

Distribuito a cura di

 **IL SEGNO**
DEI GABRIELLI
EDIFORI



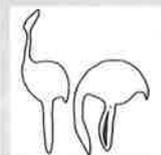
ESODO

I sentieri religiosi della salvezza

C. Beraldo, C. Bolpin, M. Da Ponte, R. Della Rocca
M. Donadelli, G.G. Filippi, F. Macchi
A. Peratoner, A. Rigopoulos, C. Rubini, A. Salzano
A. Scarabel, P. Stefani, G. Vian

Quaderni trimestrali
N. 3 luglio-settembre 1996 Anno XVIII - nuova serie
Sped. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



I sentieri religiosi
della salvezza

Editoriale *C. Bolpin* pag. 1

PARTE PRIMA: I sentieri religiosi della salvezza

"Salvarsi l'anima? No, grazie!"	<i>M. Da Ponte</i>	pag. 4
La promessa non mantenuta dei filosofi	<i>A. Peratoner</i>	pag. 8
La salvezza 'nella' vanità	<i>P. Stefani</i>	pag. 11
Il rotolo di Ester come paradigma di salvezza	<i>R. Della Rocca</i>	pag. 14
La salvezza nella teologia protestante	<i>F. Macchi</i>	pag. 17
L'Islam e la salvezza	<i>A. Scarabel</i>	pag. 22
Induismo: la via della Liberazione	<i>G.G. Filippi</i>	pag. 25
L'esperienza buddhista	<i>A. Rigopoulos</i>	pag. 29
Perché la ricerca continui	<i>C. Bolpin</i>	pag. 31

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

Il senso del 'far politica'	<i>C. Rubini</i>	pag. 33
Ricordo di Bruno Hussar	<i>A. Salzano</i>	pag. 36
Terzo settore	<i>M. Donadelli</i>	pag. 39
Il clero del Patriarcato di Venezia: alcuni dati	<i>G. Vian</i>	pag. 42
Religiosità a Nord-Est: siamo tutti cattolici?	<i>C. Beraldo</i>	pag. 44

Libri e riviste

Il vangelo delle meraviglie	<i>C. Rubini</i>	pag. 47
A proposito del libro 'Appunti freudiani'	<i>la redazione</i>	pag. 48

*Le illustrazioni sono tratte dal libro di A. Bovi,
Alberto Giacometti, Sansoni Editore, Firenze 1974*



Editoriale: ascoltando un concerto jazz

Che c'entra il jazz con la 'salvezza' e le religioni?

Certamente potrebbe rientrare in quelle diverse forme di religiosità, oggi dominanti, che cercano una risposta al bisogno di salvarsi e alle tante paure di perdersi, di smarrire la propria identità: un sentire indeterminato, una ricerca continua degli strumenti, con cui ciascuno tenta di imparare a vivere prendendo i pezzi che gli servono da varie religioni ed espressioni culturali ed anche artistiche, più o meno banalizzate. Alla perdita di visibilità e di credibilità della ricerca della Verità supplisce il *bricolage* attraverso cui costruiamo un percorso soggettivo per salvare parti della personale memoria, delle particolari relazioni e fatiche, della propria identità come si fa e disfa ogni giorno.

Certamente, niente di scandaloso. Lo stesso Cristo è venuto a 'salvare' la concretezza delle persone, parti fisiche, pezzi di semplici esistenze quotidiane (anche se siamo stati educati a spiritualizzare, perché più 'nobile', l'azione del Salvatore). Inoltre, forse, è la Verità stessa che si 'fa' nella Via, nelle relazioni con le storie stesse di ciascuno di noi; con la Vita, con il nostro quotidiano imparare assieme l'impossibile mestiere di vivere. Non è, forse, anche questa la prospettiva per ridare senso alla ricerca della Verità (senza cedere alla violenza delle idolatrie fondamentalistiche) e per radicare il percorso personale (senza ridurlo a relativismo e a soggettivismo vago e psicologico)?

Il confronto tra le 'religioni' deve partire dal riconoscimento della Verità originale che ciascuna di esse porta. Non vanno perciò utilizzate categorie che si pretendono universali e comuni a tutte, mistificando così l'incontro stesso. Come viene detto in questo numero, Induismo e Buddismo non possono essere assimilati al concetto di 'religione' come lo intendono le tre religioni del Libro. L'idea stessa di salvezza è profondamente diversa tra chi crede in una rela-

zione personale tra Dio e la sua creatura, e chi invece percorre la strada dell'annullamento di se nel Tutto.

Riconoscere le radicali differenze e specificità è perciò la premessa per l'arricchimento reciproco in un comune itinerario.

Paul Ricoeur dice: "Se le religioni vogliono sopravvivere dovranno saper rinunciare in primo luogo ad ogni specie di potere che non sia la parola disarmata; (...) dovranno soprattutto - ed è la cosa più difficile - cercare nel fondo stesso del loro insegnamento quel '*surplus*' non detto, grazie al quale ciascuno può sperare di raggiungere gli altri". E Simone Weil: "Ogni qualvolta un uomo ha invocato con cuore puro Osiride, Dioniso, Krsna, Buddha, il Tao, eccetera, il Figlio di Dio ha risposto inviandogli lo Spirito Santo. E lo spirito ha agito sulla sua anima, non impegnandolo ad abbandonare la sua tradizione religiosa, ma dandogli la luce all'interno della sua tradizione".

All'interno della propria specifica tradizione ciascuno di noi può, quindi, trovare la via della salvezza percorrendo quelle strade che, nel numero precedente interamente dedicato a questo tema, abbiamo chiamato filosofico-teologica, mistica e sapienziale: itinerari verso una 'fede' non idolatrica, non-'religione'. Da questo punto di vista, presente in tutte le tradizioni, possiamo scoprire che queste hanno in comune molto di più di quanto mostri l'incontro tra 'religioni' che per dialogare falsa i concetti altrui: la consapevolezza della vanità che caratterizza l'esistenza, il superamento - il disinteresse - della salvezza 'propria', individuale, dell'anima, per andare verso un rapporto-immersione nella totalità attraverso un percorso certamente personale di ascesi, contemplazione-azione, ma che si 'perde' nel Tutto. Lasciamo però agli esperti queste piste.

Ascoltando - dopo tanto tempo -, organizzato da un'associazione giovanile, un gruppo di loro suonare jazz, mi è riemerso evidente come questo tipo di musica esprima nel frammento l'Uno, la totalità irrepresentabile, tesa a superare la frattura tra il significato dei singoli fram-



menti e il senso complessivo. Nella vita contemporanea, invece (come appare - per restare nella musica - in molto rock), restiamo chiusi in questa frattura e viviamo con rancore le esperienze, senza stupore e apertura.

Sentivo in ogni brano come il motivo iniziale si frammentasse e ogni strumento inseguisse gli altri disperdendosi per conto suo, fino a mancare anche la memoria del tema centrale. Ogni asolo deve ricrearlo 'dall'inizio' in modo come casuale e informale, attraverso percorsi solitari in cui però continuamente interroga gli altri strumenti, ricreando così - ogni volta nuova - l'unità di fondo del brano. Manca l'unità armoniosa, classica, data una volta per sempre, che piega e unifica ogni nota e strumento in una totalità onnipotente, comprensibile e onnicomprensiva una volta per tutte: chi 'esegue' il pezzo può solo ricreare e arricchire l'interpretazione'.

Ma nel jazz ogni volta la memoria del motivo unificante è ricreata radicalmente di nuovo. Questo non può essere compiuto, deve passare per la sua disgregazione, esprimere tutto l'orrore dello stesso esistere nell'istante disperso. Nello stesso tempo la radicale solitudine di ogni asolo cerca l'altro, lo interroga senza però pretendere risposta, ma offrendosi - esponendosi all'interrogativo degli altri. Non è quindi un modo diverso di suonare, di contemplare, ma di 'fare' musica... E' un 'agire', che non consola, non giustifica la vita, ma si espone nell'assurdo dell'esistenza. Non pretende di possedere l'infinito, ma, 'confessando' la propria finitezza, accoglie la totalità, l'Uno nel frammento. Il gemere disperato del frammento e l'Uno che in esso si ricerca (senza estetica sublimazione) si tengono insieme, si cercano e richiamano.

"Tieni il tuo spirito agli inferi, e non disperare" (San Silvano dell'Athos): le due parti si tengono indissolubilmente. L'invito finale ha un contenuto negativo e potrebbe (se preso a sè) essere assimilato al buon senso comune, pietistico e individualistico sentimento. Ma il suo contenuto forte è dato da quel "resta agli inferi", nella condizione propria, storica e comune all'intera umanità e a tutto il cosmo, a tutto ciò che esiste. Non si raccomanda l'ascesi individuale verso l'alto, né il distacco dalla condizione umana, né la salvezza della propria anima. Non si pretende

l'immortalità o l'unità con l'Essere, come fa chi cerca la propria identità e il proprio significato in un Fondamento Assoluto (a cui si danno vari nomi: Dio, Progresso, Umanità, Valori...), in nome del quale sono stati commessi e si continuano a commettere atrocità, ingiustizie stupide e violente.

Il 'consiglio', dolce e terribile, è di restare nella propria condizione senza fondamento, nella disperazione degli inferi: è questo - paradossalmente - proprio il contenuto della speranza, del 'non disperare'. Non pretendersi 'potente', 'superiore' agli altri, diverso e separato dal male, da chi soffre innocente, dalla natura che "gema i dolori del parto", radicalmente malata. E' questa condizione che dà unità ad ogni istante di ogni esistente: non subita passivamente, ma assunta nel comune patire cosmico. L'invito è attivo: "tieni il tuo spirito".

Forse è questa la strada - antica - per poter capire oggi l'annuncio di salvezza per gli ultimi, i disperati, i 'dannati della terra': per un'umanità - una terra, che 'sembra' aver perso anche la coscienza di sè, tanto risulterebbe insopportabile averla. Perderla è la condizione per sopravvivere. Popoli interi e vaste aree sociali subiscono questa condizione, perché una minoranza non ha nemmeno il pudore di nascondere l'orrore che ha di sè e usa il potere per violentare nella miseria, nelle guerre...

La discesa agli inferi di Cristo non è un esempio spirituale da seguire, in modo intimista, sentimentale o etico. Rappresenta il percorso reale attraverso cui Cristo si è fatto 'ignominia', assumendo il male totale, "affinché tutti siano Uno".

Anche su questi temi abbiamo più volte riflettuto nei numeri di **Esodo**, ai quali rinviamo, senza ovviamente pretendere di chiudere il discorso. Anzi invitando ancora i lettori a scriverci. Da parte nostra vorremmo avere solo un po' dell'ironia (frutto di grande saggezza) di Padre Sonofrio, che rispose a chi gli chiedeva come si potesse essere salvati: "Resta sull'orlo della disperazione, e quando la cosa ti supera e non c'è più forza, ritirati e prendi una tazza di tè".

PARTE PRIMA

I sentieri religiosi della salvezza



Il tema della salvezza, secondo una teologia che intenda radicarsi fedelmente alla Parola, è legato a quello della creazione, ne è il finale e definitivo compimento.

L'autore, docente di filosofia, evidenzia la portata biblica della promessa/attesa di salvezza, che coinvolge l'uomo 'intero' e l'intera creazione.

"Salvarsi l'anima? No, grazie!"

'Salvezza' è una parola molto usata nel lessico cattolico dei nostri giorni, soprattutto in due locuzioni: 'storia della salvezza' e 'economia della salvezza'. La mia impressione è che a un uso così frequente non corrisponda una chiarezza nel significato attribuitogli; io stesso non troverei facile darne una spiegazione lineare e chiara. La cosa mi ha molto turbato: se non è chiaro il concetto di salvezza, cosa resta della fede? Forse sarebbe il caso di fare una piccola indagine per capire in quale senso questa parola venga usata nella catechesi e nella predicazione: cosa ne risulterebbe? Anche senza attendere l'esito di una indagine scientificamente corretta, credo che, in buona misura, l'idea di salvezza comunemente intesa si possa racchiudere nell'espressione usuale 'salvarsi l'anima'. Ci sono buoni motivi per ritenere che essa non corrisponda a ciò che dovrebbe essere, invece, l'autentica idea cristiana di salvezza.

1. Non ci si salva da sè

In quel modo di dire, che si basa sull'uso di una forma verbale riflessiva, si è condensata una millenaria tradizione che ha sviluppato un'idea morale-giuridica della salvezza, specularmente al modo di intendere il peccato originale. Anche senza entrare nel merito delle discussioni che l'hanno prodotta, questa idea sottintende che la salvezza sia il premio che Dio assegna all'uomo sulla base della considerazione dei suoi meriti morali - e, simmetricamente, la dannazione sia il castigo conseguente alle colpe. Che in questo modo vengano di fatto sminuiti la potenza di Dio e il ruolo salvifico di Cristo, è stato chiaramente denunciato dalla Riforma. Tuttavia questa teologia morale elementare e 'meritocratica' è sopravvissuta fino a oggi,

allineando nell'*humus* della predicazione spicciola e della catechesi sommaria delle quali è stato nutrito per secoli il popolo di Dio.

Il cristiano non "si salva l'anima" da sè, ma è salvato da Cristo. Basterebbe riportare questa elementare e fondamentale verità al centro dell'attenzione per avere già compiuto un'azione 'redentrica' nella vita della Chiesa. Sappiamo tutti molto bene che i documenti del magistero, il nuovo Catechismo e i vari sussidi catechistici e pastorali non lasciano dubbi in proposito; tuttavia, fino a che questa semplice verità di fede non sarà diventata vita vissuta e non sarà penetrata, attraverso la mediazione del linguaggio e della prassi ecclesiale, nelle coscienze diventando mentalità nuova e quindi stile di vita nuovo, si continuerà sempre a vivere un cristianesimo 'senza Cristo', cioè una pura e semplice morale della virtù, in cui l'uomo raggiunge la salvezza in effetti da solo, Dio viene trasformato in una pura funzione di 'contabile dei meriti' e Cristo in un buon esempio!

Se questo è ciò che si intende per salvezza, non mi stupisce la derisione che Nietzsche riserva al cristianesimo, né che qualcuno oggi parli di riscoprire il cristianesimo "senza salvezza" (1)!

2. Non solo l'anima, ma anche il corpo

Che poi la salvezza riguardi l'anima soltanto, è un altro pregiudizio largamente diffuso. E' ben vero che nel simbolo di fede da sempre i cristiani affermano di credere alla risurrezione della carne, ma nella mentalità comunemente diffusa questa verità è per lo più confusa con l'idea, più greca che cristiana, dell'immortalità dell'anima. Si ritiene che la salvezza riguardi l'anima; il corpo di per sè non sarebbe interessato alla salvezza, per-



ché sarebbe solo uno strumento d'azione che consente quel particolare comportamento virtuoso deliberato dall'anima che costituisce l'azione meritevole; oppure - secondo un'accezione apparentemente contraria che deriva, invece, dallo stesso principio dualistico fondamentale - il corpo è considerato come irrimediabilmente in balia del male cosicché non avrebbe senso salvarlo, perché esso non è passibile di alcuna dignità (2).

Ma l'insistenza con la quale i primi cristiani hanno sostenuto, di fronte all'eresia docetista, l'autenticità della resurrezione di Gesù crocifisso in tutta la sua corporeità, ci lascia capire che - anche in questo caso - è avvenuta col tempo una contaminazione dell'originario patrimonio dottrinale per effetto della cultura platonica. Anziché elaborare l'idea che la salvezza debba in qualche modo comprendere anche la vita corporea - e perciò terrena - dell'uomo, è stato enfatizzato il fatto che la sua realizzazione comporta una condizione ultraterrena e incorporea. Abbandonare questo pregiudizio non è facile e, sebbene molti passi in questa direzione siano stati compiuti dalla teologia (3), la consapevolezza del credente comune non è ancora stata modificata di molto.

Questo è un altro significato da riscoprire nella fede della Chiesa di oggi; già il fatto di riscattare il corpo dalla subalternità in cui è tenuto, valorizzandone le potenzialità espressive e comunicative, potrebbe rappresentare un'importante anticipazione della salvezza cui anche il corpo è chiamato (4).

La teologia contemporanea, cercando di evitare l'impianto dualista che si basa sulla contrapposizione terreno/ultraterreno, parla della salvezza utilizzando degli 'schemi di pienezza': Rahner parla di "pienezza della propria esistenza", Kasper di "realizzazione di un'autentica esistenza completa"; altri la intendono come integralità e realizzazione definitiva di se stessi o, come Boff, quale "la più perfetta individualizzazione"; la **Lumen Gentium** la considera "l'intima unione con Dio e unità di tutto il genere umano"; la teologia politica, la teologia della speranza e la teologia della liberazione la considerano come il compimento della libertà; infine altre posizioni, più vicine alle problematiche ermeneutiche, ritengono che consista in una pienezza di senso per la vita umana (5).

3. Non solo l'uomo, ma anche la natura

Nella Bibbia molti testi di carattere escatologico usano espressioni che si ricollegano ai racconti della creazione: "Ecco infatti io creo nuovi cieli e nuova terra" (Is 65,17; anche 66,22); "vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più" (Ap 21,1); e soprattutto la nota pericope paolina dedicata alla vita nello Spirito (Rom 8) - che riprenderò più avanti.

In effetti, la Bibbia non sembra distinguere tra creazione e salvezza se non come due percorsi che si integrano, pur tra drammatiche tensioni, in una specie di canto a due voci che alternano consonanze e dissonanze. In Paolo e Giovanni troviamo la consapevolezza che, nella figura di Cristo, creazione e salvezza sono riunite in un unico centro e che Cristo sia, oltre che salvatore, anche mediatore della creazione: il prologo del IV Vangelo e il famoso inno cristologico (6) della lettera ai Colossesi (Col 1,15-20) ne sono le testimonianze più nette.

Secondo questi scritti, c'è una dimensione cosmica della missione redentrice di Cristo che - di nuovo - è stata gradualmente trascurata nello sviluppo successivo della teologia. Secondo Paolo e Giovanni, Cristo non è venuto a salvare solo l'uomo, ma tutto il creato. Questa considerazione avrebbe dovuto bastare per evitare poi di ritenere che la salvezza sia stata resa necessaria dal peccato morale (originale) dell'uomo - giacché non si vede in che modo tutto il creato avrebbe dovuto essere coinvolto con tale peccato - e, nello stesso tempo, avrebbe potuto mettere al riparo da quella interpretazione 'forense' (tipicamente romana) secondo la quale Cristo, pagando per noi con la sua morte, ha risolto il contenzioso tra Dio e l'uomo, salvandolo con ciò dalle conseguenze incommensurabili della sua ribellione a Dio.

Stando al messaggio del Nuovo Testamento è da ritenere che la salvezza riguardi l'uomo in quanto creatura e perciò in quanto immerso nell'insieme del creato; in altre parole, lo riguarda nel suo rapporto con la natura.

Questo aspetto del nostro tema potrebbe forse essere quello più interessante per chi si trova alle prese con i problemi della civiltà tecnologica



odierna: che ci sia bisogno di 'redimere' il rapporto, indiscutibilmente distorto, tra l'uomo e la natura è ormai sulla bocca di tutti e, per la verità, anche le chiese cristiane se ne interessano in misura crescente, sia con iniziative ufficiali (per esempio Basilea) sia nel campo degli studi teologici (per esempio, Moltmann).

4. Il gemito della creazione

Il punto di vista teologico cristiano su questo problema non coincide con quello di molta parte degli ecologisti e ambientalisti, tra i quali mi pare predomini una visione ingenuamente neo-romantica della natura, considerata in sè buona e perfetta, così da ritenere che l'unica soluzione del problema ecologico sia un 'ritorno alla natura' che quasi ripropone in versione moderna il classico mito dell'età dell'oro.

Il punto cruciale si trova nella lettera ai Romani:

"La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità - non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa - e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto." (Rm 8,19-22).

Paolo sottolinea qui una condizione di incompiutezza e di sofferenza che caratterizza la natura e dalla quale essa deve essere in qualche modo riscattata; anche la natura è insidiata dal male ed è tesa verso una liberazione. Si tratta di una salvezza che riguarda tutto il cosmo e l'uomo in quanto ne fa parte. Tuttavia, usando la metafora delle doglie del parto, egli sembra dare a questa scena drammatica un esito ottimistico.

Questa idea richiama la responsabilità dell'uomo di fronte alla natura, perché l'uomo attraverso la sua corporeità è parte della natura e ne condivide il bisogno di riscatto; inoltre è attraverso la corporeità dell'uomo che la natura può sperare in una redenzione.

Dopo un lungo periodo di tempo, in cui questo aspetto della questione era stato dimenticato, la teologia e il magistero della Chiesa vi stanno dedicando ora una certa attenzione. Ne è nata così la 'teologia delle realtà terrene', che ha trovato

una consacrazione ufficiale al Concilio Vaticano II nella **Gaudium et Spes** (in particolare al n. 39).

Ma chi più di tutti ha cercato di pensare la rilevanza cosmica della salvezza è stato Teilhard de Chardin, che ha proposto una visione dell'intero universo in chiave cristologica, come un unico grande processo che tende, attraverso una continua evoluzione, a una sua compiuta realizzazione che culmina nella ricapitolazione in Cristo di tutte le cose. E' vero che la teologia di Teilhard de Chardin risente di un clima storico-culturale non più attuale ed esprime una fiducia nelle teorie evoluzionistiche che oggi, forse, non è più condivisa né dalla filosofia né dalle stesse scienze; tuttavia, nonostante alcune difficoltà teoriche di non facile soluzione (7), credo che si possano recuperare alcune intuizioni. Per esempio quella che attribuisce all'uomo una funzione di collaborazione all'opera di creazione e di salvezza che Dio compie nel creato: l'uomo, interagendo con la natura, sviluppa la creazione e, se questa azione è condotta a favorire la pienezza della vita in ogni sua forma, contribuisce a realizzare, per anticipazione parziale, la salvezza che sarà completa in Cristo.

Il ruolo che l'uomo dovrebbe assumere nel creato si richiama a quella 'signoria' che Dio gli ha affidato, secondo il racconto della Genesi, dopo la creazione: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra" (Gen 1,28).

Questo passo, più volte accusato di essere la fonte biblica del dominio imperialistico dell'uomo sul cosmo, può assumere un significato ben diverso se si ricorda che l'unico modello di signoria che la Bibbia ammette è la signoria che Dio ha su tutte le cose. Con quel comando Dio affida all'uomo il compito di esercitare sul mondo una signoria come suo procuratore, che deve modellarsi sul modo in cui la esercita Dio: di conseguenza si tratta di un compito che deve consistere nell'aver cura delle cose, rispettando la 'bontà' che esse hanno agli occhi di Dio (Gen 1,31), adoperandosi affinché esse esistano e vivano in pienezza secondo la loro propria identità. Una signoria dell'uomo sulla natura che si configura più in termini di 'responsabilità' che di sfruttamento (8).

L'uomo non è dunque chiamato a salvarsi da solo, giacché la realizzazione del regno di Dio



non può riguardare solo la dimensione morale ma tutto l'essere dell'uomo e perciò anche tutto il creato: se la salvezza giungerà con la piena espressione della signoria di Dio, questa riguarda tutte le cose, non solo l'uomo. Ciò che sarà salvato non è solo l'anima e nemmeno l'anima assieme al corpo dell'uomo, ma tutta la realtà in unica nuova creazione di "cieli nuovi e terra nuova nei quali avrà stabile dimora la giustizia" (2Pt 3,13).

Marco Da Ponte

Note:

1) Mi riferisco, per esempio, a quanto affermano i filosofi Vincenzo Vitiello e Salvatore Natoli: cfr. V. VITIELLO, **Il cristianesimo senza redenzione**, Laterza, Roma-Bari 1995, e S. NATOLI, **Oeconomia salutis. La metamorfosi dell'idea di salvezza nell'età moderna**, in **I nuovi pagani**, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 99-112.

2) E' vero che molti passi della letteratura neotestamentaria - per esempio di Paolo - sembrano contenere un esplicito disprezzo per il corpo, ma gli esegeti stanno fortunatamente ridimensionando questi accenti, sulla base di una più attenta analisi del significato dei termini *soma*, *sarx*, *psyche*, *pneuma*.

3) Basterebbe citare a questo proposito almeno K. Rahner e J. B. Metz e, più recentemente, il famoso libro di CARLO ROCCETTA **Per una teologia della corporeità** (Ed. Camilliane, Torino 1990).

