

Distribuito a cura di

 **IL SEGNO**
DEI GABRIELLI
EDITORI



ESODO

Essere nell'attesa

Atti del Seminario sulla salvezza

**Bertin, Bettiolo, Boccanegra, Bolpin,
Cacciari, Chinosi, Cortella, Del Giudice, Macchi,
Madricardo, Natoli, Sartori, Terrin**

Quaderni trimestrali

N. 2 Aprile-Giugno 1997 Anno XIX - nuova serie
Sped. in abb. postale, comma 27 art. 2, legge 549/95

Filiale di Venezia - Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



Essere nell'attesa

Editoriale *C. Bolpin* pag. 1

PARTE PRIMA: Essere nell'attesa

Incontro tra redattori e collaboratori	<i>a cura della redazione</i>	pag. 5
Salvezza nel dono di sé	<i>P. Bettiolo</i>	pag. 10
La salvezza nell'epoca della 'morte di Dio'	<i>L. Cortella</i>	pag. 12
L'etica del finito	<i>S. Natoli</i>	pag. 18
Salvezza, o meglio: sollievo	<i>L. Boccanegra</i>	pag. 22
La salvezza nelle religioni	<i>A. Terrin</i>	pag. 26
Parole e realtà	<i>D. Del Giudice</i>	pag. 29
Verso la scoperta del 'noi'	<i>L. Sartori</i>	pag. 30
Unità nella contraddizione	<i>M. Cacciari</i>	pag. 33
Suggerimenti e riflessioni	<i>F. Macchi</i>	pag. 36
È possibile la salvezza oggi?	<i>A. Madricardo</i>	pag. 39

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

La fede creduta	<i>R. Bertin</i>	pag. 43
A proposito di fede	<i>G. Chinosi</i>	pag. 45

Libri e riviste

Segnalazioni e recensioni	<i>C. Bolpin</i>	pag. 47
---------------------------	------------------	---------



Editoriale

Ora tocca a Te dire grazie a Baby.

Anche se noi ora sentiamo
il ringraziamento al tuo sorriso
giunto nell'Unità del Tutto,
nell'attesa, Baby,
grazie
per avermi rivelato
possibile ridere insieme,
ballare anche nei monasteri della Romania,
quel sovrappiù di vita
anche nella sofferenza,
con tenace dignità,
che mi sorprendevo ogni volta.

Nell'editoriale dell'ultimo numero di **Esodo** sulla salvezza concludevamo che non si poteva più parlare di questo tema al di fuori delle tragedie collettive che hanno segnato il nostro secolo e che hanno i luoghi-simbolo in Auschwitz, Hiroshima, Sarajevo, la zona dei Grandi Laghi in Africa. Molti altri potrebbero essere citati in ogni area, dal Medio Oriente all'America Latina. Ora si può aggiungere certamente il canale di Otranto, dove si è svolto il dramma degli albanesi, che non può misurarsi per il numero dei morti, in quanto ci tocca direttamente, coinvolge in prima persona le nostre responsabilità. Non possiamo certamente dire che non sapevamo o che sono vicende lontane al di fuori della nostra portata. E' un segno che deve far pensare su come nella nostra società ricca, tutta concentrata sulla cura di sé, sulla ricerca di salvezze particolari e chiuse sicurezze, si scatenino inquietudini indeterminate, paure irrazionali verso l'altro/a visto/a come una minaccia al nostro ordinato vivere, con conseguenti comportamenti idioti e meschini, che portano a generare mostri, che impediscono persino di porre l'interrogativo sulla salvezza.

In queste tragedie il male, che contraddistingue la storia, appare in verità minuscolo, una

malvagità banale, un egoismo stupido e incompetente.

Cadute anche le grandi idee laiche di **Progresso**, che giustificavano ingiustizie e sofferenze in nome di un grande sforzo verso un mondo migliore, l'ossessione per i piccoli immediati interessi particolari rende ciechi/e di fronte ai grandi processi in atto, e incapaci anche di usare quella stessa efficienza tecnica che pretendiamo essere il segno della nostra civiltà. La falsa coscienza collettiva, inoltre, fa delle stesse vittime i colpevoli della propria sorte o, quanto meno, un corpo estraneo da gestire 'politicalmente', da nascondere, esorcizzare attraverso l'assistenzialismo, l'aiuto umanitario o la repressione o la spettacolarizzazione della sofferenza. Noi, come sempre 'impolitici', resistiamo per quanto possibile a questa ideologia dominante (altro che fine delle ideologie!) e continuiamo a porci la domanda di salvezza posta dalle vittime innocenti.

Anche nella mia storia personale vivo l'esperienza di tragedie, segnate dalla mia stessa mediocrità, dal non aver saputo dare granché di fronte alle persone amate, anch'esse vittime innocenti. Ripenso alle mie meschinità che hanno ostacolato l'assumere veramente le responsabilità di fronte alla loro sofferenza. Rileggo continuamente in queste mie storie l'esperienza descritta dai sopravvissuti dai *lager*: perché non io? perché io continuo a vivere? La domanda non si pone sul piano psicologico o psicanalitico. Non si tratta di senso di colpa da superare con le terapie o stordendosi nel lavoro o con l'aggressività o l'indifferenza, insomma 'elaborando il lutto' e acquisendo così serenità interiore. In fondo, questo senso di colpa è una forma di narcisistico desiderio di onnipotenza, di dominare la realtà e il proprio destino, nel quale non vogliamo possano esserci conflitti. Voler eliminare i conflitti, la 'colpa' di vivere, aggroviglia invece sempre più in violenta disperazione verso se stessi/e e/o verso gli altri/e, o nell'indifferenza.

In questo modo non si rende 'cosa' inerte (dei giovani mi hanno detto che sembra di vive-



re tra/come zombi) la nostra soggettività e la nostra vicenda umana, che hanno una pluralità conflittuale di significati e di piani di espressione, di lettura?

Noi pensiamo occorra andar oltre la nostra cura 'psicologica', porci le domande radicali che ci interrogano e inquietano in profondità, senza pacificazioni, sul significato dell'insignificanza dell'essere nel mondo con gli altri/e. Nel nostro percorso ci sembra aver acquisito che oggi sono ormai definitivamente finite le idolatrie salvifiche, le storie della Salvezza, con fondamento trascendente o laico, in cui ogni fatto acquista un significato all'interno di un disegno complessivo divino o storico. In questo Piano Salvifico ogni conflitto si appaga e concilia in quanto partecipa ad un mondo già purificato e redento: nel sacro tutto è ricondotto ad unità pacificata, ogni sofferenza accolta nella pace interiore è redenta in quanto santifica il dolore del mondo, partecipa alla santificazione divina, al piano divino di salvezza.

Questa visione non può portare oggi che all'ateismo o alle sette: un Dio Ente Perfetto e Onnipotente, che risolve 'magicamente' tutte le contraddizioni, è un Dio a cui dalla scienza, dalla modernità sono state progressivamente sottratte tutte le attribuzioni e i poteri in rapporto all'uomo/alla donna e alla storia, fino al nichilismo e alla dichiarazione della morte di Dio, di quel Dio-Ente risolto nel soggetto, nella coscienza, nelle attese dell'uomo/della donna, nella razionalità della storia.

Ci sembra, invece, che oggi non resti possibile, ancora una volta, che narrare il Dio della Bibbia, pieno di contraddizioni, creatore di un'umanità immersa nella vanità della storia, in cui Lui stesso si immerge, ma fedele totalmente in ogni istante, nonostante tutto. In questo sta la Salvezza, come la storia di questa fedeltà, dell'attesa di un incontro mai realizzato.

Un Dio che ripete continuamente, *qui ed ora*, l'esperienza di Cristo sulla croce: l'abbandono della propria stessa identità e unità. L'incarnazione, morte e resurrezione vanno prese sul serio. Tutta la tradizione cristiana, del resto, considera eresia la spiritualizzazione di Cristo e lo definisce perciò vero uomo e vero Dio, uomo-Dio che ha conosciuto e continua a conoscere in

ogni uomo/ogni donna la morte. Lo scandalo sta nel Dio sofferente *qui ed ora*. E' forse questa, per noi oggi, la sola Storia della Salvezza comprensibile: la Salvezza nel presente, nel fallimento del dolore di ogni creatura, in cui Dio stesso si incarna e così si fa presente nella negazione come Uno, nell'unità con la singola persona, con tutta l'umanità concreta, con tutta la creazione. Se e come questa contraddizione sarà risolta alla fine dei tempi, non si può conoscere. Pretendere di definire la presenza di Dio nella storia e i luoghi e i modi del ritorno definitivo di Dio è bestemmia, idolatria.

Non c'è la strada, ma il camminare. L'ultima musica di Luigi Nono si ispira ad un'iscrizione letta sul muro di un chiostro di Toledo: "Viandante, non vi sono cammini: occorre camminare". E il poeta Antonio Machado: "Viandante, sono le tue impronte il cammino, e niente più; viandante, non c'è strada, la strada si fa nell'andare".

I fallimenti nel percorso rimangono tali, il camminare rimane in sé contraddittorio, non possiede la meta. Niente è riscattato, ma ciascuno/a di noi, nella situazione anche più tragica, non è solo/a. Nell'andare stesso si attua l'incontro. Chi crede nel Cristo sa di avere un compagno di strada che, pur essendo Innocente, si è fatto carne, peccato, e continua a soffrire con noi. Chi non crede prende su di sé ugualmente il cammino assieme all'altro/a, ripartendo ogni volta da se stesso/a, ma sapendo che nella propria particolare individualità c'è la totalità dell'umanità, del cosmo.

Nella propria soggettività è possibile ricostruire il Tutto, dare senso in questa relazione all'opacità, alla propria inutilità, cogliendo l'essenziale dell'Uno, il cammino in cui tutti siano Uno, così come il Figlio è Uno con e nel Padre: unità ormai impossibile, inconcepibile senza l'unità anche di tutta la storia delle vittime innocenti, di tutte le singole tragedie umane.

E' il cadavere di Cristo che è assunto nella Gloria. Secondo il filosofo Blondel, l'Io di Gesù si edifica con tutte le coscienze umane: è uomo perché è uomo di esseri umani, la coscienza delle coscienze e delle incoscienze.

E' possibile non distruggere l'umanità in sé e nell'altro/a, costruire relazioni, aperture all'al-



tro/a se ci si riconosce non solo interdipendenti, ma esistenti nella specificità della propria identità come relazioni infinite con gli altri/e: continuamente in esodo, ma in ogni istante nell'unità con tutti/e operata dallo Spirito.

Nostro compito è prendere consapevolezza di ciò, testimoniare anche per chi non ha potuto e non potrà esserne cosciente ma che comunque, nonostante ciò, ha vissuto questa esperienza di apertura, di condivisione. Nasce da qui la necessità di riproporre il problema etico, il terreno comune dell'etica intesa non come insieme di norme, precetti di un Dio Onnipotente eternamente uguale, o di una natura astratta, o dello Stato.

Riscoprire il senso unificante della propria particolarità, delle proprie azioni tese non all'affermazione della chiusa, e perciò morta per sempre, individualità che nega l'altro/a, vittima e nello stesso tempo carnefice, significa partecipare al percorso di liberazione nella comunicazione e condivisione della comune condizione storica, nell'accoglienza di sé nell'altro/a, per dare un senso al contingente non assorbito e svuotato dall'assoluto (di qualsiasi tipo, divino o storico). Nel presente si vive il Tutto, pur nella contraddizione mai pacificata, infinita apertura e sovrabbondanza di significati inaccessibili, inesauribili, non imprigionati ma rivelati nella finitezza.

Chi resta vive anche la negatività dell'esistenza per costruire la positività dell'esistere, dell'esserci comunque con gli altri/e, nel presente, nel ricordo, in ciò che si fa e si lascia, in ciò che fanno e ci lasciano le persone amiche.

I morti ad Otranto non sono 'giustificati' e residenti, ma nella loro contraddizione (altrimenti sarebbe una idolatrica presa in giro) significano, comunicano il non-senso della loro sofferenza se noi assumiamo la responsabilità indicata nel lo-

ro messaggio che per sempre esprime la tragedia, la contraddizione del vivere e morire.

Così come nell'Eucarestia Cristo comunica e rende presente continuamente il suo sacrificio e la sua resurrezione, che non cancella ma mantiene l'agonia nell'Orto e nella croce. Così come nel ricordo dei reduci l'impiccato ad Auschwitz rende manifesta la sofferenza e l'impotenza di Dio, ma anche la ricreazione continua della storia, che resta l'unico luogo in cui Dio si è compromesso in relazione con l'umanità e in cui l'umanità assume la responsabilità di vivere totalmente con gli altri/e.

Non stiamo parlando di temi astratti. Abbiamo vissuto in questi giorni sulla nostra carne, ancora una volta, la ricerca di dare significato al dolore di una persona con la quale abbiamo condiviso parti importanti della nostra vita di gruppo. Gabriella non appariva nella redazione, eppure era, è importante nella costruzione del nostro percorso, del nostro esodo, per la capacità di legarci, di condividere e accogliere le nostre particolarità, di darci un sovrappiù di vita, anche, per qualcuno di noi, nella stanchezza del vivere.

Proprio ora Baby non c'è più, quando stiamo vivendo una svolta di *Esodo*, nell'impegno di ricerca a partire dalle relazioni concrete, come contenuto e metodo nuovo del nostro stesso percorso, ricerca della verità mai data, ma condivisione di un reciproco accoglierci, 'autenticarci' ciascuno/a come prossimo dell'altro/a, attesa dell'altro/a, della verità dell'altro/a. Di questo percorso di relazioni Baby continua *qui ed ora* a rivelare molto ad un incapace come me ad accogliere la vita.

Carlo Bolpin

*Gli articoli della parte monografica
sono la trascrizione/sintesi degli interventi del seminario sulla salvezza.
Non sono stati rivisti dagli autori.*

PARTE PRIMA

Essere nell'attesa



Essere nell'attesa: la preparazione

Ci siamo incontrati con alcuni dei collaboratori di Esodo per discutere la traccia stesa in preparazione del primo numero sulla 'Salvezza' e del Seminario. E' stato un confronto molto ricco, difficilmente riassumibile, tra culture e atteggiamenti diversi, tra diversi linguaggi.

Di seguito diamo la sintesi degli interventi, che non sono stati rivisti dagli interlocutori.

Incontro tra redattori e collaboratori

Giovanni Benzoni. Va chiarito il rapporto tra 'domande' e 'risposte' di salvezza. Oggi emergono molte domande specifiche di salvezza, che si pongono come bisogno di sicurezza. Va tenuto presente che c'è un salto tra la risposta, come viene intesa dal cristianesimo, nel senso che "c'è Qualcuno che ti salva", e la risposta a questi bisogni, come, ad esempio, nell'annuncio dei neocatecumenali: "Sei triste, sei solo, sei abbandonato: vieni e diventerai allegrotto...".

Va bene quindi chiedersi quali sono le domande di salvezza oggi, cercando di far emergere se sono domande di sicurezza, di benessere, caratteristiche della nostra cultura di massa, piuttosto che di salvezza. Sarebbe interessante fare un'indagine sull'idea di salvezza come emerge nel linguaggio pubblicitario che, paradossalmente, è una spia del circuito perverso dei bisogni indotti e delle proposte di risposte mercificate. Sarebbe interessante capire come vengono assunte e presentate parole tradizionali, quali 'salvezza', che richiamano echi profondi. Si pensi al linguaggio sportivo, a quello sindacale o a quello della pubblicità delle assicurazioni. Siamo alla fine delle salvezze storiche, collettive, restano i 'codici' di comportamento nelle varie tradizioni religiose.

