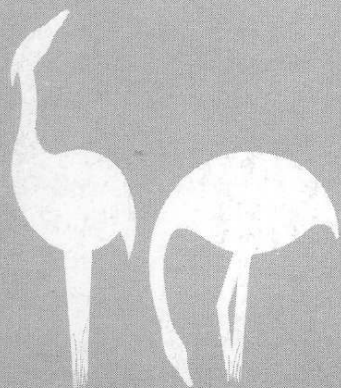


# ESODO

I labirinti del sacro  
e le tracce  
del Dio vivente



*Quaderni Trimestrali*  
Ottobre-Dicembre '87  
Anno IX N. 4

Spedizione in Abbonamento Postale Gruppo IV  
Pubblicità inferiore al 20%

**L. 4.500 (i.i.)**

# Sommario

<b>Editoriale .....</b>	<b>2</b>
-------------------------	----------

## **Tavola Rotonda: il sacro che non muore**

• <b>Processi di secolarizzazione e nuova domanda religiosa</b> <i>di E. Pace .....</i>	<b>6</b>
• <b>Alcune forme di religione in ambiente post-secolarizzato</b> <i>di G. Guizzardi .....</i>	<b>11</b>

## **Relazioni e interventi: la “fine del sacro”**

• <b>“Crisi del sacro” e “adorazione”</b> <i>di M. Cacciari .....</i>	<b>16</b>
• <b>“Voglio l’amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più che gli olocausti” (Os 6,6)</b> <i>di R. Fabris .....</i>	<b>22</b>
• <b>Fedeltà al Dio della storia: nuovi percorsi di ricerca</b> <i>di F. Gentiloni .....</i>	<b>32</b>
• <b>I debiti cristiani della modernità. Riflessioni sul processo di secolarizzazione</b> <i>di L. Cortella .....</i>	<b>36</b>
• <b>Alla radice del confronto tra Dio e il sacro: il serpente in Eden</b> <i>di F. Brotto .....</i>	<b>43</b>

### **Il tema e le domande**

*All'interno del gruppo redazionale di ESODO si è confermata in questi anni una sempre più attenta sensibilità ai temi di fondo riguardanti la vita e il senso dell'essere, temi che riverberano in sostanza interrogativi e attese di tante persone credenti e non credenti che avvertono, come noi, l'urgenza di una più puntuale riflessione, vivendo spesso il disagio delle contraddizioni e delle incertezze che questi cammini così poco esplorati comportano.*

*Il precedente seminario poneva il tema dei volti con cui Dio si presenta e si nasconde a noi e delle maschere in cui noi crediamo di identificarlo ed è stato, per la nostra riflessione di ricerca, una tappa fondamentale.*

*In continuità con questo momento ci siamo chiesti cosa ne è del SACRO, la forma tradizionalmente riconosciuta dell'accostarsi a Dio. Man mano che procedevamo nel nostro dibattito siamo incorsi, da una parte nei fraintendimenti e nelle ambiguità che la parola SACRO suscita e, dall'altra, nelle tante angolazioni che il tema stesso propone. Di qui la necessità di delimitare il campo per consentire un maggior approfondimento.*

*Abbiamo cercato di focalizzare quello che noi intendevamo per SACRO. La sacralizzazione infatti, come atteggiamento*

*di assolutizzazione, investe qualsiasi aspetto della vita: la politica, la cultura, le mode ed anche l'ambito religioso.*

*Ci siamo soffermati sull'aspetto religioso e sui grossi dilemmi che esso comporta. Siamo partiti constatando come, nonostante tanta secolarizzazione, ci sia ancora una forte domanda di sacro che si realizza nella richiesta di riti, liturgie, sacramenti e nel loro relativo "consumo".*

*In questo contesto, parlare di desacralizzazione è forse solo un'utopia, una traccia di percorso, una linea di tendenza o, da opposto punto di vista, una bestemmia.*

*Siamo approdati all'ipotesi che la richiesta di sacro e le conseguenti deleghe al produttore di culto (sacerdos) annullino una vera ricerca di fede e servano solo per rasserenare e garantire le coscienze.*

*Ci siamo domandati come l'uomo che ricerca il senso del proprio esistere e che non si ritrovi negli schemi rituali convenzionali possa vivere una dimensione interiore profonda superando le barriere di sacralità e quale significato può avere questo approccio per sé e per gli altri.*

*Ancora: ci siamo posti l'interrogativo se sia possibile comunicare (e con quali mezzi) un'esperienza di dialogo di questo tipo o se esistano dei limiti invalicabili laddove l'esperienza, sia per il fatto*

*di essere personale e irripetibile, sia per il fatto di essere al confine delle categorie umane, non risulta in nessun modo convertibile in parole.*

*Come poi entrare in dialogo con l'Altro senza diventare noi stessi luogo sacro (senza cioè assolutizzare tale incontro sì da renderlo luogo di separazione dagli altri) ed allo stesso tempo come realizzare nell'oggi di tutti i giorni una tensione così fondamentale, resta un'altra delle domande aperte.*

## **Il tempio**

*La nostra ipotesi di partenza era che il SACRO fosse qualcosa da superare: la separazione tra Dio e il mondo, l'assolutizzazione ed il culto dei mezzi, il possesso nei confronti di Dio anziché l'amore della fede.*

*Subito è emersa tutta l'ambiguità della parola SACRO: il SACRO si può intendere sia come un qualcosa che può delimitare ed impedire una maggior coscienza di sé ed una vera ricerca (aspetto negativo), sia come una possibilità di apertura verso un'Alterità fuori di noi tutta da scoprire, a cui tendere per un'autentica comunicazione.*

*In latino esisteva il verbo "sacer" per indicare l'atto di "mettere oltre il profano", di separare per preservare. A questo concetto si lega l'idea del tempio, del luogo SACRO e SEPARATO che conserva ciò che unisce a Dio o, più precisamente, il mistero di Dio.*

*Il MISTERO diventa così l'inaccessibile: non lo spazio immenso, tutto da scoprire, del possibile incontro con Dio, non lo spazio delle grandi domande, dello smarrimento e della ricerca, dell'angoscia e della speranza, ma il limite invalicabile, lo spazio dei sacrifici e degli olocausti, la certezza che Dio c'è ed è al di là del velo del tempio, mentre l'uomo ne è al di qua.*

## **Il velo squarciato**

*Se guardiamo la Bibbia, tante volte sentiremo parlare del Dio del tempio ma*

*scopriremo anche il Dio del velo squarciato. Di questo ci parla Gesù di Nazareth: Dio diventa per lui Padre cessando di essere l'inavvicinabile e si rompe così uno schema sacrale. Questa non è una desacralizzazione che annulla il MISTERO; è una rottura che passa attraverso l'essere figli ed amici (non più servi), l'essere quelli che conoscono, che indagano la verità, che sono capaci di adorare.*

*Desacralizzare ADORANDO è un imperativo emerso da questo nostro incontro: non una ricetta ma dei bagliori, delle intuizioni che possono illuminare qualche tratto di strada. Quelle che seguono non sono dunque spiegazioni di cosa significhi ADORARE ma solo alcune delle riflessioni che questo seminario ha fatto maturare in noi:*

— *Le ambiguità e le contraddizioni che abbiamo individuato nel termine SACRO sono le stesse che segnano la nostra vita e non possiamo pensare di esserne incontaminati. L'internità alle contraddizioni è una condizione della nostra vita, se la prendiamo sul serio.*

— *Le contraddizioni in cui ci muoviamo non ci esimono però dal prendere posizione, dal dichiararsi. La nostra responsabilità personale e storica ne esce al contrario rafforzata. Dio non è il nostro guanciale ma quella voce che dice: «Sia invece il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno» (Mt 5,37).*

— *In questa nostra volontà di desacralizzare il rapporto con Dio, molto spesso parliamo di ricerca. Dobbiamo guardarci dalla tentazione di definire "ricerca" il nostro tentativo di razionalizzare Dio, di ridurlo all'interno di schemi solo umani. Accanto al percorso dell'uomo ci sono il dono, la grazia, Dio alla ricerca dell'uomo. E accanto a ciò che l'uomo può "dire" di Dio c'è tutto ciò che non è esprimibile in questi termini e che richiama esperienze di contemplazione, silenzio, preghiera (lasciamo volutamente queste parole senza ulteriori precisazioni).*

— *Ciò che possiamo percepire e conoscere non è l'Assoluto ma suoi frammenti eppure è proprio (e solo) attraverso*

*questi frammenti che noi possiamo avere un contatto, un rapporto con il tutto. In queste parti che noi possiamo conoscere c'è tutta la profondità di Dio che è per noi mai completamente conoscibile.*

*— Questi frammenti sono le nostre esperienze ma prima di tutto sono gli altri: è negli altri (non in mezzo agli altri ma dentro) che noi possiamo riconoscere l'Altro, quel totalmente Altro che ci chiama ad intrecciare una relazione profonda, che ci dice: «Sono Io soltanto un Dio da vicino, dice l'Eterno, e non un Dio da lungi» (Geremia 23,23).*

### **Un percorso**

*Ci è sembrato che, più che percorsi alternativi a quelli consueti, da questo convegno si possano intravedere delle indicazioni preziose di stile, quasi delle modalità di atteggiamento. Ognuno poi tenterà di scoprire, nella propria ricerca, tracciati a lui congeniali, più o meno dicibili, comunque irripetibili, facendosi carico di una responsabilità del tutto nuova nel vivere e nel portare avanti questo processo interiore.*

*Questa responsabilità non nasce dal gusto di una elaborazione tutta accademica o da una ricerca finemente intellettualistica, ma emerge da una coscienza dell'essere quasi attimo per attimo che riflette una tensione provocante e provocatoria, che diventa luogo di lettura di sé e della storia.*

*Coscienti che siamo solo frammenti (parti di un tutto) e che viviamo nel frammento (parte della storia) e quindi non possiamo assolutizzare la nostra esperienza, assumiamo anche le ambiguità e le contraddizioni che questo difficile processo di desacralizzazione comporta e accettiamo il limite di questo spazio di dialogo che è contemporaneamente in noi e fuori di noi: comunicazione con l'Altro e con gli altri.*

*La disponibilità e l'attenzione con cui ci porremo in ascolto di tensioni e di profondità diverse dalle nostre non potranno che allargare ulteriormente il nostro orizzonte rendendoci sempre più consapevoli che fatica, paradosso e soprattutto una misura "sovrumana" d'amore e libertà ci vengono richiesti.*

Marisa Furlan e Lucia Scrivanti



Seminario di studio

## **I LABIRINTI DEL SACRO E LE TRACCE DEL DIO VIVENTE**

Percorsi di ricerca tra nuove  
idolatrie e ricerca dell'altro

**In questo numero gli atti del  
convegno**

**Tavola Rotonda:  
il sacro che non muore.**

*Da un punto di vista sociologico, molti dei comportamenti religiosi delle società occidentali sembrano percorsi da una serie di paradossi: mentre la funzione di riferimento delle religioni storiche (nel nostro paese, del cattolicesimo) viene meno come giustificazione del senso della vita e della morale, permangono ancora alti gli indici di pratica religiosa e di fiducia nella chiesa. Il rapporto tra l'uomo e la religione, lungi dall'«estinguersi», esprime una connotazione profonda del nostro «mondo vitale», della vita comune, nonostante le ambiguità legate ai processi di modernizzazione.*

# Processi di secolarizzazione e nuova domanda religiosa

## 1. I rebus della secolarizzazione

Da un po' di tempo i sociologi della religione si trovano di fronte a dei rebus, abbastanza difficili da risolvere a fil di logica, tenendo conto anche di elementi e dati che emergono dalle ricerche empiriche. Fermiamo l'attenzione su due di questi:

**1° rebus:** come spiegare il fatto che il nostro paese ha tassi di fecondità a livello svedese e tuttavia oltre il 90% della gente sceglie l'insegnamento della religione a scuola?

**2° rebus:** cosa significa avere ormai percentuali di pratica religiosa che si allineano abbastanza bene con tassi di frequenza che si registrano in altre religioni occidentali (protestanti in particolare), e continuare a trovare tra le nuove generazioni gradi di fiducia nei confronti della chiesa, che oscillano dal 68% al 80%, a seconda delle regioni?

Nella mia esposizione mi limiterò a focalizzare l'attenzione su questo nostro Occidente saturo e affluente (non sappiamo cosa ci aspetta tra qualche anno, quando questa "affluenza" forse subirà delle contrazioni!). Per fornire una qualche risposta ai due rebus comincia-

mo con il mettere in fila alcune indicazioni che emergono dalle più recenti ricerche e sulle quali la comunità scientifica dei sociologi della religione è abbastanza d'accordo.

### **1° indicazione: fine della funzione integratrice della religione.**

La prima tendenza che emerge è un declino della capacità, da parte delle grandi religioni istituzionali dell'Occidente cristiano, a perpetuare la funzione che avevano assunto nel passato di essere potenti fattori di standardizzazione dei comportamenti di vita della gente: questi venivano facilmente riconosciuti da quella e la seconda imparava a riconoscersi attraverso i primi. Facciamo due esempi. Il primo: gli aspetti festivi sacri oggi si sono trasferiti negli equivalenti funzionali del consumismo; il secondo: l'appartenenza ad una religione spesso serve più come uno stigma da esibire nel mercato politico che non come forma di testimonianza della cultura del paradosso cristiano, per dirla con Italo Mancini.

### **2° indicazione: crisi delle teodicee.**

Si nota che le cosiddette "TEODICEE" (cioè il modo con cui religiosamente si spiegava la presenza del male

nel mondo, il tema del peccato e tutto quello che un "credente" doveva di conseguenza fare di fronte a questi problemi in questo mondo e al di là di questo mondo) diventano sempre più evanescenti nelle religioni dominanti, sia in campo cattolico che in campo protestante.

### 3° indicazione: frammentazione delle visioni etiche.

Si nota che di conseguenza anche le visioni etiche connesse a queste "TEODICEE" risultano molto frammentate, molto deboli nelle "condotte di vita" e nel modo in cui la gente giustifica se stessa e queste "condotte di vita". Si possono fare *due esempi*.

*il primo* lo traggo da una ricerca recente su un campione italiano abbastanza ampio di 1.300 soggetti, stratificati per regione (cfr. Calvaruso, Abbruzzese). Alla domanda classica: "Credete in Dio?"

— l'88% dice di credere in Dio, ma solo il 26% risponde di credere nel Dio personale;

— il 50% dice di credere in una vita dopo la morte, il 66% nell'esistenza dell'anima, il 31% nel diavolo, il 33% nell'inferno, il 43% nel paradiso, il 66% nel peccato, il 21% nella resurrezione dei morti.

Questi dati sono del 1982, ma essi non presentano grosse differenziazioni rispetto alle ricerche degli anni '70 (cfr. Acquaviva, Guizzardi). A scorrere le cifre si può ipotizzare che il processo di secolarizzazione consista da un lato nel venir meno nel cuore della gente di una visione *coerente* della fede religiosa, e dall'altro nella crescente difficoltà da parte delle chiese *di parlare di salvezza*.

Questa è una tendenza che non è di oggi, è una tendenza di lungo periodo. Essa ci fa comprendere che uno dei meccanismi della "standardizzazione" delle condotte di vita che le religioni storicamente hanno assicurato e garantito nelle società occidentali, non funziona più.

Ciò potrebbe derivare dal fatto che la forza del messaggio da parte delle chie-

se rispetto alla "credenza nell'al di là", chiamata tradizionalmente con i nomi del paradiso e dell'inferno, si è venuta indebolendo. Su questa polarità etica "paradiso - inferno", le religioni cristiane avevano fondato in modo differenziato la capacità da parte di alcune chiese — come quella cattolica — di mediare sempre con il mondo, mentre da parte di altre — come quella calvinista — di radicare nella coscienza degli uomini l'etica della convinzione, della responsabilità che l'uomo deve assumersi nel mondo per verificare se egli, raggiungendo il successo e la fortuna in questo mondo, può sperare di entrare nella schiera degli eletti. Tutto ciò oggi sembra non funzionare più sia nelle società a base cattolica che in quelle protestanti.

Può darsi che queste chiese abbiano qualcosa da dire sul piano etico in riferimento alle scelte che riguardano le "nuove tecnologie" applicate alla struttura biologica dell'uomo, ma non hanno quasi più niente da dire alle persone di questa società in termini di spiegazione della presenza del male e del peccato.

*Il secondo esempio* è fondato su un dato sociologico da prendere in considerazione con una certa prudenza.

Ad una serie di domande sull'esistenza di criteri, di "principii morali" fissi che dovrebbero orientare l'azione umana, su un "campione" statistico nazionale (cfr. Calvaruso, Abbruzzese):

— il 72% delle persone risponde che non esistono "principii" fissi, ma che le scelte vengono fatte di volta in volta, in base alla situazione, secondo ciò che in filosofia viene chiamata l'etica della situazione.

## 2. Crisi e plausibilità delle religioni storiche

È possibile allora pensare che le grandi religioni storiche, le grandi chiese non hanno più una funzione di plausibilità sociale, non riescono più a convincere la gente su strategie di vita quotidiana che probabilmente erano valide



che non tanto lontane da noi.

L'aspetto allora rilevante del declino della funzione "standardizzatrice" della religione, si può vedere nel fatto che nelle "condotte di vita" della gente i significati che vengono assegnati alla parola religione, al codice religioso, appaiono sempre più una specie di *enclave*, come un territorio circondato da altri territori stranieri.

La parola religione evoca dei significati abbastanza chiari, ma che sembrano non avere nessun rapporto con gli altri territori circostanti.

Si possono fare tre esempi:

- 1) il valore del lavoro ha una sua logica, funziona secondo suoi meccanismi;
- 2) l'etica sessuale o familiare ha sue leggi, suoi valori;
- 3) l'economia ha sue leggi, suoi valori, come la politica del resto.

Non è solo la società complessa che si divide in "sub-sistemi", ciascuno dei quali è autonomo, ma dentro la coscienza della gente c'è la tendenza a far convivere più centri d'interesse, senza che si stabiliscano dei "meta-sistemi" di significato, che stringano i vari valori in modo coerente. Per esempio troviamo nelle nuove generazioni un'etica sessuale molto secolarizzata, troviamo che si dà un significato molto strumentale al lavoro, che non è una fonte di identità personale, troviamo un modo pragmatico di guardare ai fatti della famiglia e dell'economia, e troviamo magari indici di adesione a modelli di religiosità molto elevati. Come è possibile che la "risorsa religiosa" che di solito è una risorsa che dà molto significato alla vita della gente, invece nelle nuove generazioni sembra essere ancora rilevante, ma scarsamente significativa fuori dal confine del mondo vitale religioso, in altri mondi vitali?

Proviamo a spiegare questo paradosso, partendo da dati di "bassa cucina" sociologica. Quelli riferiti alla pratica religiosa (frequenza alla Messa o a riti domenicali assimilabili).

Se si fa un raffronto tra i paesi euro-

pei, si trova che il tasso di "frequenza religiosa" maggiore, spetta agli Irlandesi:

- il 97% degli Irlandesi va infatti ogni domenica a messa;
- segue la Spagna col 56%;
- l'Italia è ormai al 40-42% (però nelle grandi città siamo sul 20-25%).

Per quanto riguarda la frequenza al rito domenicale, dunque, l'Italia non è lontana da valori che ritroviamo in nazioni come i Paesi Bassi, il Belgio, la Repubblica Federale Tedesca.

In questo senso siamo più vicini a queste società "secolarizzate", nelle quali la "la pratica religiosa" non riesce a misurare più nulla; mentre invece in paesi dove la frequenza alla messa è ancora molto elevata, come nel caso dell'Irlanda e della Polonia, spesso misura anche identità nazionali. Il declino della pratica religiosa si accompagna a processi di svuotamento di una parte dell'insegnamento cattolico, di "credenze" che non hanno più lo spessore teologico proprio di una religione storicamente dominante nel nostro paese.

A livello europeo c'è una ricerca recente molto interessante di Stoetzel.

Ai circa 13.000 intervistati veniva chiesto di formulare una graduatoria di "valori" ritenuti tra i più importanti in assoluto; in tale sondaggio:

- la maggioranza delle persone mette al 1° posto il valore dell'onestà;
- e la fede religiosa, come valore che dovrebbe orientare i comportamenti sociali degli individui, in genere occupa posizioni molto basse, nella scala di valori (il 22% in Italia, per esempio).