4) E si potrebbe continuare: se la Chiesa è il 'corpo di Cristo'

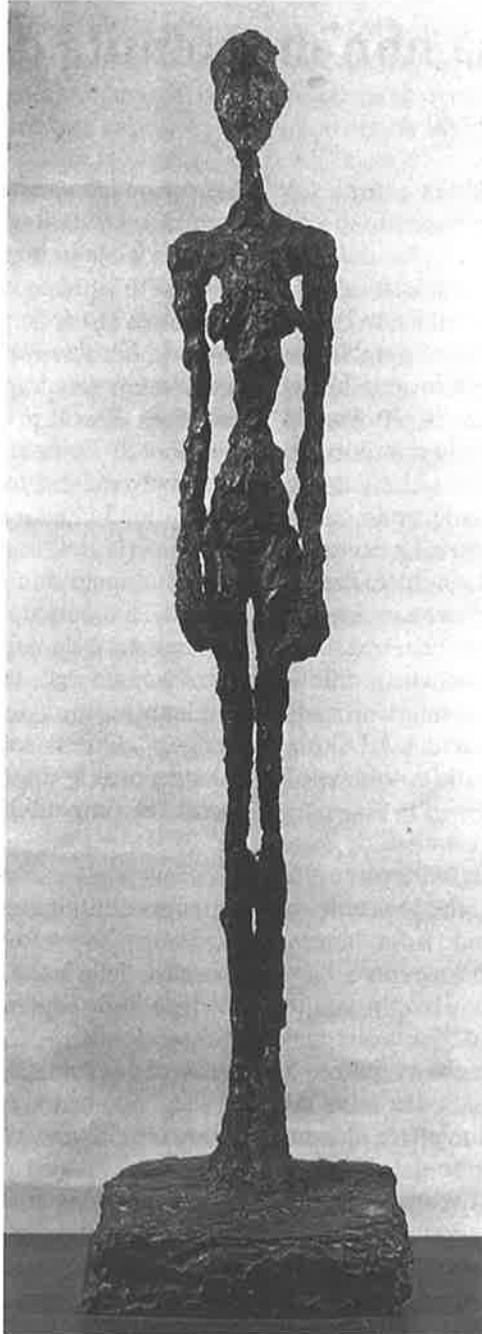
lo è anche per il fatto che la Chiesa si rende corporea nelle esistenze fisiche e storiche dei singoli cristiani che la compongono; dunque la glorificazione cui la Chiesa è chiamata potrà ignorare la sua dimensione corporea o, peggio ancora, disprezzarla annientandola?

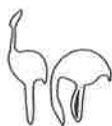
5) Maggiori informazioni sul panorama teologico contemporaneo a questo riguardo si possono trovare in: C. MOLARI, **Salvezza**, in **Nuovo Dizionario di Teologia**, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, pp. 1384-1405.

6) Gli esegeti nutrono più di qualche dubbio sull'effettiva paternità paolina di questa lettera, ma, ai fini del mio discorso, il valore non cambia.

7) Che sono state però, a volte, troppo enfatizzate: per esempio una pericolosa vicinanza a posizioni panteistiche, oppure il rischio di rendere la salvezza in qualche modo 'deducibile' dall'evoluzione dell'universo, sminuendo la novità di grazia dell'intervento salvifico di Cristo.

8) Del resto a questa conclusione arrivano anche alcune voci della filosofia contemporanea: Heidegger e, più esplicitamente, Hans Jonas (cfr. H. JONAS, **Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica**, Einaudi, Torino 1990). Segno dunque che, anche su questo piano, il pensiero filosofico e la tecnologia potrebbero dialogare più e meglio di quanto non sia già stato fatto finora. Per approfondire il tema che ho trattato in questo ultimo capitolo, rinvio al volume di G. PANTEGHINI, **Il gemito della creazione. Ecologia e fede cristiana** (Ed. Messaggero, Padova 1992), da cui ho preso il titolo; si tratta di un'efficace presentazione storica e sistematica che fa il punto della situazione con lucidità ed equilibrio e accenna a possibili sviluppi di ricerca.





I sentieri religiosi della salvezza

Se la salvezza consiste - secondo Pascal - nel superamento del dislivello tra l'aspirazione dell'uomo alla felicità e la sua reale condizione di miseria, è puro orgoglio illudersi di raggiungerla. L'autore sintetizza il pensiero del grande filosofo francese: non c'è soluzione del problema al di fuori della Rivelazione; solo la verità del Vangelo è in grado di comporre la grandezza e la miseria dell'uomo.

La promessa non mantenuta dei filosofi

L'analisi fenomenologica della complessa realtà umana, che Pascal aveva progettato di sviluppare nella prima fase della sua incompiuta *Apologie*, doveva condurre, in ultima istanza, alla registrazione di un dislivello incolmabile tra l'aspirazione ad uno stato perfetto di gloria e stabilità e la reale condizione di disordine e miseria in cui l'uomo si vede intrappolato, fin nella più banale esperienza quotidiana. Tale dislivello si traduce in una tensione che reclama con forza che l'abisso venga in qualche modo colmato, facendo consistere in ciò il problema della Salvezza. La ricerca di una soluzione presso i *philosophes* conduce Pascal, in un gruppo di frammenti che verosimilmente costituisce una fase centrale e di bilancio-transizione nell'economia dell'opera, a dichiarare fallito questo tentativo: "E' invano, o uomini, che cercate in voi stessi i rimedi alle vostre miserie (...). I filosofi ve lo hanno promesso e non hanno potuto farlo" (L 149 - B 430).

La stessa evidenza dei due elementi di grandezza e miseria nella natura umana, unitamente alla loro inconciliabilità, ha fatto sì che le scuole di pensiero si siano ripartite prendendo a fondamento l'uno o l'altro aspetto, travisandone però l'autentico significato per il fatto di non averlo saputo bilanciare con l'elemento opposto. "Le vostre malattie principali sono l'orgoglio che vi sottrae a Dio, la concupiscenza che vi attacca alla terra, ed essi non hanno fatto altro che alimentare almeno una di queste malattie. Se vi hanno dato Dio per oggetto è stato solo per nutrire la vostra superbia; vi hanno fatto pensare che gli eravate simili e conformi per la vostra natura. E coloro che hanno visto la vanità di questa pretesa vi hanno gettato nell'altro precipizio facendovi credere che la vo-

stra natura era pari a quella delle bestie e vi hanno portato a cercare il vostro bene nelle concupiscenze, che sono la prerogativa degli animali" (*ibid.*).

Tutto questo ci rinvia al noto *Entretien de Pascal avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne*, redatto da Nicolas Fontaine come resoconto di un colloquio avvenuto nel gennaio 1655. Già in tale occasione Pascal propose l'interpretazione delle posizioni di Epitteto e di Montaigne come rappresentative delle due tendenze di pensiero che prendono a fondamento rispettivamente la grandezza e la miseria dell'uomo. A entrambi il merito di aver illuminato uno degli aspetti essenziali costitutivi della natura umana, ma, si noti, "non potendo sussistere da soli a causa dei loro errori, né unirsi a causa delle loro opposizioni, si infrangono e si annientano per far posto alla verità del Vangelo". Questa sola, afferma Pascal, è in grado di comporre le due realtà contraddittorie, altrimenti "incompatibili entro queste dottrine umane" (§ 34).

Tale passaggio si verifica anche nel frammento precedentemente preso in esame, in cui la *Sagesse de Dieu*, voce della Rivelazione e della conoscenza della realtà soprannaturale improntata al modello della Sapienza biblica (si veda in proposito Siracide 24, 3-32), conclude: "Non è questo il modo di guarirvi dalle vostre ingiustizie che questi saggi non hanno conosciuto. Io sola posso farvi conoscere chi siete, ciò ...". Il testo è, a questo punto, sospeso; il riferimento è naturalmente diretto alla Rivelazione cristiana, e tale punto di passaggio risulta particolarmente delicato.

Bisogna, innanzitutto, guardarsi dal ritenere che l'intervento di una figura dalla colorazione eminentemente 'mitica', quale la *Sagesse de Dieu*,



sorta di personificazione del lume soprannaturale, faccia ritenere Pascal comodamente dispensato dall'esibire le motivazioni razionali dello spostamento della ricerca nell'ambito della Rivelazione cristiana. Ne è prova il fatto che il manoscritto originale conserva, dopo il periodo appena citato, la dichiarazione: "Io non domando da voi una credenza cieca". Il fatto che questa frase sia stata successivamente depennata indicherebbe, al più, un ripensamento in merito alla disposizione del testo, dato che poco oltre, nello stesso frammento, ne riemerge il contenuto in un'analogia espressione: "Non intendo che mi sottomettiate la vostra credenza senza ragione, e non pretendo di assoggettarvi con tirannia". Inoltre, l'ipotesi di ricombinazione delle parti di questo lungo frammento, avanzata da P. Ernst (<<*Archives de Lettres Modernes*>>, 1967, n. 84), porta il brano che si apre con l'espressione appena riportata a succedere immediatamente al periodo sospeso precedentemente citato (... Io sola posso conoscere chi siete, ciò ...").

In secondo luogo va osservato che il passaggio alla considerazione approfondita della Rivelazione giudaico-cristiana, nei gruppi di frammenti della seconda parte dell'opera - le cosiddette *liasses* - è mediato da un'indagine preventiva delle molteplici forme di religiosità umana, una sorta di analisi comparata particolarmente carente di materiali e argomentazioni, in quanto rimasta in uno stato di incompiutezza maggiore rispetto ad altre parti dell'*Apologie*. Questa tematica è altresì presente nel frammento preso in esame, con un esito analogo a quello della ricerca condotta presso i *philosophes*: "Quale religione ci insegnerà dunque a guarire l'orgoglio e la concupiscenza? Quale religione infine ci insegnerà il nostro bene, i nostri doveri, le debolezze che ce ne distolgono, la causa di queste debolezze, i rimedi che le possono guarire, e il modo di ottenere questi rimedi? Tutte le altre religioni non l'hanno potuto".

Quanto esaminato finora permette allo stesso tempo di delineare i contorni di ciò che Pascal intende per salvezza, e rispetto a cosa essa venga istruita come riscatto della negatività dell'umano: salvezza è innanzitutto luce di conoscenza della realtà dell'uomo, naturale e soprannaturale, ovvero salvezza dalle tenebre dell'errore; complemen-

tariamente a ciò, essa è conoscenza del vero bene dell'uomo, ma insieme dei mezzi per realizzarlo, ovvero salvezza dalle proprie miserie morali. Se si considera che il culmine della miseria umana è individuato da Pascal nel *divertissement* come distoglimento e morte del pensiero per l'incapacità di guardare al tragico ed inevitabile dissolversi del nulla dell'orizzonte della propria soggettività, salvezza è, nella sua implicazione ultima, salvezza dalla morte eterna come annientamento e vanificazione di ogni operato dell'uomo.

Fedele ad un metodo mutuato dalla pratica personale di scienze positive, quali matematica e fisica - in particolare quest'ultima, in cui all'osservazione dei dati dell'esperienza segue la scelta dell'ipotesi più congrua ai fenomeni osservati -, Pascal si accinge all'esame dei contenuti della Rivelazione cristiana allo scopo di verificare se essa sia in grado di rispondere ai quesiti aperti dalla contraddittorietà della natura umana, in quanto "occorre necessariamente che la vera religione ci insegni e che vi è qualche grande principio di grandezza nell'uomo e che vi è un grande principio di miseria. Bisogna ancora che essa ci renda ragione di queste sorprendenti contrarietà. (...) Bisogna che essa ci insegni i rimedi a queste impotenze e i mezzi per ottenere questi rimedi".

Ora, nella comprensione cristiana della realtà, la duplicità osservata è ricondotta ai principi di creazione e caduta, ravvisando nel secondo la causa di tante miserie, e nel primo l'origine dell'aspirazione alla grandezza, ovvero l'incapacità di guardare al proprio stato con rassegnazione (è il tema del "re spodestato", sviluppato nei frammenti L 116 - B 398 ed L 117 - B 409). Riferendosi al peccato originale, in un altro frammento, Pascal ammette che "nulla ci colpisce più duramente di questa dottrina. E tuttavia senza questo mistero, il più incomprendibile di tutti, noi siamo incomprendibili a noi stessi" (L 131 - B 434). Per fedeltà ai dati di osservazione, che vanno comunque spiegati, nel bilancio che si presenta, l'opzione va all'ipotesi che è in grado di fornire il quadro più completo e comprensivo: "l'uomo è più inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero sia inconcepibile per l'uomo" (*ibid.*); semmai tale "incomprendibilità" occasiona la percezione del limite della conoscenza umana di fronte a Dio, poiché "sono le chiarezze che meritano, quando sono di-



vine, che si porti rispetto alle oscurità" (L 217 - B 650) e, per tornare al nostro frammento, vi troviamo che "tutto ciò che è incomprendibile non cessa per questo di esistere" (L 149 - B 430). In risposta

alla caduta, la salvezza è offerta all'uomo dall'Incarnazione, morte e Resurrezione di Gesù Cristo, e Pascal vede l'intero movimento della storia umana sintetizzarsi nei due termini "Adamo,

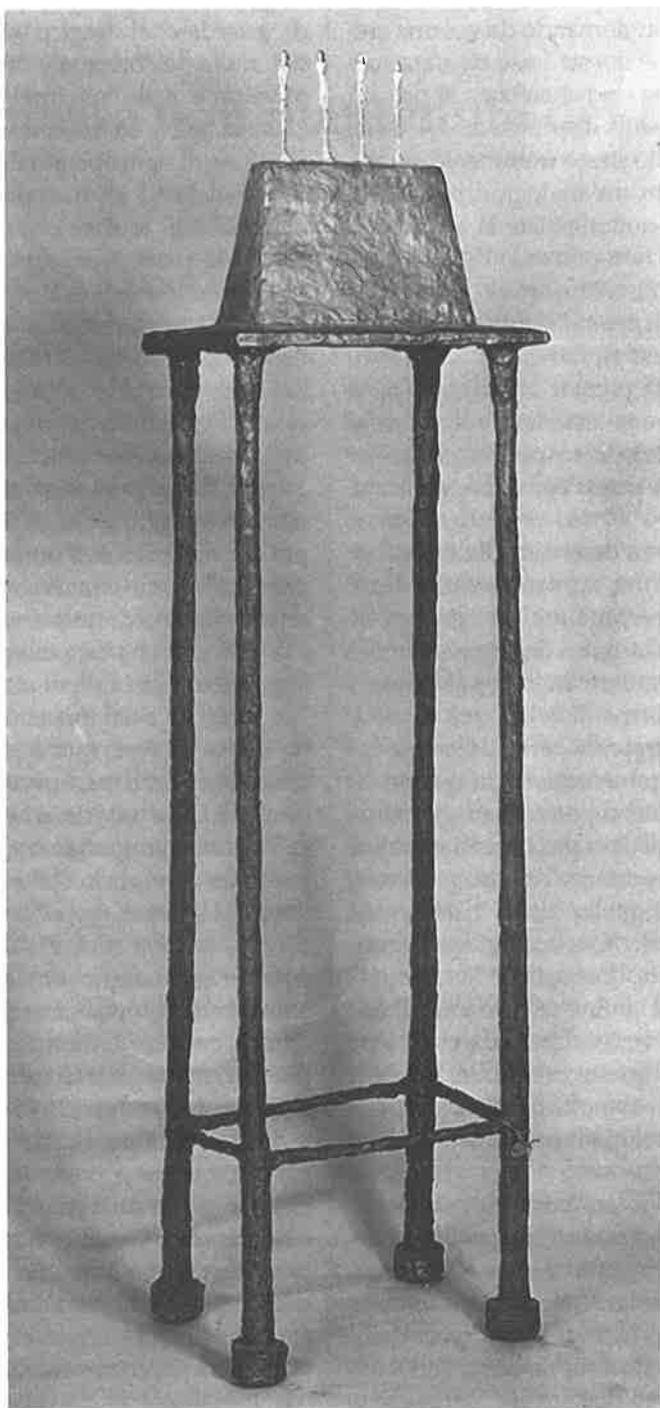
Gesù Cristo". E' di fatto l'unica risposta possibile, perché in essa Pascal vede un'operazione di recupero che capovolge la dinamica del movimento che ha prodotto la caduta e, nell'atto stesso dell'Incarnazione, riabilita la condizione umana reinserendola in Dio.

La "prove con-

vincenti dei segni divini" annunciate dalla *Sagesse de Dieu*, a conferma della verità della soluzione cristiana, occuperanno la seconda parte dell'opera, fino ad orientare alla prospettiva della morale

autentica come santità personale: la salvezza cristiana implica un'adesione trasformante la vita stessa, che non si arresti al semplice riconoscimento della ragione dei contenuti dottrinali, e a coloro che non hanno ricevuto il dono della fede, afferma Pascal, "non possiamo che offrir-la per ragionamento, attendendo che Dio la doni loro per sentimento di cuore, senza di che la fede è soltanto umana e inutile per la salvezza." (L 110 - B 282).

Alberto Peratoner





Commentando il libro sapienziale del Qohelet, l'autore, insegnante di filosofia, docente di ebraismo presso l'Istituto San Bernardino di Venezia e all'Antoniano di Bologna, individua nel concetto di 'vanità' (inteso come la perdita, lo svanire di ciò che è vivo, vitale) l'elemento che unifica tutta la storia umana (il sapere, la ragione stessa). La salvezza non è da considerarsi né la soluzione né la risposta, ma l'adesione a questo problema che caratterizza la quotidianità dell'esistenza.

La salvezza 'nella' vanità

Un tratto comune a tutti i libri sapienziali tocca nel Qohelet il proprio vertice. A differenza di quanto avviene nella rivelazione sinaitica o nei libri profetici, qui non si trova alcuna parola rivolta direttamente o indirettamente da Dio all'uomo. Vi è solo un uomo che parla delle cose della vita appoggiandosi a una conoscenza frutto di ragione e di esperienza. Per questo chi parla in questo libro è, o finge di essere, vecchio, ponendosi così nelle condizioni di chi ha molto vissuto. In particolare due direzioni hanno caratterizzato quella vita: la via della sapienza e la via del piacere. E nell'uno e nell'altro caso si comprende bene perché la figura di Salomone sia stata assunta come l'immagine biblico-letteraria più consona per cercare di dire simili cose. Nessun altro personaggio della Scrittura era più adatto di questo re sapiente, potente, ma anche sensibile al piacere e al fasto, per valutare dove conducano la via dell'indagine e quella della gioia (cfr. Qo 1,12-2,26).

Poco o nulla si comprenderebbe dello spirito di questo libro se si pensasse, come a volte si è, superficialmente, propensi a credere, che nella vita il momento in cui ci si dedica più intensamente alla gioia e al piacere preceda quello in cui ci si sforza di comprendere e ricercare, come se la prima componente fosse tipica della giovinezza e la seconda della maturità. A chi nella sua vita ha poco pensato, una simile successione, per la verità, può apparire anche persuasiva; chi invece si è dedicato al pensare comprende invece molto bene che il piacere può apparire infine come una specie di rifugio per le delusioni patite quando si ricerca il vero, un rifugio, ben s'intende, di cui si riconosce *a priori*

la precarietà.

"Ho deciso allora di conoscere la sapienza e la scienza, come anche la stoltezza e la follia, e ho compreso che anche questo è inseguire il vento, perché molta sapienza è molto affanno, chi accresce il sapere aumenta il dolore. Io ho detto in cuor mio: 'Vieni, dunque, ti voglio mettere alla prova con la gioia. Gusta il piacere!'. Ma anche questo è vanità" (Qo 1,17-2,1). Salomone che da giovane chiede la sapienza (1Re 3,9-15) e da vecchio è sedotto dalla moltitudine delle sue donne (1Re 11,4), diviene, per l'autore del Qohelet, la cifra della successione tra sapere e piacere. Quest'ultima però, proprio perché parte dall'orizzonte dell'indagine e non già da quello di un ingenuo e immediato concedersi al piacere, porta coerentemente a una conclusione che riconduce entrambe le componenti nell'ambito delle vanità.

Per comprendere la precedente conclusione occorre saper definire, con sufficiente precisione, cosa significa 'vanità'. In particolare per il discorso che cerchiamo di dipanare resta essenziale stabilire il perché la 'vanità' accomuni, a pari titolo, sia la sapienza che il piacere. Per farlo è indispensabile rivolgersi al termine ebraico che le sta alle spalle: si tratta della parola **hevel**. Essa, e in ciò il consenso è generale, rappresenta il termine chiave dell'intero testo, vuoi per la frequenza delle sue ricorrenze (32 volte), vuoi perché il redattore l'ha posta come *inclusio* all'inizio e alla fine del libro (Qo 1,2; 12,8) e vuoi, infine, perché questa radice (**hbl**) torna una o più volte entro ogni unità letteraria del libro. Si comprende perciò come l'interpretazione dell'intero Qohelet dipenda dalla resa di questa parola e viceversa.



La resa più felice di **hevel** non pare che sia l'espressione, peraltro più volte ripetuta, di 'nulla' o 'vuoto'. Qui infatti è indispensabile indicare qualcosa che **svanisce** assai più di quanto è già svanito o non è mai apparso all'esistenza. E' perciò più conveniente rendere **hevel** con termini, filologicamente consentiti, che lo riconducano a un ambito più connesso a una dimensione 'atmosfera-vitale'. **Hevel** può perciò rendersi con una parafrasi del tipo 'nebbia che svanisce', esso infatti indica la leggera bruma mattutina che si dilegua ai raggi del sole e può anche indicare il fumo o il vapore. La resa che sembra cogliere meglio nel segno è data perciò da espressioni del tipo 'alito spirante', 'fiato che spira'. In italiano si potrebbe anche pensare all'ambiguità di un verbo come 'spirare', che indica tanto il muoversi lieve dell'aria, quanto la fine del vivente che esala l'ultimo respiro.

In un certo senso si potrebbe affermare che l'**hevel** rappresenti l'estremo opposto della **ruach**, il soffio che dà vita o, più precisamente, l'**hevel** costituisce il depotenziarsi stesso della **ruach** che, in ogni vivente, da alito di vita diviene, a poco a poco, un alito sempre più debole, destinato alla fine a essere riconsegnato a un ambito di cui ci sfuggono gli estremi: "Chi sa se la **ruach** dei figli dell'uomo salga verso l'alto e la **ruach** delle bestie discenda sotto terra" (Qo 3,11). Cosa ci sia dopo la morte resta ignoto; la fine è comunque certa. L'**hevel** è il finire della **ruach** proprio di ogni vivente: "L'uomo è uguale all'**hevel** e i suoi giorni sono come ombra che passa" (Sal 144,3). "Solo **hevel** è ogni uomo che vive" (Sal 39,6).

Quanto accomuna la dimensione della sapienza e quella del piacere è l'orizzonte della mortalità. Sapienza e piacere sono destinati a finire, perciò né l'uno né l'altro salvano dalla fine. La superiorità del saggio sullo stolto sta semplicemente nel fatto che è il primo e non il secondo a sapere che bisogna osservare le cose dalla prospettiva della fine. Von Rad ha sostenuto che il Qohelet per trovare la formula definitiva "accumula le esperienze della vita e il bilancio finale è sempre 'vanità' (**hevel**). Questa parola si ritrova in tutto il libro, circa trenta volte, come una corona. La sua ragione è alla ricer-

ca di un'ultima astrazione; ma si espone a una controd domanda: questa ragione è ancora il mezzo appropriato per risolvere il problema della salvezza dell'uomo?" (1). La risposta non può essere che negativa. Tuttavia bisogna subito aggiungere che è solo la ragione sorretta dall'esperienza, e non la stoltezza, a saper cogliere appieno l'**hevel**, cioè a sapere che non si comprende mai tanto appieno la realtà come quando la si guarda dalla prospettiva del suo venir meno.

E' preferibile "il giorno della morte a quello della nascita. E' meglio andare in una casa di pianto che andare in una casa di festa perché quella è la fine di ogni uomo e chi vive ci rifletterà... Il cuore dei saggi è in una casa di lutto e il cuore degli stolti è in una casa di festa... Meglio ascoltare il rimprovero del saggio che ascoltare il canto degli stolti, perché com'è il crepitio dei pruni sotto la pentola, tale è il riso degli stolti. Ma anche questo è **hevel**... Meglio la fine di una cosa che il suo principio" (Qo 7,1-8). In questa sezione, come in generale in tutto il libro, sarebbe un errore ritenere che l'**hevel** riguardi solo il comportamento dello stolto, quasi si trattasse semplicemente di una 'vanità' da intendersi in modo moralistico. Esso riguarda entrambi. Anche il cuore del sapiente è infatti **hevel**, in quanto il culmine della sapienza umana sta proprio nella capacità di guardare le cose dal punto di vista del loro finire. Ed è proprio questa stessa consapevolezza che induce ad affermare che le cose sono rette da un ordine immutabile. Se tutto è già deciso e nulla di nuovo vi è sotto il sole (Qo 1,9-10), ciò avviene semplicemente perché tutto finisce.