Roberto Berton. Di fronte alla complessità dei significati bisogna fare una distinzione, anche nel cristianesimo, tra salvezza individuale e storico-sociale-collettiva. Si può parlare di autosalvezza? Siamo alla fine delle salvezze storiche, delle tradizioni religiose. Siamo anche alla fine di un cristianesimo come 'missione'. L'immane problema dell'ingiustizia nel rapporto tra Sud e Nord del mondo mostra il fallimento del cristianesimo, che ha cercato di salvare, di evangelizzare il mondo? Il cristianesimo ha vinto tutte le sue battaglie nella

storia, per 'salvare' gli altri, ma per i vinti della storia non c'è posto. Il cristianesimo vincendo tutti i suoi nemici si è ora esaurito. Bisognerebbe accettare il 'vuoto' del cristianesimo, entrare in una specie di digiuno, rispetto ai sacramenti, alla preghiera, ai codici, in un'accettazione del vuoto (come dice Simone Weil). E' la denuncia del fallimento del cristianesimo: chi crede, ormai, a un Dio giudice?

Eppure, dopo la caduta dei collettivismi, è da prendere in considerazione l'anarchia del morire dei singoli individui: ciò che ci appartiene oramai è la nostra morte. Si pensi all'attuale dominante cultura e prassi del morire e funeraria. Bisogna perciò fare un'analisi sul nostro 'egoismo', accettando di essere individui nel vuoto di teorie generali sulla morte. Mentre una volta si moriva per una causa sacra o profana, oggi non ci si può aspettare una salvezza da vincitori immorali. Come rivelare, dalle categorie di cui siamo prigionieri, la parte migliore del cristianesimo, che resta rivolta agli schiavi, ai vinti? Noi dobbiamo mantenere l'eticità nel rapporto con i vinti, capovolgendo le gerarchie di valori e di poteri, altrimenti la storia del cristianesimo non ci ha insegnato niente. Non bastano alte formule catechetiche sulla salvezza, continuando a parlare di storia della salvezza, di salvezza secolarizzata fino al nichilismo.

Giovanni Vian. Il concetto di salvezza è usato in modi molto diversi. Per la chiesa cattolica, nella sua dimensione istituzionale, oggi la salvezza ha contenuti e fini prevalentemente politici (pur con veste religiosa) attraverso la morale, a cui tutti sono chiamati a conformarsi a livello individuale e sociale per avere in cambio, come ricompensa, l'al-di-là.

Esiste poi il piano popolare, che esprime molte domande di salvezza materiale (la prima riguarda



la salute fisica). Questa è la molla di molto risveglio della religiosità, del magico, come ricerca tauromurgica nel momento del bisogno.

Un terzo livello è quello laico (dei credenti e non), con un forte richiamo al primato della coscienza. Ciò è positivo se pone la salvezza nell'ambito interiore, mentre è pericoloso se diventa privatistico.

La salvezza in Cristo si pone nell'ordine della fede, che si spende in quello della storia più concreta, nel dare la propria esistenza per gli altri, capovolgendo l'ordine delle nostre gerarchie di vita personale, economica, sociale.

Alberto Madricardo. Definirei la salvezza come un movimento definito, non processuale, che avviene cioè istantaneamente. Dobbiamo essere totalmente nel presente, come se fosse la prima volta, senza che il passato ci serva a qualcosa: nella storia non c'è nessun metodo scontato, per questo è finita la storia. O ci salviamo o ci perdiamo qui ed ora. Tutto si gioca nell'ora.

Salvezza da che cosa? Salvezza è il contrario di perdizione, mancanza di senso. Nella visione del tempo orientata verso un fine, è pura successione, mentre per me la salvezza è salvezza dal declino che è dato dal tempo, che è insensatezza. La salvezza è opporsi a ciò, potenziamento, incremento.

La crisi del cristianesimo è dovuta al fatto che le sue tematiche non sono più cristiane, perché il pensiero laico ha raggiunto una sua maturità ponendosi lo stesso livello di problematiche, indipendentemente dal carattere confessionale di ciascuno. La questione di fondo è che si è dato per scontato che la domanda di senso e l'insensatezza rimandino al divino. Il cristianesimo ha perso di efficacia nel tempo, non ha saputo trasformare il tempo in aumento, ma l'ha mantenuto come declino: è il problema del nichilismo.

Il primo decisivo passo che dobbiamo fare è constatare che non abbiamo metodo, alcun discorso preconstituito, alcuna garanzia. Non dobbiamo preoccuparci della salvezza: la salvezza non viene da noi (l'avremmo già trovata), ma viene da altrove. Nostro compito è riconoscere che noi non abbiamo strumenti per procurarci la salvezza. Il problema della salvezza è legato a quello della verità, che è inafferrabile, irriducibile. Ma non è vero che oggi il problema della verità si allontani: c'è

una domanda di salvezza nel silenzio, ma questo è il modo per porre queste questioni. Forse sono state dette troppe parole sul divino e sulla salvezza che va posta come interrogativo. Non è infatti concepibile l'umano senza bisogno di salvezza. L'umanità non può restare appagata, da qui la ricerca di senso, capire di non aver salvezza. Solo chi riesce a concepire di non essere salvato, di non avere un fine, ha già realizzato la salvezza.

Salvezza è incremento (Spinoza). La perdizione è perdita di potenza. Il culmine si esprime nel sacrificio, nella dimenticanza di sé per l'apertura totale, l'interrogazione. Il passaggio è nel dire sì alla vita nella morte del sé, con la purificazione del nostro sé rappresentato da ogni alienazione che ci tiene lontano, che resiste, rimane chiuso. La salvezza è ricreazione, redenzione continua, in ogni istante, qui ed ora. Il grande travisamento, operato dal cristianesimo, dell'annuncio di Cristo, è affermare che c'è un Dio trascendente che salva, che è fuori di noi, l'Essere Uno a cui tornare. L'errore parallelo dell'ateismo è considerare l'Essere come solitudine. Ambedue queste rappresentazioni sono idolatriche. L'aspettativa stessa della salvezza è idolatrica. E' invece uno sguardo diverso sulla realtà, ma non c'è più bisogno della salvezza. L'incremento qui ed ora è la spinta all'azione.

Michele Bertaggia. A cosa teniamo, cosa propriamente ci tiene: quale domanda (e prospettiva e senso) di salvezza intende ora la nostra vita?

Il disincantato potere dell'attuale organizzazione esistenziale pare essenzialmente caratterizzarsi per la necessaria irrilevanza, per la radicale impotenza di questa eventuale nomina.

Nella tradizione occidentale, la *complexio* della rappresentazione teologica e la vocazione sistematica della metafisica sono risultate sostanzialmente consonanti nell'immaginare una salvezza che nell'Essere e dall'Essere viene ad un ente comunque **finito**, portato in ultimo a verità e quiete oltre se stesso e altrove: là dove non abbia più (né mai ha avuto) ragione di chiedere e volere quella salute e quell'integrità, il cui bisogno invece continua a gridarsi nella puntualità del suo presente.

Infine - stremata ogni presunzione conoscitiva e veritativa di questo 'sapere' dell'Origine e Fine di tutte le cose -, anche la filosofia e la teologia inclinano all'abbandono in una narcisistica e malin-



conica contemplazione evocativa del Vuoto, metaforizzando ed estetizzando ogni più determinata disposizione all'apertura e all'attesa...

Così la sfida, urlata dal Profeta e dal Poeta perché il Dio salvi, sembra sciogliersi in una 'paziente' (... passiva) attitudine del pensare, pregiudizialmente accogliente l'avvenire nell'indifferenza della pretesa, in una generica e gergale "disponibilità (*bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto..." (Heidegger).

A questo esser-pronti-a-tutto pare consentito semplicemente (ma, forse, con falsa innocenza) ritenere che salvezza venga già a coincidere attualmente con la beatificazione della nostra perenne *insecuritas*, di un'infinita 'ricerca' priva di risposte forse anche perché ormai deserta di autentica domanda.

Mentre la fede - ed esemplarmente nella più limpida e schietta testimonianza ebraico-cristiana - prende le mosse e non può che restare necessariamente persuasa dalla **certezza** che la promessa sarà adempiuta: certezza primaria e costitutiva che, pur sempre delusa, persiste ostinatamente a reclamare l'attuazione di quanto assicurato (e patuito) nel dato della Rivelazione.

L'intera Creazione e tutta la verità della Rivelazione si mantengono, perciò, sempre arrischiate nell'attesa di una *novitas* capace di redimere dal tempo; ma **questo tempo** resta irrevocabilmente segnato dal trionfo dell'ingiustizia e della morte, ovvero dalla presunzione di una salvezza portata dal destino/comando (*Weltgeschick*) dell'organizzazione tecnica del mondo, in cui sembra efficacemente disporsi - ancorché anticristicamente - l'ultima 'ragione' dell'antica fede monoteistica.

In questo quadro, troppo spesso la 'filosofia' contemporanea si fissa solo a replicare la compiuta 'maniera' del proprio esaurimento, esteticamente svincolata da ogni ipotesi di salvezza, ma così anche da ogni reale corrispondenza all'urlo del vinto e derelitto che purtuttavia non accetta di sottomettersi alla 'logica' della sconfitta.

Altrimenti - ed è più intenso e raro tentativo di riportare alla luce un'antica sapienza, perduta nell'inizio stesso dell'interrogazione filosofica - sarà necessario diversamente riconoscere come la salvezza sia **già sempre realmente compiuta** per tutto ciò che accade. Per questo **diverso genere di conoscenza** (certo irriducibile alla provata e provabi-

le 'scienza del fatto') non è la salvezza ad avvenire, ma **l'accadere stesso è la salvezza**.

E, però, giusto in quanto è questo **puro avvenire**, la salvezza è propriamente né attendibile né attuabile, bensì sempre e solo eventualmente 'presentita' nella perfezione di un istante aperto all'**indefinibile di una pura potenza**. In tale visione, paradossalmente, la salvezza 'si mostra' del tutto priva di volto... Proprio in quanto non è immaginabile corrisponde alla condizione in cui unicamente l'uomo può 'ragionevolmente' accoglierla: quella **libertà** altrimenti impensabile e impraticabile allorché genuflessa di fronte a un qualsivoglia idolo di salvezza. Ma cosa e chi propriamente (si) salva, in questa radicale mancanza di determinazioni, in questo farsi deserto di ogni singolare qualità dell'esistente?

A tutte queste 'ragioni', allora, non può darsi che **disperazione della salvezza**: di quella immaginabile, perché irrilevante - in quanto possibilità pura e indeterminata - per ogni concreta istanza della vita passata, presente, futura; di quella immaginabile e immaginata, perché sia salvaguardata l'essenziale 'libertà' dell'uomo, a cui ogni buona speranza deve comunque attendere.

La cifra della **salvezza che dispera** non dona facilmente la grazia di un'estetica del possibile e della potenza, ma ci trattiene ancora nella gravità di un pensiero dell'impossibile...

Sergio Tagliacozzo. La ricerca filosofica è autonoma, risponde solo al ragionamento, anche se talvolta sconfinava in ambiti diversi, come quello della fede, come quello delle discipline che fanno dell'altro versante, quello inconscio, il loro materiale di indagine. La filosofia non disdegna i territori del mistero, ma per tentare indagini che ne diano conto, o come limiti dell'umana comprensione, come metro alternativo alla ricerca possibile, o come indagine volta a stabilire l'esistenza o l'inesistenza dell'inconoscibile. Queste ricerche dipendono dal carattere misterioso dell'esistenza stessa, dell'essere al mondo (il *Dasein*), che non può non coinvolgere la curiosità del filosofo. Se c'è una domanda intorno alla salvezza in filosofia, questa viene dalla presenza di un ambito inconoscibile, misterioso, dal quale proviene la domanda stessa.

Si tratta della domanda di senso che si pone la filosofia contemporanea. Il tema della salvezza,



dal punto di vista filosofico, sta proprio qui: il senso della vita, il senso della realtà, perché siamo qui, chi siamo? L'unica risposta possibile a questa domanda sulla salvezza, da parte della filosofia, è quella autoreferenziale: il senso sta nell'interrogare e nell'interrogarsi, nella possibilità stessa del domandare.

La salvezza dei filosofi è dunque autoreferenziale: ci si salva facendo filosofia.

L'altra prospettiva, quella della fede, colloca la salvezza sul versante **totalmente altro**. La salvezza viene da altri che dagli uomini, da un altro mondo che non è il mondo umano. In questo modo, però, viene elusa la domanda stessa dei filosofi, e il problema della salvezza, ancorché risolto, è così piuttosto **rimosso**. E' infatti contraddittorio interrogarsi sulla salvezza, sul senso delle cose e degli uomini, e poi attribuire al **totalmente altro** il compito di salvare, magari attraverso un gesto arbitrario, una **grazia** imperscrutabile. Questo significa che nell'ambito della fede è impossibile collocare qualsiasi domanda intorno alla salvezza, ma si possono trovare solo risposte dogmatiche.

Per gli ebrei esistono alcuni aspetti caratteristici, riguardo alla questione della salvezza, fin dal tema stesso dell'**elezione**. A differenza di altri popoli, che si considerano **eletti**, vuoi perché civili e non barbari, o perché **salvi** a differenza di chi non è come loro (la questione del razzismo o del proselitismo ci porterebbe lontano...), per gli ebrei l'**elezione** è una condizione di salvezza attraverso la privazione, perché avviene nel deserto, senza terra, senza sicurezza che non sia la loro stessa cultura, fondata sui costumi e sulle norme prescritte dalla Torà.

Tuttavia non bisogna credere che la salvezza non dipenda dalla fede, per gli ebrei: piuttosto la fede, intesa come fiducia totale, presupposizione di salvezza, si accompagna alla concezione secondo la quale è compito dell'uomo interrogarsi, interrogare la Parola, darle senso **umano**. Il terreno dogmatico, della fede, resta come quadro di verità, ma le articolazioni di questa verità sono tutte da cercare, senza alcuna garanzia di poterle trovare. Lo stesso quadro dogmatico è discutibile, si dà, certamente, ma è controverso il sistema stesso, perché sono controverse le articolazioni. Si può forse parlare addirittura di un insieme dogmatico che si moltiplica attraverso le interpretazioni che la

legge (*halachà*) volta a volta modifica, adeguando lo stesso insieme alle realtà mutevoli delle vicende mondane. Si capisce allora come sia difficile in ambito ebraico **trovare risposte** sulla salvezza.

Basti pensare al terreno messianico, quello più pertinente al tema. Generalmente si ritiene che gli ebrei **aspettano** il Messia, aspettano la salvezza dal **totalmente altro**. E' una posizione erronea. E' vero esattamente il contrario. Nell'ambito ebraico il Messia viene quando gli uomini lo faranno venire. La salvezza, in questo senso, sembra dipendere **totalmente** dagli uomini.

Va detto che il termine salvezza è un termine equivoco. C'è la salvezza individuale, che è concessa anche al più incallito peccatore che si pente, ma che si accompagna ad una grande sofferenza, o che è data dall'osservanza stessa dei precetti, ma non nella quantità, bensì nella qualità, nel modo stesso dell'osservanza. Poi c'è il versante politico, la salvezza del popolo ebraico stesso, che coincide con la redenzione del mondo. La stessa redenzione è un fatto politico, l'istituzione del Regno.