Anche ciò che una volta si chiamava la "testimonianza", nella stragrande maggioranza dei casi non ha più spessore, nè forti richiami. La fede non è più fondamento di una vocazione, anche solo professionale.

Visto che le "TEODICEE" classiche ed anche le "ETICHE" classiche sembrano perdere di significato, si è costretti sociologicamente a barcamenarsi con una tipologia religiosa: c'è il 30% che sembra restare ancorato al modello del-

la chiesa ufficiale, poi ci sono gli "altri" definiti con una serie di "etichette" più o meno curiose. Ci sono i "cattolici senza chiesa", i "credenti autonomi", gli uomini alla ricerca del senso religioso e che però hanno tagliato i ponti con l'istituzione dominante, e così via.

Al di là però di questa frammentazione, sembra esserci un altro elemento importante. Soprattutto nei paesi a tradizione cattolica (non in quelli a tradizione protestante dove l'idea del pluralismo è storica, oppure negli Stati Uniti che nascono storicamente già "settari", con l'idea della setta) c'è un dato interessante connesso alle comunicazioni di massa che sembra spezzare sempre di più l'immagine di una religione unica, vera, assoluta, monolitica.

Per esempio nella ricerca di Stoetzel: — alla domanda: «Quanti sono quelli che ritengono che esista una vera religione?»

Hanno risposto sì:

- il 46% (soltanto) di Irlandesi;
- il 44% degli Spagnoli;
- il 37% degli Italiani (nonostante, dunque, l'accettazione dell'insegnamento della religione cattolica a scuola).

Viene meno un'immagine monolitica della religione.

### 3. Alcune ipotesi interpretative

Ciò può voler dire due cose:

1) la secolarizzazione produce anche nel mondo cattolico una pluralità di aree, di mondi; si afferma la differenza: questo è uno dei risultati storici più interessanti che il Concilio ha prodotto. Questa cultura della differenza sembra acquisita dalla coscienza della gente.

2) C'è il fatto che nonostante la "porosità" della chiesa cattolica nella vita quotidiana di ciascuno, in questi anni ci sono stati fuori e dentro la chiesa cattolica, ai margini e/o contro di essa, una serie di movimenti che hanno tematizzato forme di "vie di salvezza", di "etiche", di "teodicee" non in linea con la tradizione cattolica. Questo ha prodotto un certo effetto storico di tolleranza,

percepito a livello di coscienza comune. In fondo anche la stessa gerarchia cattolica se n'è accorta quando, ad esempio, si è posta il problema se era opportuno invitare le comunità di base oppure no al Convegno "Evangelizzazione e Promozione umana" nel 1976.

Tutto ciò potrebbe essere ricollegato al fatto che da parte delle chiese cristiane c'è una minore sottolineatura del messaggio escatologico. Invece c'è una maggiore insistenza in prima istanza su quella che si potrebbe chiamare una religione di "varia umanità": i diritti umani, la giustizia sociale, temi sui quali è possibile trovare terreno d'incontro con altre culture. Tutto questo è anche un effetto della "secolarizzazione". Il senso della religione di "redenzione" risulta sempre più sfocato. Di fronte a queste tendenze, è evidente che ci sono movimenti collettivi che percepiscono tutto ciò come molto pericoloso, cioè come forme di modernizzazione della coscienza religiosa, contro le quali bisogna opporsi. Le forme di neo-fondamentalismo sono presenti in vari contesti religiosi contemporanei; essi cercano di costruire delle contro-mitologie collettive, dei contro-immaginari collettivi, che siano capaci di contrastare questi processi.

Per concludere: di fronte a questi dati, si resta un po' scettici (non nel senso che non siano veri e non dicano qualcosa, ma come possono essere interpretati?).

Da sociologo, la mia impressione è che se noi consideriamo periodi molto lunghi della storia del nostro paese, dobbiamo partire dal presupposto che questo nostro paese è stato sempre profondamente segnato dalla socializzazione cattolica.

Per dire che questa società si è liberata dalla socializzazione cattolica, dovremmo trovare una serie di "indicatori" che precisino appunto non solo la fine della cultura, della teodicea, dell'etica cattolica, ma anche l'emergere di un nuovo modo di pensare, di una nuova etica. Trovare questo "nuovo" è praticamente impossibile oggi. Per cui quando

si parla di un ritorno del "sacro" viene da pensare a ciò come ad una sorta di confine, rimasto in ombra nella coscienza della gente e che viene di nuovo alla luce. Ognuno di noi porta con sé un bagaglio culturale-linguistico di significati che hanno una lunghissima radice storica. In questo senso non possiamo non dirci "cattolici" (e non solo "cristiani" come diceva Croce). Per cui, "strutturalmente" ognuno di noi tende a guardare al proprio mondo vitale come ad una specie di serbatoio di cose evidenti, dotate di un grosso grado di certezze. (Le cose di questo mondo sono sempre andate così! È la filosofia dell'«è così via» come dice Husserl).

Ora una grossa "risorsa simbolica" in questo "serbatoio" di evidenze, di certezze che ognuno porta con sé, è rappresentata dalla religione cattolica, nel nostro paese.

Per la gente comune è difficile valicare i confini del proprio mondo vitale, di-

struggere i propri "serbatoi" di evidenze (non per l'intellettuale, forse, che può fare il saltimbanco!).

Dunque, a conclusione, si può dire che esistono dei processi di "secolarizzazione" non solo legati all'industrializzazione, all'urbanesimo, ma anche a interne trasformazioni del senso escatologico della vita comune. Questi processi sono sempre ambivalenti. Il rapporto fra l'uomo e la religione è spesso una articolazione interna del mondo vitale, un lato del perimetro intimo delle relazioni fondamentali e primarie. Questo lato a volte, per pressioni della storia, può cadere nell'ombra, altre volte può tornare alla luce e offrire alla gente l'ultima risorsa di senso possibile. Tutto ciò indipendentemente, a volte, da tutti gli sforzi di modernizzazione o di neo-fondamentalismo che chiese, movimenti o gruppi religiosi possano fare.

Enzo Pace



Gustavo Guizzardi e Enzo Pace relatori della Tavola Rotonda.

*In una società sempre più complessa e frammentata si può parlare di una situazione di post-secolarizzazione, dove viene meno qualsiasi riferimento coerente, unitario e duraturo di significati per la vita.*

*Dal punto di vista del fenomeno religioso sembra manifestarsi una sorta di «religione civile» assai distante dalle religioni tradizionali fondate su un grosso complesso di dogmi garantiti da un'autorità. Questa situazione influisce sullo stesso cattolicesimo italiano, come si può vedere in occasione del nuovo Concordato, davanti ai nuovi problemi etici, di fronte all'impatto del messaggio televisivo.*

# **Alcune forme di religione in ambiente post-secolarizzato**

In questa conversazione, piuttosto che soffermarmi sul tema del sacro, sviluppo soprattutto l'argomento contenuto nel sottotitolo della prima parte del convegno: processi di secolarizzazione e nuova domanda religiosa; avverto anche che lo farò tenendo conto in particolare modo della dimensione religiosa istituzionale.

## **1. Società complesse e «post-secolarizzazione».**

Per comprendere la situazione sociologica in cui ci troviamo attualmente, dobbiamo tener presenti i grandi cambiamenti avvenuti, sia nella società che nella religione, negli ultimi ventisei anni. Possiamo infatti sostenere che oggi ci troviamo non in un momento di secolarizzazione, ma in una condizione di post-secolarizzazione. Per secolarizzazione si intendeva un modo di essere complessivo in cui non vi era più posto per la religione, un mondo in cui si poteva dire: «Dio è morto», la chiesa era stata abbandonata dai suoi fedeli, un determinato sistema di valori era caduto in disuso.

Non discutiamo qui se questa definizione corrispondesse o meno alla realtà, affermiamo invece che — comunque sia — ora viviamo in un'altra fase, che indichiamo appunto col nome di *post-secolarizzazione*.

Quali sono gli avvenimenti importanti e i grandi cambiamenti che hanno determinato la nuova situazione? Possiamo in sintesi dire che si è passati da una società in cui vi era una cultura prevalente, che definiva le caratteristiche principali della società stessa, ad una situazione in cui si è in presenza di un modello complesso, in cui convivono e si sovrappongono innumerevoli subculture.

Questa situazione produce una sensazione di mancanza di struttura portante, di *mancanza di centro*. Con l'affermazione di culture particolari, parziali, poco prevedibili, fluide e dinamiche, non solo si elaborano risposte diverse e diversificate ai problemi di senso, ma tali risposte sono per loro natura parziali e ambivalenti, spesso anche contraddittorie. Quindi non si ha più una ricerca di soluzione complessiva, globale e permanente ai problemi che la società si po-

ne, ma si sviluppano risposte contingenti e frammentarie. A volte tali risposte possono sovrapporsi, oppure anche cambiare a seconda del ritmo con cui nascono nuovi problemi che finiscono per dar origine a soluzioni, in termini di sistemi di valori, prima impensate.

È da notare come da questa situazione non sia esclusa la chiesa e la religione, anzi forse proprio in tale campo i fenomeni finiscono per essere molto vistosi.

In una configurazione di questo genere si pongono *grossi problemi di identità collettiva* e ci si può anzi chiedere come possa permanere una "società complessa" strutturata secondo queste regole.

Lasciando tuttavia questo punto ad un'altra occasione di approfondimento, vediamo invece alcune conseguenze della situazione descritta.

Anzitutto si può dire che una provvisoria soluzione del problema dell'identità si ha nel piccolo gruppo, laddove prevalgono le relazioni faccia a faccia e dove sono affrontati gli aspetti riguardanti la dimensione della vita quotidiana. In secondo luogo, in mancanza di significati universalmente condivisi, o almeno condivisibili, come anche di leaders collettivamente riconosciuti, si fa strada la via del rito, del comportamento rituale che non propone un vero e proprio senso dell'agire ma un sistema di azioni riconoscibile in quanto tale, una sorta di legittimazione fondata non sul "perché" si fanno le cose, ma sul rispetto delle regole formali dell'azione, sul "come" esse si fanno. Si potrebbe anche dire che si è in presenza di una convivenza democratica formale, che si realizza nel rispettare alcune procedure e norme.

## 2. Verso una "religione civile".

Dal punto di vista del fenomeno religioso, si fa strada una forma importante di religione, che si potrebbe identificare in una sorta di *religione civile*. Questo tipo di religione è caratterizzato da

un sistema di simboli fondato su pochi presupposti e su pochi e semplici dogmi in cui credere; uno di essi è quello del rispetto della convivenza civile, un secondo è quello del rispetto degli altri. Si tratta dunque di un sistema che tende naturalmente alla semplicità e alla semplificazione e che, per la sua essenziale povertà intrinseca, può esser accettato da tutti, al di là delle singole e specifiche fedi religiose, che non vengono intaccate e messe in discussione.

Questo tipo di religione civile è già apparso anche in altre società, anche se con differenze rilevanti. Negli Stati Uniti, ad esempio, essa contiene una forte componente di identità nazionale, anzi la religione civile americana è anzitutto supporto, e forse essenza, dell'identità della nazione americana. Come si vede questo manca invece nel caso della religione civile che si sta affermando in Italia, anche se si può sostenere che proprio la religione cattolica subisce trasformazioni che la portano verso la forma "religione civile", una religione civile in particolare che possiede una qualità che si rivela preziosa in una società complessa: quella di offrire la possibilità di costituire una identità culturale "laica", valida per tutta la società.

Un sostegno a questa tesi può essere rintracciato nel *nuovo Concordato*, cui è annessa una importante dichiarazione della Conferenza Episcopale, nella quale si afferma per un verso la consapevolezza che la chiesa ha della crisi dei valori e delle istituzioni civili — crisi che, a parere della Cei, intacca profondamente il tessuto della società italiana —, mentre per altro verso si proclama che la chiesa garantisce l'aiuto per fornire soluzioni concrete a quei problemi gravi e urgenti e si indicano anche le aree in cui si propone una collaborazione con lo stato: la promozione della vita e della famiglia, l'educazione, le iniziative per i giovani, il volontariato, ecc. In questa offerta di disponibilità non si tien conto dei valori o delle fedi professate, ma di che cosa in concreto si possa fare assieme, al di là della pregiudiziale e del con-

tenuto religioso.

Un altro aspetto interessante del cambiamento in atto nell'ambito della religione può esser riscontrato nello spostamento, probabilmente definitivo, dell'ottica del Nemico. Un tempo, il "nemico" aveva un nome: il "mondo", che era percepito come cattivo, un nemico appunto da contrastare; ora il "mondo" è un concetto molto più sfumato e comunque collocato in un'area di positività. Si può dire, meglio, che ora l'"uomo" è considerato come buono in sé, soltanto che storicamente, di fatto — si afferma — esso si dimostra debole, commette errori, si trova di fronte a problemi più grandi di lui, e proprio qui (in quest'ottica di cattolicesimo post-secolarizzato) si innesta il discorso elaborato dalla nuova ortodossia: dell'aiuto storico e pragmatico che alla società umana può venire dalla religione.

Questa "religione civile cattolica" ha, sul piano dei valori, un *atteggiamento ambivalente*, dal momento che è sia ottimista che pessimista. È ottimista, nel senso che l'impegno della religione nel mondo avverrebbe perché l'uomo è intrinsecamente buono, e perciò con esso si può collaborare, ma è pessimista perché in effetti vengono sottolineate le incapacità dell'uomo di risolvere i problemi, che spesso inoltre sarebbero problemi artefatti, in quanto creati dall'uomo stesso con le sue mani. Il pessimismo talvolta è assai caricato, sia emotivamente che teoricamente, tanto da dare luogo a un vero e proprio modello culturale, in cui la parola chiave è "crisi".

Questo tipo di religione può anche esser chiamato "religione del buon senso", laddove non si discute più sui principi, ma si tentano accordi sulle piccole e grandi cose.

Un caso in cui questa religione mi pare in azione è ad esempio nella scelta applicativa del Concordato, se avvalersi o meno dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola.

Il fenomeno che è emerso potrebbe esser sintetizzato con la frase: «non abbandonare una tradizione che è stata utile

nel passato e che ora non crea danni, anche se non ha più senso». I dati italiani analizzati con cura mostrano che l'adesione alla scelta dell'ora di religione è stata altissima, ma anche che non pochi sono gli astenuti e che i sì sono sorretti da un doppio fenomeno: da una parte da un gruppo compatto di "credenti convinti", di veri e propri "fedeli-affidabili", dall'altra da un ben più vasto gruppo di "religiosi del buon senso", che in fin dei conti finiscono per alimentare il filone di questo tipo di scelta "in mancanza di alternative migliori". Il fenomeno è ancor più importante perché si attesta in un particolare settore della società, quello della riproduzione della cultura. La "religione del buon senso" acquisisce allora aspetti ultra-conservatori, alla luce di una sorta di motto di questo genere: "nel trasmettere i valori alle nuove generazioni si proceda con molta cautela; prima di cambiare si aspetti".

Un altro settore in cui appare una nuova forma di religione è il *campo dell'etica*, in particolare in quei settori nei quali pubblico e privato si sovrappongono, in cui ad esempio si ha ancora a che fare con la salvezza, ma non più con quella dell'anima, bensì con quella del corpo. Grande problema di oggi è la bioetica, soprattutto a proposito della riproduzione artificiale, della genetica umana, dell'eutanasia, dei trapianti (ricordiamo che per effettuare un trapianto di organi essenziali è necessario che il donatore sia morto per alcuni aspetti, ma per altri sia ancora in vita).

Le nuove tecnologie mettono in mano agli "specialisti della vita del corpo" possibilità nuove, ma anche poteri non chiaramente legittimati. Le religioni storiche invece possiedono un sapere amplissimo sulla vita e sulla morte — ancorché in via di superamento, proprio a causa delle innovazioni apportate dalle nuove tecnologie —, ma soprattutto possiedono una fortissima legittimazione a costruire un discorso a proposito della vita e della morte. Questa legittimazione è necessaria agli specialisti (ad es.

medici e biologi) i quali, in questa fase di acquisizione di conoscenze e trapasso di poteri, ne hanno bisogno in quanto essi possono possedere la loro conoscenza tecnologica, e il potere inerente, solo se sono riusciti ad applicarla verso l'esterno, ai pazienti o ai clienti, verso cui deve dunque esser legittimata l'esistenza del loro sapere, prima ancora e ben al di là del contenuto di esso. Ma la legittimazione è necessaria anche agli stati, poiché in una società complessa non è (ancora) facilmente tollerabile lasciare alla pura sfera del privato la contrattazione su aspetti così rilevanti come appunto la manipolazione della vita e della morte.

Un ultimo punto è la forma di religione che alberga nei *mass-media e nella televisione* in particolare. L'interprete principale di questa forma di "religione televisiva" è Giovanni Paolo II, soprattutto in occasione dei suoi viaggi nel mondo, sia di quelli che compie come anche di quelli che non compie ma progetta e apertamente annuncia. Qui egli incarna una figura carismatica che propone una sorta di unità simbolica alla società, l'unità che essa ha perduto e di cui sente la mancanza e il bisogno in alcuni momenti particolari: quelli di grande crisi.

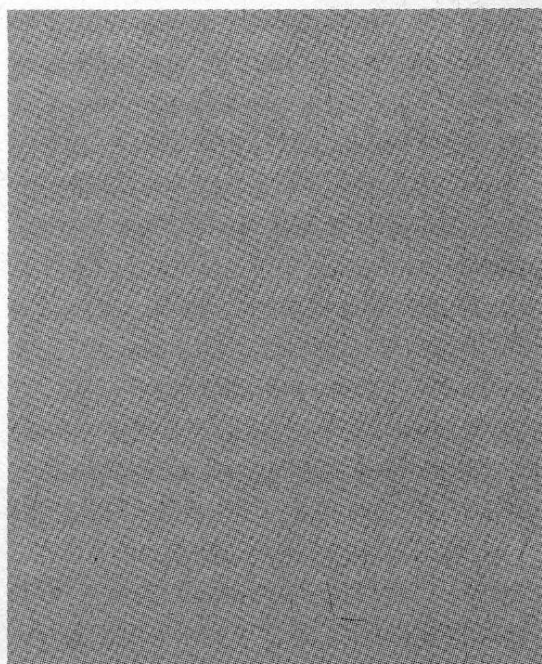
Giovanni Paolo II in televisione, nel racconto che la televisione fa dei suoi viaggi, rappresenta-raffigura una sorta di soluzione non politica, né specificamente religiosa, ma simbolica della crisi. Noi telespettatori compiamo, nei pochi secondi in cui accostiamo il papa nei resoconti dei viaggi che ne fanno i telegiornali, una sorta di pellegrinaggio televisivo, un viaggio nelle regioni dell'Utopia.

Ci viene proposta *dalla televisione*, si badi bene, e non dal papa in quanto tale, una specie di soluzione utopica dei problemi collettivi e delle crisi che le nostre società attraversano; possiamo, assieme alle migliaia di persone che realmente acclamano il papa e che vediamo televisivamente, celebrare la Festa, esprimere la possibilità di superare la cri-

si, cancellare la negatività della situazione collettiva in cui ci troviamo, ritrovare una sorta di identità. Identità di cui una società complessa ha bisogno e che ritrova in alcuni momenti attorno a queste nuove forme religiose in un modo non fittizio ma reale, poiché è ben chiaro che "vivere televisivamente" è, per le nostre società, non una forma fittizia di cultura, ma una forma reale e ormai molto radicata.

Come si possono riallacciare queste osservazioni con la tematica del "sacro"? Forse una risposta verrà dal proseguimento dei lavori del convegno. Vorrei aggiungere soltanto questa osservazione: nella lettera ai Corinti ci viene ricordato che delle tre virtù — fede, speranza, carità — la più importante è la carità. In questa situazione storica vorrei dire che a livello sociale la più importante può diventare la speranza, nel senso che diventa fondamentale mantenere una tensione verso una soluzione dei problemi più che imporla e applicarla. Pare sicuro che la fede, intesa come sistema di credenze collettive, è un aspetto su cui vi è poco consenso collettivo: in una società complessa non importa quali siano le nostre fedi, importa invece se ci siano e quali siano le nostre speranze.