Questo senso di universale precarietà non è incompatibile con la gioia tante volte richiamata dal Qohelet (2,24; 3,12.13.22; 5,17; 8,15; 9,7-8). La gioia si presenta però come una specie di dono divino, capace di sospendere temporaneamente il pensiero della fine: "Ogni uomo, a cui Dio concede ricchezze e beni, ha anche facoltà di goderli e prendersene la sua parte e di godere delle sue fatiche: anche questo è un dono di Dio. Egli infatti non penserà molto ai giorni della sua vita, poiché Dio lo tiene occupato con la gioia del suo cuore" (Qo 5,18-19). Ricchezze, beni, mangiare, bere, dormire, stare



allegri (cfr. Qo 2,24; 5,11; 8,15), si tratta, almeno così pare, dei più prosaici e quotidiani di tutti i doni. Ma ciò in fin dei conti non significa altro che per il Qohelet la vita, e la **ruach** che l'alimenta, vengono effettivamente da Dio. La gioia si ha allorché si aderisce a una vita che si afferma anche attraverso il mangiare, il bere, il dormire, lo stare allegri. E in questi momenti, sia pure temporaneamente, si guarda veramente alla vita dal punto di vista del suo esserci, e non già da quello del suo venir meno. In questo senso la compatibilità tra la gioia di vivere e la sapienza, capace di guardare le cose dal punto di vista del loro finire, si dà in quanto i due estremi rappresentano come la sistole e la diastole dell'esistenza. Per ricorrere a termini astratti si potrebbe affermare che le cose per finire devono precedentemente pur esserci; anche il finire perciò ha bisogno dell'essere. L'oscillazione del vivere sta proprio nell'alternarsi tra la gioia di essere, radicata nella materialità dell'esistenza, e la consapevolezza che tutto è destinato a finire, cioè che anche la **ruach**, il soffio vitale, si trasforma, a poco a poco, in **hevel**, nell'alito che si estingue.

Che c'entra la salvezza in tutto ciò? Per molto tempo, lungo i secoli cristiani, la risposta sarebbe praticamente una sola: la salvezza è l'unica, vera risposta alla **vanitas** che costituisce il tarlo profondo che rode l'esistenza umana. Il solo impiego del Qohelet in una prospettiva salvifica poteva perciò essere quello di assumerlo come un invito a considerare la **vanitas vanitatum** (vanità delle vanità) in senso ascetico, prendendola cioè come un'indicazione a fuggire dal mondo. Oggi invece comprendiamo che l'assunzione più piena di questo testo com-

porta, al contrario, proprio l'aderire più profondamente alla terrestrità del vivere. L'orizzonte del Qohelet non prospetta certo in se stesso alcuna salvezza. Questo testo rappresenta però un'indicazione, per più versi insuperabile, del fatto che se di salvezza si può ancora parlare, essa deve prioritariamente confrontarsi con questo stesso ambito. Nessuna salvezza è degna di questo nome se si rifiuta di misurarsi con una terrestrità contraddistinta dall'ineludibile impasto di gioia e precarietà. Ed è anche in questo senso che si può riproporre la grande deprecazione di Bonhoeffer, secondo cui si legge "il Nuovo Testamento ancora troppo poco a partire dall'Antico" (2).

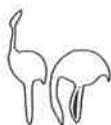
E' vero però che prendendo le mosse dal Qohelet ci si può spingere anche più in là. Questo libro infatti può instillare nel cuore almeno il dubbio che il 'Testamento Antico' sopravviva al 'Nuovo'; cioè che la parola ultima vada ricercata nel primo e non già nel secondo. Il Qohelet è capace di parlare anche nell'orizzonte della post-modernità, di far giungere cioè la sua parola anche all'uomo che non crede più ad alcuna salvezza né mondana, né ultramondana. E questa possibilità davvero estrema ci rende questo libro ancor più caro.

Piero Stefani

Note:

1) G. von Rad, **La sapienza in Israele**, Marietti, Genova 1993, p. 213.

2) D. Bonhoeffer, **Resistenza e resa**, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 351.



L'autore, Rabbino della comunità ebraica di Venezia, vede nella figura biblica di Ester "il paradigma della salvezza", che, avvenendo in modo nascosto, casuale, manifesta quel Dio "nascosto" nella storia che non si rivela attraverso interventi miracolosi, espliciti, ma nell'ambiguità della vita.

Il rotolo di Ester come paradigma di salvezza

E' nota a tutti la storia di Ester, la giovane ebrea che diventa regina di Persia e salva il suo popolo dalla distruzione già decisa da Haman, il ministro che rappresenta già l'emblema dell'antisemitismo. Per ricordare questo episodio gli ebrei celebrano la festa di Purim, una gioiosa festa in cui è anche d'uso mettersi in maschera. Una festa di gioia (siamo stati salvati) a ricordo di un brutto fatto di violenza, quando era stato estratto a sorte (Purim significa appunto le sorti) il giorno della distruzione del popolo d'Israele.

Secondo Maimonide, nell'era messianica tutti i libri della Bibbia cadranno in disuso, tranne il rotolo di Ester e i cinque libri della Torà, che sono eterni, e, continua, se dovesse scomparire il ricordo di tutte le sofferenze del popolo d'Israele, il ricordo di Purim non sarà mai dimenticato. Perché proprio il libro di Ester e la festa di Purim?

La *Meghillà* (rotolo) di Ester (dalla radice *galal*, rotolare, avvolgere, in quanto è scritto su di un rotolo di pergamena, come il *Sefer Torà*) è un libro che narra di una comunità sradicata dalla sua terra d'origine, completamente assimilata, che vive lontano materialmente e spiritualmente da Erez Israel, la terra di Israele di cui, in tutto il racconto non si fa neanche un cenno, né come ricordo, né come luogo al quale si desidera tornare. Siamo in piena *golà*, nell'esilio, quindi, tanto che gli ebrei hanno addirittura paura di rivelare la loro identità!

Il libro di Ester fu dunque incluso nel canone, a differenza di quello dei gloriosi fratelli Maccabei, non solo, ma ad esso fu anche dedicato un trattato talmudico, chiamato appunto *Meghillà*.

Eppure sorprendentemente in tutto il testo non è mai citato il nome di Dio, né uno dei suoi attributi, ed è l'unico testo della Bibbia dove Dio

non interviene con la parola o con un atto qualsiasi, ma dove la sua assenza sembra essere completa. Tutto ciò ha fatto discutere a lungo i Maestri, prima di arrivare alla conclusione di inserire il libro nel canone biblico.

La storia di Ester, tra l'altro, sembra essere un concatenarsi di eventi del tutto casuali: il grande banchetto del re persiano Assuero, al termine del quale il re ordina di condurre la regina Vashti, che sorprendentemente si rifiuta di venire (1), la scelta di Ester (2), il tentativo di colpo di stato scoperto casualmente da Mordechai (3), l'insonnia del re Assuero, l'arrivo del ministro Haman proprio quella notte, la sua presenza nel cortile proprio quando il re aveva letto nelle cronache dei meriti di Mordechai (4), ecc. Il destino del popolo ebraico sembra abbandonato al caso, alla più cieca fatalità.

Il termine *Purim* deriva dal persiano *pur*, sorti, e significa 'gettare' le sorti per fissare una data, per regolare il destino di qualcuno lasciando che a decidere sia la pura fatalità. Vediamo giocare a dadi l'esistenza del popolo ebraico, che sembra impotente, abbandonato meccanicamente ad un destino cieco, in un mondo governato dalla sorte, dove Dio sembra non esserci mai stato, come se Egli non esistesse! Inevitabile il riferimento al mondo di oggi, all'impotenza di fronte al succedersi casuale degli eventi, basti pensare alla *Shoà* del popolo ebraico. Il libro di Ester è dunque attualissimo, e va letto con molta attenzione.

I Maestri stessi, nel Talmud, si spinsero alle più originali e azzardate interpretazioni, dando vita ad anacronismi, domandandosi, tra l'altro: "Dove si parla di Ester nella Torà?" (5) - quasi non sapessero che tra la redazione della Torà e Ester sono trascorsi almeno sette, otto secoli. Per capire



il senso della domanda dei Maestri, bisogna così intenderla: "In quale punto della Torà si accenna alla storia di Ester, visto che la Torà contiene tutta la storia del popolo ebraico, quella passata ma anche quella futura?". Non può dunque non esserci nella Torà un qualche accenno a quel miracolo di Purim, della salvezza del popolo ebraico, che riguardò ancora molti altri periodi e molte altre vicende della storia ebraica.

Il passo del Deuteronomio 31,18 "... Veanochi *aster astir* panai baiom ahu (e Io continuerò a nascondere il mio volto in quel giorno)" fu individuato come un preciso riferimento a Ester e al miracolo che caratterizza Purim e gran parte della storia ebraica. Si vide un collegamento tra il tema del Dio nascosto, e che si eclissa, nel passo (*astir*) del Deuteronomio; il nome stesso di *Ester* e la vicenda della salvezza del popolo ebraico. Infatti, nell'episodio di Ester e Mordechai, la salvezza avvenne in modo discreto, nascosto, diversamente da altri miracoli che avvengono in forma palese, come nel caso della liberazione degli ebrei dall'Egitto.

Qualcuno ha voluto vedere in alcuni passi del libro di Ester la presenza del Nome di Dio, come nel verso in cui Mordechai, indignato per le esitazioni della nipote a presentarsi al re per intercedere per la salvezza del suo popolo, le dice: "... se tu in questo momento taci, salvezza e liberazione sorgeranno da un altro luogo (*mimaqom acher*)" (6), e il termine *Maqom*, che viene usato in questo passo, designerebbe la stessa dimora di Dio, come racconta il Midrash: "Egli è il luogo (*Maqom*) del Suo mondo, ma il Suo mondo non è il Suo luogo", che significa che Dio è onnipresente, **anche quando è nascosto**. La parola ebraica *olam*, mondo, deriva dalla radice *alum*, che significa nascosto, forse perché l'esistenza di Dio in questo mondo è nascosta, e lo scopo dell'*olam*, il mondo del nascondimento, è la ricerca di quella verità, *emet*, che, secondo il Midrash, al momento della creazione Dio ha gettato sulla terra, affinché l'uomo la facesse germogliare con gli strumenti propri degli uomini.

Compito dell'ebreo è dunque quello di trovare l'intervento di Dio non nelle dieci piaghe d'Egitto o nell'aprirsi miracoloso del mare, ma negli eventi di ogni giorno, poiché un'eccessiva enfasi sui miracoli di Dio può farci dimenticare che

la Sua presenza è ovunque, in ogni luogo.

Benché altri quattro libri biblici portino il nome di *Meghillà*, quello di Ester è il **Rotolo** per antonomasia. Nel suo srotolamento ci viene gradatamente rivelato ciò che è avvolto e nascosto: che Dio è una guida così silenziosa ed invisibile, che la Sua effettiva partecipazione può essere messa in discussione. La forza di Israele è quella di saper srotolare questo rotolo, questa matassa, saper svelare questo nascondimento, saper leggere dietro l'apparenza delle maschere, saper portare un significato vero nel volto irrealista della maschera che ha di umano solo l'apparenza.

E' scritto che nel pasto del giorno del Purim è consuetudine bere tanto vino fino al punto di non poter più distinguere la destra dalla sinistra, e non riconoscere più la differenza tra il maledetto Haman (*arur Haman*) e il benedetto Mordechai (*baruch Mordechai*) (7). Nella *Gematria* (8) le due espressioni hanno lo stesso valore numerico, e questo ci indica la presenza di una confusione dove non si discerne il giusto dall'ingiusto. Si tratta di una realtà dove la fatalità sembra reggere i due capi della catena della storia e il mondo rischia di scivolare in una gigantesca mascherata e una sbornia generale. Di fronte a questo quadro, che si mostra attualissimo (la società dello spettacolo), non certo limitabile al periodo di Ester, i Maestri ci invitano a mantenere quel discernimento che ci permette di decifrare il senso del trucco universale.

Per questi motivi, i Maestri hanno visto, nella storia di Ester e di Purim, la condizione paradigmatica del popolo ebraico, indicando che sta a noi ebrei cercare la presenza di Dio nella storia, anche quando l'oscurità dell'esilio è divenuta più fitta o quando la disumanità della maschera stravolge il volto umano. Ci si basa sulla radice G-L-H, comune a *esiliare* e *rivelare*. Se la redenzione (*gheullà*) è la condizione ideale a cui deve aspirare il popolo ebraico ed essa sarà raggiunta, nel corso dell'anno liturgico, quando verrà celebrato il *Seder* di Pesach (9), l'esilio del libro di Ester è la condizione reale del mondo dove tutto è confuso, distorto e disordinato. Tuttavia la *golà* (l'esilio) e la *gheullà* (la redenzione) non sono così distanti l'una dall'altra; infatti negli anni embolismici, quando si aggiunge un tredicesimo mese al calendario lunare ebraico, si sposta la festa di Purim di un mese per avvicini-



narla il più possibile a Pesach. Purim è dunque la preparazione di Pesach, una preparazione alla completa *gheullà*.

La salvezza di Purim è venuta soltanto quando Ester ha rivelato ciò che aveva tenuto celato: la sua identità. Il digiuno istituito da Ester per invocare l'aiuto di Dio contro il decreto di Haman (10) diventa quindi una premessa al radicale capovolgimento della situazione: la *teshuvà* (il pentimento e il ritorno alla verità) attraverso il digiuno rappresenta l'occasione per scrutare dentro noi stessi, per riprendere nelle mani le sorti del nostro destino e per liberarci da un esilio che non è una questione esclusivamente fisico-geografica. La condizione necessaria quindi per **passare oltre** (10) la *golà* e raggiungere la *gheullà* è l'esperienza della *teshuvà*, come scrissero i Maestri: "Grande è la *teshuvà* perché avvicina la *gheullà*" (12).

Il giorno della *teshuvà* del popolo ebraico è il giorno dell'espiazione (*yom hakippurim*) (13). C'è un collegamento molto stretto tra queste due feste, anche se potrebbe sembrare strano mettere insieme la rumorosa festosità del Purim con l'austerità del pentimento e dell'espiazione. In realtà i Maestri vedono la parola *Purim* contenuta all'interno di *Kippur*, appunto *Ki-purim* (letteralmente 'come *Purim*'). Questo paradosso è tragicamente umano: la vita dell'uomo oscilla tra queste due dimensioni così diverse ma anche così legate tra loro. Il mascherarsi e lo smascherarsi completamente (la *teshuvà* per **amore** e per **timore** di Dio).

Il digiuno (di Ester, come quello di *Kippur*) in fondo è la necessaria conseguenza del grande banchetto e l'introspezione l'inevitabile reazione ad una rumorosa baldoria; talvolta è proprio una sbornia a spingerci ad un sincero esame di coscienza. Nella concezione ebraica il corpo non è scisso dall'anima; la nostra esistenza fisica nel mondo, messa in pericolo a Purim e quindi esaltata attraverso un banchetto, è interdipendente rispetto alla nostra esistenza spirituale, celebrata nel giorno dell'espiazione.

La prima volta che compare la parola 'Ester' nella torà è nel passo in cui Caino ha paura di essere abbandonato da Dio e non essere considerato più come uomo, e dice: "Dal Tuo cospetto sarò rimosso (*umippanècha essatèr*)". Caino, uccidendo

suo fratello, voleva restaurare il caos originale (14) dell'universo. Caino è condannato non alla pena capitale, ma all'esilio; gode di una strana immunità, nessuno ha il diritto di imitarlo, grazie ad un marchio che Dio incide su di lui, il primo segno che il Signore pose sul mondo (15). Adamo, incontrando Caino, rimase stupito nel trovarlo vivo: "Non hai tu ucciso tuo fratello Abele?" gli chiese; Caino rispose: "Io ho fatto *teshuvà*, padre, e sono stato perdonato!". Nascondendo il volto tra le mani, Adamo allora esclamò: "Tanto grande è il potere della *teshuvà*? Non lo sapevo.". Caino, l'uomo del crimine più brutale, rappresenta la prova vivente che il perdono è possibile e che la forza della *teshuvà* può far risplendere quella luce velata dall'oscurarsi del Volto di Dio.

Roberto Della Rocca

Note:

1) Ester 1,12.

2) Ester 2,8.

3) Ester 2,21.

4) Ester 6,4.

5) Talmud B Chagigà 5b.

6) Ester 4,14.

7) Talmud B Meghillà 7b.

8) Regola interpretativa basata sul valore numerico delle lettere.

9) *Seder* significa 'ordine', l'ordine della cerimonia di Pasqua, la cena che commemora l'uscita degli ebrei dall'Egitto, ma anche la liberazione di tutta l'umanità: l'ordine di Pesach è l'ordine del mondo.

10) Ester 4,16.

11) *Pesach* significa 'passare oltre'.

12) Talmud B Jomà 86b.

13) *Kippurim* significa le 'espiazioni'. Si tratta della festa di *Kippur*, la festa centrale del periodo di pentimento e purificazione, che viene in autunno.

14) Il *tòhu vabòhu* di Gen 1,2.

15) Si tratta di un midrash del Bereshit Rabbà 12,12.



Diverse sono le interpretazioni 'soteriologiche' elaborate dalla teologia protestante. L'autore, teologo impegnato nel movimento ecumenico che, da un'esperienza cattolica, si è ultimamente avvicinato alla chiesa protestante, ne esamina le caratteristiche, emergenti dall'intreccio con le culture presenti nei vari momenti storici e perciò legate ai differenti modi di intendere il rapporto tra Cristianesimo e storia.

La salvezza nella teologia protestante

"Andate per tutto il mondo e predicate l'evangelo ad ogni creatura. Chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvato, ma chi non avrà creduto sarà condannato." (Mc 16,15-16).

Indubbiamente il cristianesimo è una religione soteriologica, una religione cioè che ritiene di poter annunciare e comunicare a chi lo accoglie un messaggio e una promessa di salvezza. In che cosa consista però questa salvezza non è così evidente, come potrebbe sembrare. Si tratta di una salvezza già compiuta in Cristo Gesù. Certamente è una liberazione dal peccato. Ma che cosa sia il peccato, come si verifichi l'estensione della salvezza operata in Cristo al creato, alla storia, alle varie epoche storiche, agli uomini, al singolo, non è facile comprenderlo, e la storia del Cristianesimo è anche la storia delle varie interpretazioni teologiche della soteriologia, che sono state elaborate utilizzando categorie concettuali che variano nel tempo.

Lutero e la Riforma

All'inizio del secolo XVI, prima ed indipendentemente dalla elaborazione teologica di Lutero, il cristiano, imbevuto di cultura umanistica, poneva alla chiesa questa domanda: *"Che cosa debbo fare io, come individuo, per essere salvato? Come posso trovare un Dio che mi faccia grazia?"*. Era l'interrogativo che si poneva anche Lutero nella sua prima fase di angosciata ricerca.

Contestualizzando storicamente la soluzione di Lutero, e riducendola all'osso, possiamo così sintetizzarla:

- *L'umanità, anche quella credente, vive in una profonda angoscia perché si sente lontana (peccato)*

da Dio (che è l'origine della vita e ne costituisce la pienezza).

- *Molti, e fra questi anche la chiesa di Roma, pensano di essere in grado di indicare i mezzi adatti per superare questo iato fra Creatore e creatura, impedendo così la disperazione.*

- *Una lettura attenta della Scrittura, e di Paolo in particolare (sola Scriptura), sulle orme di quanto aveva già sostenuto Agostino di Ippona, rivela invece che questa distanza fra l'umano e il divino, di sua natura ineliminabile, è stata colmata perché Dio, di sua iniziativa (per sola grazia), l'ha superata (e lui solo poteva farlo). Si è infatti abbassato fino all'uomo (kenosis) e si dona a chi lo accoglie (sola fide). Non sono quindi le opere che possono far raggiungere all'uomo la salvezza.*

Con un linguaggio di oggi, e con qualche approssimazione, potremmo definire quella di Lutero una soluzione di tipo esistenzialista cristiano che, pur accettando le realtà umane ed ecclesiastiche come luoghi in cui si realizza la comunione fra Dio e l'uomo, nega che la salvezza possa essere prodotta da tali mezzi e dalle capacità etiche della natura umana.

I riformati svizzeri (Zwingli, Calvino e - più tardi - Teodoro di Beza) si mossero nell'ambito della concezione di Lutero, ma posero fortemente l'accento su alcuni aspetti, che di fatto conferirono alla loro teologia della salvezza dei connotati notevolmente diversi.

Raccogliamo, in modo molto sintetico, queste diversità:

- Lutero metteva l'accento sul fatto che **Dio ha misericordia** per il peccatore; i riformati svizzeri mettevano l'accento sulla **Signoria di Dio**, e quindi sulla sua insindacabile decisione di salvare



coloro che aveva **eletto** (il tema della predestinazione).

- Lutero era interessato prima di tutto al problema della **salvezza dell'individuo**; i riformati svizzeri erano più interessati alla **dimensione sociale della salvezza** (erano teologi-pastori che operavano all'interno delle comunità cittadine svizzere).

- Lutero dava importanza assoluta alla **fede**. Le buone opere erano la conseguenza della giustificazione divina o azioni puramente umane, che non avevano nessun valore per la salvezza individuale; i riformati svizzeri davano molta importanza alle **buone opere**, se non altro come **segno della salvezza**, che divenivano così, di fatto, anche il segno dell'elezione divina.

- Lutero si disinteressò, per quanto gli fu possibile, della **dimensione politica**, affidandola ai principi (teoria della netta separazione dei due piani - religioso e sociale); la teologia riformata svizzera, specialmente dopo Teodoro di Beza, insistendo sull'idea di elezione e sull'importanza delle opere umane, introdusse un concetto importante: quello di un **patto** tra Dio e i suoi eletti, simile a quello fra Dio e il popolo ebraico dell'Antico Testamento. In seguito, questo concetto assunse una straordinaria importanza per la teoria e la prassi politica, e divenne ancora più significativo quando il **nuovo popolo di Dio** emigrò nella **nuova Terra Promessa: l'America**.

Sintetizzando, possiamo dire che la Riforma religiosa del secolo XVI riconfermava l'idea tradizionale di salvezza, che era principalmente salvezza dal peccato per mezzo della grazia, ma **eliminava ogni ruolo di mediazione, e quindi sottraeva al potere sacerdotale il monopolio e il controllo ecclesiastico sugli individui e sulla società**. La società ovviamente continuava ad essere considerata nel suo complesso una società cristiana, che quindi non metteva in discussione il ruolo ispiratore e propulsore del messaggio evangelico.

La svolta di Schleiermacher

Nel nuovo clima culturale del post-illuminismo, contrassegnato dalla nascita e dallo sviluppo del romanticismo, Schleiermacher (1768-1834), pastore luterano, teologo, filosofo e amico di importanti filosofi del suo tempo, si propose di rief-

fermare l'importanza della religione in generale, del cristianesimo e, infine, della teologia come riflessione necessaria anche per capire il mondo e la cultura.

La religione in generale, per Schleiermacher, manifesta l'esigenza antropologica fondamentale produttrice di senso e aiuta l'uomo a comprendere che la sua libertà e la sua autenticità consistono nella **presa di coscienza della sua assoluta dipendenza**. La religione cristiana realizza in modo perfetto questa esigenza antropologica. La posizione di Schleiermacher può essere sintetizzata così: *l'inquietudine esistenziale, che tutti a vario livello avvertono, nasce dalla propria inautenticità, perché manca, almeno in parte, la coscienza della propria assoluta dipendenza da Dio. Di questa coscienza, che è stata vissuta in massimo grado da Cristo, viene reso partecipe chi nella fede si affida a lui.*

Schleiermacher ha individuato il nodo nevralgico che ogni riflessione teologica moderna, almeno a partire dall'illuminismo in poi, deve affrontare e deve cercare di risolvere. Con Schleiermacher, sulle orme di Lutero e della Riforma, si ribadiva la centralità della *kénosis* di Dio in Gesù Cristo, ma si sottolineava anche che Cristo stesso, e quindi il Dio che in lui si era rivelato, avrebbe potuto e dovuto essere conosciuto e anche *rivissuto* a partire dall'uomo storico, concreto, con la sua cultura e, elemento non secondario, con la fatica della reinterpretazione anche testuale (*ermeneutica*) della vicenda umana di Gesù di Nazaret. L'impostazione schleiermacheriana, infine, valorizzava e al tempo stesso superava non solo le rivendicazioni ecclesiocentriche, ma addirittura le esclusività cristocentriche, dal momento che **affermeva che la salvezza, realizzatasi in Cristo e comunicata ai cristiani, in fondo era stata ed era presente ed operante a vario livello in tutte le culture e in tutte le religioni del mondo.**

Karl Barth (1886-1968)

Karl Barth, nel clima di crisi generale della cultura, maturato nel primo dopoguerra di questo secolo, effettuò un netto taglio nei confronti della teologia liberale, che, sviluppando alcuni aspetti dell'impostazione antropologica di Schleiermacher, aveva elaborato una interpretazione del Cristianesimo appiattita su dimensioni e



criteri filosofici idealisti ed essenzialmente etici. Nel 1922 uscì la seconda edizione dell'*Epistola ai Romani*, con la quale il teologo svizzero, senza messi termini, distingueva in modo assoluto Dio dal mondo. Solo Dio è vita e solo la fede (che è dono Di Dio) può dare la salvezza. Il mondo è mondo e basta. Se Dio incontra il mondo, e ciò avviene con Cristo, si ha inevitabilmente una *krisis*, un giudizio sul mondo. **La parola di Dio è una parola che si rivolge all'uomo, ma è una parola che ci rivela prima di tutto Dio, unica salvezza.**

Su queste basi il primo Barth fonda una *teologia dialettica radicale*: il mondo, in quanto tale, non appartiene all'ordine della giustizia e non ha in se stesso nessuna traccia del divino. Per questo, sostiene, è assolutamente inaccettabile qualsiasi idea di *analogia entis*. Al contrario, è possibile e necessaria l'*analogia fidei*, per capire il mondo: la rivelazione divina infatti, oltre a svelarci Dio, ci aiuta, per analogia, anche a capire meglio il senso della creazione e della storia umana. Questa posizione, in modo apparentemente contraddittorio, definiva dei principi, che più tardi avrebbero determinato delle svolte significative nella teologia di Barth, senza che venissero rinnegati i presupposti di partenza. L'accentuazione dell'assoluta Signoria di Dio e del ruolo determinante della Parola portò Barth a considerare con occhi sempre più positivi la creazione e la storia umana, in quanto plasmate dalla Parola, e a superare quindi di fatto in modo piuttosto radicale l'ecclesiocentrismo, anche se questo tema non fu mai del tutto ben esplicitato. Di fatto Dio opera la propria salvezza come, quando e dove vuole, senza essere legato a vincoli o istituzioni umane o ecclesiastiche. In questo senso è fondamentale la netta distinzione tra **fede** e **religione**. Il Cristianesimo è **fede** e, in quanto tale, è la **negazione stessa della religione**.