In quest'ultima accezione, nell'ebraismo c'è la speranza, la promessa. Si tratta sempre di una promessa, come la terra promessa, che comporta la salvezza. Si parla però di una salvezza 'qui ed ora', che può venire in qualsiasi momento. Ci sono tanti *Midrashim* sul Messia sempre pronto a venire. Ma ci può essere un altro modo di vedere la salvezza, che è quello di operare un *Tiqqun*, una messa in ordine, una ricomposizione di fronte ad una rottura primordiale che c'è stata nell'universo, secondo la mistica ebraica, per cui l'uomo collabora con Dio in un progetto di salvezza del mondo, da un punto di vista completamente opposto a quello della filosofia.

Siamo certamente sul terreno della fede, ma in questo ambito c'è spazio per la speranza di poter migliorare il mondo, collaborando con la creazione e avendo comunque **totalmente** la responsabilità della propria azione.

Sul piano individuale, poi, altri aspetti sul tema della salvezza possono essere trovati nel tentativo di ritrovare se stesso e accettarsi, facendo i conti pure con il male che esiste anche dentro ciascuno. Questo può avvenire attraverso una forma di smascheramento, con la rimozione di una maschera per indossarne un'altra: è l'idea del *Dibbuk*, dello spirito di un defunto che s'impadronisce di un indi-



viduo (si pensi ai morti della *Shoah*) come un travestimento. Ecco la funzione salvifica dei riti religiosi, della psicoanalisi, del cinema, del lavoro (in ebraico lavorare si dice 'avodà' e con questo termine si intende anche il rito come glorificazione di Dio).

Nella vita ebraica ci sono poi altri momenti di salvezza da poter testimoniare con le feste liturgiche. In particolare il Sabato, come anticipazione del Regno. Allora la salvezza viene portata in questo mondo e la trascendenza è intesa come un possibile incontro tra cielo e terra, 'qui ed ora'. Perciò il mondo a venire è qualcosa che fa parte del nostro mondo. Si potrebbe dire che il mondo a venire è in questo mondo, attraverso le risposte che vengono date alle domande sulla Parola, attraverso le tracce della verità che si possono intravedere discutendo, studiando, praticando, attraverso le risposte stesse della *halachà*, della legge, del cammino verso la verità.

Così il rapporto tra i viventi ed i morti, che fanno parte di noi, è un ritrovare il proprio passato, i legami nella propria storia. E' una dimensione di salvezza.

Paolo Bettiolo. In un recente studio su Aristobulo, un intellettuale ebreo vissuto intorno alla metà del secondo secolo avanti Cristo in Alessandria, autore di un'opera volta a chiarire gli antropomorfismi del testo biblico, di cui restano tracce negli autori cristiani antichi, si insiste sull'influsso che avrebbe esercitato su di lui ("il filosofo ebreo", "il peripatetico", come lo chiamano le fonti) lo scritto aristotelico o pseudo-aristotelico noto come *De mundo - Sul mondo*.

Ora, in questo testo si legge che "la natura divina, mediante il semplice movimento del primo cielo, elargisce la sua potenza alle cose che vengono subito dopo, e da quelle (questa partenza passa) a quelle che sono via via più lontane, finché non sia penetrata attraverso la totalità delle cose". Più oltre, poi, il testo prosegue così: "E per quanto riguarda i singoli esseri, alcuni nascono, altri rag-

giungono il loro pieno sviluppo, altri muoiono, e le nascite arrestano le morti e le morti le nascite. Un'unica conservazione, la quale continua a realizzarsi da tutte le cose, che prendono le une il posto delle altre (...), mantiene il tutto incorruttibile per l'eternità". "La terra", infine, "tutta ricoperta di vegetali di ogni genere, (...) generando al momento giusto tutti gli esseri, (...) conserva la sua natura sempre giovane: tutto ciò sembra che accada per il suo bene e che garantisca la sua conservazione per l'eternità".

Perché richiamare queste righe in una riflessione sulla salvezza? Per una questione di vocabolario: quella "conservazione" su cui insiste il trattato 'aristotelico' altro non è che la 'salvezza': nel greco si ha *soteria*, infatti. Ma non a torto, credo, il traduttore ha scelto qui una diversa parola italiana per renderne il senso: ben altro da una "conservazione" unicamente attenta all'equilibrio del tutto induce a pensare la parola 'salvezza'! Del resto, ben oltre il fatto che sia condizione del movimento semplice del primo cielo inducono a pensare di Dio le Scritture di Israele, come ben sapeva Aristobulo, che non poteva punto spiegare nel quadro concettuale del *De mundo* la narrazione dell'atto creatore di Dio o della sua provvidenza nel mondo, in Israele, sul Sinai... Non sono, questi racconti, mere 'metafore' della sua sempre uguale cura verso tutti!

Un nuovo statuto dei singoli, una loro nuova attesa, che non consente conciliazione alcuna con le ragioni o la ragione del tutto - né sul piano manifestamente ingannevole del vivere sensibile, consegnato a caso e corruzione, né su quello intelligibile, che ne tradisce la caducità, le passioni (la psiche!), 'salvandone' solo qui, in idea, la bellezza, l'ordine possibili: questo esige il risuonare di 'salvezza' in Israele... E, insieme, una nuova teologia - per nulla facile, né a viverci né a pensarsi, allora e ancor ora, forse.

a cura della redazione



Antichi e moderni 'poeti' percepiscono che chiunque muore per amore, chiunque ama "fino all'effusione di sé (...), non può morire, deve trovare compimento - senza che compimento si veda e, forse, sia". Così canta Fedro, ricordando il sacrificio di Alceste, così canta Rilke. Così afferma Gesù. L'autore è docente di Storia del Cristianesimo all'Università di Padova.

Salvezza nel dono di sé

1. Nel **Simposio Fedro**, celebrando la grandezza di *eros*, sottolinea come l'amante amando, e amando fino all'effusione di sé, alla propria morte, per l'amato, suscita così stupore e ammirazione invincibili. Infatti, "il morire per l'altro - dice - gli amanti solo lo vogliono; e non soltanto gli uomini, ma anche le donne", come dimostra Alceste, che "sola volle morire in luogo del suo sposo, mentre egli aveva padre e madre, che quella tanto superò con un affetto che nasceva dall'amore, da dimostrarli estranei al figlio". Ora, prosegue Fedro, "avendo compiuto quest'atto, il suo agire sembrò così bello, non solo agli uomini, ma anche agli dei, che questi ultimi, pur essendo molti coloro che hanno compiuto molte e belle imprese, concessero a pochi, che è facile contare, questo privilegio di lasciar ritornare la loro anima dall'Ade, eppure l'anima di quella la lasciarono, ammirati del suo atto. Così anche gli dei onorano in sommo grado lo slancio e l'eccellenza connessi all'amore".

Così canta Fedro - potremmo dire -, quasi colto da divina 'mania'. Ma non così giudica Diotima, aggiungo, che nella successiva testimonianza di Socrate con disincanto coglie nell'atto di Alceste non un amore smemorato di sé, ma solo quella "brama di diventare famosi e di accumulare per l'eternità dei tempi una gloria immortale" che induce alcuni "ad affrontare tutti i pericoli, e inoltre a dissipare le loro ricchezze e a sopportare qualsiasi fatica e a morire per questo", nell'"ambizione", appunto, di divenire così in qualche modo immortali.

"Pensi forse - dice infatti Diotima a Socrate - che Alceste sarebbe morta per Admeto, o che Achille avrebbe seguito Patroclo nella morte (...), se non avessero creduto che della loro eccellenza sarebbe poi esistito un ricordo immortale,

quello che ora noi conserviamo? Proprio per nulla - conclude -, e io penso, piuttosto, che in vista di un'eccellenza immortale e di una siffatta fama gloriosa (tanti) si adoperino con ogni mezzo, e tanto più quanto più valgono: poiché amano l'immortale" - che unicamente nella memoria o nella generazione gli uomini possono, come che sia, raggiungere.

Due letture: qui non intendo discuterle, solo richiamo quella che coglie nell'uomo una possibilità, rara forse, di eccedere la cura per sé, e ne esalta la bellezza. E' un gesto smodato, privo di misura, quello di Alceste, ma in questa sua imprudenza - il fornire così un riparo, pur assolutamente provvisorio e caduco, all'altro, per amore di lui, nel suo **finito** vivere - serba una potenza che turba e induce a pensare che proprio uno che muoia così debba vivere, intramontabile - ma lui, appunto, non il suo ricordo: lui.

Vi sono dei o dio che lo possono? Non importa: si può prescindere, credo, da ciò (anche questo, corrispondendo ad un atto d'amore, possiamo!) e gioire, lasciandoci così, imprudentemente, plasmare dalla testimonianza di **questo** bello, pur, per tanti versi, terribile.

2. Torna anche oggi la percezione della bellezza di viventi colti nell'atto del loro volontario tramonto **per amore**, per amore di un altro vivente. Torna pure la percezione, in chi vede, che chi così muore, non può morire, **deve** trovare compimento - senza che compimento si veda e, forse, sia. Così canta Rilke, ad esempio... E non penso, qui, alla celebrazione delle amanti infelici, abbandonate, che la "natura, esausta", riprende in sé "come se non vi fossero forze due volte - per compiere questo" - perché la lo-



ro potenza la eccede. Penso, qui, a quell'invocazione/sfida all'angelo con cui si chiude la quinta tra le elegie duinesi, quella che medita il tema dei saltimbanchi. "Angelo - vi si legge -: ma vi sarà una piazza, che noi non conosciamo, - dove, su un tappeto indicibile, gli innamorati - che qui non arrivano mai all'adempimento - potranno mostrare le alte, ardite figure - dello slancio del cuore, le loro torri di gioia, - le scale che da tanto, dove sempre mancava terreno, - s'appoggiavano soltanto l'una all'altra, tremanti. Oh, poterlo, - dinnanzi a innumere -

revoli taciti morti spettatori d'intorno: - le getterebbero, allora, le loro ultime monete, sempre risparmiate, - sempre nascoste, che noi non conosciamo, - le monete sempre valide della felicità, alla coppia - che sorride finalmente davvero, su tappeto placato?"

Amano così gli amanti: senza attesa di un qualsiasi compimento. Già così sono

"torri di gioia" quelle che erigono

"dove sempre mancava terreno" ...

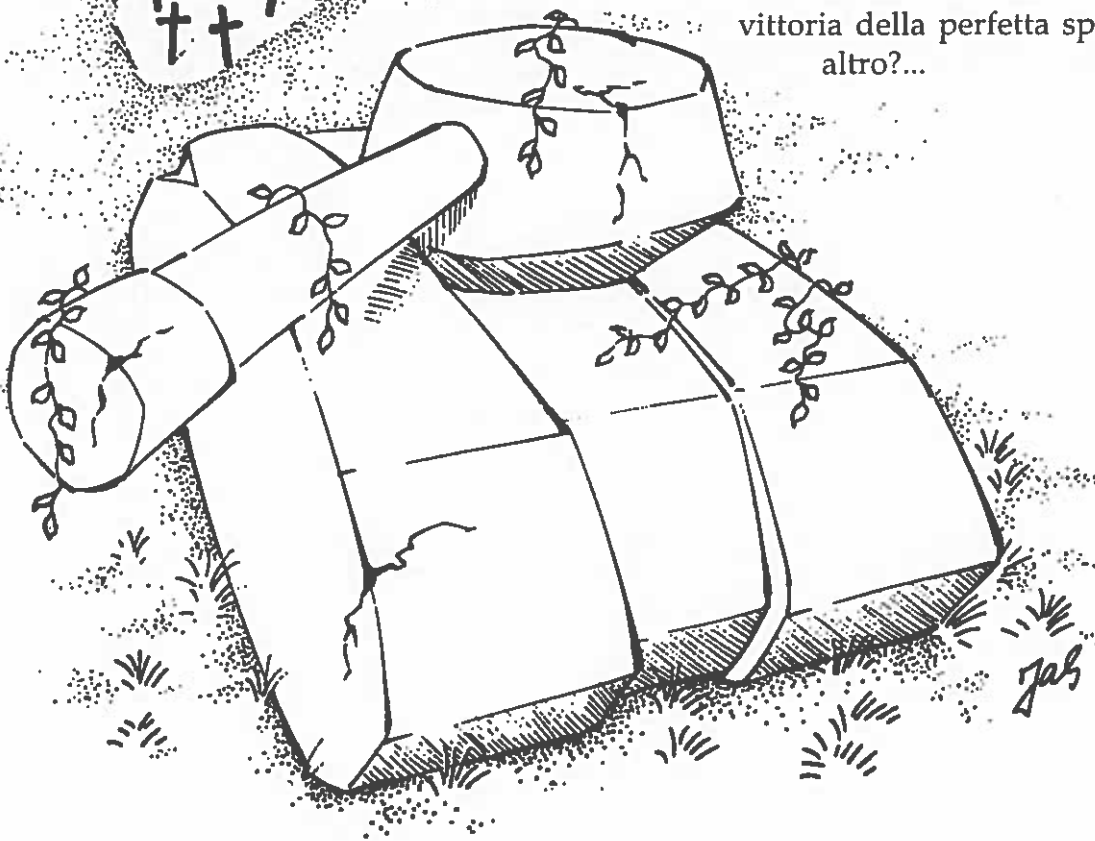
Ma poterle una volta mostrare su un "tappeto indicibile", "placato"!

Riderebbero infine davvero, nella manifestazione della loro gioia - e noi, noi i morti, gli avidi, non getteremmo per loro anche noi allora tutto, tutta la nostra stessa felicità, senza resto?

Salvezza e invocazione di salvezza? Salvezza per noi, a motivo della salvezza loro - degli amanti? Salvezza per l'avarò intenerito, condotto a dissipazione di sé dal generoso, che è l'amante reso perfetto nell'amore in esso morendo per l'amato, come lui finito - volto, corpo neppure più belli, forse, provati, addolorati?

3. Che dice Gesù, se non che un'umanità così innamora Dio - che lui pure è così, nella vittoria della perfetta spogliazione per un altro?...

Paolo Bettiolo





Essere nell'attesa: la ricerca dell'uomo

La coscienza illimitata dei moderni, decretando la "morte di Dio", ha fortemente creduto nella possibilità dell'autosalvazione dell'uomo attraverso la scienza, attraverso la tecnica. Ma la tecnica sta drammaticamente fallendo l'obiettivo. E ritorna la domanda di salvezza. Ma come riparlare di salvezza dopo l'esperienza della "morte di Dio"?

L'autore, docente di filosofia presso l'Università di Venezia, propone di ripensare ai contenuti classici della fede, al di fuori di un quadro metafisico: è forse possibile scoprire una nuova, inesplorata dimensione del cristianesimo.

La salvezza nell'epoca della 'morte di Dio'

L'interrogazione sulla salvezza, entrata in disuso con l'avvento e il progressivo realizzarsi della modernità, torna a ripresentarsi nel nostro tempo. Torna a ripresentarsi in termini nuovi ma con inalterata radicalità. Forse quella radicalità si mostra più nella richiesta di salvezza, nel bisogno di essa, nel riproporsi degli interrogativi, che non nelle risposte. Queste anzi appaiono indeterminate, se non addirittura assenti. Per comprendere la portata e il significato di questa nuova situazione è dunque opportuno ripercorrere l'ultimo tratto di strada che sembrava aver dissolto e reso priva di significato l'antica promessa di salvezza.

