senso al nostro vivere umano.



È stato posto un problema veramente centrale e di difficilissima soluzione. "Inquisitio" (la ricerca) può essere anche un idolo: secondo me tutto può essere un idolo, come tutto può essere maschera di Dio (maschera intesa nel senso negativo di falsa immagine). La risposta che trovava concordi Sartori e Cacciari affermava: prima di tutto c'è la fase della "inquisitio" che è la fase antiidolatrica in cui il non credente sta con il credente ed entrambi possono fare lo stesso cammino. Al termine di questa strada c'è l'opzione, la differenza, che è totale. La fede è allora in quel secondo tempo, mentre il primo tempo antiidolatrico è il tempo della "inquisitio" (non necessariamente di fede), un tempo logico ma che va fino in fondo e pone le domande ultime.

Nell'intervento si obietta che la fede è necessaria per percorrere la via della "inquisitio", che è già dono di Dio il combattere gli idoli.

Credo che questo sia il rischio se si interpreta il rapporto tra ricerca e fede come dato da due tempi successivi. Vi è un altro tipo di interpretazione, che presenta anch'essa però i suoi inconvenienti: la fede non sopravviene alla fine della "inquisitio" (sconfitti gli idoli e le maschere) ma c'è già prima e accompagna lungo tutta la strada.

E allora la distinzione non starebbe tanto in questa scelta finale, cioè in questa opzione per il sì o per il no che determina una differenza globale di vita, ma starebbe tra chi affronta le fatiche della "inquisitio" e chi non le affronta o che è indifferente, si accontenta del possesso che ha e non si interessa a questi problemi.

Questa interpretazione presenta una difficoltà: allora noi ammettiamo i non credenti tra i credenti, mentre essi rivendicano il loro diritto di essere atei e di continuare la lotta agli idoli. Il nodo della questione è questa lot-

ta che si presenta in mille forme.

Possiamo accantonare questo problema perché non mi importa di dire o di delineare il volto di Dio, quanto di dire l'uomo e dov'è l'uomo.

Perché la tradizione ebraico-cristiana, in fondo, non ci chiede né dov'è Dio, né qual'è esattamente il suo nome, ma un certo comportamento.

Voglio tornare a quella grandiosa impostazione classica del Padre Nostro, ebraico e cristiano. Padre nostro... sia santificato il tuo nome. Non so dove sei, lotto magari contro di te (Giobbe o Gesù sulla croce), ma dico: Sia benedetto il tuo nome. E aggiungo: "Venga il tuo regno" che non c'è, deve venire, ed è importante l'atteggiamento di essere sempre in questo ad-ventus, attesa (significa: bastone in mano, cammino, esilio, passaggio, Pasqua). "Sia fatta la tua volontà". Questa preghiera ci porta subito al concreto: pane. Va subito al concreto del dare e condividere. Nella responsabilità e condivisione della colpa, quando siamo carichi di colpe e chiediamo perdono, diciamo subito: "Perdona a noi i nostri debiti" e le nostre colpe. Ma siamo in una economia in cui la misura del perdono è come io perdono: la reciprocità del perdono.

Vorrei finire con altri due richiami alla letteratura.

Una novella di Kafka racconta di un imperatore che manda un messo a portare un messaggio che la gente attende ma non ci dice quale sia questo messaggio. E il messaggio è atteso dalla gente che sta al balcone. Il messaggero esce e sgomita tra la folla perché la gente vuole sapere il messaggio. Ma tu sei alla finestra e attendi alla luce della sera. Nessuno ha le certezze ma attendiamo nella caligine.

Ed infine alcune strofe dal poema VIII° della "Notte oscura" di Giovanni della Croce:

"La conosco la fonte che sgorga e scorre, ma è di notte, nella notte oscura di questa vita. La conosco la fonte di fede, ma è di notte.

È stato posto un problema veramente centrale e di difficilissima soluzione. "Inquisitio" (la ricerca) può essere anche un idolo: secondo me tutto può essere un idolo, come tutto può essere maschera di Dio (maschera intesa nel senso negativo di falsa immagine). La risposta che trovava concordi Sartori e Cacciari affermava: prima di tutto c'è la fase della "inquisitio" che è la fase antiidolatrica in cui il non credente sta con il credente ed entrambi possono fare lo stesso cammino. Al termine di questa strada c'è l'opzione, la differenza, che è totale. La fede è allora in quel secondo tempo, mentre il primo tempo antiidolatrico è il tempo della "inquisitio" (non necessariamente di fede), un tempo logico ma che va fino in fondo e pone le domande ultime.

Nell'intervento si obietta che la fede è necessaria per percorrere la via della "inquisitio", che è già dono di Dio il combattere gli idoli.