Quella che inizialmente poteva apparire come una ripresa pura e semplice della distinzione luterana fra peccato e grazia, fra storia umana e storia della salvezza, in realtà conteneva delle novità estremamente significative. La novità più importante era data da questo fatto: Lutero aveva abbattuto l'ecclesiocentrismo a favore di un cristocentrismo radicale; ma tutti, lui e i suoi lettori, seguaci o oppositori, lo leggevano in un contesto

sociale e culturale che riconosceva, se non altro in modo implicito, il Cristianesimo come il proprio punto di riferimento essenziale. Con Barth, uomo del secolo XX, nel quale la storia non è più circoscritta all'orizzonte dei popoli cristiani dell'Europa ma deve necessariamente essere pensata in dimensioni mondiali, la teologia allarga il suo angolo di visuale e deve dare necessariamente spazio alle nuove istanze problematiche sorte dal contatto con realtà non cristiane, o comunque da esso non influenzate.

Dagli anni '50 in poi (ricordiamo però che Dietrich Bonhoeffer aveva già indicato piste di questo genere) Barth e i teologi postbarthiani non potranno fare a meno di porsi esplicitamente questa domanda: *"Quale rapporto ha la salvezza, che Dio ha comunicato agli uomini in Cristo, con il mondo e con la storia umana che si è svolta tutta al di fuori dell'alveo della rivelazione ebraico-cristiana? La Parola di Dio, che in ogni caso ne è l'origine, che cosa ci dice su questo mondo e su questa storia?"*.

Rudolf Bultmann (1884-1976)

L'altro grande teologo protestante europeo, profondamente influenzato dal clima di crisi determinatosi fra le due grandi guerre, è Rudolf Bultmann. Come Barth rimproverava la teologia liberale di parlare dell'uomo e non di Dio. Ben presto però prese una strada molto diversa rispetto a quella imboccata dal teologo svizzero, gettando le basi di quella che in seguito fu denominata *teologia della demitizzazione*. Fondamentale fu il suo incontro con M. Heidegger (con il quale lavorò a stretto contatto a Marburgo dal 1923 al 1928). *La Parola di Dio, per poterla comprendere e per poterne essere illuminati e salvati, deve essere spogliata della sua veste mitologica*. In tal modo non solo si può capire meglio Dio, ma si può capire qualcosa di più anche dell'uomo, dal momento che la Parola di Dio è pur sempre una Parola diretta da Dio all'uomo.

Questa impostazione spinse Bultmann ad adottare come strumentazione concettuale l'analitica esistenziale heideggeriana di *Essere e Tempo*. Ma quell'uomo, che per Heidegger raggiunge la sua autenticità quando tenta di capirsi a partire dalla riflessione su se stesso come esistente e si attua nella decisione e nell'azione, per Bultmann è



ancora l'uomo inautentico, peccatore, che ha fatto esclamare all'amico filosofo: "Solo un dio potrebbe salvarci". **Secondo il Nuovo Testamento, infatti, l'esistenza autentica è data solo dalla fede in Cristo.** "Peccato - scrive Bultmann - è voler vivere da sé, con le proprie forze, invece di vivere nell'abbandono radicale a Dio, a ciò che Dio esige, accorda e concede. La grazia di Dio libera da questo peccato l'uomo che si apre ad essa in un abbandono radicale di se stesso, ossia nella fede". **E' la proclamazione della Parola, kèrigma, che con il suo annuncio chiama qui e ora l'uomo alla decisione per Cristo.** L'evento di salvezza, afferma ancora Bultmann, è sempre evento di salvezza per me, nell'ordine esistenziale, ma non ha un contenuto di rilevanza storica, né di per sé appartiene alla storia (intesa come successione cronologica dei fatti temporali). Accogliere il kèrigma determina il rinnovamento dell'esistenza, ma non è un avvenimento storico. "Bultmann, in definitiva - scrive R. Gibellini - pone una cesura fra il Gesù storico e il Cristo della fede, che può essere conseguente alla logica della sua interpretazione esistenziale, ma può non essere conforme al dettato del Nuovo Testamento". Nella visione di Bultmann la salvezza è allora esclusivamente qualcosa di personale, che interessa la sfera interiore (parola inadeguata che può però aiutarci a capire i termini del problema), ma priva di un rilievo esterno, storico, sociale.

Dopo Barth e dopo Bultmann

Come vediamo, le posizioni di Barth e di Bultmann erano molto diverse, e fra i due non mancarono le polemiche. Siamo però ormai nel clima degli anni '50. La seconda guerra mondiale ha lasciato in eredità agli uomini problemi nuovi e drammatici, di natura sociale, politica, culturale e inevitabilmente teologica. Le numerose correnti teologiche sviluppatasi nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, affondano le loro radici essenzialmente nel grande dibattito che negli anni '50 si è svolto specialmente fra i postbultmanniani, a proposito del **rapporto fra il Cristo della storia e il Cristo della fede.** Poteva sembrare una discussione specialistica ed eccessivamente tecnica. In realtà si discuteva animosamente sull'essenziale del Cristianesimo. Era questa religione una espressione culturale pura e semplice di

un'epoca storica? E' una visione di fede costruita del tutto indipendentemente dal contesto storico? O è invece una visione religiosa del mondo, nata dal Dio creatore che si è effettivamente calato nella concretezza della realtà storica?

E' ovvio che le risposte che si davano a questi interrogativi supponevano anche diversi concetti della salvezza annunciata dal Cristianesimo e diversi modi di intendere il rapporto esistente fra Cristianesimo e uomo, fra Cristianesimo e storia, fra Cristianesimo ed istanze sociali e politiche che il mondo, nella sua globalità, poneva all'attenzione di ogni persona e quindi alla coscienza di ogni cristiano. C'era una novità. Se i grandi teologi della prima metà del secolo avevano dovuto affrontare il rapporto fra il cristiano e il mondo a lui storicamente estraneo, ora si avvertiva sempre di più che questo mondo esterno in realtà era parte essenziale di lui stesso. **Così l'indifferenza di fronte ai problemi del mondo, o all'opposto il tipo di soluzione che ad essi si cercava di dare dal punto di vista umano, in realtà segnava profondamente il modo di concepire la fede cristiana.**

Specialmente negli anni '60 il punto centrale della riflessione sulla fede non è più concentrata in modo prevalente su un piano intellettualistico, esistenziale o personalistico. Non si preoccupa più principalmente del tema della decisione e dell'adesione al messaggio di salvezza cristiana in chiave essenzialmente individuale. *Nella teologia protestante degli ultimi decenni, potremmo dire, ha prevalso l'impostazione dei riformati svizzeri del sec. XVI, che ponevano l'accento sulla dimensione sociale e politica del Cristianesimo, rispetto all'impostazione luterana, più concentrata sul problema della salvezza personale. La fede e la salvezza ad essa collegata non può prescindere dalla sua dimensione politica e dal suo incidere nella prassi storica: la sua stessa comprensione e formulazione non può più assolutamente prescindere dal mondo, che diviene un vero e proprio luogo teologico.* E' sufficiente ricordare le denominazioni date alle varie teologie che dagli anni '60 ad oggi sono state elaborate: *teologia ermeneutica, teologia della cultura, teologia della storia, teologia della secolarizzazione, teologia della speranza, teologia politica, teologia della liberazione, teologia nera, teologia dell'inculturazione, teologia femminista.* Si tratta, fra l'altro, di una vera e

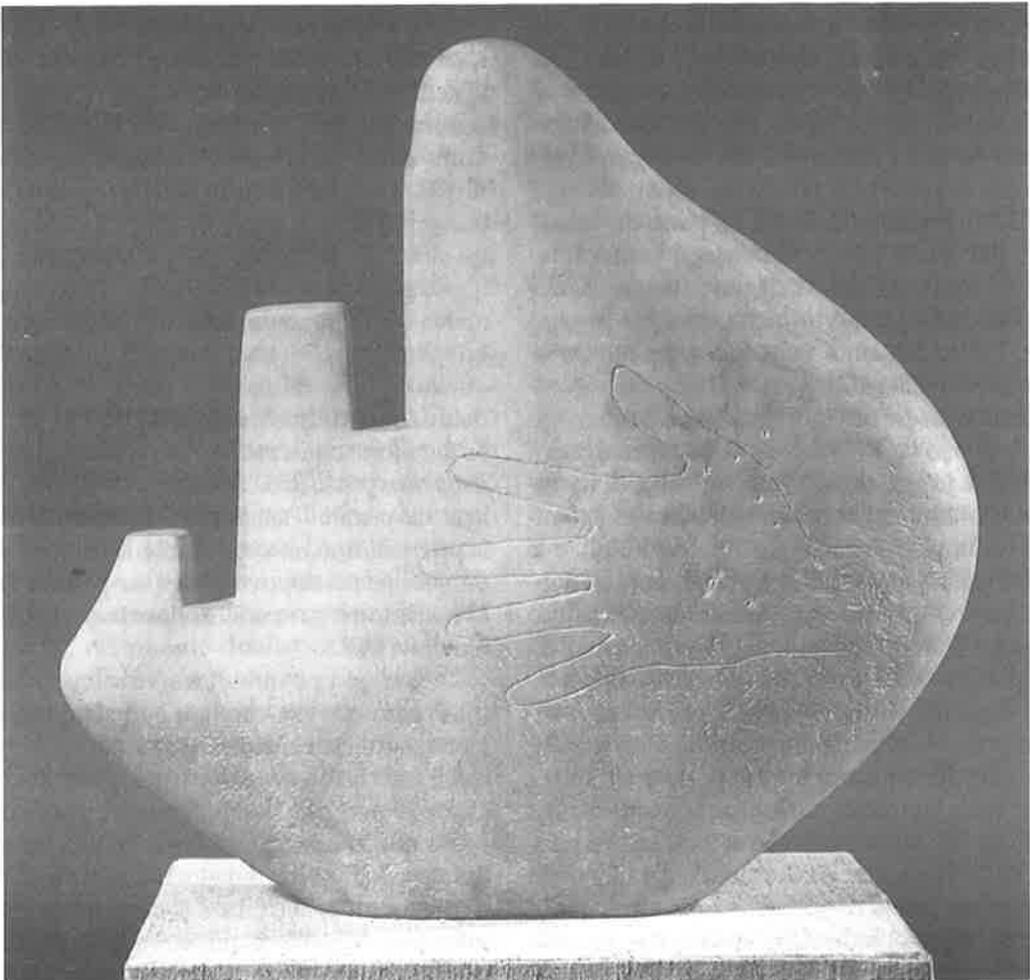


propria ricerca *ecumenica*. All'elaborazione delle correnti sopra indicate hanno infatti partecipato teologi di tutte le confessioni cristiane, tanto che spesso il pubblico non specialista non si accorge neppure se sta leggendo un'opera di un cattolico o di un protestante. Anche se è giusto ricordare che una differenza fondamentale, e non secondaria, ancora rimane ed è costituita dal ruolo riconosciuto alla chiesa. Per i cattolici rimane sempre una istituzione che svolge un ruolo di mediazione oggettivo fra Dio e l'uomo, fra Dio e il mondo. Per i protestanti la chiesa è sostanzialmente niente più che la comunità umana, che raccoglie coloro che hanno accettato il Cristianesimo e non ha quindi un ruolo oggettivo di mediazione di salvezza fra Dio e l'uomo.

Negli ultimi anni, almeno in Europa, si sente

di nuovo l'esigenza di richiamarsi ad una fede cristiana che non corra il rischio di dissolversi in puro sociologismo e di non essere ridotta ad un fenomeno sostanzialmente intramondano. E' il solito pendolo o, meglio, è la ineliminabile tensione dialettica interna al Cristianesimo, che si presenta in ogni epoca con specificità diverse, ma anche con l'immane sforzo di non tradire la propria radicalità? O è un sintomo di ripiegamento su se stessi, come difesa di fronte alle sfide radicali rappresentate dalla cultura dell'epoca postmoderna e dalle istanze pressanti con le quali il villaggio globale incalza e mette alla prova il Cristianesimo con le sue pretese di assolutezza e di validità universale?

Franco Macchi





I sentieri religiosi della salvezza

Tra i vari approcci islamici al tema della salvezza, l'autore, docente di lingua e letteratura araba all'Università Ca' Foscari di Venezia, sceglie quello delle dottrine "più interiori dell'Islam, quelle espresse dal Sufismo", come continua tensione tra il conseguimento della presenza divina ora e quella promessa dopo la morte.

L'Islam e la salvezza

"E quando il tuo Signore trasse dai figli di Adamo, dai loro dorsi, la loro progenie, e li chiamò a testimoniare di se stessi: <<Non sono Io il vostro Signore?>>; <<Certamente, noi lo attestiamo!>>".

Questo versetto del Corano (7.172) contiene l'essenza della dottrina islamica sul destino dell'uomo in questa e nell'altra vita. I commentatori riferiscono il "quando" ad un giorno che fu prima di tutti i giorni, prima che gli esseri umani venissero a popolare il creato: in quella occasione tutti furono chiamati ad un patto, che già Iddio aveva proposto "ai cieli e alla terra e alle montagne, ed essi rifiutarono di portarne il peso, e ne ebbero paura..." (Cor. 33.72). Potrebbe definirsi un patto di vassallaggio, nel quale l'uomo riconosce la sua inferiorità nei confronti del suo Signore, impegnandosi ad obbedirgli, come è richiesto dalla propria natura; Iddio, dal canto Suo, onora il patto rammentandone nella storia a ciascun popolo, e quindi a ciascun essere umano, l'esistenza, e rinnovandolo attraverso la Rivelazione e la promulgazione delle Sue Leggi, che di volta in volta, di nazione in nazione (il cui concetto nell'Islam è sinonimo di comunità religiosa), definiscono i limiti e le modalità della parte del patto che gli uomini debbono onorare; queste leggi, l'uomo ne è garantito dalla stessa Parola divina, non gli imporranno un carico più greve di quello che egli possa sopportare: conseguentemente, gli obblighi che la Legge divina impone al Musulmano costituiscono il minimo comun denominatore, alla portata di tutti i membri della comunità musulmana, e sufficiente a garantirgli la salvezza. L'uomo è quindi responsabile delle sue scelte, ed in primo luogo di quella già compiuta prima di scendere sulla terra, quando accettò il patto: saranno la sua negligenza, o la sua distorta intenzione, a procurargli la dannazio-

ne eterna.

Salvezza o dannazione sono le alternative aperte a tutti i fedeli, e vengono sovente rappresentate, nella tradizione islamica, come la risultante della somma di valenze positive e negative, meriti e colpe, la cui rigidità matematica, che tiene debito conto della buona o cattiva intenzione che ha presieduto ad ogni atto, è comunque corretta alla luce della onnipervadente Misericordia divina: "La Mia misericordia precede la Mia ira" (Tradizione canonica islamica, riportata da al-Buhari, Muslim, Ibn Maja, Ibn Hanbal). Nessun uomo è così buon conoscitore di se stesso da poter nutrire l'assoluta fiducia della propria salvezza o la disperata certezza della propria dannazione; e, quand'anche lo fosse, non potrebbe conoscere da quale parte penderà la bilancia finché non fosse arrivato all'ultimo dei suoi atti: la differenza assoluta, incolmabile, tra il metro di giudizio divino e quello di una valutazione umana inducono il fedele ad un fiducioso timore: "L'Inviato di Dio disse: Se il credente conoscesse la potenzialità di castigo che Iddio tiene presso di Sè, nessuno si sentirebbe di aspirare al suo posto in Paradiso; se il miscredente conoscesse la potenzialità di misericordia che Iddio tiene presso di Sè, nessuno più dispererebbe del suo posto in Paradiso" (Tradizione canonica islamica, riportata in Nawawi I.450).

Non vi può quindi essere salvezza senza un intervento divino, che non è di semplice misurazione di una successione di atti negativi e positivi, ma è intervento 'selettivo', nel quale il metro di giudizio non può assolutamente essere comparabile a quello umano, né limitato alla lettera della casuistica prevista dai giuristi (non va dimenticato che il diritto, nell'Islam, è parte integrante della religione). S'inserisce qui anche la questione della predestinazione e del libero arbitrio: ciascuna di



queste due soluzioni al problema della salvezza dell'uomo trova nelle fonti sacre dell'Islam testi che la sostengono; ed i teologi musulmani hanno sempre oscillato tra la Scilla della predestinazione e la Cariddi del libero arbitrio, senza offrire una autentica soluzione: per questa, occorre rivolgersi alle dottrine più interiori dell'Islam, quelle espresse dal Sufismo.

Per esse, la contraddizione è soltanto apparente, ed è la conseguenza del necessariamente diverso punto di vista dell'uomo rispetto a quello divino: l'uomo è infatti limitato, nella sua conoscenza e capacità di valutazione, dagli stessi confini e caratteristiche del mondo in cui vive: prime fra tutte, le limitazioni di spazio e di tempo, che lo costringono tra un prima conosciuto e già immutabile, ed un poi ignoto e solo supponibile; il punto di vista di Dio è invece assoluto, libero cioè da ogni limitazione, ed in particolare da quella spazio-temporale: ciò che per l'uomo è successione, rottura tra prima e poi, dal punto di vista di Dio è simultaneità, che Egli conosce unitariamente, e cioè in perfetta sintesi. Iddio, in quanto Onnisciente, ha pianificato la creazione quale Creatore, ed ha donato al mondo tutte le possibilità che esso può comprendere quale Produttore; quindi egli ha dato forma in quanto Colui Che crea le forme: questi tre aspetti della creazione divina, considerati qui per la totalità del mondo, sono applicabili anche alla creazione degli esseri umani: la totalità degli individui corrisponde alla totalità delle possibilità umane: in altri termini, gli uomini sono tra di loro differenti, anche se non diversi, partecipando in misura maggiore o minore dell'Uomo, ciascuno secondo la propria natura: e ciò li rende differenti anche a proposito della salvezza. La predestinazione è in realtà una predeterminazione all'interno della quale ciascuno porta la propria responsabilità, giacché, nel mondo dualistico e limitato nel quale vive, egli effettivamente sceglie ed opera secondo il suo talento. E, di conseguenza, raggiunge o meno la salvezza, cioè la dimora del Paradiso.

E' questo il punto d'arrivo delle azioni e delle intenzioni, del mondo della Legge religiosa, la *sari'a*, parola araba che significa essenzialmente la via, la strada, e segnatamente quella che conduce all'abbeverata: quella che tutti percorrono. Il Paradiso che si trova al suo termine è descritto nella tradizione islamica come un luogo di piacere: è

un giardino, nel quale scorrono i fiumi; qui i beati stanno a convito, rivestiti di seta e stoffe preziose, assaporando ogni delizia solletichi il palato, servita loro in vasellame d'oro e d'argento da coppieri, e da fanciulle dai bellissimi occhi neri, la cui verginità si rinnova costantemente. Queste immagini elencano, sublimandoli alla loro più magnifica espressione, i bisogni, che sono anche i piaceri fondamentali dell'umana esistenza. Una tradizione canonica avverte che questa descrizione non va presa alla lettera: *"L'Inviato di Dio disse: Iddio Altissimo ha detto: Ho apprestato per i Miei servi devoti ciò che né occhio ha mai visto, né orecchio ha mai udito, né mai s'è fatto immaginare dal cuore degli uomini"*. Si tratta dunque di una descrizione per analogia; ma comunque di condizioni di cui il salvato gode sempre nell'ambito della dualità. E' lo sbocco della *sari'a*, sovente paragonata nel Sufismo alla circonferenza di un cerchio il cui centro, la sola realtà di cui il resto è mera proiezione, è la Verità di Dio: secondo questa interpretazione, la *sari'a* non avvicina l'uomo al Centro: semplicemente, lo mantiene alla distanza iniziale, fornendogli il premio di chi non si è allontanato tralungando.

Un'altra è la strada che raggiunge il Centro: la via che vi punta direttamente (*tariqa*), riservata alle nature più pure, quelle degli Amici di Dio. Questa via prende le sue mosse dall'ambito della *sari'a*, per superarla: è la via di coloro che considerano ardentemente la pura contemplazione della Realtà di Dio, attraverso la rinuncia ad ogni diverso legame, incluso quello che l'anima individuale irriducibilmente mantiene con il composto umano di ciascuno: per raggiungere il Centro, l'individualità deve passare per la propria annichilazione al di là della quale soltanto può aversi la permanenza alla Presenza divina. In quest'ambito, l'uomo ama Dio per Se stesso, rifuggendo da qualsiasi rivendicazione o desiderio individuale, incluso quello di un Paradiso la cui ricerca sarebbe deviante dal vero oggetto del suo amore:

"E se mi venisse in mente un'attenzione rivolta ad altri che a Te

su tale mio pensiero negligente emanerei condanna per apostasia;

a Te appartiene la giurisdizione sul mio caso, e quel che vuoi, fallo; ché non è mai stato altro che in Te, e non al di fuori di Te, il mio desiderio ardente".



Così canta il suo amore per Dio 'Umar b. al-Farid, il poeta egiziano del XIII secolo, considerato nel mondo arabo il più grande, il re degli appassionati cercatori della Presenza divina. Questa tensione al conseguimento della Presenza divina *hic et nunc*, o della sua promessa immediata nel *post-mortem*, e la garanzia di permanenza perenne della Sua contemplazione, ha trovato frequente espressione, nella letteratura araba, nella poesia amorosa o in quella bacchica: nella prima, l'amico di Dio usa i temi della passione amorosa, e delle pene che questa suscita, quali emblemi delle pene e difficoltà che incontra in una ricerca cui una parte del suo composto umano si oppone, allontanando, suscitando deviazioni ed illusioni; nella seconda, egli descrive l'ebbrezza che gli procura anche la più fugace esperienza di quella Presenza che rincorre costantemente, e che talora ottiene, talora gli appare negata, fino a quando, liberatosi dei ceppi che rinserrano la sua vera natura, arriva ad abbeverarsi alla coppa del vino della conoscenza della Realtà di Dio. E' una coppa diversa da quella cui aspirano i più, il cui orizzonte è limitato alle delizie di un Paradiso che al Sufi appare invece come una *distrazione* da Dio

"E, con un'occhiata, lasciai pensare ai miei compagni che bere il loro stesso vino,

da lì venisse il gioire del mio intimo nella mia ebbrezza",

rivela Ibn al-Farid. Per percorrere questa via, la Legge appare insufficiente: occorre di più; la pratica costante della rammemorazione ad un cuore troppo facile alla distrazione del Nome divino che più direttamente corrisponde alla forma interiore

di colui che lo pronuncia, fino a che esso vi penetri e vi assuma definitiva dimora, secondo la promessa riportata dalla tradizione canonica islamica (Nawawi I.390):

"L'Inviato di Dio disse che Iddio Altissimo ha detto: ... Il Mio servo non Mi si approssimerà attraverso un qualche cosa che Mi torni più gradito di quel che gli avrò imposto ad obbligo, né cesserà il Mio servo di approssimarsi a Me con opere surrogatorie senza che Io lo ami; e quando lo avrò amato, sarò l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, il piede con cui cammina...".