La modernità

Il progetto moderno, il progetto di un'autosalvazione dell'uomo, non intendeva, a dire il vero, mettere da parte il concetto cristiano di salvezza. L'idea dell'uomo come signore e arbitro del proprio destino non si muove infatti in senso opposto all'idea cristiana di salvezza, ma anzi ne rappresenta la perfetta continuazione. In ciò, in effetti, consiste il processo di *secolarizzazione*, nel rendere tutta terrena e storica la salvezza cristiana, nel trasferire la forza operante di Dio dalla trascendenza all'immanenza, nella potenza del soggetto che in questo modo viene ad ereditare la stessa potenza di Dio.

Ma nonostante l'innegabile continuità tra la salvezza cristiana e quella dei moderni, il suo significato subisce in tale passaggio una radicale *trasformazione*. L'autosalvazione infatti non è salvezza, perché in quel quadro non c'è nulla da salvare o da redimere. Se riteniamo di poterci salva-

re da noi, vuol dire che abbiamo già in noi stessi gli elementi della nostra redenzione. E dunque, nel progetto di autosalvazione, non c'è più nessuna corruzione essenziale del mondo o dell'uomo, c'è solo una corruzione *di fatto* ma nulla è *essenzialmente* perduto. Non si dà perciò alcuna salvezza essenziale, perché essa è già al nostro interno. Noi siamo *già* salvi.

Nella sua trasformazione secolarizzata l'idea di salvezza giunge al suo compimento e dunque alla sua fine. Questo è tanto più vero, in quanto l'esperienza moderna mette in discussione l'altro elemento, legato strettamente all'idea di salvezza: *la coscienza del limite*. Con l'affermazione dell'idea moderna del progresso infinito si abolisce ogni limite, si introduce cioè un'esperienza di radicale superamento di ogni barriera e confine. L'umanità non ha più limiti perché il loro oltrepassamento è solo una questione di tempo; basta solo aspettare (o adoperarsi a ciò) che il processo giunga a termine.

L'elemento fondamentale che produce la consunzione di qualsiasi coscienza del limite è la *tecnica*, potente strumento che eredita l'assolutezza e l'onnipotenza divina. Anche qui, dunque, come già nel progetto di salvezza, agisce fortemente il processo di secolarizzazione che 'travasa' nella tecnica la potenza divina. Di questa non c'è ormai più alcun bisogno, essendo stata 'tradotta' senza residui nell'apparato tecnico-scientifico.

La modernità presenta qui il suo carattere eminente. Essa è l'epoca dell'assolutizzazione del soggetto e della infinitizzazione del finito. Questo, infatti, non avendo nessun limite che sia fuori di lui, si riscopre appunto infinito. Ebbene,



questo dissolversi della coscienza del limite comporta il venir meno di qualsiasi bisogno di salvezza.

La coscienza contemporanea

In realtà noi guardiamo alla costellazione moderna come ad un'epoca sostanzialmente trapasata. Se il progetto moderno aveva riassunto in sé l'idea cristiana di salvezza, esso stesso, dopo aver consumato quell'idea, giunge, a sua volta, a esaurimento e a consunzione. Infatti proprio gli elementi che avevano prodotto la coscienza illimitata dei moderni, stanno ora producendo la coscienza opposta. Vorrei fare due esempi, il primo relativo al contesto dei rapporti uomo-natura, il secondo a quello dei rapporti socio-politici.

1. Nell'ambito dei rapporti *uomo-natura* la potenza della tecnica mostra un duplice aspetto. Per un verso essa si manifesta come lo strumento principale dell'autosalvazione dell'uomo, mettendo questi nella condizione di toccare con mano nel perfetto controllo dei processi naturali l'illimitatezza della propria forza. Per un altro verso, proprio nell'esibizione di questa illimitata potenza, la tecnica pone le condizioni per una nuova dipendenza e una nuova limitazione dell'uomo: quella nei confronti della stessa tecnica.

L'uomo contemporaneo sa bene ormai che la tecnica non è più semplicemente uno strumento da poter usare a proprio piacimento e da poter gestire nel completo controllo di tutte le sue conseguenze. Non siamo noi ormai a disporre della tecnica, ma è l'universo tecnico-scientifico a disporre di noi. L'esperienza della devastazione della natura (oggi arrestabile solo con grande difficoltà e comunque non certamente riportata sotto il nostro controllo), il timore dell'olocausto nucleare, il problema delle manipolazioni genetiche, per non citare che i casi più evidenti, hanno ingenerato una *nuova coscienza*, che vede nella tecnica non più uno strumento, ma un sistema autonomo, un vero e proprio 'mondo' dotato di una logica indipendente dalla nostra volontà e non facilmente contrastabile. Ciò genera un *nuovo sentimento di dipendenza*: non più nei confronti della natura, ma nei confronti di quella tecnica da cui la natura doveva essere dominata.

2. La logica del controllo che caratterizza la

modernità non ha riguardato solo l'ambito naturale, ma si è altrettanto estesa alla *sfera storico-sociale*: controllo dell'economia, controllo del potere politico, regolazione dei conflitti sociali. In qualche modo, la stessa idea di democrazia - così come emerge nel progetto della modernità - ha al fondo la convinzione di poter ricondurre i processi sociali sotto il controllo di tutta la collettività. Ma anche questo progetto ha il suo rovescio. Infatti proprio l'accrescimento dei meccanismi di controllo, il proliferare delle regole, il moltiplicarsi delle istituzioni, producono una crescente *complessità* sociale, che si traduce in una inevitabile ingovernabilità e che genera la conseguente consapevolezza di una sostanziale incontrollabilità dei processi socio-politici.

In fondo la crisi delle democrazie contemporanee - di cui l'accresciuta disaffezione nei confronti delle elezioni non è che un esempio - ha in ciò la sua radice. La stessa spersonalizzazione del potere, il suo diffondersi in centri molteplici e differenti - uno degli obiettivi del progetto democratico moderno, che vuole impedire l'accentramento del potere in un solo soggetto attraverso il controllo incrociato di poteri diversi - produce un potere impersonale ed anonimo, quindi irresponsabile. La diffusione della responsabilità produce il sentimento di una radicale impotenza.

In conclusione: la coscienza che emerge dalle contraddizioni del progetto moderno di una autosalvazione dell'uomo è una *rinnovata coscienza dei limiti dell'uomo*. E insieme all'emergere della coscienza del limite torna a riproporsi anche il *bisogno di una salvezza* che non può evidentemente dipendere dalle nostre sole forze.

Tuttavia questo bisogno non riesce più a trovare una risposta nella dottrina tradizionale della salvezza cristiana. C'è infatti un'esperienza radicale con cui noi contemporanei siamo costretti a fare i conti, un'esperienza attraverso cui è passata tutta la modernità, ovvero la *coscienza della morte di Dio*. Questa esperienza ha segnato in maniera irrimediabile l'identità moderna.

Ne esce una coscienza contemporanea che cerca di comporre due esperienze all'apparenza incompatibili: l'esperienza del limite, dell'impotenza, della dipendenza, e l'esperienza dell'assenza di Dio. Da un lato bisogno di salvezza, dall'altro lato assoluta incertezza sulla presenza e sul-



l'azione di un salvatore. Nella celebre affermazione di Heidegger ("Ormai solo un Dio ci può salvare") sono contenuti entrambi i concetti: l'idea che la salvezza non può essere certamente un nostro prodotto, ma anche un totale disorientamento circa la natura e l'azione di questo Dio.

Una volta che l'uomo si è sostituito a Dio (e questa è l'esperienza della modernità), egli non può più tornare indietro e chiedere aiuto a quel Dio da cui si è ormai definitivamente emancipato. Non può più tornare indietro, nonostante si senta di nuovo impotente, limitato e solo. Irriproponibile è infatti l'immagine di un Dio che stia a fondamento del mondo, che lo sorregga e lo salvi dall'alto della sua potenza.

Quella concezione metafisica di Dio, definita da Heidegger 'ontoteologica' proprio perché Dio viene pensato come fondamento ontologico e spiegazione logico-razionale di tutto, è nata infatti sulla base di una precisa immagine fisica dell'universo, elaborata in Grecia. Di essa si è poi appropriata la teologia cristiana nel Medioevo. Ma la fisica contemporanea ha dissolto quell'immagine, una volta per tutte. La moderna concezione scientifica del mondo non rimanda più a Dio come al suo fondamento: non ne ha più bisogno per trovare una spiegazione o un fondamento alle sue leggi. La morte della fisica antica si è dunque portata con sé la morte della concezione metafisica di Dio. La cultura contemporanea è ormai attraversata da questa consapevolezza, e con questa consapevolezza devono fare i conti i nuovi interrogativi sulla salvezza.

Finitezza e alterità

Questa condizione di esperienza del limite e di esperienza dell'assenza di Dio, ha trovato recentemente una sua descrizione coerente e persuasiva all'interno delle categorie di un *paganesimo* rinnovato (1). Si tratta infatti di una costellazione in cui la condizione di finitezza non è accompagnata dalla presenza di un Dio da cui essa venga a dipendere e da cui acquisti il significato di finitezza che le è proprio. La coscienza della propria finitudine di fronte alla infinità divina caratterizzava, invece, la rivelazione biblica, in cui la creatura appare finita proprio perché creata e dipendente dal creatore. Qui invece abbiamo a

che fare con una *finitezza senza Dio*, in cui la nostra fragilità ci si mostra non tanto di fronte a un creatore onnipotente, quanto in virtù del nostro coinvolgimento nel dolore e nella morte.

Tuttavia le categorie di un paganesimo rinnovato sembrano essere inadeguate ad esprimere tutta la complessità della coscienza contemporanea della finitezza. Infatti esse non rendono conto di un altro lato di questa esperienza, ovvero della strutturale *apertura all'alterità*, che ogni finitezza necessariamente implica in sé. E ciò non soltanto per la ovvia considerazione in base alla quale lo stesso significato di 'finito' può essere compreso solo se è posto in relazione al significato di 'infinito' e dunque se si dà finitezza deve potersi dare insieme anche *l'altro dal finito*. Ma anche perché la stessa morte è segno di finitezza solo se è compresa, come ha insegnato Hegel, come negazione del finito ed affermazione della realtà dell'infinito. Una morte del finito che vedesse solo la riaffermazione esclusiva della finitezza sarebbe una morte apparente, perché ribadirebbe proprio l'eternità del finito, il suo infinito riproporsi, dunque la sua assolutizzazione (2). Una finitezza che non riconoscesse nella propria morte l'apertura all'altro dal finito ricadrebbe in quella assolutizzazione del mondo e dell'uomo che ha caratterizzato il progetto della modernità e da cui la coscienza contemporanea sembra definitivamente liberata.

Nel bisogno di salvezza che emerge dal nostro tempo si manifesta invece quel senso autentico della finitezza, in cui il riconoscimento della limitatezza è reso possibile dal contemporaneo riconoscimento di ciò che sta al di là del limite. Ovviamente non c'è alcun motivo per determinare positivamente come 'Dio' questa apertura all'alterità: essa rimane solamente il 'non' del finito. E tuttavia una tale determinazione positiva non può essere aprioristicamente esclusa. Forse è proprio questa *la cifra del mondo contemporaneo*: la consapevolezza della irripugnabilità del Dio della tradizione ontoteologica, insieme al riproporsi di una possibile apertura a Dio, che a causa del venir meno di quella vecchia immagine metafisica finisce per apparire enigmatico e assente.

La 'sapienza' filosofica deve fermarsi di fronte a questa apertura enigmatica. Non può, cioè, oltrepassare questa soglia e pretendere di determi-



nare l'altro dal finito o il contenuto della salvezza. La riflessione filosofica sul costitutivo rapporto all'altro che la finitezza porta con sé, non può trasformarsi in un raffinato modo post-metafisico di riproporre una 'prova' dell'esistenza di Dio. Anche in Hegel, in fondo, l'infinito cui il finito necessariamente si rapporta non è molto di più della negazione del finito, nient'altro che la sua dinamica costitutiva, la sua incessante processualità (3).

Se il neopaganesimo si rivela insufficiente, altrettanto inadeguata sarebbe una ripresa della teologia metafisica tradizionale. La riflessione filosofica sulla nostra finitezza e sul significato della salvezza deve dunque limitarsi a *riaprire la possibilità della fede cristiana*, laddove la modernità pensava di averla chiusa per sempre. Nel fare ciò essa non può tuttavia dare le risposte che solo alla fede competono. Anche questo appartiene alla consapevolezza della nostra condizione finita: la rinuncia alla pretesa di possedere un sapere capace di absolutezza, in grado di 'provare' e 'svelare' Dio con gli strumenti della sola ragione.

La riscoperta di un Cristianesimo post-metafisico

Se la filosofia non può condurre a Dio, può tuttavia svolgere un ruolo fondamentale per la fede: *ridefinire il contesto* all'interno del quale poter parlare di Dio e di salvezza. L'esperienza storica della *finitezza* e della *differenza* nei confronti di ciò che sta al di là del limite (quell'altro che la nostra finitudine non riesce mai a comprendere e a racchiudere in sé, perché sempre sfuggente e sporgente) apre un contesto concettuale nuovo in cui anche la salvezza cristiana può tornare a parlare. Solo una tale ridefinizione evita che la dissoluzione della metafisica coinvolga nel suo crollo anche quel Cristianesimo che con la metafisica ha svolto solo una parte del suo percorso storico.

Si schiude qui una dimensione inesplorata dal Cristianesimo, in cui ci è data l'occasione di ripensare quelle fondamentali figure teologiche della *creazione* e dell'*incarnazione*, che proprio perché assunte all'interno di un quadro metafisico hanno condotto al processo di secolarizzazione, alla traduzione della trascendenza in immanenza e al progetto moderno di una autosalvezza del-

l'uomo. Solo all'interno di questo ripensamento post-metafisico è possibile riproporre il significato cristiano della *salvezza*.

1. Che significa reinterrogare la *creazione* all'interno di questo nuovo contesto? Vuol dire non pensarla più dentro le categorie metafisiche dell'essere e del nulla, e dunque non pensarla più come *creatio ex nihilo* (creazione dal nulla). In quei termini si ripropone inevitabilmente l'ontoteologia metafisica e l'immagine di un Dio fondamento degli enti. Questi vengono a dipendere totalmente da lui, hanno in lui la loro essenza. Ma allora è inevitabile la riduzione dell'essere degli enti a puro nulla. Se infatti il loro fondamento non sta in loro ma in Dio, essi sono nulla in se stessi. Tutto il loro essere sta lì, fuori di loro. Il nihilismo, la considerazione del mondo come nullità, è l'inevitabile conseguenza di questo quadro.

Ma le categorie con cui intendere la creazione non sono quelle del fondamento-dominio, in cui l'essere supremo è padrone dell'ente che lui crea e che da lui viene a dipendere. Le categorie della rivelazione biblica sono invece quelle della intersoggettività e della relazione. Non si tratta di dominazione, di sottomissione ontologica della creatura, perché nella creazione Dio crea l'altro da sé *libero*. Il creato è reso capace di esistere e vivere con le sue forze, e l'uomo in particolare è reso autonomo e responsabile del proprio destino. In ciò sta l'atto di amore sotteso all'opera della creazione.