Gustavo Guizzardi



**Relazioni e interventi:  
la “fine del sacro”.**



*Il termine "sacro" è connotato fin dalla sua origine nel mondo greco da una dualità sostanziale: da un lato esso esprime forza e pienezza di vita, dall'altro separazione e limitazione. Questo secondo significato è ripreso e accentuato nella cultura latina che trasmette a noi l'idea del sacro come "chiuso" e opposto al "profano". Quando si parla di crisi del sacro oggi, occorre chiedersi fino a che punto siamo consapevoli di queste origini. Ciò appare evidente analizzando il messaggio radicale di Gesù, il cui discorso antisacrale pone una drammatica tensione tra verità-vita che chiede "adorazione" e le tendenze a sacralizzare (separandola ed erigendola a legge) la verità "rivelata".*

## **"Crisi del sacro" e "adorazione"**

### **1. Il significato e la dualità del termine "sacro".**

Ritengo assolutamente essenziale tentare di precisare i termini del discorso, poiché è chiaro che non ci si può intendere sulla delimitazione di "sacro" e "religioso" se non si comprende in che senso si parla di questo "sacro". Una sensazione credo che sia comune un po' a tutti: una grande, eccessiva labilità terminologica. Io vorrei cercare, in modo molto scolastico, di indicare in che modo la nostra cultura ha utilizzato il termine "sacro". Questo termine non è affatto univoco. È caratteristico di tutta la nostra civiltà, e quindi non soltanto delle civiltà romanze ma anche di quella greca e di quella latina, il fatto che *non vi sia definizione univoca del sacro*. Altrettanto caratteristico è che esistono sostanzialmente due termini che lo indicano. Il primo sforzo da fare è quello di definire bene l'ambito di questi due termini nelle rispettive culture e nelle rispettive civiltà, e sentire bene come risuona questa dualità anche all'interno del nostro dibattito.

Insomma vi inviterei davvero a seguirmi in questo noioso compito per tenta-

re poi di parlare con cognizione di causa, di essere parlati il meno possibile e di parlare noi il più possibile. Partiamo dal greco.

Nella *lingua greca* (e per lingua intendo storia, letteratura, filosofia) esistono due termini che indicano la dimensione del sacro: l'uno è "ieròs" (da cui il nostro "ieratico"), che si ritiene trovi il suo esatto corrispondente nel sanscrito "isirah". Negli antichi inni vedici, i primi documenti della grande religiosità induista (1500-1000 a.C.), il termine "isirah" è uno dei predicati tipici degli dèi, è un predicato di vigore, di vitalità, di impeto vitale. È detto anche dei venti, del cavallo, di una voce. Esattamente ancora con questo significato, "ieròs" è epiteto in Omero frequentissimo che accompagna nomi di cose, di città. Per esempio Troia è sempre detta con questo termine: è sempre sacra, perché piena di vita e di uomini. Mi piace soprattutto ricordare un passo di Omero in cui la testa del nemico sollevata da Patroclo sulla punta della lancia e che si dibatte, non avendo nulla di sacro nel senso da noi comunemente inteso, viene indicata con il termine "ieròs". Omero afferma che la testa del troiano ucciso si dibatteva

come un pesce “ieròs”. Si dibatteva come un pesce, dando l'impressione di una *straordinaria potenza vitale*. In questo passo di Omero incontriamo l'esatta traduzione del sanscrito “isirah”: una cosa che dà una straordinaria impressione di vitalità. Utilizzare in italiano il termine “sacro”, significa tradire il senso iniziale di “straordinariamente vitale”, tanto pregno di forza da diventare divino. Perché, cosa c'è di più vitale di un dio?

Di conseguenza gli dèi per eccellenza sono “isirah”, dotati di vita, sono pregni di vita, tanto pieni di vita da essere totalmente sani, integri. Il significato originario del termine inglese “holy” è sicuramente affine alla stessa famiglia di “isirah” e “ieròs” e indica pienezza, integrità, che ritroviamo dunque anche nelle nostre lingue contemporanee. Il sacro qui è inteso come ciò che è completamente integro e dunque divino, talmente sano che più sano non si può, talmente integro da apparire alla fine, per dirla in linguaggio teologico, “causa sui”, talmente pieno, talmente intero, talmente integro, da apparire addirittura causa di se stesso.

In questa famiglia di termini non risuona assolutamente nulla che indichi separazione, delimitazione. Non vi è alcun riferimento ad aree particolari, a luoghi particolari: ogni cosa può apparire “ieròs”, solo allorché la sua vita appare dotata di una salute, di una pienezza divina.

L'altro termine che a volte si traduce dal greco e che non ha assolutamente accezione, è “osios” (da cui “osia”, cose sante), che non appartiene alla sfera della pienezza divina, ma all'umano. “Osia” sono le cose giuste che fanno gli uomini, che spettano agli uomini, anche se sotto la protezione degli dèi, e non indicano per nulla la vivacità e la vitalità del termine “ieròs”.

Un termine greco che traduciamo sempre con “sacro”, o “santo” senza distinzione, e che dà l'idea della *separazione*, della limitazione è semmai “aghios” (dal verbo “azomai”, temere).

“Aghios” in Erodoto e negli storici greci è costantemente riferito ai templi e dà un'idea precisa di qualcosa di separato, di un recinto, significato che non c'è assolutamente in “ieròs”.

Ecco qui la *dualità fondamentale* che regge tutta la nostra cultura su questo tema: la dualità tra lo “ieròs”, nel senso che abbiamo appena visto e l'“aghios”, nel senso di qualcosa di separato, di delimitato. Questo spazio delimitato che sta lì di fronte a me, per me quasi impenetrabile, lo devo temere: il tempio va temuto.

Ripeto, il concetto fondamentale di distanza, di distacco, non c'era minimamente nello “ieròs”, la cui vitalità invade semmai il mio spazio, si protende verso di me, si scontra con me.

È dal *latino* “sacer” che noi traiamo il nostro termine “sacro”. Qui davvero risuona con la massima evidenza il significato di separazione, di delimitazione. “Sacer” è l'equivalente greco di “archéo”, da cui il nostro “arcano”. “Archéo” vuol dire respingo, allontano, determino una netta separazione tra qualcosa che tengo lontano e me stesso. Non è solo un atto di separazione, perché con questo separare, io anche custodisco e preservo qualcosa dalla corruzione, dalla decadenza, facendola bastare a se stessa. Il problema che ora si pone è il seguente: come mai “sacrare” (che deriva dal termine “sacer”) significa mettere a morte? Perché il “sacrare” porta necessariamente al sacrificio? Sacrificio vuol dire precisamente fare cosa sacra, “sacrare”, e sacerdote indica esattamente colui che fa il sacro, colui che mette a morte.

Per “sacrare” qualcosa, bisogna metterla a morte perché per “sacrare” qualcosa è necessario porla oltre il mondo profano, sottrarla al profano. “Pro fanum” significa l'area davanti al “fanum”, davanti al sacro recinto. Come si fa a togliere radicalmente dal profano qualcosa se non facendole varcare la soglia che divide il mondo dei vivi dall'aldilà? Questo è il significato del sacrificio: una trasposizione dal “profanum” al mondo

dell'“arcanum”, all'interno dello spazio sacro.

Nel termine “sacrum” latino risuona, con una precisione tecnica più consapevole e maggiore che in tutta la famiglia di termini greci che indica il sacro, questa idea di separazione, delimitazione.

Esiste un secondo termine latino, “sanctum”, che, essendo participio passato del verbo “sancire”, si riferisce alle leggi, alle cose umane. Una legge è santa quando è regolarmente sancita e dà sanzioni, è efficace nel sancire.

Sempre per l'antichità greco-romana le leggi sono modello-immagine di un piano divino, di un ordine generale di carattere cosmico. Ma la distinzione è rigorosa, come “ieròs” e “aghios”, così “sanctum” e “sacer”: il “sanctum” appartiene all'ambito delle cose umane in esatto parallelismo con “osios”. Caratteristico del latino è che manca lo “ieròs”.

E qui giungiamo ad un momento molto importante e delicato del nostro discorso perché è evidente l'influenza che determina il latino sul nostro linguaggio e sulla nostra cultura, derivando la nostra lingua proprio dal latino, anche per quanto riguarda la determinazione di questi termini. Manca, dicevo, nel latino, un termine che con altrettanta precisione dia la dimensione semantica dello “ieròs”. Esso non è “sanctum”, non è “sacer”, a parte il fatto che nel latino “sacer” e “sanctum” tendono a confondersi portando alla sacralizzazione della legge stessa. Ciò appare chiarissimo quando si parla di leggi “sacrosante” con una idolatrizzazione della legge che nel greco non c'era.

E poiché il latino non ci fa ereditare alcun termine che dica il sacro nel senso dello “ieròs”, proponendoci semmai una progressiva idolatrizzazione del “sanctum”, molti dei nostri discorsi sul sacro risentono evidentemente di questo impoverimento linguistico.

Accade che oggi, dei due significati originari del termine “sacro”, quello che lo indica come “impeto vitale” si sia perso per strada e venga invece utilizzato

quello che lo indica come “sacer”, il chiuso che sta al di là del “profanum”. Ciò non è privo di conseguenze.

## 2. Ripensare la “la crisi del sacro”

Ma se noi recuperiamo l'originaria dualità, riproponiamoci *le nostre domande* sul sacro: che cosa si intende per *crisi della sacralità*, per desacralizzazione? Dobbiamo intenderla come rottura del sacro nella dualità dei suoi termini, dei suoi significati? Ma possiamo in qualche modo misurare, dare un senso ad un discorso che indichi una crisi complessiva dei termini del sacro?

È possibile dare un senso ad un discorso di questo genere? Oppure intendiamo parlare della fine del sacro come “sacer” o, viceversa, del sacro come “sanctum”?

Ma se parliamo della crisi del “sanctum”, cioè della “lex sancta”, dobbiamo dire che intendiamo crisi nel senso che non abbiamo più un orizzonte di valori tali da fondare le nostre leggi, le nostre sanzioni. E questo, che c'entra con il sacro?

C'entra solo perché nella nostra storia, nella nostra cultura, esiste questa confusione, nel senso etimologico del termine, che certamente non ci siamo inventati noi, che è nata con il grande sviluppo della cultura latina, la confusione della sacralizzazione del santo.

Questione non da poco, di imponente importanza storica e culturale, essendo stata uno dei perni della polemica cristiana contro il paganesimo antico, che si riferiva molto alla cultura latina e quasi niente alla cultura greca.

Bene, in che senso allora intendiamo parlare di crisi del sacro? Perché, si potrebbe dire anche paradossalmente, c'è chi potrebbe battersi per una crisi del “sacer” in nome dello “ieròs”, o viceversa.

Non solo bisogna specificare in che senso si intende in generale la crisi di questo sacro, la rottura di questo sacro, ma bisogna tener presente che la chiarificazione di questo problema porta a

delle conseguenze immense anche sul senso che ognuno di noi dà alla propria esistenza.

### 3. Le indicazioni del Nuovo Testamento e il suo messaggio antisacrale

A me pare che nel Nuovo Testamento si proponga il grande problema della liberazione dal sacro nel senso preciso di "sacer". È impressionante l'insistenza di Gesù in questo senso. Il suo discorso è aperto, rende noto e, man mano maturano gli ascoltatori che gli stanno vicino, è più "parresia" (discorso sincero che si fa in confidenza agli amici).

Il testo decisivo è Gv. 16,29. Dicono i suoi discepoli: «Guarda, ora tu parli un discorso che rende noto, aperto, un discorso come quello che si fa agli amici e non dici più nessuna parabola».

Nella parabola rimane ancora un nocciolo nascosto, un arcano da decifrare. Ora l'"arcanum" cessa del tutto, un discorso che accenni ad un aldilà, un discorso che accenni ad uno spazio separato, trascendente, che distingue un tempio da un "profanum", non ha più senso di venire pronunciato.

«Vi definisco amici, non più servi».

Ora Gesù abbandona il proverbio oscuro, il discorso velato, e parla un discorso rivelatorio apocalittico nel significato etimologico, preciso, tecnico, senza nessuno di quegli escatologismi speranzosi che affliggono soprattutto questo nostro tempo.

«Io sono la verità». Non c'è più nulla di nascosto, non c'è più nulla che debba restare nel nascondimento.

«Io sono la verità»: questa è la rivelazione apocalittica che annuncia Gesù, non solo ai discepoli, ma al mondo intero (Gv. 18,20).

«Ho parlato apertamente»: egli parla "en parresia", con parole chiare e precise.

Quindi è con accecante chiarezza che nel vangelo vi è la più radicalmente immaginabile critica ad ogni sacralizzazione, ad ogni idea del sacro come sepa-

razione, nel senso dunque del latino "sacer".

L'insegnamento fondamentale di Gesù è che egli è la verità. Non solo, egli aggiunge di essere anche la vita. «Io sono la verità e la vita»: la sua verità è anche vita, è anche la sua vita, dona la vita che non tramonta, dona la vera vita, quella che Schelling diceva essere il concetto fondamentale del cristianesimo.

Ancora più evidentemente Gesù abbatte ogni idolatria nel senso di trasformare in sacro qualcosa che è semplicemente santo, qualche legge, qualche prodotto dell'uomo, qualche contingente invenzione. È il rifiuto anti-sacrale netto, risoluto, radicale. Ma il discorso non è ancora completo: c'è un altro passo del vangelo che va letto insieme a questi, ed è Gv. 4,22: «Noi in Giudea lo adoriamo e lo conosciamo». Il senso è chiarissimo. Questa verità, che è vita, non la si adora come servi. I servi adorano il sacro inginocchiandosi di fronte a qualcosa che per loro è inattuabile.

«Noi adoriamo ciò che sappiamo, ciò che ci è stato reso noto, la verità disvelata». È importante sottolineare il termine "adoramus" (adoriamo). Finora abbiamo messo in evidenza la differenza radicale tra qualsiasi atteggiamento sacrale, qualsiasi processo di sacralizzazione e la parola di Gesù. Ma Gesù, pur superando le logiche della separazione, continua ad usare il termine "adorazione".

Qui ci troviamo di fronte a passaggi di tensione estrema, direi paradossale. Se Gesù è in lotta contro il sacro, come ignoto, separato, contro il processo di sacralizzazione della legge, poiché egli è verità, vita, verità di vita, continua tuttavia a richiedere adorazione, chiede cioè di essere ritenuto sacro, in un senso che è vicinissimo allo "ieròs" da cui siamo partiti. Poiché lo stesso termine greco richiama il concetto di vita, come fa Gesù, anche se lui lo arricchisce di nuovi significati. Dice che questa verità-vita ci parla da amica, dice che non ha nessun carattere numinoso e sorpren-

dente o che incuta paura. Nulla di quanto suggerisce il termine sanscrito o greco, dove l'immagine della testa del nemico infilzata sulla lancia stordisce a volte anche nella sua brutalità e terrozza. Nulla di tutto ciò. Egli è vita, vita che ci parla da amica. Ma chiede di essere adorata. Ma come fare ad adorare "ciò che sappiamo"? È inconcepibile. Grande dramma, ne va del nostro destino.

#### 4. Desacralizzazione e "adorazione"

I potenti meccanismi messi in moto per risacralizzare questa parola, sono ben altro che tradimenti, sono ben altro che tralignamenti. Come fare ad adorare quello che sappiamo, quello che ci è noto, quello che per noi è verità perfettamente disvelata, quello che non si abbatte su di noi, né è separato da noi, ma che è una vita prossima, che ci dice amici e figli, figli di Dio? Come fare ad adorarlo senza risacralizzarlo in qualche modo? Come fare ad adorare l'aperto, l'evidente, la vita? Questa è la straordinaria misura che chiede il vangelo al nostro adorare, è una misura assolutamente sovrumana. La storia del cristianesimo successivo è un venire incontro all'uomo, un interpretare l'uomo secondo una sanissima antropologia negativa. L'uomo non è immaginabile secondo questa straordinaria misura di libertà, perché è una straordinaria misura di libertà che ci chiede Gesù, chiedendo di adorarlo, chiedendo di adorare quel che sappiamo.

Voi sapete, siete figli e amici, nulla di arcano per voi, nulla di ignoto per voi. Ebbene, voi che siete perfettamente eredi dovete liberamente rapportarvi ad una eredità che può essere vostro possesso e basta, dovete liberamente rapportarvi in amore. Questo è il passaggio ovvio: si tratta di una misura di *straordinaria libertà*, sovrumana libertà. Per coloro che sono eredi, coloro che fanno tutto, coloro a cui nulla è ignoto, coloro che non hanno sacro e neanche

sacralizzano, ciò che decide è solo una misura d'amore nel rapportarsi con la propria eredità, col proprio possesso.

Il drammatico, il tragico riconoscere questa straordinaria libertà, è pure un tentativo di rispettare il "nos adoramus". Se Gesù avesse cancellato l'adorazione sarebbe tutto semplice.

Nel '900 molti infatti hanno semplicemente cancellato l'"adoramus", senza rendersi conto che cancellavano il cristianesimo. Il cristianesimo non cancella l'adoramus, ma lo applica paradossalmente all'aperto. Noi dovremmo adorare la vita, la verità, ciò che ci è noto, e questa è una misura per noi inattuabile, è una misura straordinaria, sovrumana. "Siate dèi" o, come diceva Agostino che aveva ancora l'orecchio vicino a questo messaggio, a questo evangelo: "Non siate uomini" (dal "De Trinitate").

E qui, insisto, si pone il dramma. Desacralizziamo, ma non nel senso di cancellare l'adorazione magari illudendoci di essere così particolarmente fedeli al testo e al messaggio anti-sacrale di Gesù, ma mantenendo la *paradossalità del vangelo e la sua antinomicità*. È il più formidabile discorso antisacrale che la nostra civiltà abbia conosciuto, formidabile, incomparabile, rispetto a tutto ciò che ci è noto dall'Islam, perché è un discorso fondativo.

Questa è la via stretta, la porta stretta: una adorazione che può essere concepita soltanto nei termini appunto di adorazione che avviene in amore. Non si tratta di una misura di amore in versione umanistica, che non ha senso, che è chiacchiera, che consiste in un amore del prossimo inteso come "vogliamo bene". Si tratta piuttosto di amarsi come lui ci ha amato, di amarsi odiandosi. Non c'è solo una parola d'amore nei vangeli. La parola d'amore nei vangeli è fondata sulla capacità nostra di odiarci. Odiarsi, Gesù usa il termine odiarsi. Allora ecco il punto: se vogliamo intendere il processo di desacralizzazione in senso radicale, noi, nella nostra cultura, nella nostra civiltà (sia che si creda sia che non si creda), dobbiamo confron-

tarci con questi paradossi, con queste antinomie, che sono nel cuore dei testi che fondano la nostra tradizione.

Nella critica alle opere che reintroducono processi di sacralizzazione, è necessario capire di che cosa parliamo. Perché potremmo parlare in dimensione politica, certo nobilissima, ma ben lontana dalla radicalità chiesta da Gesù.

Sintetizzando, possiamo parlare contro i processi di sacralizzazione nel senso puramente classico-pagano. Ciò è stato fatto nella nostra cultura soprattutto negli ultimi secoli '800-'900: la lotta al "sacer" in nome dello "ieròs", del pagano "ieròs", che richiama vitalità, vivacità, proprie del dio vedico del fuoco, del sacrificio vedico.

Questo senso dello "ieròs", come ho già detto, non è certo assente, a mio avviso, nella parola neo-testamentaria, ma certo è travalicato assolutamente da tutto, perché questa vita mi parla non nu-

minosamente, non misteriosamente, mi parla con quel discorso di amore, mi parla da amico, mi parla da figlio a figlio, in una misura di amore che mi è assolutamente sconosciuta nella classicità e nel paganesimo. E poi mi chiede, cosa incompatibile con la ripresa dello "ieròs" in senso classico, mi chiede adorazione.

Se parliamo quindi contro il sacro nei termini classico-pagani, lo possiamo fare relativamente a buon mercato, ma se ne parliamo nei termini suggeriti dal testo neo-testamentario siamo costretti a farlo seguendo una misura sovrumana.