Angelo Scarabel

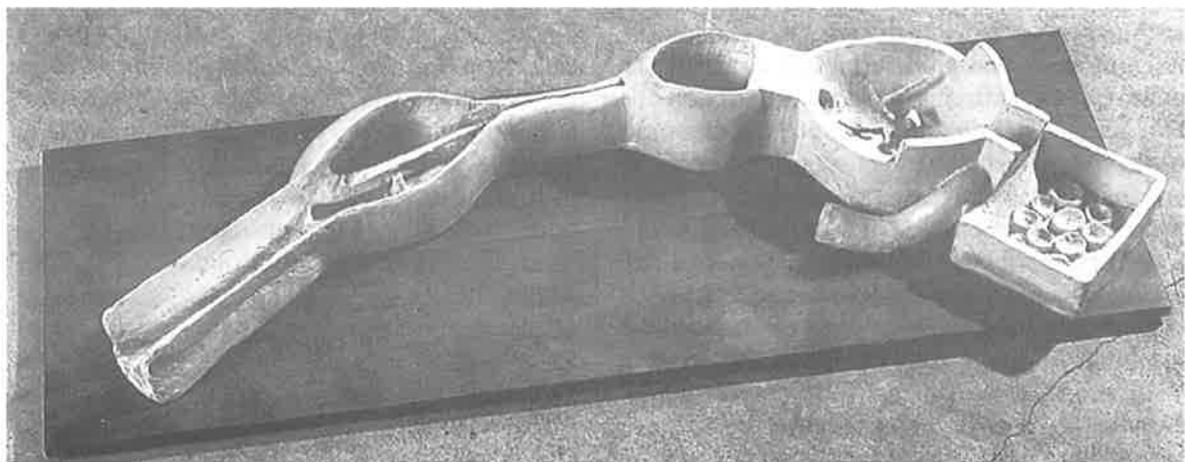
Indicazioni bibliografiche:

Esistono numerose traduzioni del Corano; la più utile, anche per l'accurato indice analitico, che consente una agevole identificazione dei versetti è quella di A. Bausani, *Il Corano*, Ed. Sansoni, Firenze, che conta numerose edizioni.

Una raccolta di tradizioni canoniche islamiche in italiano è al-Nawawi, *Il Giardino dei Devoti*, a cura di A. Scarabel, Soc. Italiana Testi Islamici, Trieste 1990.

Un esempio, in traduzione italiana, di una esposizione di dottrine sufiche, con numerose citazioni di versi, è Ibn al-'Arif, *Sedute mistiche*, a cura di P. Urizzi, L'Ottava Edizioni, Giarre 1995.

Un buono studio sul Sufismo è M. Molè, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992.





L'autore, docente di religioni e filosofia dell'India presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, ripropone la via della liberazione propria dell'induismo, mostrando le differenze con i concetti di salvezza che caratterizzano le religioni, dal momento che l'induismo non è propriamente una religione.

Induismo: la via della Liberazione

Risulta assai difficile affrontare il problema della Salvezza nell'Induismo e risolverlo alla luce di esigenze proprie all'esperienza religiosa delle tre grandi religioni semitiche e delle teologie, filosofie e ideologie che, nel bene e nel male, da quelle hanno avuto origini. La stessa affermazione di Heidegger "... solo un Dio ci può salvare" è così tanto sostanziata di cultura cristiana, da rendere il suo contenuto comprensibile appieno solamente a israeliti, cristiani e, paradossalmente, agli atei dell'occidente. Gli occidentali, persino coloro che sono provvisti di una cultura superiore, sono perfettamente convinti che le nozioni di religione, salvezza, Dio, siano universali presso tutti i popoli della terra e che tali nozioni abbiano inoltre una sola interpretazione, obbligatoriamente coincidente con la propria. Ricordo che nel corso di un Convegno internazionale sul tema di Salute, Malattia e Morte, un professore di Teologia di chiara fama intervenne per superare un'incomprensione tra conferenzieri, e affermò: "In ogni caso tutti gli uomini adorano lo stesso Dio, chiamandolo con nomi diversi". Egli fu gelato dalla risposta di un delegato orientale: "Noi buddhisti non crediamo in Dio". Ed è per questa ragione che, evitando di approfondire con serietà e sincerità il pensiero altrui, gli incontri interreligiosi si concludono con compromessi su terreni presumibilmente comuni e scontati. Bontà di sentimenti, non violenza, giustizia sociale, benessere per tutti i viventi, "olismo", diventano lo schermo dietro a cui si nasconde la cattiva volontà di studiare e riconoscere l'originalità del mondo spirituale dell'alieno. D'altra parte non si può negare una forte responsabilità di alcuni rappresentanti delle religioni orientali, che, lusingati dal fatto di essere presi in considerazione, sono pronti a edulcorare e smorza-

re le proprie dottrine per non colpire la suscettibilità di chi finalmente li invita, alimentando così l'equivoco.

Ho citato il caso del Buddhismo perché, assieme a un'altra grande legge spirituale (*dharma*) storica nata in India, il Jainismo, esso rifiuta l'idea di Dio, di anima individuale e persegue, come ideale da raggiungere, il *nirvana*. Poiché queste due "religioni" conoscono anche una condizione postuma molto simile alla salvezza, che, assieme all'Induismo, considerano tuttavia come un fine da evitare, non si potrà condividere la traduzione di *nirvana* con "salvezza", come fanno tanti eruditi non disinteressati.

Ma è mio compito qui trattare dell'Induismo, *dharma* ancor più difficile da trattare in brevi linee delle altre due "religioni" summenzionate. Spiegherò subito la mia reticenza nell'uso del termine "religione" per rendere la parola sanscrita *dharma*. Con questa parola si intende la legge o la norma metafisica che regge l'Universo e che, tramite l'azione, ne determina la messa in divenire. Il *dharma*, dunque, gode di una esistenza che trascende il mondo e i singoli esseri manifestati, e, come tale, esiste indipendentemente dalla consapevolezza e dall'adesione degli esseri umani. Come tale il *dharma* non si rivela, sono bensì gli esseri contingenti che ne sono soggetti che hanno l'obbligo di adeguarvisi. L'Induismo, nella concezione indù, è lo stesso *dharma* eterno, ovvero *Sanatanadharmā*. Essendo eterno non ha una origine umana, né una origine databile a un qualsivoglia episodio storico, né riferibile ad alcuna localizzazione. L'uomo può ostacolare il *dharma*, condannandosi a un destino negativo, adeguarsi al *dharma*, in quanto regola dell'Universo, godendo dei suoi lati piacevoli e garantendosi un destino di beatitudine, oppure co-



noscere il *dharma* nella sua dimensione metafisica, superando in questo modo i condizionamenti del mondo manifestato. Tuttavia non si deve confondere l'eternità del *dharma* con la concezione di "religione naturale" così com'è considerata dal neotomismo. Infatti il *dharma* mantiene sempre un significato che trascende la natura, ossia esso, come già ripetutamente detto, è un principio metafisico.

Il *dharma* ordina e regge la pluralità dei mondi, degli esseri e delle cose, stabilendo una regola che li raggruppa per simiglianze e dissimiglianze, costituendo gli individui in specie, tribù, caste e famiglie, in gerarchie di esistenza dimoranti in mondi diversi, stabilendo per tutte queste categorie, come anche per ogni singolo individuo, delle norme precipue (*svadharma*). In questo modo, ad esempio, un determinato individuo, se umano, dovrà vivere nel mondo dell'uomo, dovrà essere in armonia con le condizioni spazio-temporali proprie della sua esistenza terrestre, inserito in una etnia, casta, tribù, famiglia, che lo formano psico-somaticamente. Quest'individuo dovrà riconoscersi e aderire alle regole oggettive della sua esistenza attuale, comprese le caratteristiche irripetibili della sua individualità, ovvero a tutte le regole che per simiglianza o dissimiglianza, lo identificano come tale. Questo rappresenterà il *svadharma* unico e irripetibile di quell'individuo. Ciò fa sì che ogni essere, umano o non, ha una sua via spirituale da seguire, pur appartenendo simultaneamente a diversi gruppi umani. L'Induismo quindi non presenta alcuna costruzione dogmatica sia essa di fede, di credenza o di devozione. In questo modo ogni individuo può scegliere un dio che gli sia guida (*istadevata*), e abbracciare una dottrina che può essere politeista, dualista, monista o non-duale che gli sia consona, purché non infranga il suo rapporto rituale con il *dharma*. Anche il rituale sarà similmente adattato alle proprie esigenze individuali, e questa è la ragione per cui i riti collettivi nell'Induismo non assumono mai un valore obbligatorio. Stabilite queste fondamentali distinzioni tra il concetto occidentale di religione e quello indiano di *dharma*, tenteremo ora di entrare nel merito della questione di fondo di questo breve contributo. Per l'Induismo ci so-

no quattro fini (*purusartha*) che l'uomo deve cercare di raggiungere. Si può ottenere uno di essi ad esclusione degli altri, oppure tutti e quattro in successione, o tentare direttamente l'ottenimento dell'ultimo e supremo fine.

Il primo fine è il piacere (*kama*), inteso come retto godimento di tutte le capacità psicosomatiche dell'individuo. Colui che usufruisce pienamente degli organi di sensazione ed azione, e nel contempo ne gode psicologicamente nei suoi sentimenti, realizza la piena adesione al *svadharma* individuale, e dopo la morte continuerà a risentire degli effetti benefici di una vita ben spesa, migrando come antenato in un cielo corrispondente ai suoi meriti (*pitṛ loka*). Il secondo fine è *artha*, il potere, che consiste nell'estendere al di fuori della propria persona i godimenti del fine descritto in precedenza. Le soddisfazioni sono maggiori, ma aumentano in ugual misura le proprie responsabilità nei confronti degli altri esseri e le difficoltà nella realizzazione. E' questo il fine dei re e dei potenti, che, se realizzato, garantisce longevità, ricchezza, e, dopo la morte, l'ottenimento di recarsi in un cielo più glorioso come una semidivinità (*gandharva*). Il terzo fine è *dharma*, inteso qui in un senso più ristretto, ossia dedicato al compimento di opere sacerdotali, quali l'ascesi, l'elemosina e soprattutto i sacrifici. La perfezione di questo fine consente di ottenere il dominio su tutti i mondi, e, dopo la morte, il raggiungimento di un cielo elevatissimo, dove dimorare come un dio (*deva*).

Tutti questi cieli (*svarga* o *loka*) non sono però eterni, dato che sono stati creati. Per quanto dilatata sia la loro durata, anch'essi sono destinati a finire. L'essere che un tempo era stato un uomo, allora trasmigra in un altro mondo e poi in un altro successivo, portato inesaurevolmente a rinascere e a morire, in condizioni differenti in armonia con le azioni che accumula in ogni esistenza. Egli non ha nessuna garanzia che la successiva nascita sia migliore, poiché questo dipende dai meriti e demeriti accumulati (*karman*).

Analogamente, colui che nella vita segue il disordine (*adhharma*) e la sregolatezza ottiene un prosieguo miserabile della sua esistenza terrestre, accumulando colpe e giungendo fino ad



essere espulso dal consorzio umano come fuoricasta. Dopo la morte egli andrà in un inferno (*naraka*), e, alla fine di un lungo periodo, quando l'inferno sarà distrutto, egli migrerà in un mondo dove rinascerà demone, bruto, vegetale o minerale. Anche in questo caso la trasmigrazione continuerà senza posa, dato che i mondi sono così numerosi da far disperare di raggiungerne l'esaurimento, ed egli potrà migliorare o peggiorare la sua rinascita in armonia con il suo *karman*.

Il quarto fine da raggiungere è il *moksa*. Con questo si intende la Liberazione da ogni contingenza propria del mondo manifestato. Colui che persegue questo fine dedica la sua esistenza alla ricerca della Verità ultima e del modo per raggiungerla. In quest'ottica, il *dharma* - quale principio metafisico - viene superato da una concezione superiore, completamente svincolata da ogni legame, sia pur principale, con il cosmo. Si tratta del Supremo Brahman, principio assoluto, privo di ogni relazione con il relativo. Esso (si tratta di un neutro) è assolutamente impersonale, assolutamente libero, assolutamente vero. Di ciò si può dire solamente che è al di là di essere e non essere, pura non dualità, privo di ogni attributo. Esso trascende il cosmo e il *dharma*, ma la sua trascendenza non è alterità, perché, se ci fosse qualcosa'altro, ciò si opporrebbe alla sua infinità. Ragion per cui si dice che il cosmo altro non è che lo stesso Brahman considerato come qualcosa di diverso per errore di una conoscenza limitata. Lo stesso essere, in realtà, non è diverso da Brahman, poiché nulla potrebbe esistere come altro separato.

Non appena l'essere comprende la Verità di essere il Brahman, egli è il Brahman e riconosce il suo stato di assoluta Liberazione. Chi ha ottenuto il *moksa*, è affrancato da ogni condizionamento, non sarà sottoposto alla trasmigrazione e non potrà più produrre *karman*. Tre sono, almeno in apparenza, le condizioni preliminari per raggiungere lo stato di Liberato: la nascita umana, caratterizzata dall'intelligenza, che permette di ottenere la conoscenza della Verità; il desiderio incrollabile di ottenere la Liberazione; e l'iniziazione da parte di un maestro (*guru*) qualificato. Tre sono le vie per otte-

nere il *moksa*: la via che consente di ottenere la Liberazione in vita (*jivan mukti*) fino al momento della morte; la via che conduce alla Liberazione dopo la caduta del corpo, attraversando rapido come il pensiero tutti i mondo divini (*devayana*); la terza via, invece, conduce a una nuova e garantita nascita umana, dopo aver attraversato i mondi degli antenati (*pitryana*), da cui ripartire per ottenere il *moksa*.

Ho dovuto sintetizzare e generalizzare all'estremo le concezioni sulle condizioni postume secondo l'Induismo, che è ricchissimo di punti di vista diversi sull'argomento e che talvolta offre soluzioni alle diverse problematiche, elencando una casistica amplissima e articolata. Ma, come si sarà potuto afferrare facilmente, il *moksa* risulta l'ideale assoluto da perseguire, mentre l'ottenimento della salvezza in un cielo viene relegato a una minore realtà nel mondo del contingente.

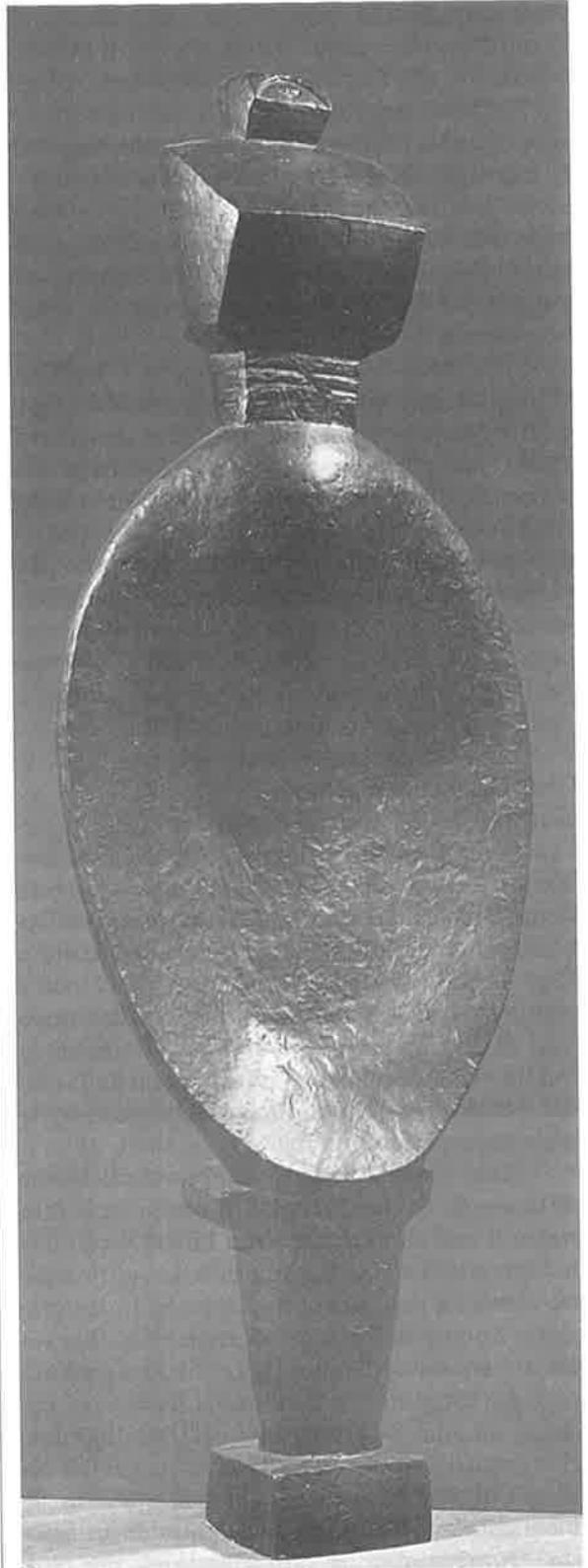
E' pur vero che il Brahman viene spesso personalizzato e identificato con un dio in particolare, soprattutto Siva e Visnu. In questo modo esso è considerato persino fonte di grazia (*prapatti*). Ma non si deve cadere in inganno. La personalizzazione è strumentale alla devozione, senza che per questo nessun fedele perda la consapevolezza che il Brahman in sé non è questo dio o quell'altro. La stessa grazia, poi, non è considerata necessaria per raggiungere ciò che consiste in una prosecuzione indefinita dell'esistenza dell'anima individuale, ma utile per il raggiungimento del *moksa*, l'identificazione con l'Assoluto.

"Difficile è ottenere per qualsiasi essere la nascita umana, e ancor più nascere maschio e *brahmana*. Difficile è intraprendere la via del *dharma* vedico, e ancor più ottenere la sua perfetta conoscenza. Ecco quali sono, in ordine, i gradi da passare: la discriminazione tra la propria intima essenza e ciò che non lo è, poi la realizzazione della propria intima essenza che significa costante identificazione con il Brahman. La Liberazione non può essere che il risultato di tutti i meriti accumulati in innumerevoli esistenze. Al mondo ci sono tre rarità, che la grazia dispensa agli eletti: la nascita umana, il fermo desiderio di liberarsi, e la guida d'un maestro perfetto. Colui che perviene alla



nascita umana, in un modo o nell'altro, come maschio e con profonda conoscenza delle scritture, e che tuttavia è ancora così ottuso da non dedicarsi esclusivamente alla Liberazione, commette un crimine contro se stesso. Perseguendo fini condizionati egli è artefice della propria perdita. Egli è un essere che, dotato di un corpo umano e maschio, si astiene dallo sforzo che gli farebbe raggiungere il vero scopo d'ogni essere. Invano tutti costoro citano le scritture, sacrificano sugli altari, compiono i riti obbligatori o adorano gli dei. Nessuno di costoro, finché non avrà realizzato la sua vera essenza, potrà liberarsi con questi mezzi, potesse vivere cento vite di Brahma tutte di seguito! 'Non cercate di comprarvi l'immortalità', recitano i *Veda*, intendendo che con le azioni non si può raggiungere la Liberazione. Quando colui che desidera la Liberazione rinuncia di godere di ciò che gli è esterno, allora deve avvicinare un maestro giusto e perfetto, secondo le antiche norme, concentrarsi sulla Verità che costui gli insegna, e votarsi interamente al raggiungimento della Liberazione. Una volta raggiunta la contemplazione, l'aspirante si dedichi a ottenere la vera Conoscenza, sforzandosi di sfuggire all'oceano della trasmigrazione in cui rischia d'annegare. Colui che è stato istruito spiritualmente e che si concentra per realizzare la Liberazione, deve rinunciare a ogni azione e spezzare la catena delle nascite e delle morti. Le azioni servono a purificare la propria individualità, non a conoscere la Verità. La realizzazione della Verità è solo frutto della Conoscenza, mai delle azioni, fossero anche numerose come i granelli di sabbia del deserto." (*Vivekacudamani*, attribuito a Samkara, 2-11).

Gian Giuseppe Filippi





I sentieri religiosi della salvezza

L'esperienza buddhista propone un percorso "non religioso" di salvezza come liberazione dal dolore e dal desiderio. L'autore, studioso delle religioni del sub-continente indiano, evidenzia come tale percorso nasca, nel buddhismo, dal rifiuto della metafisica, dell'idea di un Dio personale, di un Assoluto che salva, di un sè individuale o di un'anima.

L'esperienza buddhista

La credenza che la salvezza dell'uomo dipenda da una divinità suprema è una premessa teologica che il Buddhismo primitivo non conosce e che, anzi, rifiuta radicalmente. Il cardine dell'esperienza buddhista è la 'scoperta' dell'inesistenza di un sè individuale o di un'anima (*atman*) e della pari inesistenza di una divinità suprema. Il rigetto della metafisica, dei problemi ontologici e cosmologici, è tratto distintivo del Buddhismo delle origini, che dunque prescinde dall'esistenza di un Dio personale o di un Assoluto variamente inteso.

Il punto di partenza è dato dalla constatazione del carattere doloroso, impermanente (*anitya*) e perciò insoddisfacente dell'esistenza: "Tutto è sofferenza" proclama la prima delle quattro nobili verità buddhiste. In accordo con un assioma dottrinale pan-indiano, il Buddhismo immagina tutti gli esseri come prigionieri del ciclo inconcludente di nascite e morti (*samsara*). Ciò che tiene gli esseri in balia della trasmigrazione, avvinti nella morsa implacabile del dolore, è il desiderio in tutte le sue forme - letteralmente la sete (*trnsna*) - ch'è all'origine del 'male di vivere', come proclamato dalla seconda nobile verità. Se la vita è dolore e la spiritualità buddhista appare connotata da un radicale pessimismo o realismo esistenziale, ciò non significa che non vi sia una via d'uscita dall'angoscia e dal disagio.

Di fatto, la terza nobile verità, quella sul *nirvana* (letteralmente, cessazione), proclama che lo spegnimento del desiderio, e quindi del dolore, è possibile, e che vi è modo d'affrancarsi dalla ruota della trasmigrazione. Dunque la salvezza, ovvero il *nirvana* buddhista, è la cessazione/liberazione dal dolore, dal desiderio, dal *samsara*; non è un luogo o una realtà metafisica. Non è un Dio a trasmettere questa scoperta della liberazio-

ne dalla sofferenza, bensì un uomo, cioè il Buddha storico, che, per quanto eccezionale - essendo egli ritenuto onnisciente - è 'solo' umano (in seguito, con la scuola del *lokottara-vada*, sorta intorno al secondo secolo a.C., inizierà il processo di divinizzazione del Buddha). Inoltre, non è detta essere una costruzione teologica a veicolare questa liberazione, bensì un'esperienza che, per quanto ineffabile, è radicata nella prassi contemplativa.

Il Buddhismo delle origini esemplifica un approccio pragmatico, empirico, alla salvezza. Da un canto, esso rigetta ogni istanza metafisica o 'sostanzialista' incluso l'apofatismo (il silenzio del Buddha sulle questioni metafisiche non appare infatti referenziale, ma piuttosto un tacitare la domanda stessa), dall'altro rigetta anche l'estremo opposto del nichilismo: la 'via di mezzo' è veicolata dalla dottrina della concatenazione universale o coproduzione condizionata (*pratitya-samutpada*), che sviluppa una interpretazione dinamica, interdipendente della nozione di atto (*karman*) comprendente tanto la sfera fisica quanto la sfera psichica.

La quarta nobile verità proclama la via tramite cui è possibile attingere la cessazione del dolore. Tale via, nota come l'ottuplice sentiero (*astanga-marga*), riassume il metodo soteriologico buddhista: retta visione, retta rappresentazione, retta parola, retta attività, retto modo di vivere, retta applicazione d'energia, retta presenza mentale, retta meditazione. Convergono nell'ottuplice sentiero la dimensione morale - poiché il Buddhismo è un universo etico - quella contemplativa e quella conoscitiva, le quali si fortificano e si corroborano l'una con l'altra. Naturalmente il Buddhismo, come ogni altro *darsana*, o scuola religioso-filosofica indiana, si risolve essenzialmen-



te in una gnoseologia che non è mai fine a se stessa, ma subordinata ad un preciso disegno soteriologico: ciò che ci libera dal dolore e dal desiderio è il limpido riconoscimento della realtà, per ciò che essa è da sempre; è un vedere faccia a faccia, un accorgersi. Tale conoscenza è veicolata, tramite la pratica di consapevolezza meditativa, dalla retta visione (*samyag-drsti*), ch'è poi la peculiare epistemologia buddhista. Essa si fonda su una serie di dottrine sistematizzate nell'*Abhidharma-pitaka* del canone Pali (la cui più antica redazione sembra risalire al terzo secolo a.C.) e che vengono presentate non come frutto del pensiero discorsivo, ma come il naturale esito dell'esperienza contemplativa del Buddha stesso. Di colui che, appunto, ha penetrato la legge impersonale del *karman* e ha visto le cose **così come sono**.

In conclusione, in una prospettiva buddhista, la salvezza, che coincide con l'attingimento del *nirvana* e l'uscita dal *samsara*, non dipende da una divinità a noi esterna o da un qualche particolare teologumeno. La cessazione del dolore esistenziale e l'affrancamento dal ciclo delle rinascite dipendono da noi e noi soltanto, posto che non sprechiamo quest'occasione unica che ci è data di ascoltare e mettere in pratica l'insegnamento del Buddha, qui e ora.