Tutte le immagini metafisiche che considerano Dio non solo come creatore ma appunto come fondamento eterno del mondo, sicché senza la sua costante opera di conservazione il mondo precipiterebbe nel nulla, continuano ad intendere la creazione non come atto di amore e di libertà ma come atto di dominio e sottomissione.

Si apre qui la possibilità di ripensare la stessa nozione di *onnipotenza* divina. Questa va intesa al di fuori delle categorie umane della potenza/debolezza, di cui spesso essa rappresenta nient'altro che un'estensione indebita. Giustamente Hans Jonas ha descritto la creazione come un atto di rinuncia da parte di Dio alla propria potenza (4). E se quella rinuncia può certamente esser riconosciuta come l'estrema manifestazione dell'onnipotenza di Dio, l'essenziale è però che in tal mo-



do quell'onnipotenza non si esprime più come dominio e controllo sul mondo. Anzi, essa si concilia con l'atto di amore e di libertà in cui consiste l'opera della creazione.

2. In questa nuova dimensione andrebbe ripensata anche la figura dell'*incarnazione*. Essa va liberata dalla sua comprensione metafisica in cui appare come una immanentizzazione di Dio nel mondo. Intesa in quei termini (che sono quelli dello stesso Hegel) è facile la sua assunzione come una sorta di divinizzazione del mondo, con la conseguenza di intendere il mondo come un Dio reso immanente. Non a caso l'incarnazione così intesa diventa una figura centrale nel processo di secolarizzazione, ossia in quel processo che trasferisce all'uomo le prerogative e le capacità divine.

In realtà l'incarnazione non è la divinizzazione dell'umano, ma l'umanizzazione del divino. Essa non è un trasferimento di potenza da Dio all'uomo ma la manifestazione della assoluta impotenza di Dio nel mondo. Gesù non è un Messia vittorioso, ma sofferente. Egli è colui che, accettando totalmente la libertà dell'uomo e la natura umana (in perfetta coerenza con il disegno della creazione), ne paga anche la sottomissione. La croce non è la divinizzazione del mondo, ma la manifestazione dell'impotenza di Dio nella storia. Nella croce ha fine ogni teodicea, ogni tentativo di giustificare Dio di fronte ai mali del mondo, presupponendo un fondamento divino degli eventi mondani. Non è Dio il responsabile di tali eventi (nel bene e nel male) perché Dio stesso ne è sottoposto. La croce è una critica definitiva ad ogni immagine di potenza riferita a Dio.

E tuttavia la croce è al tempo stesso la salvezza del mondo. Il grido sulla croce non è la parola definitiva. Questa resta affidata alla risurrezione. Ma la risurrezione è la conferma che l'atto di salvezza passa attraverso l'estrema umiliazione. Questo è il paradosso e il mistero dell'incarnazione: in virtù del supremo abbandono di Dio e della sua radicale impotenza avviene la salvezza del mondo. L'immagine di Dio emergente dalla vicenda di Gesù non è dunque quella di un Dio sostegno-dominio-controllo del creato, ma quella di un Dio che è assenza di fondamento e abisso, promessa di salvezza nella libertà del mondo e

dell'uomo.

3. La *salvezza* va pensata all'interno di queste coordinate. Essa non è l'ennesima dimostrazione della potenza divina, la riconduzione del creato a Dio, il suo riassorbimento, l'annullamento della 'anomalia' di 'qualcosa' che sta 'al di fuori' di Dio. Al contrario. Per la rivelazione biblica il finito non ha nessun bisogno di essere elevato all'infinito. Non è infatti nella finitezza in quanto tale la radice della caducità del mondo e del suo bisogno di salvezza. Ancora una volta è stato il paradigma greco a farci perdere il senso biblico della salvezza. E' nella cultura greca che la caducità appartiene al finito in quanto limitato: la dissoluzione (come anche la vita) appartiene alla natura determinata e individuata della cosa. La condizione necessaria per vivere è la stessa che conduce gli individui alla morte. In ciò consiste la tragicità dell'esistenza umana e di ogni esistenza: nessuna redenzione è possibile perché la condizione della vita è la stessa della morte.

Trasportata nel contesto cristiano di una promessa di salvezza, tale concezione ha favorito l'idea che la salvezza consistesse nella redenzione del finito in quanto tale. Ma nel paradigma biblico il finito in quanto tale non ha alcuna necessità di essere salvato. La caducità non appartiene alla sua finitezza ma alla colpa originaria. In questo quadro ben si comprende la promessa cristiana di una risurrezione della carne. La salvezza non è la divinizzazione, né l'infinitizzazione del finito, né l'annientamento della finitezza, ma la redenzione della finitezza dalla condizione in cui essa, in virtù della sua stessa libertà, è caduta, ovvero la restituzione al finito e alla carne della sua vera natura nella sua integrità.

La salvezza va dunque intesa come il compimento del disegno della creazione, ovvero come la restituzione del creato a se stesso. Certo, ciò avviene grazie all'azione di Dio, ma solo apparentemente questa considerazione reintroduce l'idea di un Dio-fondamento. Ancora una volta infatti è alla categoria della relazione che dobbiamo riferirci per comprendere questo evento.

Da un lato, infatti, esso comporta la liquidazione di ogni concezione fondata sull'autosufficienza dell'uomo. Io non mi appartengo, non sono totalmente riducibile a me stesso, né alla mia auto-



coscienza, né a ciò che io faccio di me stesso. Ciò che io sono va sempre al di là di me, sporge sempre. Io sono solo se mi affido ad un altro. In questo senso, salvezza e fiducia, salvezza e fede sono strettamente intrecciate: la salvezza è sempre un affidarsi, un ritenersi costituito da ciò che sta e viene da fuori.

Dall'altro lato, questa apertura non significa una dipendenza e una sottomissione. Se noi abbandoniamo il paradigma del dominio e assumiamo quello della relazione, scopriamo che nelle autentiche relazioni interpersonali quanto più stretto è il legame, quanto più io mi apro all'altro, tanto più l'altro fa emergere la mia vera natura. L'autentica relazione non è quella che asserve ma quella che libera. Il racconto della creazione ci ha rivelato per primo questa realtà, la risurrezione della carne ce la promette come l'evento definitivo.

Lucio Cortella

Note:

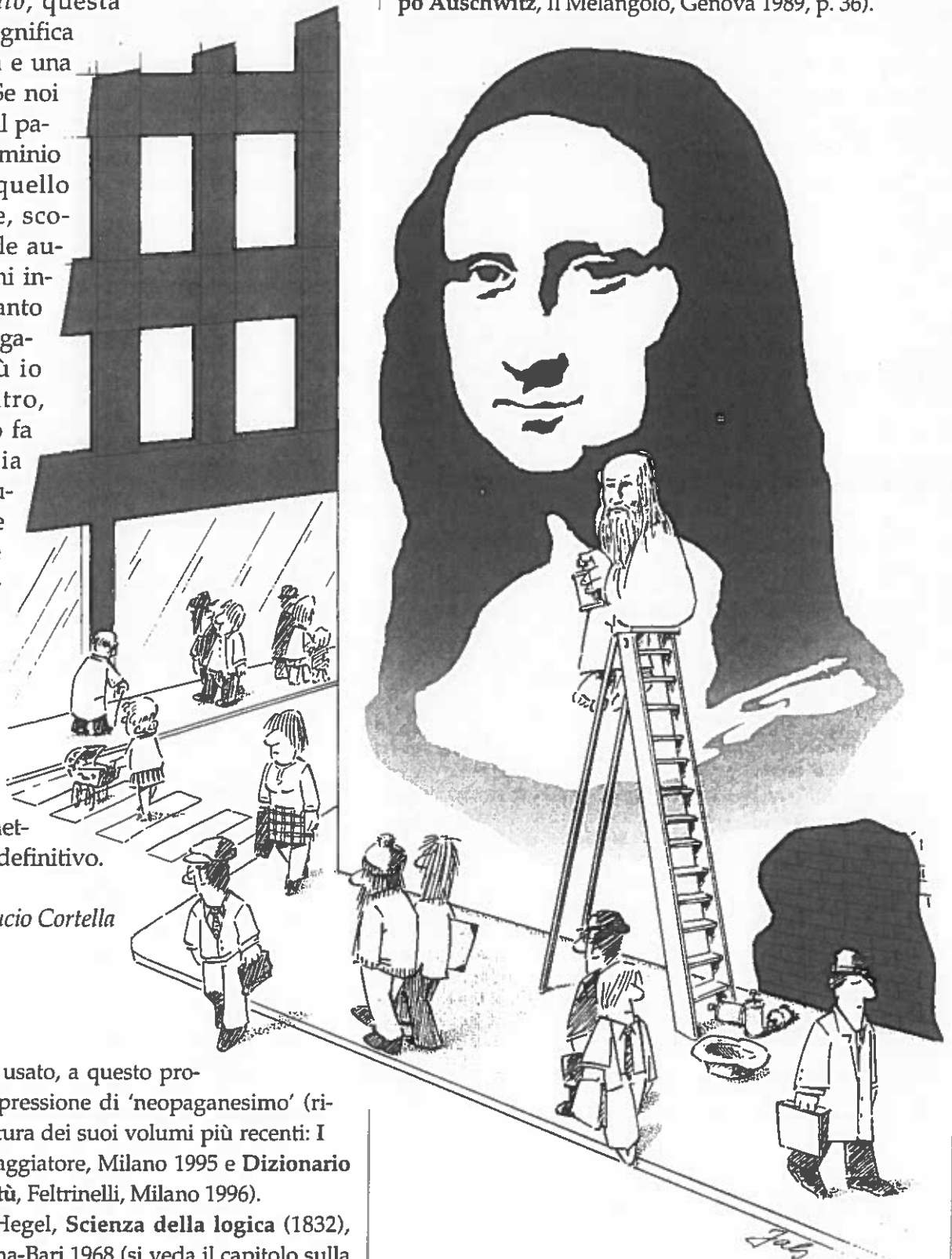
1. S. Natoli ha usato, a questo proposito, la felice espressione di 'neopaganesimo' (rimando qui alla lettura dei suoi volumi più recenti: *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995 e *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996).

2. Cfr. G. W. Hegel, *Scienza della logica* (1832), vol. I, Laterza, Roma-Bari 1968 (si veda il capitolo sulla

'finità', in particolare alle pp. 129-130).

3. Mi permetto qui di rinviare al mio volume *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano 1995 (il tema è trattato nel primo capitolo 'La critica della finitezza').

4. "Concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza" (H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 1989, p. 36).





Essere nell'attesa: la ricerca dell'uomo

"Se c'è bisogno di salvezza è perché l'uomo vuol sottrarsi alla rapina della morte". Ma è proprio vero che l'uomo può sfuggire a questa rapina?

Secondo l'autore, filosofo non credente, non c'è alcun bisogno di infinito, di eternità, di Salvezza e di un Dio Salvatore; ma di "piccole salvezze", di "piccoli salvatori", all'interno della nostra ordinaria, semplice precarietà.

L'etica del finito

Cortella ha fatto riferimento a quello che io, quasi per metafora, chiamo neo-paganesimo, e che si potrebbe ugualmente definire 'etica del finito'. Il mio neo-paganesimo è certamente post-cristiano e lo si capisce esattamente da quello che ha detto Cortella quando ha fatto riferimento alla crisi della ontoteologia e alla secolarizzazione. E' venuta meno la seconda secolarizzazione, perché ci troviamo in una fase di secolarizzazione della secolarizzazione. E se la prima secolarizzazione consisteva nella immanentizzazione di Dio - Dio è svanito dall'orizzonte umano -, la seconda è lo svanire del mito dell'autosalvazione. In questo senso con la seconda secolarizzazione siamo usciti fuori da quell'altra figura enfatica - oggi divenuta patetica -, del nihilismo. Ci troviamo in una situazione nihilistica senza *pathos*, e chi indugia ancora sul *pathos* del nulla non ha capito che ne siamo definitivamente usciti.

Nella modernità, ma ancor prima, nella cristianità, il legame tra salvezza e nulla è fortissimo. Direi che salvezza e nulla sono un binomio stretto: se c'è bisogno di salvezza è perché, in qualche modo, l'uomo vuole sottrarsi alla rapina del nulla.

Riprendo una domanda preliminare su cui svilupperò il mio pensiero. Se la salvezza è legata all'idea del sottrarsi alla rapina del nulla, allora si tratta di una salvezza in senso forte. Ammettendo pure la figura ben elaborata di Cortella sulla redenzione, se la salvezza è salvezza dal nulla, allora diventa potente colui che salva, l'altro diventa Altro con la a maiuscola. Ma è proprio vero che noi abbiamo bisogno di una salvezza così fatta (estremo lascito del cristianesimo)? A me pare di no. A noi interessano salvezze più piccole, più limitate; la nostra vita è fatta del bisogno di queste

salvezze, in relazione a cui appaiono piccoli salvatori. Abbiamo bisogno di 'altri', non dell'Altro.

Ci può essere una elaborazione - ecco la critica fondamentale che faccio a Hegel, altrimenti rimaniamo sempre dentro a questo 'mostro' - finita del finito. Non c'è bisogno dell'infinito: se io cado dalle scale non cerco l'aiuto infinito, ma semplicemente l'attenzione di una amabile persona che mi risollevi, non fosse altro che per il proiettato egoismo che, se cadesse lei, vorrebbe che un'altro la aiutasse.

C'è salvezza e c'è idea di salvezza perché c'è stato qualcuno che ha detto: "L", sul monte, saranno asciugate le lacrime, sparirà la morte, sparirà il male, ci sarà la pace perpetua, la luce eterna...". E' dinnanzi a questa promessa di infinitizzazione che nasce l'istanza fondamentale di salvezza, il grande sogno e, quando Dio è svanito, la grande disperazione.

L'idea forte di salvezza nasce dunque dall'annuncio biblico. Gli antichi non conoscevano questa idea totale, ma presso gli antichi (certo, non si può generalizzare), presso la tradizione aristotelica e quella delle divinità olimpiche - quella omerica, in cui gli stessi dei sono feriti, piangono (erano gigantografie degli uomini più che esseri onnipotenti) - l'idea del nulla non era enfatica: tutto si genera, è naturale morire. Il fatto che sia naturale morire non significa che il vivente voglia morire, dal momento che la morte ha sempre una faccia di innaturalità, è sempre scandalosa - e ci sono delle buone ragioni per spiegarlo.

A fronte di questo, il nulla viene normalizzato, non dilaga, perché non c'è nessuna promessa di eternità. La saggezza antica diceva "vita lunga", non "vita eterna". E Pindaro, pur avendo intravvi-



sto l'immortalità dell'anima, in un bellissimo frammento afferma: "Cose mortali ai mortali, non vogliate essere come Zeus". E, in un altro verso stupendo che misura il tempo umano, ribadisce: "Eterni sono gli dei, mortali i corpi degli uomini".

Quando poi si sviluppa il processo di immortalizzazione nei misteri eleusini, l'immortalizzazione non è tanto l'immortalità dell'anima, ma l'eternità della trasformazione: noi siamo un composto effimero, eterna è la natura. Gli elementi costituenti la natura non muoiono mai, l'aggregato finisce ma il ciclo permane. Di conseguenza il nulla è 'piccolo', dal punto di vista delle vite private: è l'esposizione alla contingenza. Non c'è bisogno di un infinito attuale per sperimentare i nostri limiti, e anche se pensato nella dimensione dell'ordine, l'ordine lo relativizza: il nulla non è scandaloso, non è scandaloso che gli uomini muoiano.