Questo è un po' il paradosso, l'antinomia su cui volevo invitarvi a riflettere, dopo aver cercato di chiarire i termini precisi sui quali si pone il problema del sacro.

Massimo Cacciari



Massimo Cacciari e Filippo Gentiloni.

*La contrapposizione tra il "sacro" come separazione e la "misericordia" come amore di Dio percorre tutta la tradizione biblica. L'esperienza dell'Esodo e quella dei profeti è il contesto indispensabile per comprendere la posizione di Gesù e la sua denuncia della sacralizzazione. Egli propone una pratica di condivisione a partire dai poveri e dagli ultimi, cioè dagli esclusi. Con la sua morte Gesù critica radicalmente ogni surrogato sacrale e ritualizzazione religiosa rovesciando l'immagine tradizionale di Dio.*

## ***"Voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più che gli olocausti" (Os 6,6).***

**"Voglio l'amore e non il sacrificio..."**

È possibile uscire dalla situazione di labirinto, propria dell'essere umano, per realizzare un incontro con il Vivente e tra i viventi? Il titolo, ripreso dalla raccolta degli oracoli di Osea, è già un'indicazione. La parola di Osea sembra suggerire una *contrapposizione tra il "sacro" e i riti da una parte, e l'amore e la conoscenza di Dio dall'altra*. La sentenza di questo profeta dell'ottavo secolo a.C. è ripresa per due volte nel vangelo di Matteo e posta in bocca a Gesù per giustificare due gesti di rottura nei confronti della legge del riposo sacro del sabato e della normativa circa la purità rituale (Mt 9,13; 12,7).

Il profeta Osea contesta un rito o liturgia penitenziale in occasione di una siccità o invasione straniera. Il contesto immediatamente precedente parla di tributi pagati al re di Assiria, forse un riferimento a Tiglat Pilezer, il grande generale conquistatore del Canaan. Per te-

ner lontana questa minaccia o disgrazia si organizza una convocazione religiosa: «Venite, torniamo al Signore, egli ci ha straziato, egli ci guarirà; egli ci ha percosso, egli ci fonderà. Dopo due giorni ci dà la vita e al terzo ci farà rialzare e noi vivremo alla sua presenza. Affrettiamoci a conoscere il Signore, la sua venuta è sicura come l'aurora, verrà a noi come la pioggia di autunno, come la pioggia di primavera che feconda la terra» (Os 6,1-3).

A questo invito alla liturgia penitenziale risponde il profeta a nome di Dio, contestando questa pratica religiosa. Il rito che maschera l'insincerità e l'inconstanza del popolo di Israele, non può essere adoperato come una tecnica per ritrovare il rapporto con Dio e assicurarsi i suoi favori, come la pioggia e la liberazione nazionale. Osea indica nella infedeltà all'alleanza la radice di ogni male (cf. Os 4,1-3). Egli giustifica il suo giudizio con queste parole tipiche dello stile profetico: «Poiché voglio l'amore (eb. *hesed*) e non il sacrificio, la cono-

scenza di Dio più che gli olocausti» (Os 6,6). Il termine *hesed*, tradotto con “amore”, si può rendere anche con la parola “compassione”, l’amore profondo e benigno. Secondo lo schema della poesia ebraica, all’amore corrisponde la “conoscenza”, *da’at*, che nei testi di Osea richiama la relazione sponsale. Infatti la raccolta dei suoi oracoli inizia con la parabola dello sposo e della sposa, che dopo il tradimento e la rottura del matrimonio, riprendono il loro rapporto. La parabola del nuovo fidanzamento e matrimonio è espressa con queste parole: «Ti sposerò per sempre nell’amore (eb. *hesed*), nella benevolenza, nella fedeltà, nella giustizia e nel diritto», e si conclude con questa promessa: «E tu conoscerai il Signore» (Os 2,22). La “conoscenza di Dio” è questa relazione di fedeltà, grazie all’iniziativa gratuita di Dio, che non dona solo i prodotti della terra ricercati attraverso il culto delle divinità agrarie. Dio comunica alla comunità dell’alleanza l’amore fedele. In tale relazione di amore è possibile un nuovo rapporto con la terra. Infatti l’oracolo del fidanzamento è contornato da un annuncio di *shalôm*, che inizia con la pacificazione tra gli esseri viventi, per concludersi con la promessa della fecondità della terra. Ma al centro sta la “conoscenza”, frutto ed attuazione dell’amore. Dunque l’oracolo di Osea propone una alternativa radicale tra il “sacrificio” (eb. *zabah*) e l’amore, tra la conoscenza di Dio e gli olocausti (eb. *’olôth*), il sacrificio totale che fa salire a Dio la vittima consumata dal fuoco. Dio non richiede le pratiche rituali e la mentalità magica soggiacente, ma la relazione di amore fedele.

Gesù riprende questo linguaggio in occasione di due prese di posizione contestatrici della sacralità sia del tempo, quella del riposo sabbatico, come delle categorie sociali divise in pure e impure, che comprendono la opposizione tra giusti e peccatori, ebrei e pagani, adulti e bambini, uomini e donne, sani e malati. Tale divisione è fondata su un’immagine sacralizzata di Dio. Dopo la

chiamata di Levi-Matteo, Gesù è invitato a mensa dal pubblicano assieme ai suoi colleghi e ad altre categorie di “peccatori”. Egli risponde alla critica che gli muovono gli osservanti con questa dichiarazione: «Andate dunque e imparate che cosa significhi: “Misericordia io voglio e non sacrificio”. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mt 9,13). Gesù con il suo gesto di commensalità rompe lo schema di separazione che si fonda su di una concezione sacrale di Dio. La stessa frase è ripresa in un altro dibattito con gli osservanti giudei. In giorno di sabato i discepoli raccolgono le spighe per mangiarle. Questo è proibito in giorno di sabato, perché rientra in uno dei 39 lavori elencati nella Mishna come interdetti nel giorno del riposo sacro. I farisei gli rinfacciano questa trasgressione da parte dei discepoli. Gesù risponde appellandosi al modo di comportarsi dei sacerdoti nel tempio: in giorno di sabato essi sono esentati dall’osservanza del riposo. Poi egli conclude: «Ora io vi dico che qui c’è qualche cosa di più grande del tempio». Il santuario non è più un recinto sacro, ma uno spazio di relazioni che Gesù inaugura, dove entrano i discepoli, sia pescatori del lago come esattori del fisco. Essi possono attribuirsi quello statuto di libertà anche nei confronti della legge del sabato, perché questa è la volontà di Dio rivelata nel testo del profeta Osea: «Se aveste compreso che cosa significa: “Misericordia io voglio, e non sacrificio”, non avreste condannato degli innocenti» (Mt 12,7). È interessante la lettura che fa Matteo del testo di Osea a conferma della parola di Gesù sul tempio, interpretato come nuovo rapporto con Dio sulla base dell’amore o misericordia. La traduzione fatta dagli ebrei greci di Alessandria e ripresa dai cristiani, legge il vocabolo ebraico *hesed* come “misericordia”, l’amore cordiale e profondo che nasce dal cuore.

Per capire la presa di posizione di Gesù si deve ricostruire lo sfondo biblico dal quale egli riprende il linguaggio e le immagini. Solo il retroterra biblico con-



sente di capire la svolta che Gesù introduce nel rapporto con Dio e nelle relazioni tra gli esseri umani.

## Dall'Esodo deriva la conoscenza di Dio: incontro con il Vivente.

L'esodo è un punto di partenza necessario, perché questo evento e l'esperienza corrispondente sono fondanti rispetto alla fede biblica, alla quale Gesù si richiama per proporre il regno di Dio ai poveri e per interpretare la sua morte come passaggio definitivo alla libertà. Questa esperienza fondante dell'esodo è ricordata anche da Osea con l'immagine del padre. Dio ha amato Israele, quando era giovane, l'ha chiamato come figlio dall'Egitto, lo ha allevato, custodito e protetto come fanno un padre e una madre con il piccolo. Ma poi viene la ribellione, che fuori metafora è l'infedeltà all'alleanza e la non-conoscenza di Dio. Questa consiste nel «mentire, uccidere, rubare, commettere adulterio, fare strage e versare sangue su sangue», che è il vertice della mancanza di amore o conoscenza di Dio (cf. Os 4,1-3). Di fronte a questa ribellione si presenta l'immagine di Dio che vuole rompere i rapporti: «Il mio popolo è duro a convertirsi» ed allora Dio ha deciso di abbandonarlo. Ma poi il testo continua: «Come potrei abbandonarti Efraim... Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo fremere di compassione» (Os 11,8). Qui si ha un vocabolo spesso associato all'amore: *rahamîm*, intimo-viscere. Quindi si conclude: «Non darò sfogo all'ardore della mia ira... perché sono Dio e non un uomo, sono il santo in mezzo a te» (Os 11,9). Qui il vocabolo santo (eb. *qadôsh*) assume un significato nuovo nell'accostamento all'amore. Originariamente significa "separato", distinto e diverso. La diversità di Dio consiste in un amore gratuito che fa ripartire le relazioni là dove sembravano umanamente impossibili.

Come Osea anche l'altro profeta del nord, Amos, si richiama all'esodo dopo la denuncia dell'ingiustizia oppressiva e

violenta che contraddice alla logica dell'alleanza: io vi ho tratti fuori dall'Egitto, vi ho donato una terra (Am 2,10; 3,1-2). Ora nel racconto dell'incontro di Mosè con Dio al monte Horeb, da dove prende avvio l'esodo religioso, si ha la drammatizzazione del passaggio dall'immagine sacrale di Dio, ad un nuovo rapporto con il Vivente. È nota la scena di Mosè pastore e profugo che, dopo aver tentato la via dell'esodo attraverso la violenza, incontra Dio alla montagna sacra. La prima parte del racconto fa leva sulla concezione del sacro come separazione. Dio appare nel fuoco che non consuma il roveto; Mosè cerca di accostarsi per vedere il fenomeno della rivelazione di Dio. Ma una voce (Es. 3,5) gli dice: «Non avvicinarti, togliti i sandali, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa (eb. *qadôsh*)». Dio o il luogo in cui egli appare è intoccabile e "il separato". Ma poi si ha il progressivo rovesciamento di questa immagine. Dio si autopresenta a Mosè con questa formula della fede dei padri: «Io sono il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe». Ma il vertice di questa solidarietà storica di Dio si ha in queste parole: «Ho osservato la miseria del mio popolo, ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti, conosco infatti le sue sofferenze, sono sceso per liberarlo» (Es 3,7-8a). Dio è vicino e solidale con gli oppressi, i poveri o curvati sotto il peso della schiavitù. Mosè, che vive nella nostalgia di un rapporto sacrale con Dio, vorrebbe avere una garanzia di successo in questa impresa propostagli: «Và dal faraone... farà uscire dall'Egitto il mio popolo». Egli vorrebbe conoscere il nome di Dio. Ma non c'è la rivelazione del nome segreto di Dio, attraverso il quale Mosè potrebbe controllare la potenza di Dio come avviene nelle pratiche rituali o esoteriche. Dio gli risponde: «Io sarò con te». Il nome di Dio coincide con la promessa: «Ci sono, sono qui» (cf. Es 3,12-14). Mosè dunque è chiamato ad uscire non solo dalla sacralità, ma anche da una concezione magica del rapporto con Dio. Di fronte alla promessa c'è solo la

risposta della fede. Il libero impegno di Dio fa appello alla libertà dell'uomo. Egli non è controllabile attraverso riti o schemi culturali, perché Dio interviene gratuitamente e liberamente. Dove si ha un processo di libertà, si manifesta Dio. Con quelli che sono liberati dalla falsa immagine di Dio è possibile un rapporto di fede. Questo appare nella scena del primo tentativo fatto da Mosè presso il faraone. Egli chiede al faraone di lasciar partire gli ebrei in nome del Signore. Il faraone risponde: «Non conosco il Signore e neppure lascerò partire Israele» (Es 5,2). L'unico Dio che il faraone conosce è quello che coincide con il suo potere. Al contrario la conoscenza di Dio liberatore è proposta in una spiegazione catechistica dei "segni" o piaghe, gli interventi di Dio che smaschera la potenza faraonica: «Raconterai ai tuoi figli come io ho trattato gli Egiziani e i segni che ho compiuto in mezzo a loro e così saprete che io sono il Signore» (Es 10,2).

## La denuncia profetica della sacralizzazione

Su questa linea dell'esodo, che è la chiave e il cuore dell'esperienza biblica, si collocano le denunce profetiche della sacralizzazione di Dio. È permanente anche per il popolo liberato dall'Egitto il rischio di riprodurre un rapporto magico con Dio anche nella terra della libertà. Non a caso i profeti intervengono ad un certo punto della storia biblica, dall'ottavo secolo fino al ritorno dell'esilio, quando le strutture politiche e quelle religiose non sono più segno e garanzia della libertà e giustizia dell'esodo. A sud, accanto alla monarchia davidica, sorge il tempio di Gerusalemme, e al nord i templi monarchici di Bethel e di Dan, che stanno al servizio della politica separatista del re di Israele. I profeti allora denunciano questo falso rapporto con Dio, a partire da Amos fino agli ultimi profeti prima dell'esilio babilonese. Il profeta di Tekóa in nome di Dio condanna il culto disgiunto dall'im-

pegno della giustizia: «Detesto e respingo le vostre feste. Non gradisco le vostre riunioni, anche se mi offrite olocausti io non gradisco i vostri doni, le vittime grasse come pacificazione non le guardo. Lontano da me il frastuono dei tuoi canti, il suono delle tue arpe non posso sentirlo. Piuttosto scorra come acqua il diritto e la giustizia come un torrente perenne» (Am 5,21-24). E qui si richiama l'esperienza del deserto, in cui non c'era la pratica rituale e sacrificale. Il rapporto con Dio avveniva per mezzo della fedeltà all'alleanza.

Su questa denuncia di Amos si innestano quelle degli altri profeti, in particolare di Isaia e Geremia. È interessante l'intervento di Isaia che opera a Gerusalemme, non più al nord dove esiste l'ambivalenza del culto monarchico e contaminato con i riti di fecondità. Isaia contesta il culto del tempio di Gerusalemme, costruito dal discendente di Davide, perché è una pratica religiosa sterile. Infatti si coniuga insieme la ritualità in tutte le sue forme con la ingiustizia o il delitto. Il profeta si rivolge sia ai capi come al popolo con l'appellativo infamante «capi di Sodoma, e popolo di Gomorra», le due città empie colpite dal giudizio di Dio, per fare questa requisitoria: «Sono stanco dei vostri sacrifici, dei vostri olocausti...». Quello che contesta il profeta a nome di Dio non è il culto materiale. Anche le preghiere, espressione di un rapporto più spirituale con Dio, non traducono la relazione della fede, perché diventano la copertura dell'ingiustizia: «Non posso sopportare delitto e solennità». Allora viene l'invito a togliere il male e in positivo l'invito a rendere giustizia all'orfano e alla vedova. Quello che condanna Isaia è un culto vuoto che va contro la logica dell'alleanza che è un rapporto di fedeltà a Dio come unico, ma che si attua nella fedeltà al prossimo, in particolare nella pratica della giustizia verso le figure sociali deboli. Il corrispondente del popolo oppresso in Egitto a Gerusalemme, al tempo di Isaia, sono l'orfano e la vedova.

Il profeta Geremia riprende in un con-

testo drammatico quest'accusa contro un culto vuoto e sterile, in cui la relazione con Dio non feconda il giusto rapporto con il prossimo povero, rappresentato dalle figure deboli summenzionate: orfano, vedova e straniero. Il profeta di Anatot vive e svolge la sua attività alle soglie della tragedia che farà scomparire l'ultimo troncone della regalità, il regno di Giuda al sud. Egli contesta il culto templare non perché si fanno pratiche poco ortodosse, ma perché la liturgia è separata dalla pratica della giustizia. È stato ucciso il re Giosia nella pianura di Izreel e il popolo di Gerusalemme accorre nel tempio per fare una grande liturgia penitenziale. Il profeta riceve da Dio l'ordine di attendere la processione di supplica nei cortili del tempio e contrastare quelli che invocano Dio cercando rifugio nel tempio. Egli conclude con queste parole: «Forse è una spelonca di ladri ai vostri occhi questo tempio che prende il nome da me?» (Ger 7,11). Non si tratta di una ingiustizia commessa nel tempio, ma di quella falsa combinazione tra infrazione dell'alleanza (rubare, uccidere, commettere adulterio, giurare il falso, bruciare incenso a Baal) e ritualità o preghiera nel santuario, che lo trasforma in un luogo di rifugio come fanno i briganti e ladri che si riuniscono in una spelonca per spartirsi il bottino. Perciò Geremia annuncia la distruzione del tempio di Gerusalemme: «Io tratterò questo tempio che porta il mio nome e nel quale confidate e questo luogo che ho concesso a voi e ai vostri padri, come ho trattato Silo» (Ger 7,14). Geremia per questo suo intervento coraggioso viene condannato a morte dai sacerdoti e profeti del tempio e sarà salvato dal suo amico Achikàm che intercede perché non sia consegnato in mano al popolo per metterlo a morte (Ger 26,24).

In connessione con la denuncia del tempio come alibi rituale e sacrale, Geremia fa riferimento al tempo ideale del deserto, in cui il rapporto con Dio non passava attraverso le pratiche sacrificali e rituali: «In verità io non parlai né die-

di comandi sull'olocausto e sul sacrificio ai vostri padri, quando li feci uscire dal paese d'Egitto. Ma questo comandai loro: Ascoltate la mia voce. Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo; e camminate sempre sulla strada che vi ho prescritto perché siate felici» (Ger 7,22-24). È la relazione di fedeltà a Dio come unico che sta alla base dell'alleanza del Dio dell'esodo con il popolo dei liberati. Ma la relazione con Dio di fatto si vive nel rapporto giusto con il prossimo. Questo si ricava con tutta evidenza nella polemica del profeta Geremia contro la casa regnante, la famiglia di Giosia, in particolare contro Joiakim, che ha fatto costruire la sua residenza estiva sfruttando la manodopera. Questo figlio del re giusto Giosia ha la mania del lusso, la passione per il cedro con cui riveste la sua casa, ma trascura l'esercizio della giustizia. Allora il profeta stabilisce un confronto con il re Giosia e smaschera l'infedeltà del nuovo re: «Tuo padre praticava il diritto e la giustizia e tutto andava bene. Egli tutelava la causa del povero e del misero e tutto andava. Questo non significa conoscermi?» (Ger 22,15-16). Questa denuncia di Geremia è l'eco di quanto diceva il profeta Osea nel regno del nord: «Non c'è infatti sincerità nè amore del prossimo, nè conoscenza di Dio nel paese. Si giura, si mentisce, si uccide, si ruba, si commette adulterio, si fa strage e si versa sangue su sangue» (Os 4,1-2).

Il superamento di questa situazione è un nuovo rapporto con Dio, una conoscenza rinnovata nell'intimo. Geremia sogna questa alleanza radicalmente nuova e propone la sua speranza al tempo del re Giosia e la ripropone al momento dell'esilio e della deportazione del regno di Giuda. Egli immagina che il rapporto con Dio si radica nell'intimo e nel cuore: «Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo e la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri dicendo: Conoscete il Si-

gnore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato» (Ger 31,33-34).

Il profeta immagina un rapporto diretto con Dio che non ha più bisogno di mediazioni non solo rituali, ma neppure di quelle dei funzionari e delegati tradizionali: il re, il sacerdote e il profeta. Infatti, tolto il peccato, ostacolo permanente alla fedeltà, il rapporto con Dio sarà una realtà accessibile a tutti.