Antonio Rigopoulos



Note:

Per un primo inquadramento bibliografico si suggerisce la lettura delle seguenti opere:

- 1) André Bareau, **Vivere il Buddhismo**, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1990;
- 2) Raimundo Panikkar, **Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha**, Edizioni Borla, Roma 1985;
- 3) Mario Piantelli, **Aforismi e discorsi del Buddha**, TEA, Milano 1988.



Perché la ricerca continui

Un'ampia rassegna della problematica è contenuta alla voce *Salvezza* del **Nuovo Dizionario di Teologia**, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Edizioni Paoline, I edizione del 1977. Già dal Sommario è evidente l'ampiezza e l'articolazione del tema, oltre che la sua ovvia decisività per la teologia e per la cultura. Diamo qui solo i titoli dei capitoli, ciascuno dei quali è suddiviso in sostanziosi paragrafi e contiene una ricca bibliografia curata dagli autori, grossi esperti nelle varie materie:

- I. Salvezza nella cultura odierna
- II. Salvezza nelle religioni
- III. Salvezza nella ricerca teologica.

Una trattazione del problema salvifico in chiave biblica si trova in vari Dizionari di teologia (tra cui: **Dizionario teologico**, vol. III, Queriniana, Brescia 1968; **Dizionario teologico**, Cittadella, Assisi 1974), ma soprattutto in **Mysterium salutis**, Queriniana, Brescia 1967.

A questi testi fondamentali noi aggiungiamo solo l'indicazione di alcune letture 'sparse', con diverse caratteristiche, piccole di dimensione e prezzo, ma di grande ricchezza e 'utilità'.

Il tema di **Venezia salva** (Simone Weil, Adelphi, 1987): "Una città perfetta, che sta per esser piombata nel sogno orrendo della forza; un uomo attento che, all'improvviso, la vede e la salva". L'ultima opera pubblicata della Weil nella stessa collana è **Lettera a un religioso** (1996), da cui è tratto il brano citato nell'editoriale.

Il tema del 'vedere' e 'dell'essere visto' è anche al centro del 'cammino di salvezza', di cui parla Maria Zambrano (**La confessione come genere letterario**, Aut Aut, 265-266, 1995).

Al tema agostiniano della conversione si rifanno Cacciari e il cardinal Martini (**Dialogo su Agostino**, in *Micromega* 3/96). Se 'fuori' di te c'è Auschwitz, la totale assenza di senso, il massimo dell'abisso, del nascondimento, allora "esiste solo l'abisso della tua interiorità dove trovare senso". E' "l'amore radicale che scaturisce dalla più radicale

spoliazione di senso in cui possiamo imbatterci". Ma questa ricerca della verità nell'abisso dell'interiorità (una verità che concreta con il nostro angoscioso dubbio) fa emergere la comunione profonda che lega tutti gli esseri a quell'Essere da cui tutti ricevono la capacità di comunione.

Questo legarsi indissolubile tra lo sprofondare nell'interiorità e la condivisione con gli altri, tra intimità e società in un rapporto mai dato ma sempre *in itinere*, nel farsi della verità, è il filone costante presente nei **Testi dei Padri della Chiesa** (citati nel precedente numero di **Esodo**), pubblicati dalla comunità di Bose, che presenta anche la collana "Spiritualità orientale", in cui è pubblicato anche il testo da cui è tratta la citazione nell'editoriale di Silvano dell' Athos (**Non disperare**) e di Padre Sonofrio.

Ma si può dire che costituisce il filone costante della mistica presente nelle diverse religioni e tradizioni. "Questo abbandono alla guida di Dio, nella confessione del proprio nulla e del Suo tutto, sembra dunque l'indicazione più netta della spiritualità delle Sentenze; ed è anche il tema dominante del grande Colloquio mistico." (Introduzione del testo di Ibn 'Ata' Allah, **Sentenze e Colloquio mistico**, Adelphi, 1981). Un quadro di questa tradizione si ha in **I mistici musulmani**, Marijan Molé, Adelphi, 1992.

Un grande esempio di itinerario mistico è quello della monaca tibetana, vissuta nella seconda metà dell'XI secolo, Ma gciq, il cui testamento spirituale è **Canti spirituali**, Adelphi, 1995.

Concludiamo con l'indicazione di due libri che, da punti di vista molto diversi, prospettano per il nostro periodo di crisi, riprendendo la ricca tradizione filosofica e teologica, la via della 'salvezza senza religione': mistica quella di Marco Vannini (**L'esperienza dello Spirito**, Edizioni Augustinus, Palermo), e laica quella di Salvatore Natoli (**I nuovi pagani**, Il sagggiatore).

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Polis e civiltà

Il senso del 'far politica'

Caro Gianni,

voglio proporti una riflessione... Prima di ogni elezione tutti si chiedono chi vincerà. Anch'io vorrei cimentarmi in questo tentativo di previsione che, a conti fatti, alla fine delle elezioni dà l'idea dell'acutezza di visione e della capacità di previsione politica di chi fa questo tentativo. E il mio tentativo, già in costruzione, è stato incoraggiato da un'articolo di Montanelli sul *Corriere della Sera* di oggi, che in qualche modo mi conferma nella mia idea.

Prima di cominciare vorrei fare una distinzione riportata da A. A. Semi nel suo libro *Dal colloquio alla teoria* (ed. Raffaello Cortina) tra la coppia di opposti 'semplice/complesso' e 'facile/difficile'. Egli spiega come spesso è erroneamente associato semanticamente come opposto al concetto di semplicità quello di difficoltà, ma che le due cose vanno invece associate; per esempio cita la formula di Einstein che con una formulazione semplice e non complessa ($E=mc$ al quadrato) raccoglie una teoria molto difficile. Semi spiega inoltre come spesso in una coppia di opposti ne emerga uno lasciando l'altro nell'inconscio.

A questo punto ti domanderai cosa c'entra questo con le elezioni... Ecco, io penso che molte persone tendano a confondere questi concetti, ritenendo che sia facile realizzare una proposta semplice, come la promessa di diminuire le tasse. I partiti da spot elettorali che abbiamo oggi aumentano tale confusione... In realtà si tende inconsciamente a fuggire dalla verità, che cioè la situazione è difficile e che la pretesa di risposte facili è illusoria.

Ora ho l'impressione che anche la sinistra, e non solo la destra, stia imparando la lezione e proponga 'semplicemente' cose 'difficili' da fare. Il rischio è che vinca chi farà passare l'idea più facile e chi più alimenterà la fuga dal difficile, proponendo un'impossibile 'panem et circenses' per conquistarsi i voti di quegli indecisi che temono di non farcela ad affrontare la realtà. In termini psicologici dovrei dire che la sanità di un gruppo sociale come quello italiano che non è stato in grado di superare la propria nevrosi, trasformata in conflittualità contro lo stato, o visto come il nemico da

combattere per sposare incestuosamente la madre - rappresentata dal benessere appartenente ad un passato fantastico di beatitudine (da cosa deriverebbe, infatti, l'evasione dalle tasse, se non dalla paura di perdere la propria ricchezza oltre che da una conflittualità con lo stato?) - o non visto proprio per il disinteresse verso la cosa pubblica (rivelato dal rifiuto di affrontare il problema di fondo che porta al deficit e cioè l'organizzazione concreta della cosa pubblica perché, in realtà, non la si conosce), attraverso una rimozione di massa del fatto che lo stato ci rappresenta come identità e corpo sociale, è passata ora ad una fase adolescenziale in cui, venendo i nodi al pettine, può aver luogo una risoluzione del complesso edipico (con l'assunzione delle proprie responsabilità sociali e l'interiorizzazione dello stato come parte del sé della società) o alla fuga psicotica e autodistruttiva con disgregazione del corpo sociale.

Questo paragone psicoanalitico tiene ancor di più se ci si rende conto che il conflitto dinamico del singolo è interno alle proprie rappresentazioni fantastiche e non include l'esistenza di un'effettivo oggetto parentale. Così anche la società è in conflitto, all'interno di se stessa, con se stessa. Il vantaggio sta nel fatto che questo conflitto è, in qualche modo, esploso se non altro perché ci rendiamo conto dei suoi effetti sul debito pubblico e per tutto il lavoro della magistratura di questi ultimi anni. E, si sa, in psicoanalisi si dice spesso che la guarigione inizia con la presa di coscienza, anche se questo non basta e ci vuole la 'rielaborazione' e la 'ristrutturazione' delle 'istanze di personalità'. Ma ora questa realtà si cerca di negarla, trasformando il semplice in 'facile', nascondendo ciò che invece è complesso e negando ciò che è difficile.

In definitiva credo che la sinistra sia quella che fa meno confusione nella visione degli opposti, ma dimostri in questo anche maggiormente la difficoltà della gestione della cosa pubblica, e questo spaventa. Credo che in realtà ci sarà un forte equilibrio tra le due forze con una qualche preponderanza (fondata sul principio di sopravvivenza e di autoconservazione) delle forze di centrosinistra che governeranno.

In ogni caso la verità della scelta non verrà fuori se non dopo che si è attuata la stabilizzazione, cioè, continuando con il parallelismo psicoanalitico, quando si è attuata la 'strutturazione definitiva della personalità', della situazione politica: solo dopo questa fase noi sapremo se saremo diventati adulti psicotici o normali o

se continueremo ad essere nevrotici. Ma come nello sviluppo infantile anche in quello politico è difficile capire quando arriveremo all'età adulta, anche se io ritengo che ci siamo vicini.

Bada bene, però, che qui il problema non è che vinca la destra o la sinistra, ma come sarà dopo la vittoria. Il problema non è se vince l'uno o l'altro (o, al limite, ufficialmente nessuno): qui o vinciamo tutti o perdiamo tutti. In merito devo però dire che la destra mi pare un medico meno accorto della sinistra.

Interessante come parallelismo, non ti pare?

Scrivendo queste pagine mi sto rendendo conto che il paragone tiene più del previsto. Ad esempio, la guerra tra i due stati, come la Russia e la Cecenia, non è forse una difesa 'proiettiva' dei propri conflitti interni? Una nazione che ha già molti problemi accusa un'altra dei propri problemi attaccandola e sprecando inutilmente tempo ed energie. Perché? Non è che ci siano veramente due forze contrapposte - quelle che portano alla riunificazione dell'identità e quelle che portano alla divisione - che continuamente si combattono?

Ma anche, ad esempio, la tendenza a demonizzare gli appartenenti alla 'vecchia repubblica', senza guardare se hanno fatto bene o male (cosa questa che mi fa particolarmente arrabbiare: se uno ha esperienza ed ha lavorato bene, è masochistico e autolesionistico non farlo intervenire; perché eliminare una persona in gamba?), non è una modalità proiettiva? Un modo di 'buttare fuori', in qualche modo facile ed illusorio, le parti cattive del sè sociale senza affrontare veramente il proprio malessere? E di nuovo non si affronta il proprio malessere perché si ha paura di affrontarlo, e quindi per sostenere una 'rimozione' (se noi siamo cattivi) si fa una proiezione (loro sono cattivi). Non mi stupirei se ci fosse o se nascesse anche qualche fobia a qualche politico (... se rientra De Mita siamo rovinati...).

Hai mai notato che per sfuggire a qualche accusa spesso si accusano gli altri di avere quel difetto di cui ci si sente accusati? Per esempio, Berlusconi, di fronte al problema dell'antitrust, accusa la sinistra di avere troppi 'giornali' dalla loro parte, e che gli si dà poco spazio televisivo. Meccanismi psicologici individuali si percuotono nel sociale.

Comunque, ritornando al nostro problema, Montanelli - nell'articolo già citato - scriveva giustamente: "... crederò a chi mi promette sangue e dolore..."; certo questo è vero, salvo che nessuno vota chi fa promesse di sangue e dolore..., da qui la necessità di fumo più che di arrosto, di cose facili, di spot elettorali, di

slogan populistici... Pessimo modo di fare politica, di educare la gente e di fare elezioni. E soprattutto, consentimi, fuga dalla realtà.

In ogni caso la svolta verso la salute della società italiana non potrà esserci senza sangue e dolore: se il medico è medico non sarà pietoso, e chi vorrà salvare l'Italia si farà odiare da molti. L'Italia si salverà se ci si renderà conto che **tutti** devono fare la loro parte, con le buone o con le cattive, cioè devono versare la loro quota di sangue. Non ci si salverà, invece, se si pretenderà che solo una parte debba pagare lo scotto, e di questo anche la sinistra e certo modo 'facile' di fare sindacato, che non considera la complessità delle cose, devono rendersi conto.

Daniele Malerba

Mira, 29/3/95

Daniele scrive a Gianni alla fine di marzo, ma la redazione, considerando interessanti le sue intuizioni, ha chiesto di inserire all'interno dell'Osservatorio **Polis e civiltà** la 'risposta/ri-flessione collettiva' a me affidata. Me ne scuserà, Daniele.

La lettera è lunga e complessa e, appoggiandosi su un procedimento mutuato dalla psicanalisi, argomenta intorno ad alcuni aspetti della politica italiana, scrivendo al buio rispetto al risultato elettorale ed azzardando un pronostico sulla vittoria del centro-sinistra, rivelatosi poi azzecato. Ma non è questo, in fondo, il tema della lettera, quanto lo spunto. Mi pare che Daniele cerchi invece di interrogarsi sui contenuti della politica che, gioco forza, emergono più facilmente in campagna elettorale. Per esempio: ciò che si programma e si promette, la semplicità e la complessità delle cose 'giuste' da fare e la difficoltà, sempre e comunque, se si è onesti, di attuarle. E poi ancora le bugie, la fumosità delle promesse e l'onestà - ancora una volta - di non imbonire la gente. Tutte cose intuitive ma direi, al fondo, vere, o comunque pertinenti.

Non c'è una risposta, in realtà, se non che si potrebbe continuare, perché è la sfera toccata, la politica appunto, a presentarsi come contraddittoria. A cominciare dalla sua ambiguità, dalla sua indeterminazione di ciò che essa è. Noi di **Esodo**,



sulla politica, stiamo tornando sopra per la terza o quarta volta in pochi anni, con un nuovo quaderno monografico, perché al fondo non siamo soddisfatti della nostra ricerca: la consideriamo un'incompiuta, sentiamo che qualcosa ci sfugge. In realtà stiamo da parecchio tempo girando attorno ad un grumo di quesiti, che si riducono poi all'inossidabile domanda di senso dell'uomo. Se poi coniughiamo questa domanda con la sfera politica alternandola, con cadenze un po' meno frequenti, con la sfera della ricerca di fede e - in senso lato - con la sfera religiosa, lo facciamo perché probabilmente siamo condizionati dal fatto che queste due sfere sono quelle che competono alla ricerca di senso. Fede e religione per ciò che riguarda i presupposti, le premesse, le risposte generali o interiori; la politica sempre e comunque per ciò che riguarda le applicazioni pratiche e concrete, al di là ed oltre la sfera individuale. Nel caso di fede e religione c'è una pertinenza maggiore, anche se la sfera potrebbe allargarsi ad una metafisica più ampia con maggiori contaminazioni, sulle quali esitiamo ancora troppo.

Nel caso della politica c'è sicuramente un riflesso condizionato di tipo culturale, perché in fondo nella storia moderna, da almeno tre secoli, valori e senso hanno sempre avuto sbocchi nella sfera che gli uomini chiamano politica. (Calco volutamente gli ultimi due termini perché ogni categoria è consacrata dall'uso anche se poi, a ben vedere, nessuno sa dare spiegazione dei termini che si usano). Si vedrà che nel quaderno emergerà anche questa contraddizione e qualche nuova possibilità, laddove si fa strada l'idea che anche l'impolitico sia una sfera che ottiene rappresentanza,

vale a dire che valori e senso possono trovare conscientemente, per la prima volta, un altro diverso campo di applicazione.

Altre domande poi emergono, vere e proprie perplessità, e Daniele, il nostro lettore, le sfiora quando mette a nudo il conflitto individuo-società-stato, la parzialità e il tutto: "Perdiamo o vinciamo tutti", egli dice. Potrei continuare chiedendomi: come mai l'affermazione di un valore che, per chi lo pone, è sempre un assoluto, un qualcosa che dovrebbe essere bene 'per tutti', si coniuga spesso con una sfera come quella politica che, nel senso comune, è di parte; tanto di parte che questo o quel valore (o presunto tale) in politica tenta non di 'convincere', ma semplicemente di 'vincere' (da cui le affermazioni: ha vinto il Polo, ha vinto l'Ulivo...)? Facilmente si potrà rispondere che ciò accade perché raramente si tratta di valori, che sovente sono solo una copertura, ma di interessi sociali ed economici e di loro rappresentanza. Ciò che colpisce è che valori ed interessi tentino di confluire confondendosi e confondendo su un terreno comune come quello della politica.

Resta sullo sfondo dunque l'aporia già citata tra particolarità ed interesse generale (società e stato, sembra voler dire Daniele) e una ricerca accurata su questo nodo gordiano non può approdare che all'idea forte di responsabilità. E' l'impegno dell'individuo con il tutto, l'alterità e la globalità. Ma già qui non è più solo impegno nella politica (come profeticamente, ma riduttivamente, asseriva la generazione di trent'anni fa). Responsabilità è l'impegno *tout-court*, il francese 'engage'. Nella vita.

Carlo Rubini



Dialoghi ecumenici e inter-religiosi

Ricordo di Bruno Hussar

Padre Bruno Hussar, fondatore di Nevè Shalom (il villaggio della pace), è morto all'età di 84 anni, l'8 febbraio scorso, ma vivrà sempre nella sua opera, nel suo messaggio e nel cuore di tutti quelli che lo hanno conosciuto: pioniere della riconciliazione fra ebrei, musulmani e cristiani.

Anch'io ho avuto la fortuna di avvicinarlo personalmente nel settembre 1992 a Venezia, ove si trovava per trascorrere qualche giorno da turista, per ritemprarsi lo spirito prima di intraprendere un giro di conferenze in Italia ed in Francia. Il suo scopo era di propagandare l'attività di Nevè Shalom, che vive della solidarietà di tanti amici sparsi nel mondo, per continuare a svolgere la sua funzione di riconciliazione fra ebrei ed arabi (musulmani e cristiani).

Assieme ad altre persone, impegnate nel dialogo cristiano-ebraico, sono stata a cena in un modesto locale gremito di turisti spensierati ed ignari che fra loro si trovava un turista così unico ed eccezionale in compagnia di persone interessate ad informarsi sulla vita di Nevè Shalom, sulle concrete possibilità di pace fra ebrei ed arabi in Medio Oriente. Padre Hussar era alto ma leggermente curvo, anziano con i capelli bianchi, aveva lo sguardo vivace e bonario, parlava con calma e serenità delle sue attività, delle sue esperienze, delle sue speranze, analizzando con la precisione di un ingegnere (sì, perché era ingegnere) le situazioni, anche le più complesse.

L'incontro-colloquio con Padre Hussar fa parte di quei momenti preziosi ed irripetibili che lasciano nell'animo di quanti hanno avuto la fortuna di avvicinarlo il senso religioso delle cose: per molti giorni dopo l'incontro, quando si è presi dalla banalità della vita quotidiana, una voce parla dentro per infondere speranza, forza, per ricordare che se il male è vistoso e rumoroso il bene silenziosamente lavora per il trionfo della verità.

Dopo questa premessa, sarà bene parlare di Nevè Shalom, l'oasi di pace che si trova su una

collina un tempo arida e disabitata, nei pressi dell'antico monastero di Latrum, a metà strada fra Tel Aviv e Gerusalemme (30 chilometri), e dare alcune notizie biografiche del suo fondatore.

Bruno Hussar, l'uomo delle quattro identità (ebreo, cristiano, sacerdote, conoscitore del mondo arabo) nasce in Egitto nel 1911 da padre ungherese e madre francese, ambedue ebrei non praticanti. Dopo la morte del padre, all'età di 18 anni, si trasferisce con la madre a Parigi, dove si laurea in ingegneria ed esercita la professione presso varie imprese. Privo di ogni educazione religiosa, ma assetato di assoluto, si mette alla ricerca di Dio, riceve il battesimo entrando nella chiesa cattolica e successivamente nell'Ordine Domenicano, dove studia filosofia e teologia. Nel 1950 viene ordinato sacerdote e nel 1953 va in Israele con l'incarico di fondare a Gerusalemme un centro domenicano per studi ebraici, analogo al centro di studi islamici del Cairo. Con il suo confratello Marcel Dubois nel 1960 fonda la Casa S. Isaia, centro di studi teologici per i rapporti fra cristiani ed ebrei. Partecipa alla fondazione di varie associazioni ecumeniche e, durante il Concilio Vaticano II, è chiamato in qualità di esperto per la formulazione del documento sull'Ebraismo (**Nostra Aetate**).

Nel 1966 riceve la cittadinanza israeliana e dopo la guerra dei sei giorni (giugno 1967) partecipa all'Assemblea delle Nazioni Unite in qualità di Consigliere della Delegazione Israeliana. Segue un intenso periodo di conferenze negli Stati Uniti e in Canada. Nel frattempo inizia a maturare l'idea del 'sogno folle', quella di far convivere ebrei, musulmani e cristiani, perché attraverso i rapporti interpersonali e non solo dallo studio teorico possano arrivare alla comprensione e alla fratellanza. Nel 1970 fonda, assieme ad Anne Le Meignan ed altri laici, Nevè Shalom (in arabo Waahat as-Salaam). L'idea del nome viene da Isaia (32,18): "Ed il mio popolo abiterà in un'oasi di pace".

Le difficoltà pratiche iniziali sono state innumerevoli. Il primo passo fu quello di ricevere il terreno in dono dai monaci trappisti, però mancava l'acqua, l'elettricità, mancavano i ser-



vizi igienici e soprattutto i fondi per continuare la costruzione. I primi ad accogliere l'invito a vivere e lavorare nel villaggio furono giovani provenienti da diversi paesi del mondo, desiderosi di vivere in una società più giusta; ma per realizzare le finalità dell'iniziativa era necessario che a Nevè Shalom andassero ad abitare arabi ed ebrei. La prima famiglia giunta al villaggio era composta di educatori ebrei che lavoravano in una delle più grandi Scuole Agricole del paese. Man mano si aggregarono altri gruppi familiari di diverse appartenenze.

Attualmente il villaggio è abitato da circa 150 persone (con oltre 50 bambini). La struttura di Nevè Shalom è comunitaria ed egualitaria: viene eletto un segretario, affiancato da altri quattro membri che, assieme, governano il villaggio. Per le decisioni più importanti viene convocata l'Assemblea plenaria.

Esistono un asilo nido, una scuola materna ed una elementare, ove l'insegnamento è biculturale e bilingue (ebraico ed arabo). Ogni famiglia mantiene il proprio stile di vita e la propria identità culturale e religiosa, poiché non sono il sincretismo ed il livellamento che portano alla comprensione, ma il rispetto della diversità che diventa arricchimento reciproco.

Da circa vent'anni è sorta la **Scuola per la Pace** perché - sosteneva Padre Bruno - "la pace non si improvvisa, è necessario educarsi alla convivenza ed al rispetto dell'altro". Scopo della **Scuola** non è di accettare l'altro ma di capire perché pensa in un determinato modo. Il progetto educativo si rivolge agli alunni delle scuole superiori, ma le attività della **Scuola** sono molteplici: seminari di alcuni giorni per i giovani, seminari della durata di un fine-settimana per la formazione degli educatori, seminari bimestrali per adulti (insegnanti, assistenti sociali, ecc.). Attualmente oltre quindicimila persone hanno frequentato la **Scuola di Pace**. Essa è sorta in contrapposizione alle Accademie Militari o Scuole di guerra, ove si insegna l'odio e ad apprendere l'arte di uccidere il prossimo.

Recentemente il villaggio si è dotato di un albergo e di un ostello per i numerosi visitatori e studenti, nonché di una Casa di Studio e di una Biblioteca. Infine, nel 1987, si è realizzato il

luogo per la preghiera e la meditazione. Un architetto aveva proposto un modellino triangolare sormontato da una cupola, simbolo delle tre religioni monoteiste e dell'unicità di Dio. Ma il modellino sollevò alcune perplessità quando qualcuno domandò: "Non si potrebbe aggiungere un angolino per i non credenti?". E' sorta così **Dumia**, una cupola tutta bianca, simbolo della pienezza e dell'unità. La **Casa del Silenzio**, luogo di preghiera in cui ognuno, appartenente a qualsiasi fede, può raccogliersi e rendere culto a Dio (i non credenti possono meditare), nella fedeltà alla propria tradizione e nel rispetto di quella degli altri. **Dumia**, il termine ebraico che significa 'silenzio', secondo l'affermazione di Padre Hussar "allude propriamente al silenzio più profondo e più denso e perciò carico di Shekinah, la presenza divina".

Il pioniere della riconciliazione ha speso tutta la sua vita per seminare la pace dove regnava la guerra, per seminare l'amore dove regnava l'odio, ed il suo 'sogno folle' si è concretizzato in Nevè Shalom, nato per il superamento delle tensioni locali, che potrebbe essere un esempio esportabile fra i popoli in conflitto per motivi etnici, religiosi o ideologici.