Nel *Simposio* di Platone si afferma: "la generazione è ciò per cui quello che muore dura". Anche la classica opposizione tra tempo ciclico e tempo lineare - oltre che filologicamente infondata (perché, ad esempio, l'*Ecclesiaste* è un tempo ciclico) -, non è neppure sostanzialmente di fatto, essendo pensata così: il tempo ciclico è il tempo prigioniero - gli antichi erano prigionieri dell'identico -, mentre il tempo lineare è l'apertura verso l'*eskaton*. Da cui la storia, l'avvenire e il progresso. Ciò è solo in parte vero, perché il dramma - il tragico - dell'antichità era dato dal fatto che il ciclo sarebbe tornato, ma l'individuo, come momento, non sarebbe tornato più. O l'individuo è felice nel presente, o non lo sarà più: non c'è compensazione nel ciclo. E' per questo, tra l'altro, che il cristianesimo non può essere tragico essendo compensativo. Allora, rispetto all'individuo, il problema è di carpire all'attimo la sua verità. Questo significa essere all'altezza della propria morte.

Cortella ha ragione quando afferma che essere all'altezza della propria morte non può essere pensato in senso solipsistico, perché questo significherebbe ancora una volta autosufficienza del finito. Ma attenzione a non lasciarsi portare verso il picco opposto: la versione dell'altro con la a maiuscola, la Morte.

Una delle critiche che rivolgo ad Heidegger riguarda il suo dire che la morte è il luogo in cui l'uomo diventa se stesso, autentico. Non è che Heidegger dica cose sbagliate, ma la morte è dav-

vero sperimentata così? Un bambino, dove incontra la morte? quando incomincia a conoscere la morte? Quando sente l'assenza della mamma, quando si sente solo perché qualcuno si allontana... Noi sperimentiamo la morte nella morte dell'altro, nell'esperienza di un legame spezzato: quando muore una persona che amiamo, quella porta con sé tutto ciò che noi avremmo potuto fare con lei. Morendo una persona amica, noi moriamo con lei.

Qui davvero il pensiero cristiano è stato acutissimo: "*media vita in morte sumus*" (è al centro della vita che noi vediamo la morte). Quello che viene alla fine è importante, ma non è il più rilevante. E' nei progetti che falliscono, in un'amicizia che non funziona, che sperimentiamo la morte: sono questi i pezzi di vita che se ne vanno, e non c'è bisogno di un Altro con la a maiuscola per farne conoscenza. Dunque, essere all'altezza della propria morte vuol dire anche essere all'altezza della propria relazionalità.

Di più, anche nella nascita abbiamo una relazione con l'altro. C'è un'espressione di Heidegger che non condivido: il suo definire la nascita come un "essere gettati" nel mondo. Ma, gettati da chi? Caduti da dove? Non sarà più dal mondo platonico delle idee, ma sempre di 'caduta da' si tratta. L'immagine più vera della nascita è, a mio parere, il 'venire a': il problema rilevante infatti non è da dove si è caduti, ma l'universo di possibilità che consiste nel venire al mondo. Un bambino che nasce viene al mondo: tocca il seno della madre, succhia il suo latte... Non è la relazione precedente a interessare, è la relazione di esperienza che importa.

E allora, certo, abbiamo bisogno di essere salvati, ma abbiamo bisogno di una salvezza eterna o della salvezza all'interno della nostra ordinaria, semplice precarietà? Ma per essere salvati nella nostra ordinaria precarietà non dobbiamo ricorrere a nessun Dio.

C'è un antropologismo in Heidegger, quando parla di un Dio "che ci venga a salvare". Ha più ragione Barth: l'orrore del mondo ce lo rivela Gesù Cristo. Se non ce lo rivelasse lui, che è venuto a salvarci, non avremmo apertura di questo senso. Non c'è nessun Dio da attendere, basta ritenere che la salvezza che ci annuncia Gesù sia rilevante per noi. E' tutta qui la differenza tra pagano e cri-



stiano. Un pagano non crede innanzitutto perché ritiene che quella salvezza, anche se bella, non è plausibile. E poi, perché non può accettare l'atteggiamento pascaliano. La formula di Pascal è illuminante da questo punto di vista: "Io non so se Dio esiste o non esiste, però io sono finito e Dio è infinito; io sono precario e lui è la beatitudine. E allora scommetto perché, anche se perdessi, non perderei niente; invece, se guadagno, guadagno tutto". Ma chi l'ha detto che se io perdo, non perdo niente? Già nella scommessa uno dei termini è squalificato e rende plausibile l'altro: se essere all'altezza della morte, nella vita - etica del finito -, è quello che meglio posso guadagnare (perché "cose mortali ai mortali"), allora la scommessa è mal formulata in quanto i due termini non sono pari.

A questo punto dico che il cristianesimo può presentarsi oggi solo come un'offerta di senso, che è recepita se si scorge in questa cifra un senso. C'è un bisogno alto di salvezza; e allora, almeno da questo punto di vista, il cristianesimo è legato indissolubilmente alla sua tradizione. Ecco perché i temi dell'impotenza di Dio, della debolezza di Dio, si inscrivono nel vocabolario della estetizzazione: Gesù Cristo e la tradizione cristiana sono diventati un'arsenale simbolico per fare letteratura - che è una cosa bellissima, ma non c'entra nulla con quella tradizione. Che cosa vuol dire, infatti, che "Dio rinuncia alla sua potenza"? Chi è il titolare della rinuncia, se non lo stesso Dio? E cosa può la creatura rispetto a questo atto di rinuncia? Avrebbe forse potuto, la creatura, far rinunciare Dio? E' solo Dio che può. E questa non è onnipotenza? E rinunciare alla propria onnipotenza, non è forse segno di una onnipotenza ancora più sottile?

Dice Hobbes che anche gli uomini grandi hanno bisogno del patto sociale, perché anche i più forti possono essere eliminati o dal caso o dall'astuzia. Se noi pensiamo alla potenza in senso gerarchico come quantità di forza, allora non esiste neppure la formulabilità del concetto di onnipotenza. E infatti i greci non avevano tale concetto. Dove sta la vera onnipotenza? Dove il partner? L'Altro è inafferrabile! Anche nella vita privata, dove sta la potenza dell'amore? Sta in qualcuno che ti trascina e che tu non afferra. Il Dio biblico è, per eccellenza, l'inafferrabile, colui che non prendi, colui che ti dà un appuntamento su una strada e

non si fa trovare; ha il merito di metterti costantemente in cammino. Ma, in questo sta ancora la sua onnipotenza: una rinuncia decisa da chi può decidere se rinunciare o meno.

Anche sulla nuova interpretazione della crocifissione c'è qualcosa da dire. Nella lettura comparata dei tre sinottici c'è l'urlo di Cristo in croce, il grande urlo prima della morte: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Ma c'è anche l'affidamento alla onnipotenza del Padre: "*In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*" ("Nelle tue mani, Signore, consegno il mio spirito"). Neppure il *fiat* del Getzemani avrebbe senso se non ci fosse l'affidamento al Padre, non avrebbe senso il testo di Paolo sulla *kenosi*, sull'annientamento di Cristo: "Cristo si è svuotato fino alla morte, alla morte della croce, e per questo Dio lo esaltò". Perché spesso si dimentica la seconda parte del testo? E' proprio nell'espressione "lo esaltò" che c'è il legame fra Dio e l'annientamento del Figlio. Senza l'esaltazione la *kenosi* non avrebbe senso e sarebbe una pura sconfitta, priva di salvezza.

Ma sono poche le persone che 'credono' in questo modo: le riconosci subito, le senti, le capisci perché cogli la fiducia piena, la vera speranza. Molti sono invece quelli che hanno trasformato i contenuti biblici in materiale simbolico, in letteratura.

A volte sono invitato a parlare a dei medici, solitamente medici che curano le malattie terminali e che si occupano di medicina palliativa. Per loro la scienza non è un rimedio ai mali, ma semplicemente l'accompagnamento alla morte. Bisogna distinguere tra il mito della scienza di origine illuministica, culminata con Comte, dalla pratica della scienza. Anche qui, non esiste 'la tecnica', se non nell'universo delle sue controfinalità. La tecnica, in questa fase, consegna l'uomo ai suoi limiti, non lo libera. Oggi, attraverso l'analisi del DNA, si può prevedere perfettamente la fascia di età in cui può apparire un Alzheimer o una osteoporosi; tanto che un problema etico della medicina è stabilire se dire o meno, a quanti hanno quel determinato gene, che nell'arco di età tra i 50 e 60 anni saranno afflitti da quella malattia. L'etica medica suggerisce che la cosa va comunicata solo se associabile ad una terapia, altrimenti è un destino di morte.

La tecnica rende onnipotenti? No! Svela il limite, aiuta a l'uomo a limitarsi, non lo aiuta a liberar-



si dal limite. Questo pensiero ('la tecnica') - vedi un certo heideggerismo - è il pensiero dell'ignoranza e della barbarie: demonizzando la tecnica, i guru che non vogliono pensare, attraverso un nuovo terrorismo, scrivono sui giornali delle fesserie, e scrivono anche libri. E non è il pensiero di Heidegger. Perché Heidegger dice sì che laddove massimo è il pericolo, massima è la salvezza, ma il significato è: portiamoci all'altezza della tecnica, non demonizziamola. Perché c'è un modo avanzato - etica del finito - di giocare con le controfinalità. Non è un destino che quelle controfinalità debbano risolversi con un disastro.

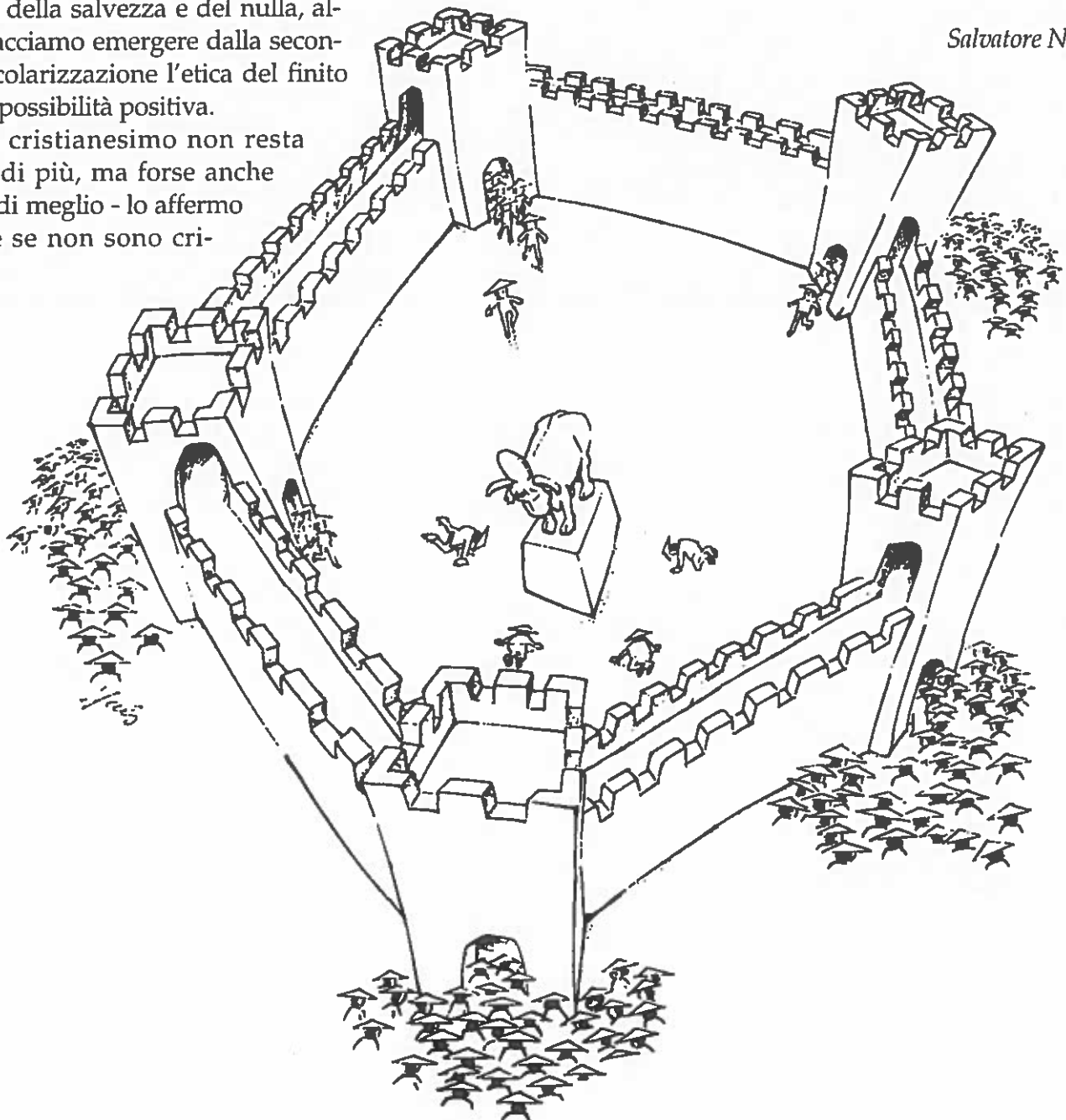
Se portiamo a totale dissolvimento il *pathos* della salvezza e del nulla, allora facciamo emergere dalla seconda secolarizzazione l'etica del finito come possibilità positiva.

Al cristianesimo non resta nulla di più, ma forse anche nulla di meglio - lo affermo anche se non sono cri-

stiano - del volto di Gesù Cristo, annuncio delle beatitudini. Le beatitudini sono la celebrazione che non si soffrirà più, che i pacifici possederanno la terra, che quanti piangono saranno consolati. E perché? Perché ci sono io. Se l'evangelo di Cristo consiste nel consolare i sofferenti, nel portare pace, questo è anche l'unico modo per essere cristiani.

La letteratura estetica non è cristianesimo: allora è meglio il neo-paganesimo. Si tratta di vie diverse, compostibili. Dipende dal fatto di accettare questo volto, e credergli. Oppure dire: è una promessa troppo grande per noi mortali. Ma se così è, non casca il mondo. L'etica del finito si fa carico di sostenerlo.

Salvatore Natoli





Essere nell'attesa: Salvezza e salvezze

Alla base di molto disagio sta un sentimento mai del tutto superato della propria inadeguatezza originaria. Lo psicoanalista - tale è l'autore - riconosce di essere 'strumento di salvezza' quando suscita negli individui il bisogno di apertura nei confronti dell'altro. Da tale apertura scaturisce un recupero "di capacità intrinseche latenti", che permettono di accogliere la propria vulnerabilità e di riprendere il cammino della crescita.

Salvezza, o meglio: sollievo

La psicoanalisi è molto preoccupata del fatto che oggi si stia sviluppando una cultura per cui qualsiasi bisogno possa trovare un appagamento immediato, così da non esigere quella sostanziale comunicazione con l'altro, che per la psicoanalisi costituisce la fase più alta della maturazione personale (emotiva e sessuale). La prospettiva temuta è quella di un cittadino del domani fornito di tutti i suoi mezzi e di tutte le sue possibilità, ma che non ha più nessuno slancio, non prende più nessuna iniziativa per migliorare lo scambio e le qualità della sua comunicazione con le persone.