## **Dalla separazione alla condivisione: il "regno di Dio" dato ai poveri**

Dopo questa rapida ricerca all'interno della tradizione del Primo Testamento, si è in grado di capire la svolta introdotta da Gesù di Nazareth. Il regno di Dio annunciato e dato come anticipo ai poveri segna il passaggio dalla separazione alla condivisione, dalla sacralità al rapporto vitale con l'Altro. I due eventi che qualificano la vicenda storica di Gesù sono l'annuncio del regno di Dio ai poveri e la sua morte di croce; la proclamazione delle beatitudini sulle colline della Galilea e la morte tragica di Gesù sulla collina fuori di Gerusalemme, il Golgota. Su questi due fatti c'è un solido consenso circa la loro attendibilità storica. Senza l'annuncio del regno di Dio ai poveri Gesù non sarebbe stato condannato come pericoloso sovversivo dall'autorità romana di occupazione. Non si può capire la morte di Gesù nella sua valenza di liberazione e cambiamento senza la dichiarazione programmatica fatta all'inizio della sua attività pubblica. Non basta dire che Gesù ha proposto come novità l'amore a Dio e al prossimo, come sintesi della religione e della vita etica. Questo è ancora una forma della religiosità ed etica giudaica. Gesù rivela il nuovo volto di Dio, che si curva sui poveri e sugli oppressi. Questa è la linea religiosa che parte dall'esodo e attraversa tutta la storia biblica dai profeti ai sapienti. Gesù è impa-

rentato con la grande tradizione biblica ebraica.

Gesù di Nazareth non appartiene ai ceti colti ed acculturati che escono dalle accademie ebraiche di Gerusalemme. Non è neppure un funzionario del tempio, né legato a quell'ambiente ricco e potente come G. Flavio. Egli è un laico della Galilea; ha esercitato un mestiere per vivere. Culturalmente è un autodidatta. Perciò è estraneo alla sacralità sia della cultura come del tempio o dei sistemi rituali. Si comprende allora come l'annuncio inaugurale «il regno di Dio è dei poveri» si coniughi armonicamente con la condizione storica e culturale di Gesù. Nel suo contesto storico e sociale i poveri sono gli afflitti, affamati, perseguitati, malati, peccatori, piccoli, donne e stranieri, e tutti gli altri in qualsiasi modo esclusi.

La beatitudine non è un invito o un auspicio, ma una dichiarazione di stile profetico: «Esultate poveri, perché il regno di Dio è dato gratuitamente a voi». In queste parole è tracciato anche il programma dell'attività di Gesù, che si impegna a trarre fuori i poveri dalla loro esclusione.

Ora tale esclusione discriminante nasce dalla ritualizzazione o sacralizzazione di Dio che Gesù denuncia con le sue parole e prese di posizione.

L'altro evento che segna in modo unico la storia di Gesù è la morte di croce. È interessante rilevare il collegamento che è stabilito nella tradizione evangelica tra la morte di Gesù e la fine del tempio, simbolo nell'ambiente di Gesù della sacralità concentrata. Quando Gesù muore, secondo la narrazione sinottica, dopo il suo grido a Dio nel buio e silenzio totale — «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» — il velo del tempio si squarcia da cima a fondo. A questo punto Marco riporta la professione di fede dell'ufficiale pagano che assiste alla morte di Gesù: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio» (Mc 15,39). Ma per altre due volte nel racconto della passione l'evangelista segnala il rapporto tra la morte di Gesù e il tempio.

Durante l'istruttoria ebraica, davanti al consiglio supremo, il sinedrio, al termine della testimonianza dei vari testimoni a carico di Gesù, si presentano due testimoni che dichiarano: «Noi l'abbiamo udito mentre diceva: "Distruggerò questo tempio, fatto da mani di uomo, e costruirò un altro non fatto da mani di uomo"» (Mc 14,58). Questa accusa contro Gesù è da collegarsi con la sua minaccia profetica nei confronti del tempio: «Non rimarrà qui pietra su pietra che non sia distrutta» (Mc 13,3). Questa parola dà un significato nuovo al suo intervento provocatorio e di contestazione del traffico nei cortili o piazzali del tempio. Gesù rovescia i tavoli dei cambiavalute, le sedie dei venditori di colombe, e scaccia fuori i mercanti, richiamandosi alla parola dei profeti: «La mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutte le genti! Voi invece ne avete fatto una spelonca di ladri» (Mc 11,17; cf. Is 56,7; Ger 7,11).

Gesù non contesta solo il traffico e la corruzione che questo comporta. Sarebbe ancora una prospettiva moralistica. Quello che egli mette in discussione è la sacralizzazione di Dio come copertura di tutte le forme di ingiustizia, compresa l'utilizzazione dell'immagine di Dio per l'accumulo di ricchezza da parte della classe sacerdotale di Gerusalemme e dell'aristocrazia laica. Questa minaccia contro il tempio viene rinfacciata a Gesù quando ormai egli è appeso alla croce come ribelle ed eretico. La prima provocazione dei passanti rivolta a Gesù crocifisso suona così: «Tu che distruggi il tempio e lo riedifichi in tre giorni, salva te stesso dalla croce» (Mc 15,29). Essi fanno appello all'immagine di un Dio potente e sacrale per sfidare Gesù, il profeta e l'inviato di Dio. Ma la vicenda di Gesù che muore in croce senza particolari salvacondotti contesta questa immagine del Dio potente.

### **Scelte e parole di Gesù: nuova immagine di Dio**

La dichiarazione programmatica, il

regno di Dio è dei poveri, come promessa ed impegno, diventa nell'attività di Gesù una scelta di condivisione e di solidarietà attiva con i poveri, cioè con i malati, i peccatori, le donne, gli stranieri. Un esempio di questa accoglienza solidale e liberante è il racconto di guarigione di un lebbroso, posto all'inizio del vangelo di Marco (1,40-44). Gesù entra in contatto con un uomo escluso dalla vita sociale e religiosa a causa della sua malattia. Non si tratta solo di un fatto clinico, perché nel contesto di una concezione sacrale, il lebbroso è ritualmente impuro. Gesù lo libera da questa esclusione e lo manda al rappresentante dell'istituzione sacrale, il sacerdote, come segno del tempo nuovo, in cui il regno di Dio è dato ai poveri. Dio si rivela solidale con i poveri, rappresentati dal lebbroso, come era solidale con l'orfano, la vedova o lo straniero. Ma tale solidarietà, come nel caso dell'esodo, diventa processo di liberazione, passaggio dalla schiavitù alla libertà, dalla separazione alla comunità.

Qualche cosa di analogo si ha nell'incontro di Gesù con la donna che perde sangue da dodici anni. In questo caso essa è colpita dal tabù della separazione. Gesù non si accontenta di guarirla, ma vuole riabilitarla reintegrandola nella comunità sociale e religiosa (Cf. Mc 5,25-34). La stessa valenza hanno i gesti di commensalità, di cui più volte parlano i vangeli. Tali gesti non si comprendono se non sullo sfondo di questa strategia per rendere presente il regno di Dio ai poveri non solo con delle dichiarazioni retoriche, ma con scelte programmatiche nei loro confronti. Per capire il significato di questi gesti basti ricordare il valore che aveva la mensa nell'ambiente ebraico. Nelle associazioni dei farisei, che si ispiravano alla purità rituale del sacerdoti nel tempio, ci si preoccupa di essere ritualmente puri per sedersi a mensa: abluzioni, scelta accurata dei commensali. Gesù che contravviene a queste norme proposte come modello a tutto il popolo, viene accusato di essere un mangione, beone, «amico dei

pubblicani e dei peccatori» (Mt 11,19). Tale diceria diffamatoria nei confronti di Gesù difficilmente poteva essere inventata dalla comunità cristiana che riconosce Gesù come Cristo e Signore. Invece si può pensare che questa sentenza esprima il disprezzo da parte degli osservanti e puri nei confronti di questo falegname diventato maestro itinerante, il quale accetta gli inviti a mensa senza rispettare le regole di purità sui cibi e la condizione sociale religiosa delle persone.

Accanto ai gesti e alle prese di posizione di Gesù vi sono le parole, con le quali egli smaschera il meccanismo di sacralizzazione, di ritualizzazione. Si possono distinguere queste parole di Gesù di stile profetico in due ambiti: quello religioso e quello sociale. Per il primo si possono menzionare le parole contro il formalismo della legge del riposo sabbatico. Non possono essere del tutto fortuite queste infrazioni o trasgressioni della legge del sabato da parte di Gesù. Questo fatto risalta in tutta evidenza se posto a confronto con lo scrupolo che ispira la casistica farisaica come si può ricostruire sulla base del testo della Mishna. Il secondo ambito riguarda la purità dei cibi. È nota la parola scandalosa di Gesù sui cibi che non rendono impuro l'uomo, perché quello che lo contamina viene dal cuore; da qui vengono tutti i progetti malvagi (Mc 7,1-23). In altri termini la rottura dei rapporti giusti con gli altri è quello che rende impuro l'essere umano. Così il non assistere i genitori vecchi e bisognosi, con la scusa dell'offerta del denaro al tempio, diventato *korban*, "offerta sacra", è un boicottaggio della volontà di Dio espressa nelle clausole dell'alleanza.

Le parole che toccano la sfera del sociale si possono riassumere attorno a questi tre temi: la cultura, il potere e il denaro. Le polemiche di Gesù con gli scribi di indirizzo farisaico o con quelli del tempio, puntano sulla denuncia della ritualizzazione della cultura. L'evangelo di Luca riporta una serie di parole profetiche di Gesù contro la ritualità dei

farisei che si preoccupano di lavare accuratamente vasi e stoviglie. Gesù invita a cercare la vera purità, quella che passa attraverso le relazioni giuste: distribuite tutto quello che c'è dentro (al piatto) ed ecco tutto sarà mondo per voi (cf. Lc 11,41). A conclusione di questa denuncia Gesù si rivolge contro i maestri: «Guai a voi dottori della legge, perché vi siete impossessati della chiave della scienza. Voi non siete entrati e a quelli che volevano entrare l'avete impedito» (Lc 11,52). Questo testo si colloca sulla stessa linea della denuncia del riposo sacro e della purità dei cibi. In questo caso la cultura di carattere religioso è sacralizzata, perché è concentrata come potere di controllo in mano ad una minoranza che si attribuisce un ruolo sacro. Il corrispondente di questo nel vangelo di Matteo è costituito dall'invito di Gesù: «Venite a me voi tutti che siete oppressi e affaticati e io vi darò pace» (Mt 11,28). Nel contesto del vangelo di Matteo non si tratta degli stanchi o sfiduciati della vita, ma in primo luogo degli oppressi dal legalismo dei maestri che impongono dei pesi insopportabili sulle spalle della gente (cf. Mt 23,4).

Sulla stessa linea si collocano le parole di Gesù che denunciano l'idolatria del denaro e del potere. La nota sentenza evangelica «Date dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio», vuole togliere la maschera della divinità al potere politico. L'unico Dio e Signore è il Vivente, che rivendica la piena adesione di fede. La parola evangelica allora non giustifica una specie di spartizione dei poteri, quello religioso e quello politico, sacro e profano, ma fonda la radicale e totale appartenenza dell'essere umano credente nella relazione con Dio. Questa interpretazione è confermata dal senso inequivocabile dell'altra sentenza di Gesù: «Nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona» (Mt 6,24). Dio è l'unico Signore che contesta la pretesa del dio-

denaro di requisire l'essere umano in un rapporto pseudo-religioso. Il rapporto con Dio smaschera ogni altro rapporto con il potere o il denaro come relazione idolatrica in quanto fa di essi un surrogato sacrale di Dio.

## L'interpretazione della morte di Gesù

A questo punto si impone un interrogativo: come si è potuto ricostruire una struttura sacralizzata partendo da queste premesse evangeliche che affondano le loro radici nei testi della tradizione biblica? Forse è avvenuto un processo di sacralizzazione già all'interno del NT? R. Girard, che tenta di fare una lettura desacralizzante del rito del capro espiatorio, coglie la novità introdotta da Gesù, che rovescia l'immagine di Dio. Però Girard ha una riserva nei confronti della lettera agli Ebrei che sarebbe il primo documento cristiano che avrebbe reintrodotta il processo di ritualizzazione e sacralizzazione nella tradizione cristiana. Non credo che questa interpretazione colga l'apporto specifico di questo scritto che fa parte del *corpus* delle lettere un tempo attribuite a Paolo.

Certamente la lettera agli Ebrei è stata interpretata in chiave sacralizzante. Ma questo scritto di carattere omiletico, inviato ai cristiani in crisi di perseveranza, si colloca invece nella linea dei profeti biblici e di Gesù di Nazareth. Infatti non a caso l'autore della lettera agli Ebrei cita il testo di Ger 31,31-34, sulla legge nel cuore che fonda la nuova conoscenza di Dio, e il Salmo 39/40, 7-9 circa il rapporto con Dio che non passa attraverso il sistema sacrificale, ma attraverso l'impegno di fedeltà fino alla morte (cf. Eb 8,7-12; 10,5-7). Ma per capire il messaggio originale della lettera agli Ebrei è opportuno richiamare a grandi linee il pensiero di Paolo, nel cui orizzonte si colloca il nostro autore.

Paolo di Tarso, in polemica contro la legge come realtà sacrale, propone l'iniziativa gratuita di Dio che si accoglie nella fede, cioè nella libertà. L'evange-

lo è una potenza di Dio che salva tutti quelli che l'accolgono senza distinzione tra ebrei e pagani (cf. Rm 1,16-17). Questo è importante come antidoto contro una concezione paternalistica che crea degli esseri dipendenti. Il rapporto giusto con Dio si ha nella fede (Rm 3,21-27; 5,1). L'amore di Dio così intenso fa appello e suscita la libertà. Questo amore di Dio appare storicamente nella impotenza e stoltezza della croce di Gesù, il Messia condannato e umiliato. In polemica con quelli che cercano un Dio dei miracoli o il Dio ragione, dice Paolo: noi annunciamo un Messia crocifisso. In esso si manifesta la potenza e sapienza di Dio come massimo gesto di amore (Cf. 1 Cor 1,22-25).

In tale contesto è evidente che il rapporto con Dio passa attraverso le relazioni umane. Questo è detto a chiare lettere nella seconda parte dello scritto ai Romani, dove si traggono le conseguenze pratiche del vangelo della libertà, fondata sulla iniziativa gratuita di Dio. «Vi esorto dunque per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo, gradito a Dio. Questo è il vostro culto spirituale» (Rm 12, 1-2). Di fatto questo culto, in cui l'intera esistenza umana è offerta a Dio, è l'attuazione della volontà di Dio concentrata nell'amore del prossimo. In questo amore si ha il pieno compimento della legge, espressione storica delle esigenze etiche (Cf. Rm 1, 8-10).

Su questo sfondo è comprensibile quello che dice la lettera agli Ebrei. Questa omelia rilegge i simboli del sacro e della ritualità proiettandoli sull'evento profano della morte in croce di Gesù. Infatti questa morte era talmente profana e contaminante che il cadavere doveva essere deposto prima del tramonto del sole. Eppure Gesù viene proclamato "sacerdote" unico e sommo. Ma egli è sacerdote in modo rovesciato rispetto al sacerdozio rituale sia ebraico come pagano. Mentre il sacerdozio rituale si attua nella linea della separazione — unzioni, bagni, vesti — Gesù è il portavoce e rappresentante dell'uma-

nità presso Dio perché si è immerso nella carne. «Siccome i figli hanno in comune la carne e il sangue, egli ne è diventato partecipe» (Eb 2,14). Perciò l'autore può concludere con queste parole: questo è il sacerdote che ci occorreva, un sacerdote misericordioso e fedele (cf. Eb 2,17-18). L'amore misericordioso di Dio nella vicenda di Gesù diventa immersione storica o incarnazione fino alla forma della morte di croce. In questo contesto il sacrificio non consiste nel fare riti o pratiche sacre per uscire dal profano ed incontrare il santo, ma nel vivere la solidarietà fino al massimo, cioè nella condizione storica umana della morte. Nella fedeltà di Gesù, può dire l'autore, attuata nella forma estrema della solidarietà, noi siamo santificati. Allora anche la morte, che sembra essere la realtà più lontana da Dio, viene trasfigurata dall'amore di Dio, in un processo che si chiama di vivificazione o risurrezione.

## Conclusioni

Il passaggio o la svolta critica introdotta da Gesù di Nazareth dal rito-sacrificio all'amore-conoscenza di Dio, che si attua nell'incontro o relazione di amore, ha le sue radici nella tradizione profetica e in ultima analisi nel cuore stesso dell'esperienza biblica: l'esodo e l'alleanza. Il "santo di Israele" è il Vivente, con il quale spera di incontrarsi Giobbe, dopo avere abbandonato il Dio sacrale degli amici. Questo volto di Dio solidale e *go'el*, liberatore nella solidarietà, assume il volto del servo fedele che nel dono della sua vita diventa sacrificio capace di rendere giusta una moltitudine (Is 53,10-11).

La novità di Gesù, il Figlio di Dio e il fratello degli esseri umani, consiste nel *superamento radicale del sacro come separazione*. Questo avviene nella incarnazione, che ha il suo vertice nella morte di croce.

La croce è la conseguenza della desacralizzazione di Dio. Gesù è stato condannato ed ucciso perché ha attentato

al tempio, sintesi di tutte le altre forme di denuncia della sacralità idolatrica. Ma nella morte di Gesù in croce si manifesta anche il nuovo volto di Dio, che è solidale con gli ultimi della storia umana. Perciò si può concludere dicendo che le tracce del Dio vivente conducono fuori del labirinto del sacro. Ma queste tracce passano sulla collina del Golgota, non come realtà congelata del passato. Gesù crocifisso è ormai solidale non solo con i due crocifissi storicamente con lui, ma con tutti i poveri e piccoli che hanno fame, sete, sono senza casa, protezione e sicurezza sociale: «Quello che avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli l'avete fatto a me» (Mt 25,40).

d. Rinaldo Fabris



Don Rinaldo Fabris.



*In questo contributo l'autore tenta di ripercorrere sinteticamente i principali stimoli emersi nelle due giornate, indicando alcune possibili piste per continuare la ricerca.*

## **Fedeltà al Dio della storia: nuovi percorsi di ricerca.**

Partirei dai *due punti* indicati molto bene nella traccia di introduzione a questo seminario di studio: il primo punto è la necessità di riconoscere gli "idoli" per combatterli e possibilmente eliminarli, il secondo punto è "l'ascolto dell'Altro".

### **La lotta contro gli idoli**

Sul *primo punto* raccoglierei quattro indicazioni.

1) La prima indicazione è stata evidenziata anche dalla relazione di Fabris riguardante aspetti dell'«idolatria», tratti sia dall'Antico che dal Nuovo Testamento. Non esiste una bella formula contro l'idolatria! Non si potrà mai eliminarla completamente, perché *dentro l'idolatria ci viviamo*: bisogna combatterla continuamente perché è continuamente risorgente da tutte le parti della nostra cultura, della nostra società (come di tutte le società), ed anche della nostra chiesa (come di tutte le chiese).

La lotta agli idoli è essenziale, perché "idolo" significa oppressione, significa ingiustizia.

Invece di "idolo", potremmo dire "sacralità", ma è bene non imbarcarci in disquisizioni terminologiche che possono essere difficili ed ambigue, come abbiamo sentito già ieri.

Allora atteniamoci al termine più chiaro, "idolo", per ripetere che idolatria è sempre oppressione, schiavitù, mancanza di uguaglianza, mancanza di

libertà. Contro l'idolatria dobbiamo combattere sempre una battaglia risorgente, non c'è mai la vittoria definitiva.

2) Dopo questa prima osservazione che mi sembra importante, passiamo alla seconda che è collegata alla prima. Dentro all'idolatria o dentro alla "sacralizzazione" ci troviamo sempre, cioè i nostri percorsi di battaglia sono all'interno di un mondo sacrale e di una istituzione sacrale.

Tanti bei discorsi contro la sacralizzazione, discorsi che possiamo e dobbiamo fare, rischiano di essere "elitari" se non trovano riscontro nei confronti di una società e di una chiesa così fortemente "sacralizzate" e "sacralizzanti".

Quindi dobbiamo evitare certi atteggiamenti che sono forse puristi o forse eccessivamente manichei, perché la realtà è terribilmente ambigua.

Perciò va sottolineato fortemente tutto ciò che Fabris stamattina ci ha detto, ed in particolare sono importanti le sue osservazioni sulla lettera agli Ebrei perché viviamo in un mondo che, ancora e molto di più di quello dell'autore della lettera agli Ebrei si esprime attraverso simboli sacri. È impossibile non trovarsi dentro questo mondo, ma si tratta di "starci dentro" in un certo modo, lottando appunto contro l'idolatria e la sacralizzazione.