Padre Hussar è tra quelle persone che silenziosamente si sono adoperate perché si arrivasse all'incontro del 13 settembre 1993 a Washington, fra il premier israeliano e il leader palestinese, che ha dato inizio al processo di pace. Processo di pace che purtroppo incontra quotidianamente aspre difficoltà per giungere a compimento ma, secondo l'insegnamento dell'uomo delle quattro identità, anche l'utopia si deve realizzare!

Per dargli l'estremo saluto, prima che fosse sepolto nel piccolo cimitero della sua collina, si sono riuniti gli amici, tutti gli abitanti del villaggio e rappresentanti di varie associazioni 'Amici di Nevè Shalom - Waahat as-Salaam', sparse in ogni parte del mondo, ed hanno pregato in modo ecumenico, cioè secondo la propria lingua ed il proprio rito, col Kaddish ebraico, la Fatiha del Corano e l'Apocalisse neotestamentaria.

Dall'ingegnere Andrea Hussar (poi Padre Bruno) dobbiamo imparare a costruire ponti

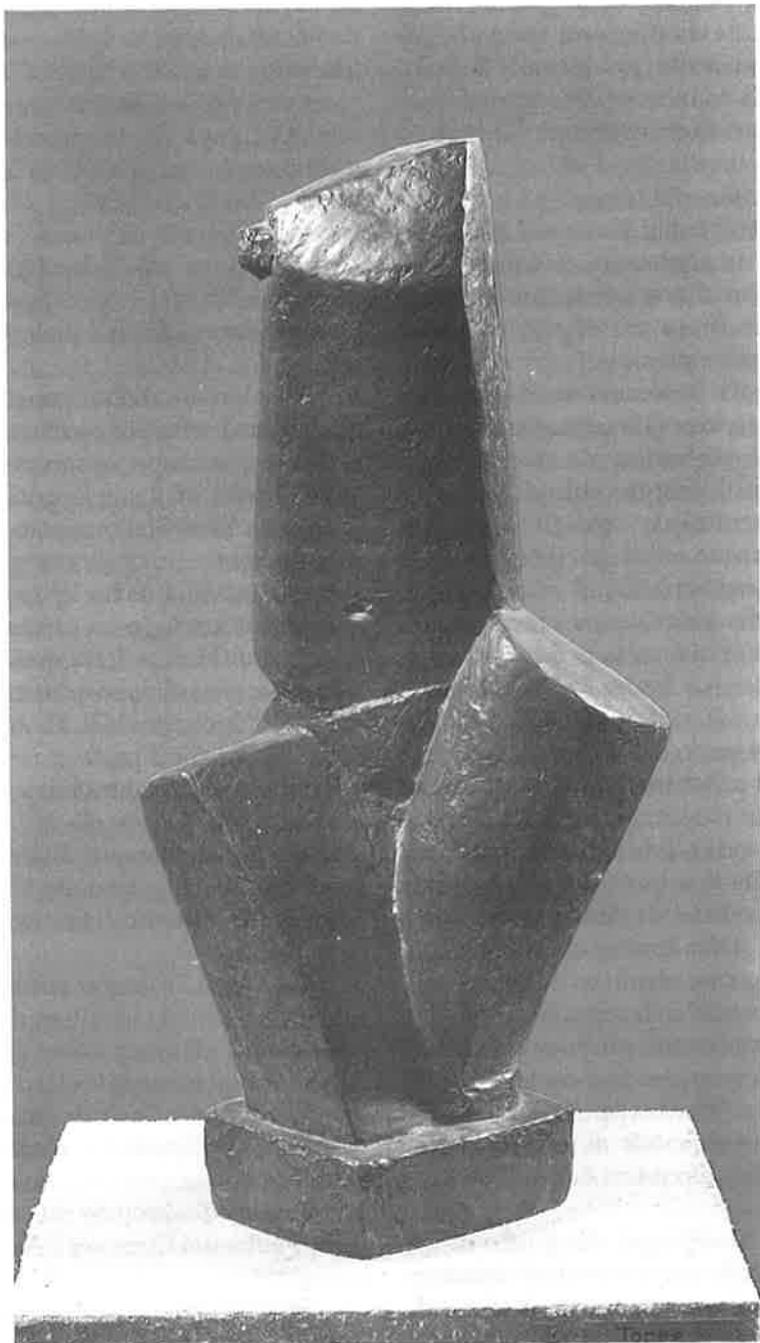


tra le varie culture religiose ed etnie, dobbiamo imparare a costruire **strade** che conducono alla pace ed alla giustizia, dobbiamo imparare a costruire nei nostri cuori **edifici** dove poter ascoltare nel silenzio la voce di Dio, Padre di tutta l'umanità.

Adele Salzano

Bibliografia:

1. B. Hussar, **Quando la nube si alzava**, ed. Marietti, 1983.
2. B. Hussar - A. Le Meignen - B. Salvarani ed altri autori, **Ho sentito parlare di un sogno**, ed. EMI, Bologna 1992.



Lavoro come e perché

Terzo settore

In Italia, come anche negli altri paesi, in questi ultimi vent'anni si è avuta una grande crescita dell'economia civile sia in termini quantitativi che organizzativi. Una evoluzione che ha portato ad una maggiore visibilità queste nuove forme imprenditoriali suscitando un interesse sempre maggiore da parte di studiosi, economisti, giuristi, industriali, nonché dei politici e dell'opinione pubblica.

Accanto alle formule tradizionali dell'associazionismo sociale, delle fondazioni e delle iniziative a carattere sociale degli ordini religiosi, sono emerse nello scorso decennio due formule originali: il volontariato organizzato e la cooperazione sociale. Lo sviluppo e la conseguente affermazione di questi fenomeni hanno reso necessario il loro riconoscimento anche in termini legislativi, rispettivamente con la legge 266/91 (Legge quadro sul volontariato) e con la legge 381/91 (Disciplina delle cooperative sociali).

Questa economia civile, identificata anche con l'espressione 'terzo settore' (o settore *non profit*) è costituita da quel variegato insieme di organizzazioni private che si interpongono tra l'economia pubblica e quella delle imprese private a scopo di lucro, cioè tra lo Stato ed il mercato. Se lo Stato ha il compito di garantire i diritti dei cittadini ed il mercato ha il compito della produzione e distribuzione di beni, il terzo settore si è conquistato il ruolo di anticipazione di risposte, di integrazione di servizi esistenti, di stimolo delle istituzioni. Più precisamente, queste imprese - da poco tempo definite da una proposta di legge "Organizzazioni non lucrative di utilità sociale" - vengono intese come "organizzazioni private, formalmente costituite, che svolgono attività produttiva (tipicamente ma non esclusivamente di servizi: sanitari, educativi, assistenziali, ricreativi, culturali...), ciascuna delle quali ha la finalità di servire al meglio uno specifico bisogno di una categoria di 'utenti', anziché di procurare un utile o un guadagno in conto capitale a dei proprietari".

Stiamo attraversando un momento di grande

fermento, in cui alle esperienze concrete si affianca la ricerca, e la sperimentazione crea modelli che si presentano in modo assai diverso all'interno di questo panorama ancora in via di definizione. E' logico quindi che si cerchino più criteri in base ai quali tentare una classificazione (giuridico, funzionale, economico, strutturale/operativo). In queste classificazioni vengono esaminati i molteplici aspetti che le differenziano, tra cui: le risorse economiche utilizzate, le fonti di finanziamento, la forma giuridica, il tipo di attività svolta, il settore di attività, i beneficiari - soci o non soci - e la loro posizione sociale. Bisogna tener presente che, mentre da una parte classificare si rende necessario per cercare di fare chiarezza e cominciare a studiare questo fenomeno, dall'altra, invece, è necessario porre attenzione per non 'uccidere', nel definire, una realtà che si conferma in continuo movimento (meglio sarebbe definirla "in divenire") e sempre pronta a cogliere il nuovo che questo privilegiato terreno di sperimentazione, per sua natura, tende a portare a galla. Vediamo nel dettaglio quali sono le principali caratteristiche che gli attuali studi in materia (1) evidenziano in una organizzazione *non profit*:

- devono essere formalmente costituite, dotate cioè di uno statuto, di un atto costitutivo o di un qualsiasi altro documento che certifichi la consistenza organizzativa del gruppo e della sua stabilità nel tempo. Per dare un esempio dei limiti della, peraltro necessaria, definizione, vediamo che da quanto detto restano fuori i gruppi missionari parrocchiali, i comitati sorti per raccogliere fondi per una specifica causa, ecc., che hanno una efficacia ed una reale operatività, limitata però nel tempo. Organismi che evidenzino questo limite temporale non possono essere considerati ai fini di una normativa che regoli questo fenomeno di portata normalmente più lunga;

- devono avere una natura giuridica privata. Non devono far parte quindi del settore pubblico; anche qui ricordiamo esempi la cui ambiguità non è risolta (IPAB, consigli professionali, ecc.) o altri esempi più chiaramente esclusi (Fondazioni bancarie);

- non devono essere controllate dall'esterno, da altre organizzazioni pubbliche o private. L'autogoverno è una condizione essenziale e, sull'onda di questo, si potrebbero elencare altri



aspetti (trasparenza, democraticità interna ed esterna, ecc.) che però non tutti i ricercatori prendono in considerazione;

- non devono distribuire profitto, in nessuna forma, ai propri soci, membri o dipendenti. Ciò non significa che l'organizzazione non possa realizzare profitti. L'obiettivo non è di accumularli, ma utilizzarli per **svolgere meglio** la propria attività, **migliorare** la propria offerta, **sviluppare e consolidare** legami sociali, **creare** nuova occupazione. Attualmente in Italia non esiste alcuna classificazione codificata in base a questa caratteristica. Il libro primo del Codice Civile non ne fa menzione. Per identificare questi organismi si fa comunemente ricorso al perseguire finalità ideali, all'essere mezzo di espressione della volontà dei cittadini o di realizzazione di disposizioni testamentarie. Alcuni autori sostengono anzi che attraverso la stessa figura giuridica dell'associazione sia possibile, seppure in modo indiretto, distribuire profitti ai soci (2). Per quel che riguarda le cooperative, la legge 59/92 consente questo in modo ufficiale, anche se sono ancora molte quelle che non lo accettano (per es. le cooperative sociali);

- si può verificare la presenza di attività volontaria riscontrabile anche in forme di retribuzione nettamente inferiori alla media del mercato.

Da questa classificazione (3), tradizionalmente presa come punto di partenza per le successive riflessioni, sono comunemente escluse anche le organizzazioni che svolgono attività politica e religiosa, mentre suscitano alcuni dubbi le eventuali inclusioni di sindacati e associazioni professionali ed imprenditoriali.

Un'ulteriore distinzione a cui potremmo accennare per facilitare ancor di più la conoscenza di questo variegato mondo riguarda i benefici dell'operatività dei soggetti. Per molte organizzazioni lo scopo è favorire qualcun altro, o, in alternativa, fornire beni (es. tutela ambientale) a vantaggio di beneficiari esterni all'organizzazione. In questo caso vengono indicate come realtà di pubblica utilità (*public oriented*). A vantaggio mutualistico (*mutual oriented*), cioè per gli associati, sono le restanti realtà del terzo settore, nelle quali i soci sono gli stessi beneficiari dell'attività svolta. Nella recente proposta di legge sulle ON-

LUS vengono entrambe comprese in quanto entrambe soddisfano i criteri di utilità sociale. Ma quand'anche agli occhi della legge appaiano tutte uguali, o quasi, certe differenze restano sostanziali ed incidono profondamente sulla operatività quotidiana. La più macroscopica riguarda il costo del denaro.

Una cosa infatti è essere collettore di donazioni, un'altra è poter accedere a crediti o finanziamenti che, benché agevolati, comportano un costo. Due realtà che erogano i medesimi servizi avranno così costi diversi a seconda se vivono di donazioni o se devono pagare gli interessi sui finanziamenti. La beneficenza, comunemente positivamente considerata, diventa in questo modo un fattore che crea turbativa nel mercato, svantaggiando, paradossalmente, chi cerca di andare oltre alla tradizionale cultura del dono, del gratuito che, se da una parte in certe occasioni si rende non solo necessario ma auspicabile, in altri momenti perpetua una mentalità assistenzialistica chiaramente diseducativa.

Vi sono già esempi che esprimono l'influenza negativa di una chiara mentalità *for profit*: la ricerca sistematica, professionale, di risorse a costo zero, viene effettuata senza ritegno alcuno, in un vasto campo d'azione che va dalla ricerca di testamenti alla sponsorizzazione dei fustini di detersivo. Viene inserita subdolamente nel *non profit* l'ottica con la quale il grande è più efficace ed affidabile; viene inserito nelle logiche di mercato il valore della gratuità; si commercializzano e quantificano i sentimenti. Da ciò risulta urgente una distinzione tra chi necessita di contributi e chi no, cercando di evitare lo scontro-incontro in terreni di comuni interessi.

Ma anche altri pericoli provengono sia dalla parte pubblica che da parte del privato: il tentativo di appropriazione degli spazi del volontariato, e quindi per definizione liberi, da parte della politica. O il tentativo di privatizzare energie diffuse per renderle economicamente sfruttabili e convenienti. A tutto questo si pone rimedio solo con adeguate normative che riconoscono, valorizzano ed incentivano l'efficacia propria delle piccole realtà, in cui vengono diffusi e sviluppati i beni relazionali già preesistenti, non riproducibili sul mercato, neanche dell'economia sociale.

Una attenzione ai piccoli tanto necessaria in



quanto i grandi organismi tendono ad istituzionalizzarsi. E se si istituzionalizza lo stimolo, l'intuizione, essi perdono di efficacia. Le istituzioni poi, spesso tendono a mantenere se stesse, riportando quindi l'attenzione all'interno del gruppo. L'ascolto delle nuove emergenze diventa faticoso e fastidioso in quanto obbliga a sempre nuovi cambiamenti; e lo sforzo maggiore diventa il reinterpretare la realtà secondo l'ottica di attenzione iniziale.

Uno sforzo parimenti necessario è quello volto a dare maggior visibilità a questo terzo settore. Oggi (luglio 1996) a seguito del reincarico che è stato dato al prof. Zamagni per la redazione della bozza definitiva del progetto Onlus (sotto l'aspetto fiscale), viene confermato l'impegno anche da parte dell'attuale governo, ad inquadrare in un'ottica complessiva le problematiche inerenti a queste organizzazioni.

E' prevista inoltre per la fine di quest'anno una legge-quadro nella quale si dovrebbero affrontare tutti i problemi che ormai non si possono più eludere dato che l'evolversi delle problematiche sociali, delle risposte necessarie e delle soluzioni trovate, dimostra sempre più l'anacronismo e la inadeguatezza delle norme contenute

nel libro primo del codice civile. Il lavoro che ci attende nei prossimi mesi si colloca a cavallo tra l'azione culturale e quella politico/normativa e dovrà affrontare questioni quali il modello di *welfare* realizzabile e da realizzare, la dimensione dell'autonomia, anche giuridica, dei diversi organismi che rientrano nella definizione di Onlus; il tipo di regolazione che impone il crescente mercato delle donazioni; il rapporto che deve intervenire tra *profit* e *non profit*; il ruolo del volontariato; il problema della concorrenza tra soggetti del *non profit* che lavorano soprattutto nel campo dei servizi alla persona, in rapporto con gli enti locali.

La proposta della creazione di un'*authority* per

il *non profit* potrebbe rispondere alle esigenze di controllo, garanzia e rappresentanza di cui si sente sempre più l'esigenza in un momento in cui si dischiudono enormi potenzialità anche rispetto al mercato del lavoro.

Maurizio Donadelli

segno

Anno XXII - N. 176 - Giugno 1996

Abbonamenti 1996: ordinario: L. 70.000, sostenitore: L. 200.000, estero: L. 150.000. Un numero: L. 10.000, arretrato: il doppio. Gli abbonamenti vanno effettuati sul conto corrente postale n. 16666901 intestato a: Centro Culturale Segno, Casella Postale 565, 90100 Palermo. Tel. 091/22 83 17

Sommario

In cerca di un rifugio • *C.C. Canta*, L'identità religiosa dei siciliani • *G. Gangemi*, Il successo elettorale della Lega e il Nordest con 'voglia di secessione' • *S. Scimeca*, Come cambia la didattica • *M. Fabri dos Anjos*, Sant'Alfonso e l'usura. Una rilettura latinoamericana • *A. Bertucci*, La vita difficile della chiesa dei poveri. Intervista a Alex Zanotelli • *D. Neri*, Il nuovo codice italiano di deontologia medica • *N. Fasullo*, Dove abita Dio • *P. Blandano*, Dedicato a Giuseppe Di Matteo • *M.C. Sala*, Altoponte comincia a interrogarsi • Caratteristiche e dinamiche degli omicidi ordinati e eseguiti da Cosa Nostra • *D. Cufaro*, La Sicilia di Giovanni • *D. Ligresti*, I principi di Valguarnera • *F. Deliziosi*, La filosofia religiosa di Ermete Trismegisto.

Note:

1) Vedi Salomon e Anheier, **The non-profit sector...**, (J. Hopkins University - Baltimore) 1992 e **Non per profitto**, Barbetta & C., Mulino 1996.

2) Preite, 1992; De Carli, 1990.

3) Irs, Università Cattolica.

Il telescopio

Il clero del Patriarcato di Venezia: alcuni dati

Questa volta il presente 'osservatorio' viene dedicato al clero della Chiesa cattolica veneziana. Mi sembra tema degno di approfondimento sotto diverse angolature. La speranza è che per una volta ne nasca un dibattito al quale possano partecipare non solo i preti stessi, ma anche i più diversi membri delle comunità ecclesiali e civile. L'indagine muoverà dalla presentazione di alcuni dati statistici volti a illustrare in primo luogo la consistenza del clero veneziano nel recente passato.

Nel lontano 1789 il clero secolare diocesano presente a Venezia ammontava alla cifra di 1678 individui (1).

La fine della Repubblica di Venezia, avvenuta otto anni più tardi, incise profondamente anche sulla vita della Chiesa locale. Non ne fu esente il clero (2). Le ordinazioni registrarono un brusco calo: tra il 1815 e il 1820 furono ordinati 25 nuovi preti secolari (3), molti meno di quelli ordinati nella seconda metà del XVIII secolo (4). Esito di questi processi fu la diminuzione numerica del clero diocesano residente, che nel 1827 si era più che dimezzato rispetto al 1789, contando 750 persone (5). Certamente si trattava ancora di cifre rilevanti di fronte a una popolazione diocesana di 142.000 unità (6): infatti risultava presente un prete secolare diocesano residente ogni 190 abitanti.

Il 31 dicembre 1865, pochi mesi prima che si compisse l'unione del Veneto all'Italia, la diocesi veneziana contava 418 preti secolari su una popolazione di 146.265 abitanti (7), cioè un presbitero ogni 349 persone.

Ancora più drastica fu la riduzione del clero secolare residente nel patriarcato negli ultimi decenni dell'Ottocento: all'inizio del 1890 vi erano solo 290 preti secolari residenti (8).

I processi di secolarizzazione che si diffusero nel primo Novecento e la guerra 1915-1918 incisero ulteriormente sulla consistenza numerica del clero veneziano: nel 1926, poco prima dell'ampliamento del patriarcato con la terraferma mestrina

na (9), i preti secolari diocesani residenti erano scesi a 172, calo reso ancora più sensibile dal confronto con la popolazione, cresciuta a 225.536 abitanti (10). Il rapporto tra clero e popolazione era di 1 prete ogni 1.311 abitanti.

Il trend non mutava con il menzionato ampliamento, avvenuto nel corso del 1927. Il clero secolare residente della diocesi in cifre assolute ovviamente aumentava (186 preti), ma il rapporto con la popolazione (282.500) (11) risultava ancora più alto: 1 prete ogni 1.518 abitanti.

Dunque nel giro di poco più di un sessantennio (dal 1865 al 1927), e soprattutto nella seconda parte di questo arco di tempo, ebbe luogo una sensibile diminuzione della presenza del clero in rapporto alla popolazione. A partire dalla metà degli anni Venti del Novecento, questo rapporto si attesta su cifre che, pur con oscillazioni di un certo rilievo, non subirà più fino a oggi mutamenti così notevoli come quelli intercorsi nel secolo e mezzo che va dall'unione del Veneto all'Italia fino all'estensione del patriarcato alla zona di Mestre.

Negli anni successivi al 1927 si osserva un aumento numerico dei preti veneziani, ma inferiore a quello fatto registrare dalla popolazione. Il clero diocesano residente nel dicembre 1935, pochi mesi dopo la fine dell'episcopato del card. La Fontaine (9 luglio di quell'anno), arriva a 185 unità (12); nel 1954, poco dopo l'avvio dell'episcopato veneziano del card. Roncalli (nominato patriarca il 15 gennaio 1953), a 221 (13), e nel 1974, a metà dell'episcopato del patriarca Luciani (1969-1978), a 262 (14); la popolazione passa a 311.910 nel 1935 (15), a 357.450 nel 1954 (16) e a 465.953 nel 1974 (17). Il rapporto tra clero e popolazione cresce ancora: 1 prete diocesano residente ogni 1.521 abitanti nel dicembre 1935; 1 ogni 1.617 nel 1954; 1 ogni 1.778 nel 1974.

La situazione cambia nell'ultimo ventennio, nel quale calano sia il clero che la popolazione: i preti secolari residenti del patriarcato di Venezia scendono a 222 persone (18) nel dicembre 1995, una cifra quasi identica a quella del 1954. Invece la popolazione diminuisce - principalmente per effetto dell'esodo forzato da Venezia e dalle isole lagunari, secondariamente per la redistribuzione dal centro di Mestre verso i paesi della cerchia esterna che, pur trovandosi in provincia di Venezia, risultano in buona parte fuori del territorio diocesa-



no - a 385.873 abitanti (19). Il rapporto clero/popolazione rimane quasi immutato, sebbene leggermente inferiore al dato del 1974: 1 prete ogni 1.738 abitanti.

Prima di trarre qualche osservazione provvisoria in merito a questi dati, occorre introdurre un altro parametro, quello dell'età media del clero del patriarcato. Infatti nell'ultimo ventennio il clero veneziano ha scontato un invecchiamento molto più accentuato di quello già non trascurabile che ha colpito la popolazione della diocesi. L'età media del clero, che nel 1954 era di 44 anni e nel 1974 di 45, sale bruscamente nel corso dell'ultimo ventennio e si attesta nel dicembre 1995 a 56 anni, con un aumento che solo in minima parte può essere attribuito all'allungamento medio della vita.

Non conteggiando coloro che al dicembre 1995 superavano i settant'anni di età, in modo tale da avere un'età media - 50 anni - abbastanza approssimabile a quella del clero veneziano residente nel 1954 e nel 1974, si scende a una cifra complessiva 172 preti diocesani residenti. Il rapporto con la popolazione cresce sensibilmente a 1 presbitero ogni 2.243 abitanti.

Alla diminuzione sostanziale del clero e soprattutto al suo invecchiamento medio va poi aggiunto un altro aspetto: l'espansione delle funzioni attribuite al clero negli anni successivi al Concilio Vaticano II, conseguita ai nuovi modi di concepire la liturgia, la pastorale, il rapporto Chiesa/mondo, scaturiti dall'assise conciliare. Ma su ciò occorrerà ritornare in un prossimo osservatorio.

Giovanni Vian

Note:

1) Cfr. la tabella 6: *Clero secolare veneziano dalle Anagrafi Venete*, pubblicata da X. Toscani, *La dinamica delle ordinazioni sacerdotali*, in *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, a cura di B. Bertoli, Venezia, 1993, pp. 159-186: 171. Tutto il saggio di Toscani è ricco di dati e osservazioni circa la consistenza del clero a Venezia nel corso del Settecento.

2) Per una panoramica dei cambiamenti introdotti dalla legislazione napoleonica nella Chiesa cattolica veneziana e degli effetti da quella causati si veda B. Bertoli, *Il patriarcato di Venezia tra regime napoleonico e restaurazione asburgica*, in *Chiesa*

società Stato nel Veneto della restaurazione, Vicenza, 1985, pp. 9-45 (in particolare sulle ordinazioni e sulla formazione del nuovo clero le pp. 41-45).

3) Cfr. Toscani, *La dinamica*, cit., p. 172.

4) Per esempio cinquant'anni prima, nel quinquennio 1765-1769, si ebbero 195 ordinati, in quello successivo (1770-1774) 202. Cfr. la tabella 3: *Numero degli ordinati in varie diocesi del Nord Italia (raggruppati in totali quinquennali)*, edita da Toscani, *La dinamica*, cit., p. 169.

5) Il dato in *Patriarcato di Venezia*, Venezia, 1936, p. VI. Poiché l'opuscolo non precisa le fonti da cui sono tratte le cifre che presenta, occorre assumerle con una certa cautela.