E questo inquieta anche gli psicoanalisti, per i quali soltanto un dibattito all'interno della società civile potrà introdurre dei pensieri critici nei confronti di questo tipo di auto-appagamento immediato.

Quando mi era stato chiesto di scrivere qualcosa su *Esodo*, mi ero trovato nella difficoltà di come introdurre la preoccupazione che una persona comunica soggettivamente entrando nello studio di uno psicoanalista, in termini d'aiuto: come tradurla all'interno della tematica generale della salvezza? Penso che, nei fascicoli sul tema, il contributo di persone esperte abbia chiarito la storia e il senso di questo concetto. C'è, ad esempio, in *Esodo* 2/96, un riesame fatto da Da Ponte all'interno della riflessione storico-teologica, al fine di avere una visione anche verosimile di che cosa intenda la religione quando parla di salvezza. Sicuramente uno psicoanalista si sente meno solo se - pur non avendo la sua disciplina una visione che includa anche il destino ultraterreno - sente dire che la salvezza viene intesa, anche religiosamente, come qualcosa che viene condiviso e che riguarda una comunità, e non solo un singolo.

Prendo due figure: una ha a che fare con quanto afferma l'antropologia sull'origine dei gruppi umani; la seconda riguarda quella che la psicoanalisi considera l'origine dell'individualità personale.

Ricavo l'immagine antropologica da uno scienziato francese (A. Leroi-Gourhan), che riporta una interessante constatazione. Se noi studiamo gli insediamenti umani primitivi, troviamo tre livelli di approfondimento: la storia, la preistoria e la protostoria. La storia ha a che fare con i documenti scritti e rimasti, cioè con la consapevolezza di una identità raggiunta e consolidata: essa è propria di ogni gruppo umano divenuto consapevole delle sue origini e della specificità della propria esistenza rispetto ai popoli confinanti. La preistoria è precedente a questa fase: la consapevolezza di poter avere una identità rispetto agli altri gruppi non si è ancora consolidata. Qui non troviamo scrittura, però troviamo strumenti, utensili, cioè elementi costruiti da quella aggregazione umana, che ci ha tramandato alcune cose della sua vita.

Ma esiste una fase di cui ci è impossibile ricostruire le tracce, perché non solo non esistono documenti, ma neppure utensili. E' la fase della protostoria, la fase della sopravvivenza disperata per cercare di consolidare un insediamento. Ebbene, le tracce di quella fase sono raccolte - secondo lo studioso francese - dal popolo vicino. Io trovo che questa osservazione ha un grande significato ai fini della dialogicità dell'esperienza umana, vista anche nell'espressione che assume nel gruppo sociale primitivo. Vuol dire che ogni popolo, appena supera la fase della sopravvivenza in cui era nel massimo dell'indigenza, la dimentica e cerca di consolidarsi, di attestarsi, di di-



ventare in qualche modo assertivo verso se stesso, lasciando soltanto le tracce riuscite di se stesso, cioè quelle attraverso le quali è riuscito a riprodursi o a coltivare. Ma dimentica il senso della propria precarietà. Ed è molto interessante che la descrizione di queste tracce sia raccolta dal popolo vicino, 'il dirimpettaio' che ha assistito alla tragedia dell'altro.

Qualcosa del genere avviene anche nell'evoluzione individuale. Ricordo, a proposito, la riflessione di uno psicoanalista, D. W. Winnicott. Egli si sofferma sull'analogo passaggio attraverso cui il bambino non è ancora in grado di sopravvivere da solo ed ha bisogno assoluto di accoglienza. Winnicott dice che non aveva "mai visto un bambino senza una madre", e che non dovremmo lasciarci trarre in inganno dal fatto che la nascita, dal punto di vista fisico, duri poche ore o pochi istanti, perché invece la nascita mentale richiede un lungo lavoro di comunicazione tra due esseri viventi (durante i primi anni di vita), fino a giungere a compimento anche come differenziazione tra le due menti: quella della madre e quella del figlio.

Winnicott riconosce che per noi psicoanalisti è molto difficile capire come il bambino, ad un certo momento, oltrepassi questa soglia, cioè come effettivamente divenga capace di non sentirsi perseguitato se non vede accanto a sé la madre, o qualcuno che richiama la madre, o una presenza umana soccorrevole. In effetti questo passaggio rimane per noi molto oscuro. Siamo, per ora, arrivati a riconoscere che sicuramente la premura, l'accudimento adeguato raggiunge un grado di assimilazione sufficientemente profondo, per cui il bambino riesce a ricreare con la propria fantasia l'immagine materna anche quando la madre non c'è.

Ma su questo punto la soglia di ciascuno è singolarissima. La 'genialità' di una madre, come la definisce A. Green, sta nel saper dosare bene i momenti di vicinanza e i momenti di assenza, in modo tale che la sua assenza non venga ad assumere un significato catastrofico, ma si traduca gradualmente in una capacità di assimilazione da parte del bambino che riesce a ricreare con la fantasia la presenza dell'oggetto assente, dilazionando così il sentimento della perdita che lo raggiungerebbe, altrimenti, in termini devitalizzanti.

Credo che ciascuno di noi dimentica questa fase: una volta che abbiamo superato questa soglia e realizzato la capacità di rendere presente l'oggetto assente, ciascuno rifugge dal vuoto e dalla fragilità della propria origine, come accade per gli insediamenti umani primitivi. E allora constatiamo come nelle varie vicissitudini della vita che hanno il significato di una cesura (lo svezzamento, le prime esperienze scolastiche, i cambiamenti del proprio corpo, i primi rapporti di amicizia o d'amore, la coniugalità più o meno riuscita, la maternità o paternità più o meno felici, la separazione, il divorzio, il pensionamento...), inevitabilmente la persona si trovi riconfrontata col posto che ha dato a questo sentimento di inadeguatezza originario. Tutte le cesure, in un modo o nell'altro, richiamano l'esperienza sostanziale di inadeguatezza a sopravvivere da soli.

Questo è un punto importante: è tanto più difficile poter aiutare una persona, quanto più si sente ferita nella presunzione di onnipotenza propria o di un proprio oggetto ideale (genitore, coniuge, figlio o maestro). E' un punto importante perché può essere causa di molti malintesi e di portare a credere di esserci capiti anche se non è vero. Infatti, piuttosto che riconoscere la sua oscurità, si può fare della sua interpretazione un fatto invece che un'ipotesi.

Agli psicoanalisti sta a cuore la distinzione tra ipotesi e fatto, perché spesso il sottolineare la vulnerabilità umana da parte loro viene utilizzato dai più come un modo per umiliare la natura umana, come se senza l'aiuto degli altri (le istituzioni, la società, lo Stato, Dio) l'uomo fosse profondamente incapace, non solo di sopravvivere nei primi mesi di vita, ma per tutta la sua esistenza, anche a crescita ultimata.

C'è da dire che un tale malinteso è più proprio degli orientamenti ideologici di tipo 'comunitario' (cioè di radice cattolica o marxista), mentre per le ideologie di tipo 'utilitaristico' accade, in certo senso, l'inverso. Cioè, siccome l'accento qui viene posto sull'autonomia dell'individuo inteso esclusivamente alla luce della crescita ultimata, prevale il malinteso che se c'è vulnerabilità e bisogno di momenti di dipendenza reciproca, c'è *deficit tout court*, cioè incapacità congenita o acquisita, in ogni caso un'incapacità costitutiva e strutturale ad ultimare la crescita (darwinismo



sociale: per cui sopravvivono i più adulti). Nel primo malinteso vale il criterio che il narcisismo umano vada umiliato, nel secondo invece esaltato, cortocircuitando in entrambi i modi il problema della crescita, della sua durata e della sua incompiutezza transitoria o irreversibile, cioè - in ultima istanza - non volendo sentir parlare del tempo.

Per noi psicoanalisti, invece, non solo il tempo ma anche la tempestività è fondamentale, per cui non è né la fragilità in sé - che, in quanto viene riconosciuta, viene per questo assolutizzata -, né l'infallibilità, ma il fatto che constatiamo come per una determinata dipendenza che in quel punto viene accettata e riconosciuta, si sviluppi inaspettatamente il massimo di potenzialità (Ricoeur). Noi non sappiamo la chiave di accesso di questa soglia; quello che verificiamo però *a posteriori* è che quando l'incontro riesce, paradossalmente un certo grado di dipendenza riconosciuta genera di fatto una inaspettata capacità di indipendenza, una ritrovata fiducia in se stessi. Cioè la sintonia di fattori umani, che non sappiamo misurare *a priori*, ci dice che a volte le capacità si sviluppano proprio "chi, dove, come, quando non credevamo".

Si può quindi continuare a parlare - se si vuole - di "vincitori e vinti" nella vita, a seconda che prevalga una interpretazione che sottolinea i risvolti irreversibili della fragilità da un lato e dell'infallibilità dall'altro, ma è un fatto che noi constatiamo che quando i rapporti esterni stabiliscono una data sintonia con quelli interni, cioè quando una modificazione esterna giunge ad essere interiorizzata, l'effetto interno che ne scaturisce è veramente sconcertante, come recupero di capacità intrinseche latenti che riprendono nuovamente il cammino della crescita. Come dice il poeta, appunto: "Tutto ricomincia là dove tutto sembra incarbonirsi". Per questo preferiamo parlare più propriamente, invece che di fragilità, di vulnerabilità, perché come soglia contiene degli effetti vitali inattesi, anche se la fragilità ne è la via d'entrata, forse.

Nel mio articolo (Esodo 2/96) trovavo che la ricorsività della mutualità fra le generazioni fosse il punto su cui - se non c'è troppa presunzione di onnipotenza - ciascuno di noi può nuovamente declinare lo stato di indigenza originario, come

qualcosa che si riesce a sopportare nella condivisione con un altro essere umano. Mi sembrava di poter dire: guardate che la 'salvezza' c'è, è accanto a noi, ma non sempre siamo così permeabili e docili da poter accogliere la nostra vulnerabilità senza spaventarci di essa, ma ritenendola come il mezzo che ci porta ad aprirci. (M. Nussbaum: *La fragilità del bene*).

Tutti noi, maturando negli anni, ci accorgiamo che un tempo pensavamo in un certo modo di noi stessi, dell'uno o dell'altro, e che poi l'esperienza ci induce a ricrederci, a dover ritrascrivere l'immagine privilegiata di noi stessi o l'immagine preconstituita che avevamo di un altro. Di solito questa trascrizione passa attraverso il fatto di ricevere qualche smentita, sia nelle nostre aspettative, sia nel riconoscimento di valori o limiti che non avevamo visto negli altri. La vulnerabilità che inizialmente viene percepita come una ferita intollerabile, paradossalmente diviene l'elemento attraverso cui ci si apre, se non siamo troppo spaventati nei confronti della inadeguatezza originaria. Ma l'apertura non è scontata, perché ciascuno di noi ha il diritto di stabilire da chi vuole essere aiutato, e nessuno vuole sentirsi invaso da una soccorrevolezza indiscriminata o prefabbricata.

Secondo me, l'amicizia è un condensato di relazioni che realizza l'unitarietà tra le diverse generazioni, è la cosa più importante nell'arco di una vita. Può capitare di essere contenti o di essere depressi, scoraggiati perché le cose vanno male. Può capitare di sentirsi vuoti, come se la vita fosse finita. Ebbene, l'amicizia non è condizionata. Nella nostra esistenza siamo esposti a delle censure, a delle crucialità che possono essere decisive e anche irreversibili, in un certo modo. Ho l'impressione che l'amico non si aspetti una particolare competenza da parte nostra. L'amico trasmette una gioia iniziale e augurale, condividendo con noi il piacere che ci siamo, semplicemente perché ci siamo.

Credo che questo sia profondamente legato a qualcosa che solo il primo accudiente riesce a trasmettere ad un bambino, quando il suo essere venuto al mondo non è ancora confrontato con una qualche competenza specifica, come invece richiede più avanti l'amore, ma è un elemento festoso di per sé, per la sua stessa presenza. Così è per l'amico: il fatto che compare nello sfondo co-



stituisce un elemento augurale, al quale sentiamo di corrispondere senza che lui ci abbia ancora detto che ha vinto un concorso, che ha pubblicato un libro, che si è sposato o che è diventato genitore, nonno...

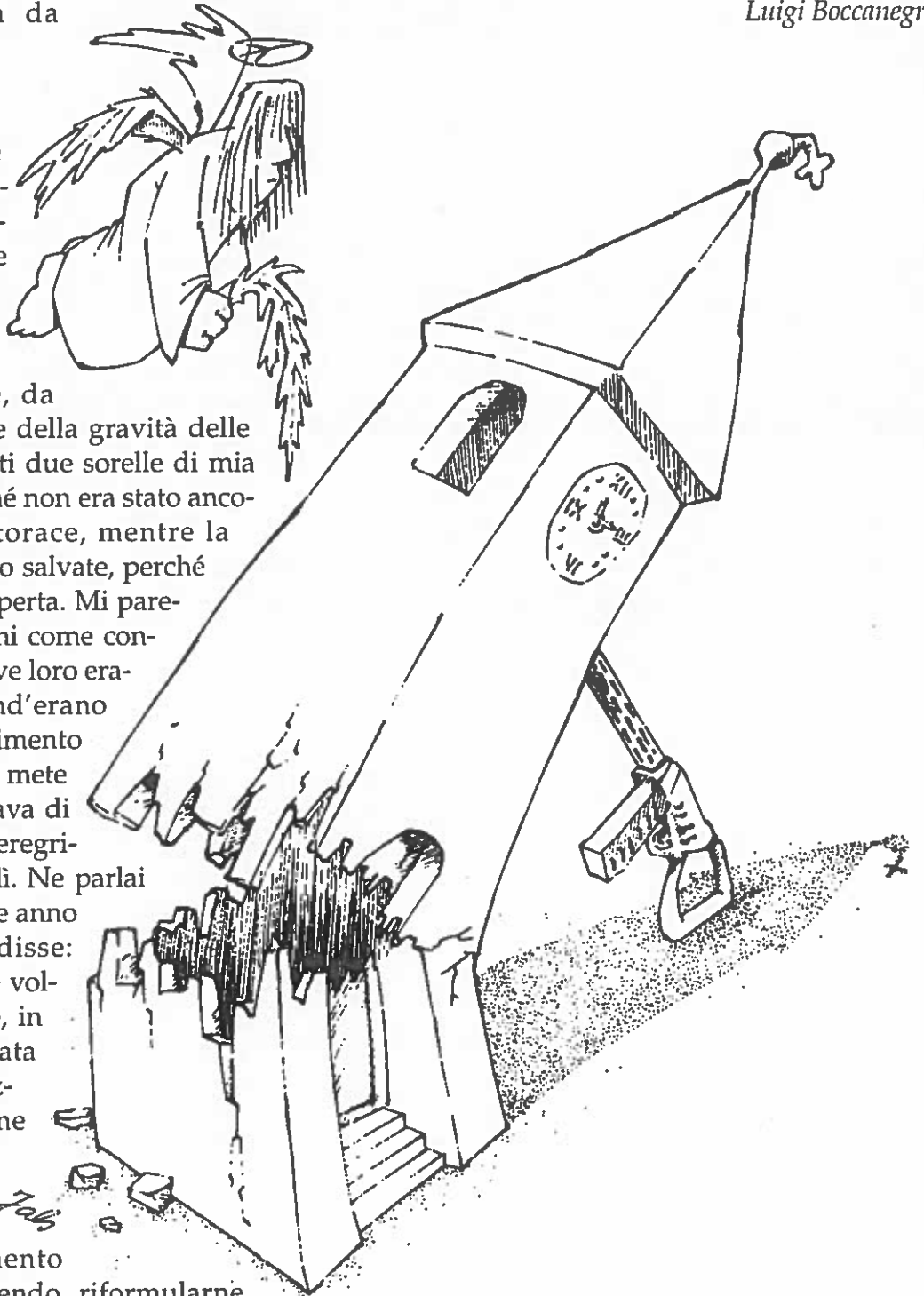
A tale proposito vi racconto un episodio. Il mio lavoro termina il giovedì sera. Da anni, mi capita di essere cercato per delle consulenze al venerdì. Di solito si tratta di dare il mio contributo per organizzare incontri di addestramento in centri psichiatrici periferici. Una volta

ricevo una telefonata da Vittorio Veneto. Chi mi chiama mi invita a Costa, presso la sede (a me finora sconosciuta) dove si trovava il vecchio padiglione, un tempo destinato alla cura delle malattie polmonari. Resto sorpreso: una delle ragioni per cui sono diventato medico deriva dal fatto che, da bambino, sentivo parlare della gravità delle malattie polmonari. Infatti due sorelle di mia madre erano morte, perché non era stato ancora scoperto il pneumotorace, mentre la mamma e una zia si erano salvate, perché ammalatesi dopo tale scoperta. Mi pareva dunque che, recandomi come consulente nel padiglione dove loro erano state ricoverate quand'erano giovani, portavo a compimento uno degli scopi, una delle mete della mia vita. Mi sembrava di capire che tutte le mie peregrinazioni dovessero finire lì. Ne parlai con un amico, con qualche anno più di me, il quale mi disse: "Guarda che si vive tante volte nella vita!". Credo che, in quel momento, mi sia stata trasmessa la consapevolezza che agiva ancora in me l'idea della non trasformabilità del destino, come se non si potesse portare a compimento degli ideali e, strada facendo, riformularne

degli altri.