Sono da evitare le illusioni "puriste" di una eliminazione della sacralizzazione o di un combattimento dal di fuori contro il tempio. Nel tempio ci siamo!

D'altronde anche Gesù entrava ed usciva dal tempio tutti i giorni, diciamo così, prima di squarciarne il velo con la sua morte.

3) Allora resta da ricavare una terza indicazione dalle cose dette, in riferimento soprattutto all'intervento di M. Cacciari di ieri.

Come fare questa battaglia contro gli idoli senza purismi, dualismi, senza illusioni? M. Cacciari diceva: «senza stancarci di riproporre le domande radicali». È importante questa indicazione, nel senso di non accontentarci di alcuni progressismi o riformismi (termini oggi di moda)!

C'è il rischio di un "cattolicesimo un po' riformato" con aggiornamenti e riforme, senza riproposte di domande radicali.

Se vogliamo veramente una radicale desacralizzazione dal di dentro, dobbiamo porci le domande radicali, che sono poi quelle della Croce, della morte, le domande di Giobbe: che ci stai a fare Dio? Perché non intervieni? Se non intervieni ad Auschwitz, è perché non ci stai? O perché sei impotente? O sei un Dio inutile? Sei una chiacchiera? Dobbiamo arrivare sempre a domande radicali, se vogliamo combattere gli idoli, non accontentarci di certi ricuperi più facili, ma forse un po' inutili, rispetto alla gravità dei problemi.

4) La quarta osservazione, nei confronti della lotta contro gli idoli, riguarda la necessità di un ritorno sempre più consapevole al nostro grande Testo fondante, la Scrittura, senza stancarci, come ci ha detto, come dice continuamente e magnificamente il biblista prof. R. Fabris. Qui sorgono tante suggestioni, tanti interrogativi, tanti problemi legati alla lettura della Parola di Dio, iniziata col Concilio Vaticano 2° ed anche prima da affrontare, con nuovo slancio, con nuove competenze, con nuovi occhi! E tuttavia la Bibbia non sembra aver avuto quella forza dirompente, "scatenante", in cui si sperava! Questi interrogativi restano aperti ad eventuali ulteriori approfondimenti anche da parte

della rivista Esodo...

Dunque va ripetuto che è la Bibbia la "chiave" per noi della lotta agli idoli, senza stancarci mai, nonostante tutto, nonostante l'apparente stanchezza del mondo cattolico più aperto, di fronte ad una mancanza di risultati positivi. Nonostante tutto non stanchiamoci, bisogna continuare.

Queste sono le quattro indicazioni raccolte sul primo punto.

## L'ascolto dell'Altro

Per quanto concerne il secondo punto della traccia del nostro Seminario, molto bello è il riferimento all'«ascolto dell'Altro» e su questo sono emerse tre riflessioni.

1) La prima riflessione è sull'indicazione di "Altro" (scritto con A maiuscola) perché si presti all'Altro (senza darne definizioni metafisiche: l'Altro = Dio) quella maiuscola "attenzione" che invece si rischia in genere di non prestare.

Allora è molto importante quell'atteggiamento soggettivo di *disponibilità all'Altro*, che è tipico della tradizione cristiana, dell'ascetica cristiana, ma che è spesso dimenticato, anche perché è un tipo di atteggiamento che in fondo la cultura moderna (forse "sessantottina", "pre-sessantottina" o posteriore) ha un po' sottovalutato, perché la cultura moderna e contemporanea ci porta più facilmente ad atteggiamenti aggressivi.

Si dovrebbe anche dire, insieme a "disponibilità", "umiltà", la vecchia parola della tradizione cristiana: una parola che non è di moda, anche perché, detta oggi senza precisazioni, evoca cose brutte: sottomissione, dipendenza, testa bassa: l'operaio che s'inchina al padrone, il figlio al padre, la donna all'uomo, e così via!

Però cerchiamo di riscoprire qualche cosa che la parola "umiltà" voleva dire nella tradizione cristiana: disponibilità, forse oggi si direbbe meglio "apertura" (anche apertura tuttavia è diventata un termine alquanto inflazionato!) oppure "attenzione": da "ad-

tendere" = essere tesi verso l'altro, in quanto è possibile, vivere per gli altri, vivere in questa "attenzione" all'Altro!

Questa attenzione nella nostra tradizione cristiana è capacità di ascoltare. L'ascolto è ascolto della "Parola" e delle "parole". Ma per evitare i dualismi, i purismi, sappiamo bene che non è che la Parola (con la maiuscola) si trovi in certi posti diversi dalle parole (con la minuscola).

La Parola lascia "tracce" se riusciamo a percepirla, nei "labirinti" delle parole. Sappiamo inoltre (ce lo dicono tutti, anche le massime autorità) che non è vero che la Parola stia in un libro particolare, mentre tutti gli altri libri sono libri con le parole minuscole. Non dobbiamo aprire la Bibbia come se lì ci fosse il talismano della felicità, il talismano della salvezza, come fa un certo fondamentalismo.

Quindi è importante la disponibilità all'Altro, l'attenzione all'Altro, l'ascolto soprattutto dell'Altro.

Non amo molto, perché mi paiono ambigui, i discorsi sul silenzio: facciamoli pure, in mezzo a questo frastuono ce n'è bisogno! Così pure non amo i discorsi sul pensiero debole, negativo, ecc. Ma il discorso sull'ascolto è veramente un discorso cristiano!

Oggi non c'è tanto una cultura dell'ascolto. Si passano ore davanti alla televisione, ma c'è differenza tra vedere, sentire ed ascoltare! Ci si abitua ad un continuo flusso di immagini e di parole, un po' meno invece all'attenzione più profonda.

Ci sono dei testi molto belli di Simone Weil su questo argomento.

2) La seconda osservazione da raccogliere sull'ascolto dell'Altro è il fatto che questo "Altro" non è un altro qualunque, non è un altro inteso nel senso illuministico ed antropologico è invece un altro ben determinato nella nostra tradizione cristiana, anche se rischiamo ogni giorno di dimenticarlo, e sono appunto i piccoli, i poveri, gli ultimi, tutti quelli di cui abbiamo sentito parlare anche con riferimenti biblici.

Anche il Crocifisso è la fedeltà ai piccoli, ai poveri, che sono più di 2/3 dell'umanità e con i quali è collegato il problema della conflittualità e della pace, pace intesa in termini non di sicurezza, ma come visione di rapporti nuovi.

3) C'è una terza osservazione sull'Altro: l'Altro che dobbiamo ascoltare, l'Altro che ci impedisce la sacralizzazione, si potrebbe anche rendere con un avverbio: ALTROVE, fuori, che significa fuori delle integrazioni, spesso fuori dalle istituzioni, spesso fuori dalle maggioranze. Le tracce della Parola nelle parole, le tracce dell'Altro negli altri, non le troviamo tanto qui, quanto fuori: il Golgota è fuori dal tempio, fuori dalle mura di Gerusalemme. Credo sia importante per la dissacrazione sfuggire un po' a tutti i tentativi continui di collegamento, di mediazione, di "embrassons nous" ed invece ricordare la dura necessità della frattura, della rottura, perché la Croce è questo, e prima ancora, in questa chiave, si può leggere la creazione. Mi sembrano importanti due suggerimenti in merito: l'ultimo libro di Barboglio, sulla laicità, che dimostra come la creazione possa essere letta in almeno due chiavi. Una chiave è quella di una specie di "presenza di Dio nel mondo": Dio ha creato, quindi lo ritroviamo nella natura, nella storia; si tratta di una chiave di lettura molto diffusa che mi sembra di poter ritrovare anche in un certo ambientalismo (a mio avviso pericoloso) che interpreta il mondo come sacro, come pure in certi accostamenti tra la tradizione cristiana e le grandi religioni africane ed asiatiche che pongono delle generali mediazioni perché, in fondo, "nell'universo troviamo Dio".

Di fronte a questo mi sembra di dover recuperare il valore delle fratture. Creazione significa: Dio non è qui.

E l'incarnazione? Incarnazione significa crocefissione (anche se incarnazione può pure essere interpretata come "noi troviamo Dio nella carne-mondo").

L'altro libro è "Dieu fracture" di Pothier, dove si insiste sul fatto che le tracce di Dio non si trovano nei collegamen-

ti, nei ponti gettati, nelle mediazioni compiute che finiscono spesso in un sacro diffuso, ma in queste fratture dolorosamente e coscientemente accettate, il cui grande simbolo è la Croce.

Le tre considerazioni sull'Altro.:

– *l'Altro non è un Altro umanistico* (non amiamo, in questo senso, l'uguaglianza di tutti gli altri)

– *l'Altro è un altro ineguale*: è il povero, il debole, l'oppresso, lo storpio, la prostituta ecc.

– *l'Altrove*, la radicalizzazione di certi altrove, fuori, con tutti i problemi che questo comporta per la nostra lotta all'idolatria.

## Conclusioni:

1) prendere l'impegno di stare dentro la Storia per gli ultimi: darsi da fare, rimboccarsi le maniche e non solo discutere tanto su cos'è il sacro.

2) Abbiamo parzialmente evidenziato delle contraddizioni enormi, natural-

mente senza riuscire a risolverle: dobbiamo stare dentro queste contraddizioni e non voler sempre svicolare, perché scegliere uno dei due corni del dilemma dimenticando l'altro è spesso facile, comodo, ma è falso perché siamo dentro a tutti e due.

3) Nel labirinto delle parole, della vita e delle contraddizioni, le tracce del Dio vivente ci sono donate: non abbiamo e non avremo mai la formula per trovare le tracce; non esistono i sistemi di purissima educazione cristiana DOC o di meravigliosa lettura biblica DOC.

Facciamo attenzione a tutte queste cose (impariamo a leggere bene la Bibbia, prestiamo attenzione all'Altro), ma ricordandoci che la lettura delle tracce del Dio vivente è un suo dono, una sua grazia. C'è il rischio che al termine dei nostri Seminari ci illudiamo di metterci noi in cerca delle tracce: è Dio, per fortuna nostra, che ci cerca.

Filippo Gentiloni



# *I debiti cristiani della modernità. Riflessioni sul processo di secolarizzazione.*

La crisi del sacro e della sfera religiosa in generale, quale si manifesta in molti fenomeni della nostra epoca, si lascia comprendere nel suo reale significato solo se viene collocata all'interno di quel lungo processo che caratterizza la nascita e lo sviluppo dell'età moderna e che è comunemente definito come processo di secolarizzazione. Com'è noto, il termine nasce nel Settecento, con un significato molto più ristretto rispetto a quello attuale, cioè per indicare l'incameramento di beni ecclesiastici da parte dello Stato (1).

Da allora quel significato si è però allargato sino ad indicare non solo l'acquisizione da parte dello Stato laico di settori tradizionalmente controllati dalla Chiesa (tribunali, giurisdizioni particolari, beni fondiari, diritti fiscali, etc.) ma anche l'autonomizzazione dalla sfera più generalmente religiosa di una serie di ambiti culturali e sociali. In ciò si rivela forse il significato più profondo del concetto di secolarizzazione: il *saeculum* cui esso si riferisce indica, infatti, negli scrittori cristiani dell'epoca antica, il *tempo presente* come contrapposto al tempo futuro della salvezza, il *tempo profano* come contrapposto a quello sacro e divino, e più in generale il *mondo pagano* come contrapposto al cielo cristiano ed alla comunità ecclesiale.

Sotto questo profilo la secolarizzazione viene a caratterizzarsi come un processo che allarga il dominio del mondo, della profanità, della laicità, nei confron-

ti della sfera religiosa, della Chiesa, del mondo cristiano. Si tratta, come già si diceva, di un fenomeno tipicamente *moderno* che non va confuso con i conflitti medioevali tra Papato e Impero, i quali sono fundamentalmente interni all'unità sostanziale di Chiesa e potere politico e concernono perciò solo i modi specifici di declinare e realizzare quell'unità: l'impero medioevale, oltre che "romano", è "sacro". Ciò non significa che il medioevo non conosca fenomeni di rivendicazione di un'autonoma ragione umana, anzi è proprio nel medioevo che si prepara la svolta del moderno. Tuttavia il conflitto tra il secolare ed il religioso si manifesta compiutamente solo con la *fine* di quell'epoca, cioè con la *rottura* di quell'accordo di fondo tra ragione e fede, solo all'interno del quale era possibile alla ragione uno spazio autonomo.

## **1. Due opposti schemi interpretativi del processo di secolarizzazione**

1.1 Con la rottura dell'unità di fede e ragione, l'autonomia della *razionalità umana* non è più vincolata alla necessità di dover confermare alla fin fine le verità rivelate. Al contrario, non solo essa assume come propri oggetti dei campi di indagine totalmente altri da quelli della fede, ma non esclude neppure di entrare in conflitto con la stessa rivelazione. L'indipendenza della *filosofia* dalla teologia, l'autonomia dell'*arte*, della *let-*

teratura, della musica, la nascita di una nuova *scienza della natura*, sono tutti fenomeni conseguenti alla rottura di quell'unità. Ad essi si affiancano poi tutti quei processi di autonomizzazione sociale, come l'affrancarsi della *politica*, dell'*economia* e dell'*etica* in generale, nei quali non è più solo questione di indipendenza culturale o disciplinare, ma si va anche affermando un'autonomia di comportamento pratico. È all'interno di questa costellazione che nasce lo *Stato moderno*, l'autonomia e la sovranità delle sue istituzioni, nasce la *società civile* con le regole del mercato (del tutto svincolate da qualsiasi principio religioso e da qualsiasi altra etica che non sia quella del mercato), nasce la morale moderna, nella quale il rapporto orizzontale iotù non presuppone più il rinvio ad un rapporto verticale uomo-Dio.

Ad una prima osservazione sembra trattarsi di un *processo di separazione di ambiti* dal nucleo cristiano originario a cui erano uniti nell'epoca medioevale. Secondo questo primo approccio interpretativo sembra cioè che la religione perda progressivamente il controllo su settori prima culturali, poi politici, ed infine sociali e di costume, sino a ridursi a qualcosa di assolutamente privato e del tutto ininfluenza sull'organizzazione della vita sociale. Secondo questo schema dunque la secolarizzazione non sarebbe altro che l'irruzione della ragione nel mondo religioso medioevale con la conseguente rottura di quell'organicità e la nascita di una pluralità di "ragioni", di saperi, di sfere e di sistemi. Ciò coinciderebbe con la riscoperta dell'antichità classica, di Aristotele in primo luogo (che già a partire dal XIII secolo aveva cominciato a scuotere la filosofia medioevale), e poi di tutta la cultura antica, con la grande stagione dell'Umanesimo. La razionalità occidentale moderna sarebbe dunque una diretta filiazione della scienza greca, di cui riprenderebbe l'ideale di autonomia e la capacità "illuministica" di affrancarsi dai miti e dal peso della tradizione, dopo la parentesi "oscurantista" del medioevo. La

vera secolarizzazione sarebbe dunque avvenuta duemila anni prima, in Grecia, ed il mondo moderno non farebbe che riprendere il filo là dove era stato interrotto con l'avvento e l'espansione del Cristianesimo.

1.2 Non sfugge a questo schema interpretativo la inesorabilità del processo. All'autonomizzazione di un settore segue l'autonomizzazione di tutti gli altri, secondo una reazione a catena che non tralascia nessuna sfera. Ma proprio questa inesorabilità rende inadeguato lo schema della separazione delle parti. Infatti il *telos*, il fine immanente a tutto il processo, è l'aggressione del centro. La modernità non è semplicemente l'istituzione di un regime di separazione tra teologia e scienza, tra religione e politica, tra fede e cultura; essa vuole mettere in discussione proprio la legittimità di quella teologia, di quella religione, di quella fede. È come se la sfera religiosa, privata della sua egemonia sulle altre sfere culturali e sociali, proprio per questo venisse alla fine posta in questione nel suo significato più proprio. Agli occhi dell'uomo moderno, infatti, che senso può ancora avere una religione che non abbia *alcun effetto* sulla scienza, sulla cultura, sulla politica, sulla stessa etica, cioè, in definitiva, sulla vita?

Si rivela qui il *nucleo profondo* del processo di secolarizzazione, il suo vero obiettivo, cioè la *scomparsa della religione*, anzi, meglio, la manifestazione della sua *totale insignificanza*. Nel mondo moderno la religione scompare infatti dall'ambito delle cose visibili, dalle cose che producono effetti, conseguenze, risultati sul mondo. Ma essa scompare anche dalla stessa sfera privata: qui anche la morale individuale si è ormai emancipata dal religioso e si regola in base a principi autonomi e razionali (basti pensare alla morale sessuale ed alla sua evoluzione tra gli stessi cattolici, regolata più da consuetudini storico-sociali che non dalla dottrina ufficiale della Chiesa). Conseguenza del processo di

secolarizzazione è perciò la perdita, da parte del cristiano, non solo di un'identità politica ma anche di un'identità etica e culturale.

Lo schema della separazione delle parti dal tutto non rende dunque giustizia al processo di secolarizzazione. Non c'è infatti un centro che in qualche modo resista a quel processo. Con grande intuito Dietrich Bonhoeffer ha parlato di un *diventar adulto del mondo* (2), cioè di un processo che investe il mondo nella sua totalità e che non si limita a sottrarre alla religione solo alcuni spazi. *Tutto* il mondo diventa adulto e dunque mette in discussione la religione nel suo complesso, la religione in quanto tale. La logica del processo di secolarizzazione è che *più* l'uomo diventa adulto *meno* ha bisogno di Dio, *più* si manifesta la presenza dell'uomo nel mondo *meno* si avverte la presenza di Dio. Conseguenza di questo processo è perciò, secondo Bonhoeffer, *l'allontanamento di Dio dal mondo, la sua scomparsa*: «Dio come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica, è eliminato e superato; ma anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa» (3).

1.3 È su questo terreno che si radica la moderna *critica della religione*, esito estremo del processo di secolarizzazione. La vera novità di questa critica (sia quella di Feuerbach, sia, soprattutto, quella di Nietzsche) rispetto all'ateismo tradizionale consiste nel guardare alla religione non già con il semplice sguardo dell'incredulità, ma con la convinzione che essa abbia esaurito il suo compito storico. L'elemento essenziale della critica di Feuerbach consiste non tanto nell'affermazione che Dio è un prodotto dell'autocoscienza umana, quanto nella riduzione degli attributi divini ad attributi umani, cioè nel mostrare che Dio non ha ormai più alcun significato una volta che l'uomo si sia appropriato della sua essenza. In questa linea Nietzsche è ancora più radicale nell'esibire la *totale insignificanza di Dio nel mondo secolarizzato*, il suo estinguersi storico,

il suo venir meno quasi per consunzione. La "morte di Dio" di cui egli parla indica infatti nient'altro che una presa d'atto, una presa d'atto che si rende necessaria a questo punto della storia dell'Occidente (4). L'ateismo cui conduce il processo di secolarizzazione è infatti un *ateismo dell'indifferenza* che, vivendo l'esaurirsi del problema di Dio, si rapporta ad esso come ad un non-problema.

1.4 Ma se il vero tema della secolarizzazione è lo svuotamento da parte della religione di ogni suo significato, noi abbiamo a che fare con un processo che non si limita a contrapporre una realtà laica ad una cristiana ma che finisce per trasferire sulle realtà laiche proprio quei valori sostanziali del cristianesimo che lo rendevano significativo. Con maggior radicalità possiamo anzi affermare che queste stesse realtà laiche (la scienza, la cultura in genere, l'etica, la politica) nascono e si impongono come tali attraverso un processo di laicizzazione del cristianesimo, attraverso un processo cioè che libera il cristianesimo dalla sua forma religiosa ma ne mantiene la sostanza nella forma secolarizzata. Che cosa sono infatti i valori laici di libertà, giustizia, uguaglianza, fratellanza se non valori cristiani secolarizzati? Che cos'è la tecnica moderna, con il suo progetto di trasformazione globale di controllo sulla natura, se non la secolarizzazione dell'idea biblica di creazione? Che cos'è lo stesso uomo moderno, il suo modo di vedersi ed intendersi come un essere libero, signore sulla natura, padrone della propria storia, controllore della società e dello Stato, se non il residuo secolare dell'idea religiosa di Dio? (5).