6) Mia elaborazione a partire dai dati relativi a cattolici ed a acattolici presenti in diocesi, forniti in *Patriarcato di Venezia*, Venezia, 1936, p. VI.

7) Entrambi i dati nel *Prospetto riassuntivo* pubblicato in *Stato personale del clero della città ed archidiocesi di Venezia per l'anno 1866*, Venezia, s. d. [ma 1866], tra le pp. 108 e 109.

8) Cfr. *Stato personale del clero della città ed archidiocesi di Venezia per l'anno 1890*, Venezia, 1890, pp. 111-114. Cfr. anche B. Bertoli, *La pastorale di fronte ai mutamenti culturali e politici della società veneziana*, in *La Chiesa veneziana dal 1849 alle soglie del Novecento*, a cura di G. Ingegneri, Venezia, 1987, pp. 57-92: 68, 86 nota 84.

9) Sull'estensione del patriarcato cfr. A. Niero, *L'ampliamento del Patriarcato (1919-1927)*, in *La Chiesa di Venezia nel primo Novecento*, a cura di S. Tramontin, Venezia, 1995 (Contributi alla storia della Chiesa veneziana, 9), pp. 141-181.

10) Cfr. *Patriarcato di Venezia*, Venezia, 1936, p. VI. 11) Si veda *ibidem*.

12) Cfr. *Calendarium Sanctae Patriarchalis Primatialis Metropolitanæ Ecclesiae Venetiarum ad divina romano ritu persolvenda Ex. i. D. ni Joannis Jeremich Dei et Apostolicæ Sedis gratia episcopi tit. Beriss. - Vicarii capitularis jussu editum pro bissextili anno Domini MCMXXXVI*, Venetiis, Typographia Aemiliana, 1935, pp. 131-144.

13) Cfr. *Patriarcato di Venezia, Stato personale 1954*, Venezia, 1954, pp. 68-73.

14) Cfr. *Il patriarcato di Venezia. Situazione al 15 ottobre 1974*, a cura di G. Bortolan, Venezia, 1974, pp. 67-108.

15) Cfr. *Patriarcato di Venezia*, Venezia, 1936, p. VI.

16) Cfr. *Patriarcato di Venezia, Stato personale 1954*, cit., p. 268.

17) Cfr. *Il patriarcato di Venezia. Situazione al 15 ottobre 1974*, cit., p. 268.

18) Cfr. 'Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia ufficiale per gli atti di Curia', 81 (1996), pp. 84, 89.

19) Cfr. 'Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia ufficiale per gli atti di Curia', 81 (1996), p. 65.

La città nascosta

Religiosità a Nord-Est: siamo tutti cattolici?

La recente indagine sulla situazione religiosa nel nostro paese, realizzata dall'Università Cattolica su un ampio campione di popolazione (4.500 soggetti con età compresa tra i 18 e i 74 anni), ha fatto emergere un dato di particolare interesse: l'89% degli italiani dichiara di appartenere alla religione cattolica. La significatività di tale dato risulta peraltro confermata da una ugualmente alta percentuale di italiani (84%) che dichiara di credere in Gesù Cristo e, almeno in parte, negli insegnamenti della chiesa cattolica, e da quasi l'80% degli intervistati che afferma che la religione ha un ruolo importante nella propria esistenza.

E' vero che rispetto ad altri giudizi, attinenti ai 'fondamenti' della chiesa cattolica (immortalità dell'anima, divinità di Cristo, resurrezione di ogni uomo alla fine dei tempi), le percentuali di adesione divengono meno significative, ma questo non compromette la convinzione, da parte della grande maggioranza degli italiani, di ritenersi cattolica.

Conciliare questo con la riaffermata "crisi del nostro paese ... che raggiunge i livelli profondi della cultura e dell'ethos collettivo, ... e ciò a causa del secolarismo e della scristianizzazione" (nota CEI, *La Chiesa in Italia dopo Palermo*, giugno '96), non è problema da poco. Ma prima di ragionare su quest'ultimo aspetto, può essere interessante ritornare a guardare i dati presenti nel testo che sintetizza l'indagine prima indicata (AA. VV., *La religiosità in Italia*, A. Mondadori ed.), cercando di cogliere le eventuali 'specificità' della dimensione religiosa presente nel 'Nord-Est', rispetto a quella vigente nell'insieme d'Italia.

Le risposte ai tre quesiti prima citati indicano in effetti una 'appartenenza' alla religione cattolica più limitata, ma solo di poco, del Nord-Est rispetto all'intero paese; le percentuali infatti si attestano rispettivamente intorno all'87%, al 79%, al 76% (sono il Sud e le isole che detengono le percentuali più alte).

Appaiono invece ancor più significative le risposte ai quesiti di tipo 'morale', inerenti gli atteggiamenti dei singoli che con l'appartenenza religiosa dovrebbero essere correlate. Alla domanda, ad esempio, "se sia giusto, nell'eventualità di una crisi economica, che gli immigrati perdano il posto di lavoro prima degli italiani", gli intervistati del Nord-Est rispondono affermativamente per il 48% rispetto ad un valore medio 'italiano' del 42%; così pure gli abitanti del Nord-Est affermano di essere d'accordo per il 70% con l'affermazione che "le regioni più ricche dovrebbero contribuire allo sviluppo di quelle più povere", mentre il dato medio italiano è dell'80%. Ed ancora, di fronte all'affermazione che contrassegna "i disoccupati come persone che non si danno da fare o che hanno pretese di lavoro troppo elevate", gli intervistati del Nord-Est si dichiarano d'accordo al 47%, mentre trova consenziente solo il 37% dell'insieme degli intervistati in Italia. Sul "privilegiare l'iniziativa privata, riducendo drasticamente l'intervento dello stato nella società", si trovano d'accordo ben il 67% delle risposte del Nord-Est, a fronte del 60% di quelle dell'intero paese.

Consola per la verità che l'82% dei nordestini condannano "chi dichiara al fisco meno di quanto guadagna", rispetto al 77% dell'insieme degli italiani. Crede invece che "la chiesa cattolica sia l'organizzazione voluta e assistita da Dio il 58% degli intervistati del Nord-Est, a fronte del 65% degli intervistati dell'intero paese.

Queste e molte altre risposte, relative soprattutto a comportamenti inerenti le soggettive scelte esistenziali, contrassegnano (e confermano) un Nord-Est con un 'di più' di secolarizzazione (se pur espressa in forma contraddittoria) e con una identità definita da un marcato senso di autosufficienza e da una minore accettazione di coloro che sono considerati ai margini o esterni rispetto ai modelli esistenziali presi come riferimento; resta comunque la significativa e riaffermata adesione alla religione cattolica, adesione che, come si è visto, caratterizza pure la grande maggioranza degli italiani.

Sembra riferirsi a questo il paragrafo 8 della nota CEI prima indicata, che afferma: "Come mai la fede cristiana, con i suoi contenuti speci-



fici e le sue esigenze di coerenza, che rafforzano e trascendono il comune senso religioso, incide debolmente sulla mentalità e sul costume della gente, che pur si dichiara cattolica?"

Uno degli autori della ricerca summenzionata, Franco Garelli, docente di sociologia all'Università di Torino, ha tentato di dare una risposta a questo quesito, dando recentemente alle stampe un saggio dal titolo assai emblematico: "Forza della religione e debolezza della fede" (ed. Il Mulino). Elemento centrale del ragionamento di Garelli è "il forte intreccio tra dinamiche sociali e dinamiche religiose che si registra nel nostro paese" (p. 19), ed in cui "la generale propensione religiosa sembra un riflesso da un lato di un sentire comune, che ha radici lontane, e dall'altro del modo stesso in cui la chiesa cattolica opera nella società, di una sua presenza massiccia in molte sfere sociali" (p. 20). "... si è cattolici più per motivi ambientali che per il richiamo di un messaggio rivelato (p. 25), ... Dio viene per lo più ricondotto alle attese umane, ... con una domanda di una religione dei servizi, specie nei punti di rottura dell'esistenza (p. 26) ... Contrariamente a molte ipotesi, la modernità non sradica le appartenenze tradizionali e nuove mentalità e condizioni di vita possono convivere con varie espressioni del passato" (p. 28). Si tratta dunque di una religiosità presente "implicitamente" nelle esistenze delle persone, come riserva di senso che si articola in una complessa rete di simboli e di condotte e che permette il "qui ed ora" (vedi AA. VV., *La religione implicita*, ed. E.D.B.). Anche il particolare, infatti, ha bisogno, per reggersi, di ancorarsi e di essere ancorato ad un 'pensiero' più ampio, più universale e la religione indubbiamente si presta volentieri a giocare questo ruolo, anche perché è tradizionalmente segno e strumento di costruzione di una comunità.

L'uso che della religione è stato fatto nella gestione del conflitto con i regimi comunisti ed anche successivamente, per la definizione delle diverse appartenenze nelle guerre tra popolazioni prima governate da tali regimi, dimostra tutto questo (vedi P. Michel, *La fede senza nemico*, ed. Guerini e Associati). Va peraltro rilevato che il nemico da abbattere, specie nel primo caso, si configurava, pure lui, come 'totalità'

che si esprimeva con tratti di tipo religioso.

Con il crollo del comunismo, in quanto utopia e ideologia, l'affermazione dell'era del relativo ha conosciuto una rapida accelerazione e, come dice Michel, docente di scienze sociali all'Università di Parigi, "... si comprende allora facilmente come la religione divenga l'ultimo deposito dei modelli di identità e perciò venga continuamente sollecitata a mettersi in gioco". Solo che tutto ciò "rinvia ad una tendenza molto più ampia: il credere appare come un *self-service* nel quale ciascuno si dedica a combinazioni etico-religiose, a sincretismi piccoli o grandi".

In un tale contesto la gestione del capitale simbolico-sacrale non appartiene più alle sole gerarchie religiose, ma è sfruttabile sempre più da tutti, liberamente, anche perché la domanda di senso che pur permane nella testa delle persone, è posta in termini diversi dalla semplice richiesta di norme. Insomma, anche quello che accade nel Nord-Est d'Italia non ha un granché di originale, appartiene ai grandi mutamenti presenti tra le popolazioni d'occidente; forse la diversità era presente nel momento di avvio di tali mutazioni.

Salvatore Natoli, docente di filosofia presso l'Università di Bari, definisce la realtà attuale come "neo-pagana" (Salvatore Natoli, *I nuovi pagani*, ed. Il Saggiatore), dove con neopaganesimo "si deve intendere quell'atteggiamento, o quel punto di vista, che coincide con l'etica del finito". Ma, secondo Natoli, anche il cristianesimo tematizza la finitudine del soggetto, solo che questa si configura come "finitudine creaturale", che istituisce e fonda la creatura in "altro da sé", cioè in Dio. Dice Natoli: "Nello svolgimento della modernità viene progressivamente meno la certezza di Dio; è proprio nel progressivo dileguare di questa certezza che il mondo prende sempre di più i colori del nulla...". Ed ancora: "Nella fine della cristianità il paganesimo riaffiora come una possibilità. Per altro verso non è affatto detto che la fine della cristianità comporti necessariamente la fine del cristianesimo. La cristianità, infatti, non è il cristianesimo, ma è il cristianesimo diventato cultura, civiltà. Ma il cristianesimo diventato mondo ha reso cristiano il mondo o, al contrario, si è

estinto come fede?... Il grande paradosso cristiano, la testimonianza viva che questo mondo deve finire, si è mutata in una metafora profana delle pene e dei desideri degli uomini. La fede è diventata psicologia, poetica dell'esistenza, estetica. Il decorativismo ha rimpiazzato gli atti della fede; ... tutto ciò è cristianità!" (p. 15).

Emerge, dunque, in tutta la sua emblematicità, il possibile dissidio tra religione e fede, tra il "cristianesimo diventato cultura" ed il riconoscimento di Dio come assoluto fondamento, a cui essere pienamente fedeli.

E' questo, del resto, il tema centrale del pensiero di Dietrich Bonhoeffer ed è, probabilmente, nella sostanza di questo possibile dissidio che va approfondita la riflessione, anche per tentare di dare una risposta alla cruciale domanda posta dal documento della CEI. L'esito di tale indagine può condurre ad un radicale giudizio non solo sul 'tempo' che stiamo vivendo, ma pure sui modi e sugli stili con cui 'la chiesa' si è rapportata con il mondo.

Se è vero cioè che l'esperienza di Dio, così come è posta dalla rivelazione, conduce ad una conversione totale della persona che tale esperienza fa, è insieme vero che quest'ultima implica la religione quale insieme di elementi attraverso cui il rapporto dell'uomo con Dio si concretizza e si diffonde nella vita. Il problema è dato dalla prevalenza, generalmente assegnata, alle forme espressive di tali elementi che vengono a configurarsi come adempimenti sa-

crali in sé sufficienti, contribuendo così a determinare una 'religiosità soggettivamente vissuta', che poco ha a che fare con il riconoscimento e la piena accoglienza di Dio.

E' questo il tema affrontato con particolare rigore, in un recente saggio pubblicato dalle edizioni dehoniane di Bologna, dal teologo svizzero Francois Varone ("Un Dio assente?", E.D.B.) e che a partire dalle grandi indicazioni del Vangelo analizza i termini della rottura tra ambiguità religiosa ed esperienza della fede.

Se quelle ora indicate possono rappresentare tracce plausibili per più approfondite analisi, sembra chiaro come siano scarsamente convincenti quelle valutazioni pregni di moralismo che colgono della situazione attuale i comportamenti più negativi, ovviamente riducendoli ai disvalori di cui la società contemporanea appare impregnata. Ovvero, sono mezze verità su cui peraltro tutti convergono.

C'è insomma dell'altro che va scoperto, che non

riguarda solo l'attualità, ma appartiene alla storia dell'umanità e ai suoi tragici eventi. E' sufficiente ricordare la dura contrapposizione a Gesù dei sommi rappresentanti religiosi di allora ed il decisivo ruolo da questi svolto per provocarne la morte, per indurre a cercare nel senso prima indicato.

Insomma, non tutto ciò che attiene al 'sacro' è anche 'santo'; da sempre.

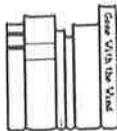
Carlo Beraldo

confronti



... NON PERDIAMOCI DI VISTA!

Confronti: una copia lire 8.000; abbonamento annuo lire 65.000; (sostenitore lire 120.000 con libro in omaggio).
Versamento sul ccp 61288007
intestato a coop. Com Nuovi Tempi,
via Firenze 38, 00184 Roma.
Per informazioni: telefono 06-4820503,
fax 4827901, (indirizzo Internet:
[Http://hella.stm.it/market/sct/home.htm](http://hella.stm.it/market/sct/home.htm)).



Segnalazioni e recensioni

Aldo Bodrato Il vangelo delle Meraviglie Commento al Vangelo di Marco

Sarà perché l'autore, Aldo Bodrato, è amico e collaboratore di **Esodo**, sarà perché l'evangelista Marco per dei veneziani, credenti ed anche non credenti, è un primario simbolo ecclesiale e civile, ci ha fatto piacere ricevere in redazione il bel libro in versione economica della Cittadella **Il vangelo delle Meraviglie - Commento al vangelo di Marco**; e ne parliamo volentieri.

Il testo appare volutamente non saggistico; è piuttosto costituito da un succedersi di riflessioni che, pur seguendo la continuità testuale del vangelo, si presentano compiute e tematiche, tanto che in questo modo a puntate ognuna di esse è stata pubblicata nella rivista torinese "Il foglio".

La particolarità e la rilevanza del vangelo di Marco ci sono messe in luce già nella introduzione svolta con efficacia sintetica dal biblista Ravasi. Pur essendo il primo vangelo in senso cronologico, è stato a lungo sottovalutato, forse per la sua brevità e schematicità. Eppure la sua densità e la stringatezza esprimono più e meglio degli altri il tema centrale dell'annuncio evangelico, quello del Regno. E' su questo tema che Bodrato impernia il suo discorso, la sua conversazione, avvertendo che il Regno si ottiene per più ingressi del seme nel terreno, ma che il frutto possiede la potenzialità "ad andare oltre tutto ciò". Per questo è un "vangelo delle meraviglie", perché vive costantemente sul filo dell'oscurità e dell'incredulità a partire dalle parole del Deutero-Isaia riportate da tutti e quattro i sinottici, e che Bodrato pone all'inizio dell'introduzione: "Voce di uno che grida nel deserto: Preparate le vie del Signore".

Questa "incredula fede", che in Marco si esprime nell'indefinitezza teologica di Cristo, anche nella sua molteplice dicibilità nominale (Cristo, Figlio di Dio, Figlio dell'uomo) e nello sforzo umano dei dodici di 'capire', avvicina il

vangelo di Marco al sempre presente quesito di senso che si pone l'uomo. Non l'uomo contemporaneo, ma l'uomo, anche se il nostro secolo ha ripresentato l'interrogativo con crudezza. L'attenzione per un vangelo calato tutto dentro al quesito di senso da parte dell'uomo è manifestata da Bodrato nell'introduzione stessa, laddove l'antica saggezza e la contemporanea saggezza della coscienza che "sapere è soffrire" vengono accostate nelle citazioni solo apparentemente audaci di Eschilo, Qoélet, Italo Svevo, citato a sua volta nel brano riportato dallo scrittore Claudio Magris. L'annuncio del Regno di Marco, per Bodrato, offre tuttavia una possibilità per "... tener testa al riso disincantato della moderna conoscenza", e "alla disperazione dell'amabile mediocrità".

Questo annuncio tanto è aderente e tutto compreso nel giro d'orizzonte dello smarrimento umano, da non possedere la dogmaticità teologica degli altri evangeli, soprattutto riguardo l'investitura ecclesiale dei 'dodici' e in particolare di Pietro. Il vangelo di Marco appare, infatti, 'monco' di questa parte, e per Bodrato ciò non è dovuto ad una perdita del testo finale. Essendo il primo degli evangeli la cosa non è senza importanza. L'autore non lo dice esplicitamente, ma si evince ugualmente che egli intende attribuire a Matteo e agli altri una interpretazione e una riscrittura ecclesiocentrica non solo del vangelo di Marco che li ha preceduti, ma anche dell'evento cristiano che lo sottende. Non lo dice, ma il titolo del capitolo successivo sintetizza il suo pensiero e la conclusione dell'annuncio di Marco: "Né Pietro sostituisce il Regno, né la chiesa il Regno". E nella redazione l'unica minuscola non è un errore di stampa.

Nell'anno in cui anche noi di **Esodo** intendiamo offrire una riflessione sulla Salvezza, questo lavoro così originale e innovativo anche nella conclusione appare come un contributo di rilievo che si affianca e accompagna il nostro impegno.



Segnalazioni e recensioni

A proposito del libro 'Appunti freudiani' di A. Tiberini

Leggendo il testo di Alessandro Tiberini ci si imbatte, all'inizio, in un capitoletto sulla coesistenza, in una metropoli, di vari gruppi etnici. E vi si mostra come tale vicinanza tra individui di varia origine insieme con la necessità di instaurare rapporti fra di loro conducano a un generale desiderio di conoscenza e, soprattutto, di tipo psicologico. L'autore - lo si comprende poi - conduce questa analisi su Vienna (mosaico inter-etnico che, in piccolo, richiama il mescolarsi asburgico di etnie) per storicizzare Sigmund Freud, e per far capire come il padre della psicanalisi in quel mondo poteva indagare intenzioni profonde degli uomini.

Ma al lettore - che è uno che sempre, se sa leggere, in qualche modo ricrea l'opera - può venire

in mente (e nel testo di Tiberini c'è anche questo spunto) un luogo come Marghera. Un territorio triste e magari inquinato, e tuttavia culturalmente vivace, e proprio - probabilmente - per il vivere insieme di individui che provengono da varie parti d'Italia.

Così forse si spiega la nascita, in questo posto, di una piccola Casa (collocata proprio in un appartamento) Editrice che, tra l'altro, ha edito il libro di Alessandro Tiberini. Oggigiorno ci vuole del coraggio per lanciarsi in questo genere di imprese.

Interpellato sul nome della Editrice, 'Alcione', Alessandro Cuk dice di aver pensato alle iniziali del proprio nome e cognome. Peccato. D'annunzianamente si potrebbe pensare a ogni libro - e specialmente di poesia - come stella delle Pleiadi, che esce dalla penna di un autore dopo una lunga, rinnovante, immersione nella natura.

Il libro è distribuito in alcune librerie di Venezia: Patagonia, Fontego, Don Chisciotte.

la redazione

NOVITÀ DI SETTEMBRE

Domenico Simeone
VERSO LA SCUOLA DI BARBIANA
L'esperienza pastorale ed
educativa di don Lorenzo Milani
a S. Donato di Calenzano
Collana: EDUCATORI/FORMATORI

Rinaldo Borzaga
IL DIO DELLA TERRA
Dall'inquietudine
alla scoperta di Dio

Carlo Facchin
Francesco La Valle
I CATTOLICI AL BIVIO
Il primato papale
tra libertà di coscienza
e assolutismo religioso

Tommaso Basileo
Alla frontiera tra due secoli
IL PROGETTO NELLA SOCIETÀ
APERTA
Interessi e ideali
in cerca di teoria
Collana: UNIVERSITAS

Collana di testi letterari I FUNAMBOLI

1. L. Gobbi, **ELOGIO DEL FRAMMENTO**. J.L. Borges, Bonaventura, P. Celan, M. Luzi, R. De Monticelli, Pindaro, R.M. Rilke, H. Hesse, G. Benn
2. Rainer Maria Rilke, **VITA DI MARIA**, a cura di L. Gobbi e N. Nicolis (nuova trad. con testo orig. a fronte).
3. In preparazione, Clemente Rebora, **LA MIA LUCE SEPOLTA**. Lettere di guerra 1915-18

 **IL SEGNO**
DEI GABRIELLI
EDITORI

Il Segno dei Gabrielli editori snc
Via Cengia, 67 - 37020 Loc. Negarine
di S. Pietro in Cariano (VR)
tel. fax 045/7725543

Prepariamo il prossimo numero

Con questa 'rubrica' apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo infatti una breve scheda che illustra motivazioni e interrogativi 'consegnati' a collaboratori ed esperti, che invitiamo a scrivere gli interventi della parte monografica in cantiere.

Vorremmo che tale 'rete' si ampliasse e che anche i semplici lettori partecipassero a questa 'costruzione', inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti, testi, poesie, recensioni ...: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio 'esodo', possibilmente non da soli. Non tutto ciò che i lettori ci invieranno potrà essere pubblicato, non tutti i suggerimenti potranno essere accolti, ma tutto verrà preso in considerazione e ci potrà aiutare a comprendere meglio gli interrogativi che ci muovono e le eventuali piste possibili.

Lo scopo che ci muove è semplice: vorremmo che la nostra rivista, lungi dal pretendere di esaurire, e quindi bloccare gli argomenti, diventasse sempre più uno strumento di ulteriore ricerca in mano ai nostri lettori.

Il numero 4/96 di **Esodo** partirà da una domanda: "E' possibile vivere soggettivamente la fede, evitando tuttavia il 'fai-da-te' dei suoi contenuti teorici e pratici?".

L'interrogativo sorge dalla constatazione che se domandiamo a cinque cristiani gli elementi fondanti del loro credere, probabilmente avremo cinque risposte diverse e forse alternative l'una all'altra. Ci pare che in questa situazione sia utile soffermare la riflessione sulla 'fede che è creduta', cioè: esistono contenuti oggettivi in assenza dei quali non è possibile parlare di fede?

E mentre ci si pone tale questione ci è presentissimo il versetto di Luca 18/8: "Ma il Figlio dell'uomo quando verrà troverà la fede sulla terra?".

Uno dei temi/risposte che si è imposto al nostro interesse è stato quello della **compassione**. Perché 'l'affidamento a Dio' è possibile solo per il fatto che egli, nel Figlio, si è rivolto all'uomo facendosi carico del suo errore. C'è, di conseguenza, uno stretto legame fra l'affidamento a Dio e la fiducia/compassione nel fratello.

Non può essere, quello della compassione, un tema di attualità in tempi di isolamento, di solitudine, di frammentazione?

la redazione

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,
Giorgio Corradini, Gianni Manziega, Luigi
Meggiato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Roberto
Berton, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo
Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Cecchetto,
Lucio Cortella, Massimo Donà, Gianni Fazzini
Marisa Furlan, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni,
Paolo Inguanotto, Anna Lona, Roberto
Lovadina, Franco Macchi, Franco Magnoler,
Arduino Salatin, Sergio Tagliacozzo, Giovanni
Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

N. 3 luglio-settembre 1996

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Amministrazione:
Claudio Bertato, Daniele Comiati,
Nicola Lombardi, Franco Vianello

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:
c/o Gianni Manziega
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5346328

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

Abbonamenti:

Ordinario L. 30.000
Enti, Associazioni L. 60.000

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

ESODO

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

Tipo-Litografia PISTELLATO
Via L. Galvani, 3 - Zona Industriale
30175 Marghera - Venezia
tel. 041/937161



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

L. 8.000
(IVA comp.)