Credo che questo sia il rischio se si interpreta il rapporto tra ricerca e fede come dato da due tempi successivi. Vi è un altro tipo di interpretazione, che presenta anch'essa però i suoi inconvenienti: la fede non sopravviene alla fine della "inquisitio" (sconfitti gli idoli e le maschere) ma c'è già prima e accompagna lungo tutta la strada.

E allora la distinzione non starebbe tanto in questa scelta finale, cioè in questa opzione per il sì o per il no che determina una differenza globale di vita, ma starebbe tra chi affronta le fatiche della "inquisitio" e chi non le affronta o che è indifferente, si accontenta del possesso che ha e non si interessa a questi problemi.

Questa interpretazione presenta una difficoltà: allora noi ammettiamo i non credenti tra i credenti, mentre essi rivendicano il loro diritto di essere atei e di continuare la lotta agli idoli. Il nodo della questione è questa lot-

ta che si presenta in mille forme.

Possiamo accantonare questo problema perché non mi importa di dire o di delineare il volto di Dio, quanto di dire l'uomo e dov'è l'uomo.

Perché la tradizione ebraico-cristiana, in fondo, non ci chiede né dov'è Dio, né qual'è esattamente il suo nome, ma un certo comportamento.

Voglio tornare a quella grandiosa impostazione classica del Padre Nostro, ebraico e cristiano. Padre nostro... sia santificato il tuo nome. Non so dove sei, lotto magari contro di te (Giobbe o Gesù sulla croce), ma dico: Sia benedetto il tuo nome. E aggiungo: "Venga il tuo regno" che non c'è, deve venire, ed è importante l'atteggiamento di essere sempre in questo ad-ventus, attesa (significa: bastone in mano, cammino, esilio, passaggio, Pasqua). "Sia fatta la tua volontà". Questa preghiera ci porta subito al concreto: pane. Va subito al concreto del dare e condividere. Nella responsabilità e condivisione della colpa, quando siamo carichi di colpe e chiediamo perdono, diciamo subito: "Perdona a noi i nostri debiti" e le nostre colpe. Ma siamo in una economia in cui la misura del perdono è come io perdono: la reciprocità del perdono.

Vorrei finire con altri due richiami alla letteratura.

Una novella di Kafka racconta di un imperatore che manda un messo a portare un messaggio che la gente attende ma non ci dice quale sia questo messaggio. E il messaggio è atteso dalla gente che sta al balcone. Il messaggero esce e sgomita tra la folla perché la gente vuole sapere il messaggio. Ma tu sei alla finestra e attendi alla luce della sera. Nessuno ha le certezze ma attendiamo nella caligine.

Ed infine alcune strofe dal poema VIII° della "Notte oscura" di Giovanni della Croce:

"La conosco la fonte che sgorga e scorre, ma è di notte, nella notte oscura di questa vita. La conosco la fonte di fede, ma è di notte.



Don Germano “servo” del suo tempo

Non posso qui prendere analiticamente in esame i problemi teologici che più stavano a cuore a don Germano, e sui quali più desideravo ascoltarlo. Il problema dell'ecumenismo — di cui è stato, io ritengo, uno dei maggiori interpreti europei degli ultimi decenni — assumeva in lui tutto il suo pieno significato di *memoria*, di *attesa* della comune radice, al di là di ogni confessionale dogmatica. Era la ricerca di un passato che è futuro, di un luogo di provenienza che ancora destina. In lui era vivissimo il senso di quella *tradizione* che non è mai obiettivo tramandare, ma vivente interpretazione, che non si riduce mai al “che cosa vuol dire”, ma apre sull'infinità dei sensi *possibili*. La verità, per don Germano, è veramente quella verità che si offre solo all'indagine, quella verità che è in se stessa da indagare, di cui parla Agostino. Al senso vivente della tradizione, da riscoprire in ogni istante, si alimentava il suo ecumenismo.

Durante la sua lunga Lotta contro la malattia, egli ha mostrato, non solo nei suoi scritti e nelle sue parole, ma nei suoi gesti e, direi, sulla sua stessa carne, quel *paradosso* che deve, o dovrebbe, segnare colui che trova in sé la forza straordinaria di dirsi cristiano. Non pronunciava nessuna parola a nome proprio; appariva, a

volte, quasi annichilito nel problema dell'*altro*. L'*altro* era il permanente scandalo della sua ragione e della sua fede. Con tale spirito aveva affrontato le più tragiche questioni del nostro Paese e del nostro tempo: fu tra i pochissimi, negli “anni di piombo”, a battersi affinché l’“emergenza” non annullasse ogni sistema di garanzie e ogni prospettiva di riconciliazione; così, in questi ultimi anni, aveva posto il problema della pace al centro del suo impegno, cogliendone tutto lo spessore storico e culturale, al di là di risibili semplificazioni diplomatiche o, peggio, edificanti “umanesimi”. Insomma, per usare le parole di Hamann, don Germano sapeva “come per Dio una compassione umana per le sofferenze del nostro prossimo è un servizio più gradito che una apologia delle Sue vie”.