È come se, nell'età moderna, il cristianesimo proseguisse in forma secolarizzata e non religiosa (pur continuando a convivere con la forma "religiosa" di esso, professata nelle varie Chiese). Lo schema più adatto per capire il processo di secolarizzazione non è allora quello, desunto dal mondo fisico-meccanico,

della separazione delle parti e relativa autonomizzazione. Più adeguato si rivela invece *lo schema*, ricavato per analogia dal mondo biologico, *di una trasformazione interna del cristianesimo*, di una sua mutazione: la secolarizzazione non è il sopraggiungere di una razionalità profana di contro a quella cristiana, ma è il farsi laico, il farsi "secolare" appunto, della stessa razionalità cristiana. Pur non trascurando i notevoli debiti che essa ha nei confronti della civiltà greca, la modernità si manifesta tuttavia più propriamente come la *realizzazione* di una "civiltà" cristiana atea.

Questo secondo schema interpretativo ci consente di comprendere con maggior chiarezza alcuni dei fenomeni che prima abbiamo analizzato, come l'ateismo o la perdita di identità del cristiano. Se infatti l'ateismo ci appare sostanzialmente come uno svuotamento di Dio da parte dell'uomo moderno, sicché Dio continua a vivere nell'autocoscienza umana, l'identità cristiana entra in crisi giusto perché è stata fatta propria dal mondo moderno. Essa perciò si presenta ormai come un involucro religioso svuotato al suo interno di ogni elemento sostanziale che lo renda diverso dal mondo profano (6).

## 2. Il fondamento cristologico della secolarizzazione

Il problema che ci si pone adesso è però un altro. Una volta appurata la sostanza cristiana del mondo moderno (7), vale a dire la prosecuzione secolarizzata ed ateizzata del cristianesimo nella moderna civiltà laica, ci si deve chiedere se noi abbiamo a che fare, in definitiva, con un processo e con una civiltà voluti ed, in qualche modo, preparati dal cristianesimo, oppure, al contrario, subiti, se non addirittura avversati da esso. Non è tanto un problema di volontà soggettiva. Se così fosse esso sarebbe già risolto: è chiaro come le Chiese cristiane abbiano profondamente avvertito il processo di secolarizzazione, sia nella sua fase iniziale (la nascita della

scienza sperimentale galileiana, la costruzione dello Stato laico, il liberalismo, l'illuminismo etc.), sia negli esiti ateistici conclusivi. È inoltre altrettanto chiaro quanto quella avversione sia stata ricambiata dai protagonisti di questo processo. In gioco però qui è la *coerenza* del processo di secolarizzazione e della civiltà moderna in genere con la predicazione cristiana.

2.1 Più precisamente il problema consiste nello stabilire se la profanizzazione del sacro e la traduzione del divino in termini mondani siano coerenti con il messaggio cristiano. A me sembra di sì. Ritengo cioè che la predicazione del Dio cristiano, cioè di quel Dio che viene manifestato dal Cristo, sia al fondamento del successivo processo di secolarizzazione. Il segno fondamentale del Dio cristiano è infatti *l'incarnazione*, cioè la vicenda di un Dio che rinuncia alla sua separatezza dal mondo e quindi, in qualche modo, alla sua divinità, alla sua onnipotenza, alla sua absolutezza.

Cristo è *l'Emmanuele*, è il Dio con noi e per noi, con il mondo e per il mondo. In lui dunque la natura umana non è né respinta né trasfigurata ma *accettata nella sua realtà*. Il Dio incarnato infatti non è un Dio onnipotente e dominatore sull'uomo, ma è un Dio che muore come ogni uomo ed anzi viene annientato, sulla croce, della sua stessa umanità. Egli è un Dio assolutamente *impotente* e che solo in questo modo manifesta la sua presenza (8). Il suo modo di essere presente nel mondo è la croce, ed è solo in questo modo che egli può operare la salvezza. La specificità della promessa cristiana della salvezza è che essa passa non attraverso un atto di onnipotenza divina ma attraverso l'estrema impotenza. La predicazione del Dio cristiano è nella sua essenza l'affossamento definitivo dell'immagine onnipotente di Dio. «Un Dio che fosse soltanto onnipotente», scrive Moltmann, «sarebbe un essere in sé imperfetto, perché non potrebbe sperimentare l'impotenza e la debolezza» (9).



Di fronte alle religioni tradizionali che proclamano un Dio dominatore, onnipotente, separato, intoccabile, il cristianesimo si configura dunque come una *religione antireligiosa*. Esso infatti proclama Signore un uomo, Gesù, che non si manifesta in alcun modo con i caratteri del Dio tradizionale. Al contrario, i tentativi di far di Gesù un Dio tradizionale sono presentati, nel Nuovo Testamento, come *tentazioni*. Gli episodi del deserto sono a questo proposito chiarissimi. Satana propone a Gesù di comportarsi proprio come un Dio tradizionale, cioè come l'uomo si immagina Dio: di trasformare le pietre in pane, di farsi servire dagli angeli, di dominare su tutti i regni del mondo (cfr. Mt. 4, 1-11; Lc. 4, 1-12). Ma queste tentazioni dell'onnipotenza sono respinte da Gesù. Allo stesso modo, dopo la moltiplicazione dei pani, egli rifiuta il tentativo del popolo di farlo re (Gv. 6, 15). In linea con ciò respinge l'analogo desiderio di Pietro (la naturale aspettativa umana) di mostrarsi come un Dio glorioso: «Lungi da me, satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini» (Mc. 9,33; cfr. Mt. 16,23).

**2.2** L'annuncio del Dio cristiano introduce dunque nella storia umana una spinta innovatrice e decisiva a dissolvere ogni *separazione* tra sfera religiosa e sfera mondana, a dissolvere cioè ogni *specificità* sacrale, e a combattere, perciò, ogni *egemonia* religiosa sul mondo. Non solo. Quell'annuncio significa la *messa in discussione della stessa sfera religiosa* in quanto tale. La predicazione neotestamentaria si presenta infatti fortemente critica nei confronti del legalismo ebraico, della osservanza della legge, dei vincoli e degli obblighi religiosi, in quanto assoggettano l'uomo e non lo rendono un essere libero. La polemica di Gesù contro il sabato, la battaglia di Paolo contro l'obbligo della circoncisione, la dottrina della giustificazione non in forza delle opere della legge ma in forza della fede, costituiscono l'avvio di un processo di critica alla religione che nell'età moderna troverà il più am-

pio sviluppo.

L'idea moderna di libertà ed autonomia ha dunque le sue radici nel cristianesimo, nell'annuncio di un Dio che non chiede più religioni, che non chiede più legami ed obblighi, che invita l'uomo ad assumersi le proprie responsabilità, ad essere creatore della propria storia. Anche la laicità perciò, l'autonomia del mondo dalla religione, è un valore profondamente coerente con la predicazione cristiana. Dunque il cristianesimo prosegue nell'età moderna, in forma secolarizzata, non già contro la propria natura: al contrario, è al suo interno che va trovata la spinta in grado di dissolvere l'involucro religioso del suo messaggio.

Ma la predicazione cristiana è anche un invito all'uomo a vivere *in lontananza da Dio*, a guardare al mondo nella sua solitudine, privo di un Dio che lo regoli e lo governi. I fatti della storia umana, del mondo fisico e biologico, del nostro mondo interiore, non possono in alcun modo trovare una giustificazione in Dio. Il cristianesimo sin dalle sue origini aveva *sepolto* qualsiasi *teodicea*. Esso infatti apparve già allora, scrive J.B. Metz, «non già come divinizzazione crescente, bensì come ateizzazione progressiva e, in questo senso, profanizzazione del mondo, come sua demitologizzazione e demagizzazione. Non è quindi a caso che i cristiani potessero essere stigmatizzati dai pagani, pieni del senso greco del mondo, grazie ad un sinistro istinto di sicurezza, come autentici e pericolosi *a-theoi*, atei che consegnavano il mondo all'assenza di Dio» (10).

### 3. Dopo la fine della religione

Queste riflessioni si espongono tuttavia ad una *fondamentale obiezione*: se il processo di secolarizzazione è profondamente coerente col cristianesimo, come spiegare l'avversione proprio da parte cristiana ad esso, come spiegare il conflitto, tuttora più vivo che mai, tra mondo secolare e Chiesa, come spiegare le "sacche di resistenza" cristiane al-

la secolarizzazione (dal mantenimento di uno spazio sacro e religioso alla riaffermazione di una cultura, una politica, un'etica cristiane)?

L'obiezione va presa sul serio fino in fondo. Non va cioè banalmente elusa, spiegando l'opposizione ecclesiastica con la volontà di mantenere posizioni di potere o col luogo comune del tradimento del messaggio originario. Mi sembra invece che questo conflitto sia riconducibile a motivi strutturali presenti sia nel cristianesimo sia nella secolarizzazione stessa.

3.1 Come non avvertire che nel cristianesimo il superamento del sacro e del religioso ha preso forma sacrale e religiosa? Come non riconoscere che la più originaria critica della religione si presenta essa stessa come religione? È questa l'ambiguità fondamentale del cristianesimo: in esso convivono i due principi opposti della fede e della religione, del superamento e della riproposizione del sacro. All'uomo è infatti strutturalmente impossibile rivolgersi a Dio senza risacralizzarlo. Sotto questo profilo era inevitabile che la fede neotestamentaria si legasse all'insopprimibile bisogno religioso dell'uomo. Dio è anche e soprattutto una creazione umana, è anche e soprattutto un idolo. A ciò non si sottrae neppure la fede in quel Dio che è la sovversione ed il ribaltamento di tutte le attese umane.

Per questo motivo la spinta secolarizzante del cristianesimo ha dovuto trovare delle vie esterne all'ambiente più propriamente religioso, per realizzarsi. Per questo motivo il processo di superamento della religione si è svolto *fuori* della Chiesa e *contro* la Chiesa. Esso tuttavia non cessa di interrogare continuamente la fede, di porla di fronte cioè ad una *alternativa secca*: rinchiudersi nel sacro e nel religioso, ritenendo in tal modo di difendersi dalla aggressione secolare o, all'opposto, ripensarsi senza la religione, rompendo il guscio religioso della fede ed esponendola all'abisso di una secolarizzazione totale.

Nel secondo caso la fede è chiamata a pensarsi in un mondo, in una natura, in una storia *senza Dio*. L'uomo adulto di Bonhoeffer è un uomo fondamentalmente solo nell'universo. Dio non lo aiuta a risolvere nessuno dei suoi problemi mondani, né quelli fisico-naturali (dove invece lo soccorre la scienza e la tecnica), né quelli culturali (se è vero che la cultura laica «non può non dirsi cristiana», è anche vero che la cultura cosiddetta cristiana è profondamente mondana ed *umana*, e non ha alcuna garanzia divina), né quelli etici e politici (non ci sono più valori solo cristiani, né la fede è in grado di fornire risposte politiche o di offrire una identità sociale).

Questa svolta comporta un profondo e radicale mutamento anche nell'auto-comprensione della Chiesa, imponendo il *passaggio da una visione ecclesiocentrica ad una mondocentrica*. Se è nel mondo che vive il messaggio cristiano, la funzione della Chiesa deve ridursi ad essere "solo" (ma quanto è difficile ed immenso questo compito) *fermento del mondo*, sale della terra, lievito della pasta.

3.2 Se le difficoltà di operare una tale svolta si spiegano con il radicamento della religione nella struttura umana, nella natura umana, l'incapacità di operare questo sradicamento del bisogno religioso è tuttavia attribuibile ad una debolezza, ad una certa *insufficienza del processo di secolarizzazione*. Esso infatti non riesce ad impedire, nonostante la sua crescente diffusione, il persistere del sentimento religioso umano. Non si spiega in altro modo la periodica rinascita di movimenti ed entusiasmi religiosi se non sulla base di una strutturale debolezza della secolarizzazione a vincere il sacro.

Questa debolezza si manifesta anche in fenomeni apparentemente opposti ma che hanno alla base la medesima struttura. Si tratta della tendenza delle realtà secolari a riprodurre, al loro interno, una sorta di "sacralità profana", cioè forme di idolatria, del tutto analoghe a

quelle religiose. Abbiamo a che fare qui con una singolare *dialettica* per cui una totale desacralizzazione non riesce ad essere coerente con se stessa e finisce per reintrodurre il sacro al proprio interno. Sembra quasi che una secolarizzazione radicale, dimentica della proprie origini e della fede cristiana che l'ha resa possibile, non riesca ad essere radicale per niente, proprio perché alla fine favorisce la nascita di nuovi idoli. Si mostra in ciò l'ingenuità di chi pensava, come Feuerbach, di ridurre senza residui la teologia in antropologia: proprio quella totale antropologizzazione dei contenuti teologici ricrea alla fine nuove sacralità.

Questa singolare vicenda della secolarizzazione consente di guardare al conflitto tra Chiesa e Mondo anche da un altro lato. Quel conflitto non è spiegabile solo con la tenace resistenza della sfera religiosa ai processi desacralizzanti. Al contrario, proprio perché tali processi non riescono ad essere desacralizzanti fino in fondo ma finiscono per ricreare nuove divinità, nuovi idoli, nuove soggezioni, la fede cristiana entra inevitabilmente in conflitto con essi. Essa si manifesta qui nella sua veste più autentica, ritrovando la propria natura originaria, presente sin dal Vecchio Testamento, di lotta all'idolatria, di *fede in un Dio che libera da ogni idolo*.

Queste ultime considerazioni sul rapporto necessariamente critico che si viene ad instaurare tra fede e mondo introducono un ulteriore elemento nel nostro giudizio sul processo di secolarizzazione. La modernità, infatti, pur realizzando una serie di principi impliciti nel messaggio neotestamentario, non rappresenta in alcun modo (una tale identificazione tra Mondo e Regno sarebbe certamente la peggior forma di idolatria) la completa realizzazione di esso. Il nucleo di tale messaggio resta infatti la predicazione della salvezza attraverso la croce, è costituito cioè dalla *fede che solo attraverso la croce* passa la risurrezione. L'Occidente sembra invece voler realizzare un progetto di autonomia e di

emancipazione umana proprio senza la croce: è per questo motivo che tale autonomia si rivela alla fine del tutto insufficiente, è per questo motivo che il raggiungimento dell'età adulta non riesce mai a sopprimere il bisogno di padri, di difensori, di tutele. Ma l'annuncio della croce per l'uomo occidentale è ancora follia e scandalo. Tuttavia, solo entrando fino in fondo in questa follia si può sperare di superare quella logica implacabile che ripaga ogni passo sulla via dell'autonomia con la reintroduzione di nuove dipendenze.

Lucio Cortella

#### NOTE

- (1) L'uso pare si sia esteso a partire dagli ambienti diplomatici nei quali veniva trattata la pace di Westfalia, al fine di indicare la confisca (*sécularisation*) di beni ecclesiastici quale indennizzo all'Elettore di Brandeburgo per la cessione di alcuni territori alla Svezia.
- (2) Bonhoeffer usa l'espressione *mündig* (cioè adulto, maggiorenni, ma anche emancipato) per qualificare il mondo moderno, in quanto ha raggiunto una sua totale autonomia in tutto: «Il mondo vive e basta a se stesso nella scienza, nella vita sociale e politica, nell'arte, nella morale, nella religione» (*Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, p. 245). Questa situazione fa sorgere perciò un nuovo interrogativo teologico: «Il problema è: Cristo e il mondo diventato adulto» (*Ivi*, p. 247).
- (3) *Ivi*, p. 264.
- (4) «Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dei si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso» (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, vol. V, tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1967, p. 130). La rivendicazione dell'uccisione attiva di Dio da parte dell'uomo occidentale significa in Nietzsche il riconoscimento che la morte di Dio è la necessaria conseguenza di quella civiltà illuministica e secolarizzata, di cui proprio l'uomo occidentale è il principale artefice e responsabile.
- (5) Queste domande, che pongono il problema delle radici cristiane della modernità, riecheggiano, in maniera necessariamente succinta, tesi ed argomenti frequentemente visitati dal pensiero contemporaneo: basti pensare ai contributi di Weber, di Heidegger o di Löwith. Tuttavia già nella *filosofia hegeliana* troviamo l'esplicito riconoscimento del ruolo imprescindibile esercitato dal cristianesimo nella nascita del mondo moderno. Secondo Hegel il costituirsi della stessa coscienza moderna (ciò che egli nel suo linguaggio idealistico chiama lo "spirito") sarebbe stato impossibile senza il contributo cristiano. La consapevolezza, che ha l'uomo moderno, di essere un soggetto libero, ha alla sua base, secondo Hegel, sia la nuova maggiore considerazione dell'uomo, propria del cristianesimo, sia la dottrina dell'unità della natura divina e di quella umana in Cristo. È a partire da ciò che l'uomo moderno comincia a porsi come soggetto, cioè come principio, e a trasferire su di sé quelle caratteristiche che nella cul-

tura precedente erano attribuite a Dio (cfr. G.W.F. HE-  
GEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Laterza, Bari  
1983; *Lezioni sulla storia della filosofia*, Nuova Italia,  
Firenze 1930).

- (6) Anche qui dunque lo schema usato da Feuerbach per criticare la religione si rivela utilissimo per comprendere il processo di secolarizzazione nel suo complesso. La scomparsa del divino si accompagna ad una corrispondente estensione dell'umano, o meglio: gli attributi di Dio vengono trasferiti in forma storicizzata all'uomo.
- (7) Lucidissima nella sua concisione ci sembra a questo proposito l'affermazione di J.B. METZ, secondo cui «lo "spirito" del cristianesimo è stato infuso per sempre nella "carne" della storia del mondo» (*Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, p. 13).

(8) Scrive a questo proposito Bonhoeffer: «I cristiani stanno accanto a Dio nella sua sofferenza: ecco che cosa li distingue dai pagani. "Non potreste vegliare un'ora con me?" Chiede Gesù nel Getsemani. È il capovolgimento di tutto quello che l'uomo religioso si attende da Dio. L'uomo viene chiamato a partecipare alle sofferenze di Dio per il mondo senza Dio» (*Resistenza e resa*, cit., p. 266).

(9) J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973, p. 259.

(10) J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, cit., p. 32. Ancor più radicalmente E. BLOCH arriva a sostenere: «Solo un ateo può essere un buon cristiano, ed anche: solo un cristiano può essere un buon ateo» (*Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli Milano 1971, p. 32).

## LA "FINE DEL SACRO" interventi

# Alla radice del confronto tra Dio e il sacro: il serpente in Eden

La cultura palestinese intorno al 1000 a.C. conosceva due entità animali, nelle quali massimamente si concentrava la potenza del sacro (nel senso di intensità vitale, permanenza entro il mutamento, forza generativa, incontrovertibilità e superiore sapienza): il toro e il serpente. Se molti sanno che il prestigio e il fascino del toro erano così sovrachianti da esercitare un'irresistibile attrazione religiosa verso le sue potenti forme, al punto che Aronne le attribuisce, nel "vitello d'oro", al Dio liberatore (Es. 32, 1-6), meno numerosi sono coloro che conoscono le ragioni della scelta del serpente come entità animale in cui si raffigura il nemico di Dio nel mito del Giardino in *Genesi* 3. Da sempre in esso la tradizione ebraico-cristiana ha scorto Satana, e questa interpretazione non può essere contestata, ma va posta la questione: perché la forma serpentina? In effetti ora sappiamo che lo scrittore jahvista che ha fornito la storia che si legge nel *Genesi* non ha scelto a caso, e che questa scelta illumina non solo il senso originario di questa narrazione, ma molte altre e fondamentali cose ancora.