Nessuno come lui voleva “servire” il suo tempo, e nessuno meno di lui esserne “servo”. Il suo impegno, la sua dedizione significavano questo: non “appartenere” al mondo e ai suoi “valori”, e *proprio per questo* saperne portare senza enfasi, consapevolmente e fino in fondo la croce. A molti come me, atei-che-credono, ha dato questa necessaria, indimenticabile lezione di anti-idolatria, di disincanto e speranza.

Massimo Cacciari



Don Germano “servo” del suo tempo

Non posso qui prendere analiticamente in esame i problemi teologici che più stavano a cuore a don Germano, e sui quali più desideravo ascoltarlo. Il problema dell'ecumenismo — di cui è stato, io ritengo, uno dei maggiori interpreti europei degli ultimi decenni — assumeva in lui tutto il suo pieno significato di *memoria*, di *attesa* della comune radice, al di là di ogni confessionale dogmatica. Era la ricerca di un passato che è futuro, di un luogo di provenienza che ancora destina. In lui era vivissimo il senso di quella *tradizione* che non è mai obiettivo tramandare, ma vivente interpretazione, che non si riduce mai al “che cosa vuol dire”, ma apre sull'infinità dei sensi *possibili*. La verità, per don Germano, è veramente quella verità che si offre solo all'indagine, quella verità che è in se stessa da indagare, di cui parla Agostino. Al senso vivente della tradizione, da riscoprire in ogni istante, si alimentava il suo ecumenismo.

Durante la sua lunga Lotta contro la malattia, egli ha mostrato, non solo nei suoi scritti e nelle sue parole, ma nei suoi gesti e, direi, sulla sua stessa carne, quel *paradosso* che deve, o dovrebbe, segnare colui che trova in sé la forza straordinaria di dirsi cristiano. Non pronunciava nessuna parola a nome proprio; appariva, a

volte, quasi annichilito nel problema dell'*altro*. L'*altro* era il permanente scandalo della sua ragione e della sua fede. Con tale spirito aveva affrontato le più tragiche questioni del nostro Paese e del nostro tempo: fu tra i pochissimi, negli “anni di piombo”, a battersi affinché l’“emergenza” non annullasse ogni sistema di garanzie e ogni prospettiva di riconciliazione; così, in questi ultimi anni, aveva posto il problema della pace al centro del suo impegno, cogliendone tutto lo spessore storico e culturale, al di là di risibili semplificazioni diplomatiche o, peggio, edificanti “umanesimi”. Insomma, per usare le parole di Hamann, don Germano sapeva “come per Dio una compassione umana per le sofferenze del nostro prossimo è un servizio più gradito che una apologia delle Sue vie”.

Nessuno come lui voleva “servire” il suo tempo, e nessuno meno di lui esserne “servo”. Il suo impegno, la sua dedizione significavano questo: non “appartenere” al mondo e ai suoi “valori”, e proprio per questo saperne portare senza enfasi, consapevolmente e fino in fondo la croce. A molti come me, atei-che-credono, ha dato questa necessaria, indimenticabile lezione di anti-idolatria, di disincanto e speranza.

Massimo Cacciari

ESODO 1987

Dal Veneto bianco la riflessione di credenti di confine

- *Per continuare una ricerca
aperta di fede nella vita quotidiana*
- *Per alimentare nuovi spazi di dialogo
e di testimonianza nelle chiese locali*
- *Per approfondire il dibattito sul mondo
cattolico veneto*

Rinnova il tuo abbonamento ad "ESODO"

**quaderni di ricerca, informazione
e confronto sulla Chiesa
e sul mondo cattolico veneto**

- **ABBONAMENTO ANNUO**
(4 numeri piú "Esodo-notiziario") L. 20.000
(40.000 per Enti, Associazioni, ecc...)
sul C.C.P. n. 10774305 intestato a
ESODO - C.P. 4066 - 30170 Venezia-Marghera

TRIMESTRALE - ANNO VIII - SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO
POSTALE GRUPPO IV - PUBBLICITÀ INFERIORE AL 20% -

L. 4.500 (i.i.)

L. 3.000 (i.i.)



EDIZIONI DEL LEONE

Gruppo Editoriale Multigraf

*Le nuove e prestigiose collane di poesia italiana e straniera:
I DOGI - I PIOMBI - IL CAMPIELLO diretta da Paolo Ruffilli.*



*Alcuni autori già pubblicati:
Rafael Alberti - Elio Bartolini
Leopold Sedar Senghor
Robert Creeley - Evgeniy
Evtušenko - Vincenzo
Buonassisi - Aldo Piccoli
Sandro Varagnolo - Pino
Bonanno - Franco Preato
e tanti altri.*

*Novità: collana di NARRATIVA (romanzi,
racconti, diari)*