## I culti cananei

Prima dell'istituzione della monarchia in Israele, Gedeone aveva ottenuto la successione in una specie di regno ereditario ad Ofra di Manasse, nella regione collinosa centrale. Là egli eresse nel santuario una statua dorata di Jahvé e ne fece un centro di culto popolare in Israele (Gdc.8, 27). In precedenza aveva distrutto un altare di Baal e di Ascera che suo padre aveva innalzato a dispetto del proprio nome jahvistico di Joash. Suscitando una violenta reazione dei concittadini, cui lo stesso padre aveva risposto: «Sta forse a voi difendere la causa di Baal o venire in suo aiuto?... Se egli è un dio si vendichi da sé contro chi ha distrutto il suo altare». Occorre tener presente che Baal, divinità siro — cananea dalla figura abbastanza complessa, pardo della Grande Dea Madre Anat, era anche divinità fallica, per lo più rappresentata aniconicamente con una pietra ritta che non ammetteva equivoci (maseba), cui corrispondeva, nello stesso luogo alto (altura sacra), la forma egualmente aniconica della divinità femminile (ascera), rappre-

sentata da un albero sfrondata o da un palo. L'episodio di Gedeone dimostra da un lato i progressi dello jahvismo nell'undicesimo secolo, ma anche che Baal e il mito e i riti della vegetazione avevano radici troppo profonde per poter essere totalmente scalzati da quella che dovette sembrare un'intrusione estranea dal deserto. Questi riti e miti erano del resto tutt'altro che mal visti dalle masse tra le tribù ebraiche. Tanto Jahvé che Baal erano dèi delle tempeste, dispensatori delle piogge (cfr. l'inizio del canto di Debora, Gdc. 5), della fertilità, ed esseri celesti, per cui la loro assimilazione era inevitabile, anche se in origine Jahvé non era una tipica divinità della vegetazione. Perciò, quando egli divenne il dio nazionale, che esercitava funzioni abbastanza analoghe a quelle degli dèi cananei, e dei culti ad essi dedicati per propiziarne il controllo del tempo, come appare evidente dalla disputa del Carmelo (I Re 18, 17 sgg.), si preparò il terreno ad un movimento sincretistico che continuò per molto tempo anche dopo l'istituzione della monarchia.

Gli attributi e la natura dei Baal cananei vennero trasferiti a Jahvé, e nei santuari a lui dedicati il suo culto non differiva da quelli dei precedenti occupanti, e lo dimostrano il simbolismo adottato e le ripetute denunce profetiche del sincretismo, che prevaleva ancora nell'VIII secolo e continuò fino all'esilio nonostante tutti i tentativi di riforma. Il culto del toro a Bethel e in Dan (I Re 12,28; II Cron. 11, 15; 13,8) non fu un'innovazione di Geroboamo. Egli non fece che ripristinare nel regno settentrionale l'antico culto col suo simbolismo e la sua gerarchia. Occorre tener infatti presente che Baal nella cultura cananea si manifesta in forma di toro oltre che in forme umane e, forse, di serpente. È evidente che per capire il senso profondo della lotta tra baalismo e jahvismo, così importante nello sviluppo storico della fede di Israele, non si può non cercare di comprendere la posizione occupata da Baal nelle concezioni religiose del tempo, che influenzarono profonda-

mente gli Israeliti.

Baal era dunque inizialmente soltanto il pardo della Grande Dea Madre Anat, ma finì per assumere in seguito una sempre maggior autonomia da questa, anche se non totale. Nel culto cananeo è l'aiutante della dea: è fertilizzatore, datore di vita, rigeneratore, ristoratore. È il distruttore del drago cosmico e caotico Zabil Yammu, il serpente del mare. Con questa vittoria diviene la figura di primo piano del pantheon sirocananeo, ponendo sullo sfondo il dio supremo El. Baal è il salvatore del cosmo, ma ad un certo punto viene ucciso dal suo avversario Mot, signore del mondo sotterraneo e delle forze sinistre della morte, della sterilità e della siccità, nel calore dell'estate senza pioggia; e mentre Baal si trova nelle regioni sotterranee, la vegetazione languisce. Quando alla fine la potente sorella Anat lo rimette al potere, la siccità finisce e la fecondità ritorna sulla terra. Come compagno di Anat, Baal rappresenta l'elemento fecondatore maschile (terra-luna/pioggia).

Gli uomini si associavano al mito liturgicamente, forse con celebrazioni a scadenza settennale (Ez. 8, 14). Si veda il ruolo della Regina del cielo in Ger. 44, 17 sgg. e in Osea 2, 8. La Grande Dea, di cui Baal è la controparte maschile, ha un carattere tellurico-lunare. Come la pioggia è il principio maschile, così la terra-luna è l'elemento femminile divino che presiede alla regolarità dei cicli naturali fecondi. I riti con cui gli uomini si associano al ciclo ierogamico celeste, che inonda di sé la natura, hanno spesso un carattere apertamente sessuale. E si passò da una fase in cui tutta la collettività partecipava all'orgia sacra di comunione colle forze della natura ipostatizzate nei modelli divini, ad una successiva in cui il rito sessuale sacro era incanalato nei limiti della prostituzione sacra. Esiste addirittura una dea, Qedesh, il cui nome significa più o meno Etera delle Etere, somma prostituta, rappresentata con due serpenti che la fiancheggiano, scenden-

do paralleli alle gambe.

La prostituzione sacra dilagò in Israele (Ger. 5, 7; Deut. 23, 18-19; Os. 4, 12 sgg.).

### **Influenza ed elaborazione dei culti cananei presso gli ebrei: il culto del serpente**

Anche quando si opponevano ad essi, gli Israeliti erano perfettamente a conoscenza dei culti di Canaan, di cui il più importante era quello della coppia Baal-Anat. È all'interno di questo contesto che emerge il ruolo del serpente.

Intanto, la luna può avere una personificazione serpentina, che sorge, in ultima analisi, dal concetto della luna come fonte delle realtà viventi e fondamento della fecondità e della rigenerazione periodica. La forma del serpente ha valenze multiple, e fra le più importanti si deve considerare la sua "rigenerazione". Il serpente è un animale che si trasforma. Esso, in quanto è *lunare*, cioè *eterno*, e vive sotto terra, conosce tutti i segreti, è fonte della sapienza, prevede l'avvenire. Lo stesso simbolismo centrale di fecondità e rigenerazione, soggette alla luna e distribuite dalla luna stessa o da forme della stessa sostanza (Magna Mater, Terra Mater), spiega la presenza del serpente nell'iconografia o nei riti delle Grandi Dee della fecondità universale. In quanto attributo della Grande Dea, il serpente conserva il suo carattere lunare di rigenerazione ciclica, unito al carattere tellurico.

È molto importante il fatto che il culto del serpente continuò ad essere un elemento integrante dello Jahvismo finché non intervenne Ezechia a sradicarlo con drastici provvedimenti, e, come il toro a Bethel, esso era una figura di primo piano nel mito e nei riti della vegetazione: sia il serpente che il toro erano dovunque simboli della fertilità della Dea Madre. In questo senso non possono esserci dubbi sul fatto che il serpente — idolo Nehustan in Gerusalemme, e i suoi poteri di guarigione, rafforzati dai sacrifici fatti davanti ad esso, ave-

vano un'origine cananea (II Re, 18). Il serpente come datore di vita e rinnovatore di vita deve essere visto insieme al suo aspetto di guaritore e dio della medicina. Esso è salvatore anche in senso fisico-individuale, oltre che cosmico, poiché gli antichi Semiti erano incapaci di fare alcuna distinzione tra le due cose, ma le identificavano.

Abbiamo ampio materiale iconografico documentante il *buon* carattere del serpente. In Fenicia si credeva che fosse un animale divino, identificato col soffio della vita, simbolo dell'eterna giovinezza e della vita eterna, ed era ritenuto immortale, a meno che patisse morte violenta. Nella stessa area geografica il dio della medicina 'Esmûn (più tardi conosciuto come 'Adoûn, cioè Kûrios) era anche rappresentato da un serpente. È chiaro che la menzione del serpente non poteva non richiamare alla mente dell'israelita precisamente questo carattere divino. D'altra parte di questo l'arte orientale antica ci ha lasciato innumerevoli testimonianze: dai serpenti accoppiati fino al dio mesopotamico Nin - gis - Zidda (Signore della vita) con i serpenti che sorgono dalle spalle, alla connessione, in Egitto, con la croce uncinata, che è il segno della vita.

Inoltre il serpente è associato alle idee di sapienza, soprattutto di ordine magico, e di intelligenza. Intelligenza e sessualità, le due componenti fondamentali dell'essere umano, poiché al medesimo tempo toccano la zona dell'infinito e del mistero, sono concepite, in primo luogo, come qualità divine nelle concezioni mitiche del mondo. Vita e saggezza vanno insieme.

Due dei grandi interrogativi che interessano l'uomo dell'oriente biblico si riferiscono alla vita e alla civiltà. Il fenomeno della civiltà, tipico dei paesi vicino-orientali, altro non era che una manifestazione della potenza vitale e feconda degli dei. L'agricoltura, la prosperità economica, le realizzazioni tecniche dell'uomo derivavano in ultima istanza dagli dei della vita. Essa è un mistero insondabile, e come mistero è possedu-

ta e data solo dagli dèi, perché essi soli ne sono conoscitori. Donde il continuo stretto rapporto di *vita* (sessuale, agraria, cosmica) e di *sapienza* (e delle sue manifestazioni nella civiltà e nell'arte). La chiave della vita è una *conoscenza*. La procreazione suppone una partecipazione al potere meraviglioso e divino del *conoscere*. In questo senso la fecondità dell'uomo e degli animali è condizionata dalla fecondità e dalle ierogamie archetipe degli dei.

Ciò significa che l'uomo dei miti *sacralizza* la sapienza e l'energia vitale e perciò anche la civiltà e la sessualità. Nello Jahvismo invece il concetto di creazione trascendentalizza Dio rispetto al cosmo, e dunque il primo sessuato non è Dio, ma l'uomo.

### La tradizione Jahvista

Quando il redattore jahvista scrive le pagine di Gen. 2-3, egli interpreta la condizione spirituale dell'Israele del suo tempo. Il racconto contiene un attacco israelita al sincretismo come esisteva tra religione israelita e cananea. L'origine della storia sembra essere stata cananea, cioè essa viene proprio dal *milieu* cui la versione biblica intende opporsi. Essa riflette infatti il vecchio *Bâmâ* cananeo, il bosco sacro, con tutto ciò che vi è dentro: l'albero della vita, l'acqua vivificante, i guardiani all'entrata, e soprattutto il serpente. Il suo originale obiettivo tuttavia è deliberatamente frainteso dall'autore biblico, e stravolto per ragioni polemiche. Nel *Genesi* infatti il serpente svolge un ruolo diametralmente opposto a quello che ha nei miti del vicino oriente. E tuttavia il serpente è ancora l'immagine cananea di un dio della fertilità, la cui presenza nel paradiso stesso, vicino all'albero della vita e al fiume primevo non può essere una fonte di stupore.

Quella che abbiamo davanti è una storia che richiamava associazioni mentali assai meno teologiche di quel che l'autore sperava che i suoi ascoltatori avrebbero recepito. Di qui l'enfasi di

Gen. 3, 1. Per essi il serpente aveva un altro significato, e non solo animale. Se non riconosciamo che il serpente era una figura mitica e che gli ascoltatori capivano molto bene quando era nominato, l'affermazione del v. 1 risulta incomprendibile. Infatti solo dove abbiamo mito noi possiamo demitologizzare. E qui solo l'uomo è soggetto etico. Ciò che noi chiaramente non abbiamo, rispetto al mito, è una caratteristica che in esso frequentemente si trova, se non sempre, cioè il ruolo giocato dalla natura, che dà al mito il suo carattere ciclico, indipendente dalle categorie di spazio e di tempo, e rende possibile la regolarità della sua rappresentazione drammatica e rituale attraverso il culto. D'altra parte è precisamente qui che noi troviamo un aspetto tipico dei miti cosmogonici, che possiamo rintracciare attraverso l'intera storia: un evento nel tempo primordiale i cui effetti si propongono e sono permanenti.

Nella primitiva storia cananea il giudizio sul serpente doveva essere stato positivo, dato che questi aiuta l'uomo a conseguire certi poteri che gli mancavano, ma che erano suoi di diritto. Riducendo il serpente da protagonista eroico a semplice animale, ed eliminando il lieto fine che presumibilmente doveva coronare la storia originale, l'autore biblico viene a sostenere che ciò che produce vita e fertilità in Canaan, in Israele è ribellione contro Dio e causa morte e rovina, dato che è empietà e sacrilegio.

Da parte di molti è stato intravisto un carattere sessuale nel peccato di origine. Tuttavia il peccato d'origine non ha natura di peccato sessuale *per sé*. Infatti noi conosciamo un contesto che corrisponde perfettamente al carattere del serpente e ai motivi sessuali indubbiamente presenti nel testo, e questo è il culto cananeo della fertilità, ove una parte importantissima, se non fondamentale, era giocata da relazioni sessuali extramatrimoniali. In tale contesto il concetto di un accesso alla sfera del divino e ai suoi poteri era normale e dif-

fuso nel pensiero semitico e nel mondo che circondava il devoto ebreo, ma egli rigettava questa idea come empia e sacrilega. La divinizzazione che il serpente prospetta all'uomo non è ciò che potrebbe sembrare a prima vista, cioè una trasformazione sostanziale della sua natura, piuttosto è quella contingente divinizzazione conferita dal culto della fertilità.

Qui è il reale peccato dell'uomo, come anche l'elemento di verità contenuto nelle parole del serpente: l'uomo desiderava di appropriarsi prerogative divine scaturenti dai culti della fertilità, una appropriazione non solo lecita e possibile, tra i popoli del vicino oriente, ma l'unica condizione necessaria per la vita della comunità. Questo era il modo che permetteva al cananeo, sebbene in una forma precaria, di conseguire l'onnipotenza sulla natura. Inoltre il testo biblico ancora *crede* in questa possibilità, tanto che al v. 22 Dio stesso afferma che il tentativo quasi ha avuto successo, e così, per evitare pericoli di recidiva, è meglio per Dio allontanare l'uomo anche dall'altro albero.

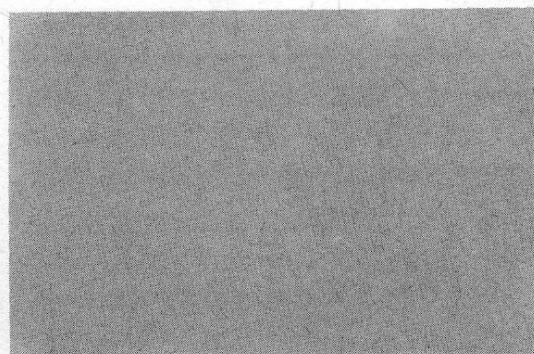
Possiamo postulare dunque almeno due strati per la storia biblica: il cananeo anzitutto, nel quale la benigna divinità-serpente insegna all'uomo i poteri divini inerenti all'esercizio rituale del sesso, e gli mostra come fare uso di essi per governare il cosmo. Con una probabile seconda parte, che esprimeva l'opposizione di parte del pantheon, seguita da una punizione dell'uomo, senza però che potessero essere annullate le sue conquiste. La storia sarebbe stata così l'etiologia dei culti della fertilità, ma anche del fatto che, a causa dell'ira degli dei, i culti non producono gli effetti desiderati, sì che l'uomo è ancora costretto a condurre una vita misera e precaria. Un volta che la storia passò in Israele, subì una parziale demitizzazione: il serpente divenne un animale; il dio cosmico è ora Jahvé, che normalmente si rivela nella *storia* dell'uomo, e la colpa per ciò che è avvenuto è scaricata sulle spalle dell'uomo e il concetto di

colpa è introdotto come un nuovo elemento nella storia.

Dunque, se i simboli chiave in rapporto al peccato sono quelli del serpente e dell'albero della scienza, che evocano tanto la *conoscenza* quanto i poteri della *vita*, questi non sono solamente simboli di realtà trascendentali, ma alludono anche concretamente alla loro presente manifestazione nei popoli civili e dediti ai culti della fecondità. In qualche modo il serpente è Canaan, con tutte le sue influenze e seduzioni sopra Israele. Rappresenta la tentazione della sapienza, della penetrazione nel mistero della vita. Offre ad Israele di mangiare dell'albero della sapienza, di entrare nelle pratiche rituali della fertilità per partecipare al mondo divino, per comunicare con gli dèi della civiltà e della forza generativa.

L'infedeltà a Jahvé, unico e asessuale, comporta il rivolgersi a dèi-coppie, dèi sapienti, trasfigurati in ierofanie telluriche, cosmiche, culturali. Se la scienza e la sessualità sono qualità autonome, e pertanto *profane*, nell'uomo, il ritorno a Baal e al suo pantheon significa una alienazione di qualcosa di propriamente umano. È una risacralizzazione deviata, riferentesi a poteri sacri estranei all'esperienza salvifica di Israele. La tentazione di sacralizzare la cultura e la sessualità non può che orientare verso Baal e i suoi simili. Dunque il problema fondamentale che si pone l'autore biblico non è quello della sessualità e del suo valore, ma quello dell'infedeltà di Israele all'Alleanza, manifestata nei fatti da questo volgersi al sacro, agli dèi della vita e della civiltà.

Fabio Brotto





# ESODO

Quaderni di documentazione e  
dibattito sul mondo cattolico  
e sulle chiese del Veneto

N° 4 Ottobre-Dicembre 1987

Autorizzazione del Tribunale  
di Venezia n. 697 DEL 26-11-1981

## Direttore Responsabile:

Carlo Rubini

## Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto    Marisa Furlan  
Carlo Beraldo        Roberto Lovadina  
Carlo Bolpin         Franco Magnoler  
Daniele Comiati     Gianni Manziaga  
Giorgio Corradini    Luigi Meggiato  
Mariella Favaretto    Arduino Salatin  
Gianni Fazzini        Lucia Scrivanti  
Silvano Felisati      Rita Zamarchi  
Giovanni Forza

## Hanno collaborato a questo numero:

Fabio Brotto  
Massimo Cacciari  
Lucio Cortella  
Massimo Doglioni  
Rinaldo Fabris  
Filippo Gentiloni  
Gustavo Guizzardi  
Gabriella Manziaga  
Enzo Pace

## Redazione, Amministrazione, Pubblicità

c/o Manziaga Gianni  
Viale Garibaldi, 117  
30174 Venezia-Mestre  
Tel. 041/5058401

## Abbonamenti

Ordinario                                    L. 20.000  
Enti, Associazioni                        L. 40.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

**Esodo**

C.P. 4066 - 30176 Venezia-Marghera

## Impostazione Grafica:

CARTA & MATITA s.n.c. - Spinea (Ve)

Stampa: MULTIGRAF - Spinea (Ve)  
Tel. 041/990065-994354-7



Associato  
all'Unione Stampa  
Periodica Italiana

Dalla Regione bianca  
la riflessione  
di credenti di confine.

Per approfondire il dibattito  
sul mondo cattolico veneto

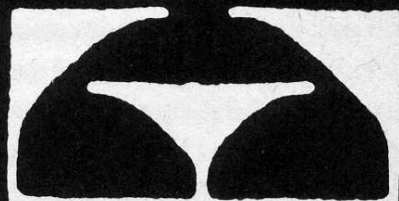
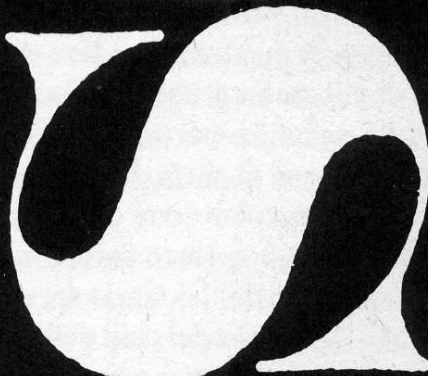
Per una ricerca  
aperta di fede  
nella vita quotidiana

Per alimentare nuovi spazi  
di dialogo e di testimonianza  
nelle chiese locali

"ESODO"

QUADERNO TRIMESTRALE

RICERCA, INFORMAZIONE  
E CONFRONTO SULLA CHIESA  
E SUL MONDO CATTOLICO  
VENETO



ABBONAMENTO ANNUO (4 numeri)  
L. 20.000 (40.000 per enti, associazioni, ecc...)  
sul C.C.P. n. 10774305 intestato a ESODO  
C.P. 4066 - 30170 Marghera-Venezia

ABBONATI AD "ESODO"

ESODO: c/o Manziaga Gianni - viale Garibaldi, 117 - 30174 Venezia-Mestre



## 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 Prevato  
e tanti altri.*

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