L'importante è che, nel momento felice ma anche svuotante del compimento, si trovi un amico, un interlocutore adeguato che ti affianchi per proseguire la comunicazione là fin dove sei arrivato con la tua esperienza. L'amicizia, in tal senso, è un condensato plurigenerazionale: nel volto dell'amico troviamo uno spazio di accoglienza, comunque siano le vicende, felici o disperate, della nostra vita.

Luigi Boccanegra





Secondo l'autore, studioso di religioni orientali, il concetto di salvezza nelle religioni orientali nasce da un giudizio negativo sul presente e tende alla realizzazione del benessere totale dell'uomo che comprende anche la salute fisica. Le nuove forme di religiosità (New Age ...) con più decisione cercano di "ricomporre il corpo con lo spirito, la salute con la salvezza".

La salvezza nelle religioni

E' necessaria una premessa, prima di affrontare il tema della salvezza nelle religioni (in particolare orientali) sullo *status quaestionis* circa il presente delle religioni: come si è trasformato il concetto di salvezza in alcuni contesti religiosi contemporanei?

La salvezza 'religiosa' nasce sempre da una non-salvezza sperimentata dall'uomo nel presente, giacché essa esprime un giudizio negativo sul presente. Per le religioni, **qui, adesso**, non c'è salvezza, che solo può essere attesa, progettata. Tale giudizio negativo sull'oggi nasce dall'idea del male, della sofferenza, del peccato, del limite, della morte. A mio avviso, da questo punto di vista, il concetto espresso più in profondità è il concetto buddista dell'**impermanenza**, secondo cui tutto è in divenire e dunque tutto è dolore, morte. Il giudizio negativo scorre sia sul versante dell'ontologico, sia su quello etico. Da qui nasce la prospettiva che la salvezza è altrove: non qui ed ora. E se incomincia da adesso, ne rimane tuttavia solo un inizio.

Una seconda indicazione preliminare può essere desunta dalla stessa etimologia del termine 'salvezza', che deriva da termini che indicano integrità, totalità (*salus, olon, shalom, soteria* ...). La salvezza è il bisogno che ha l'uomo di ritrovarsi integro, totale, per cui il concetto 'salvezza' comprende non solo il momento trascendente, ma anche quello antropologico: essa si dà nell'integrità di tutto l'uomo, senza divisioni, dicotomie, rotture; perciò non è legata soltanto alla 'sopravvivenza dell'anima' dopo la morte, ma è comprensiva anche di salute, benessere, dello star bene psico-fisico. Pertanto salute/salvezza, nella storia delle religioni, sono termini inseparabili, e oggi ritornano prepotentemente in campo: oggi si torna a scoprire

la dimensione antropologica della salvezza.

La proposta di salvezza nell'Oriente

Nel mondo orientale la salvezza non è legata alla storia, perché la storia è vista come fatto ciclico, ripetitivo. La salvezza è piuttosto legata a condizioni esistenziali, alla propria responsabilità e al ciclo delle nascite e rinascite. Poter uscire dal ciclo nascita/rinascita è la *mukti-moksha* (liberazione, emancipazione dal divenire, affrancamento dall'*avidya* o *maya* e dal conseguente divenire trasmigratorio chiamato *samsara*), è la 'salvezza' in quanto si esce dal cerchio recidivo. Il Buddha, quando si è risvegliato, ha visto all'improvviso le mille sue vite precedenti, le sue reincarnazioni. La vita dunque è questo legame, la recidività dell'essere che non è in grado di riscattarsi: si riscatta lentamente e penosamente attraverso il distacco dalla vita stessa. E' la grande teoria del *karma* (azione e risultato dell'azione che, se permane dopo la morte, spinge a nuove esistenze).

Il *karma* è, in fondo, la pesantezza dovuta all'attaccamento al vivere, per i frutti delle nostre azioni, per gli egoismi del nostro agire. Il *karma* è ciò che ci portiamo dietro attraverso il nostro desiderare di vivere: più desideriamo di vivere, più ci attacchiamo alla vita, più dovremo scontare la vita, considerata dunque come una colpa in sé e per sé. Occorre liberarsi da questa colpa che è il vivere. Il grande peccato, per il mondo orientale, è il **desiderio**, perché ci lega alla vita, al *karma*, al ciclo del *samsara* (ciclo perenne del divenire, trasmigrazione determinata dalla ininterrotta catena causa/effetto del *karma*), cioè al ciclo delle nascite e delle rinascite, e non ci offre alcuno sbocco possibile. Occorre liberarsi dal



desiderio. Nella *trishna* (l'attaccamento alla vita) consiste l'origine e la causa della sofferenza e del dolore. La salvezza non è concepita come un termine a cui è destinata la storia - quasi fosse un riscatto finale della storia -, ma nasce all'interno della propria biografia, laddove ciascuno è responsabile in proprio del suo attaccamento al vivere.

Non c'è alcun Dio che ci liberi; siamo noi che possiamo raggiungere il *mukti* (la liberazione) attraverso il distacco dal vivere, attraverso l'accettazione della nostra situazione, del nostro essere, legati - secondo gli *indù* - ad una determinata casta, attraverso la purificazione dai nostri desideri. Attraverso una lunga ascesi di purificazione, di libertà dal vivere, acquisteremo la libertà che ci permetterà di parlare come fossimo noi stessi Dio. Il *sannyasin* è colui che rinuncia a tutto, non possiede niente, vive come un errabondo, non ha casa, dorme sulla nuda terra, il suo tetto è il cielo, mangia una sola volta al giorno per sopravvivere, è totalmente distaccato da questo mondo. Lui, però, è già il beato, è già l'eterno, è il divino. Egli ha capito dove sta l'eternità, la beatitudine, il *sat-cit-ananda*, cioè l'essere, lo spirito e la beatitudine. Nel mondo *indù* e buddista non vi è nessun Dio che ci possa salvare: siamo noi che lentamente possiamo andare verso la liberazione, il *moksa*.

Un'altra idea importante del pensiero orientale, che non ci permette più di dividere le religioni in gnostiche e di salvezza (trattandosi di una riflessione inadeguata), sta nell'insistenza sul tema dell'ascesi che diventa una mistica. L'ascesi rende il corpo più leggero, più spirituale, e lo dematerializza. Attraverso tale procedimento, il divino abita l'umano e l'umano abita il divino. Qui vi è un'altra illuminazione, un'altra rivelazione: non si dà un essere umano che realizzi l'autosalvazione, né un Dio che lo salvi, ma l'uno e l'altro si incontrano. Vi è come un 'luogo mistico' in cui il divino e l'umano sono tutt'uno: quello è il luogo della salvezza, della realizzazione. E non si tratta della realizzazione di sé, ma della realizzazione del tutto, di quell'*olon* (integrità, totalità) di cui inconsapevolmente andiamo in cerca, fuori dalla dispersione, dalla atomizzazione.

Perché - e qui voglio entrare nella problema-

tica attuale - noi viviamo in situazione di dicotomia, ridotti come siamo allo sfaldamento di ogni verità, di ogni struttura portante. E perciò cerchiamo di ricomporre il tutto. Ci accontentiamo di piccoli progetti, ma tendiamo verso la totalità. Non è possibile pensare diversamente, perché l'orizzonte dell'intero è l'unico adeguato alla nostra tendenza totalizzante: ogni pensiero non può che pensare l'infinito, e se nella modernità e postmodernità siamo inevitabilmente costretti ad atomizzare e a parcellizzare questo infinito, sentiamo tuttavia la frustrazione del parziale. Il postmoderno, di conseguenza, ha nostalgia del *moksa*, dell'integrità dell'essere.

La religiosità del New Age

La religiosità postmoderna è attraversata da un concetto nuovo, che capovolge l'antica formula: *mens sana in corpore sano* (lo spirito è sano in un corpo sano). Il nuovo concetto supera la divisione tra 'anima' e 'corpo', divisione che ha segnato per millenni la nostra cultura a partire da Platone: c'è reciprocità fra spirito e corpo, e nel superamento di ogni dicotomia salute e salvezza sono ricongiunte.

Il *New Age* si lega al mondo orientale, in particolare al tantrismo (insieme di dottrine, simbologie e rituali di carattere esoterico, formatosi fuori dell'ortodossia brahmanica indiana nei secoli IV e V d. C.) e mette in auge i colori, i suoni, le energie. Non è un caso che molte delle nuove religioni affermino che noi siamo un fascio di energie spirituali che influenzano positivamente o negativamente tutto quello che ci circonda. Noi siamo energia e siamo circondati dall'energia; perciò siamo in uno scambio reciproco con il mondo, in quanto correlati da una rete atomica e subatomica di energia. Se abbiamo energia positiva diveniamo più positivi, se spiritualmente siamo positivi staremo sempre meglio anche fisicamente! L'energia esiste dappertutto: negli alberi, nell'acqua, nei prati... Dipende da noi saper essere accoglitori di energia positiva, anche a livello spirituale. In America si è sviluppato il cosiddetto 'positivo' rappresentato da *slogans* come: "Non preoccuparti; sii contento!".

Nei nuovi movimenti religiosi si realizza il



nuovo *trend*: la salute vorrebbe diventare salvezza, naturalmente una salvezza piccola (quasi rassegnata), ma che esprime il tentativo di ritrovare qualcosa che è andato perduto: un ambiente ideale in cui vivere, una serenità totale, con la consapevolezza che essa dipende soprattutto da noi, dalle nostre impressioni, immagini, da come vogliamo essere, più precisamente dal nostro **pensare positivo**. Noi siamo i protagonisti e gli amministratori della stessa energia che ci circonda.

Si tratta di un'ultima frangia di romanticismo dopo le illusioni e le paure provocate dalla scienza e dalla tecnica? Forse il *New Age* e i consimili movimenti religiosi, in questo desiderio di ricomporre il corpo con lo spirito, la salute con la salvezza, sono sulla strada del recupero dell'integrità, della totalità, della *soteria* nel senso pieno della parola (esperienza peraltro sempre intuita nel passato dalle religioni).

Aldo Terrin



IL SEGNO DEI GABRIELLI EDITORI

NUOVA COLLANA EDITORIALE
In collaborazione con il MLAL (Verona)

Scambi

Una collana in "presa diretta" con i Paesi del Sud del mondo per cogliere avvenimenti, messaggi, indicazioni che ci permettono di capire meglio la nostra realtà di paese del Nord sviluppato e il futuro verso cui ci stiamo volgendo.

Tramite questo progetto s'intende creare una rete che metta in comunicazione ambienti diversi impegnati nella diffusione di una cultura ispirata ai temi della mondialità, della condivisione tra i popoli, in modo da favorire qui in Italia, tramite appunto la pratica dello SCAMBIO, la crescita della consapevolezza che siamo tutti parte di un'unica storia, di un'unica terra.

La Collana è aperta a tutti coloro che, condividendone l'impostazione, hanno contributi e proposte da suggerire, contattando direttamente l'Editrice.

VOLUMI PUBBLICATI

- 1) ENZO MELEGARI, **La solidarietà al bivio. Gestire l'esclusione o costruire la cittadinanza**, L. 24.000.
- 2) MLAL (a cura di), **Il Sud-di-dentro. Storie di vita tra l'Italia e l'America Latina**, L. 25.000.

DI PROSSIMA PUBBLICAZIONE

- 3) **Per una pedagogia della strada. L'educatore e la relazione educativa.**
- 4) **La violenza urbana.**
- 5) **Il debito insostenibile.**
- 6) **Le nuove forme dell'esclusione: la polarizzazione generazionale.**

Via Cengia 67, 37020 Loc. Negarine di S. Pietro in Cariano
telefono e fax 045/7725543



Essere nell'attesa: Salvezza e salvezze

Presentiamo una scheda sintetica dell'intervento di Del Giudice.

L'autore, romanziere, riconosce che anche la letteratura dell'epoca moderna è in profonda crisi: il narrare "è fonte di smarrimento, di consunzione", poiché "l'unica via per la narrazione è il totale svuotamento di sé".

Parole e realtà

Io affronto il tema della salvezza dal mio punto di vista. Mi servo di uno strumento che ha ormai conosciuto il periodo sia della propria grande fondazione che della propria radicale negazione. Quando Heidegger si chiedeva come si potesse essere poeti nel tempo della miseria, Montale, Pound, Eliot davano la risposta.

La letteratura di questo secolo ha perso la propria ipotesi di Salvezza, come forma capace di dare significato al proprio tempo. Non con la stessa modalità con cui lo fa la scienza, è però riuscita ad usare la miseria delle parole. La crisi investe sia le forme narrative che quelle scientifiche, ma anche quelle delle leggi: è in crisi il concetto stesso di legge.

La scienza, in particolare, da questa crisi ha saputo produrre una trasformazione che, tra tutte, è la più riuscita, nel bene e nel male. E' la più riuscita per aver accettato di passare dall'orizzonte della verità a quello della descrizione, parlando non più di verità, ma di modelli. Ha comunque ottenuto una operatività sulla materia di portata grandissima.

Chi usa lo strumento della letteratura scopre che l'unica via per la narrazione è il totale svuotamento di sé: essere altro da sé, essere altri, ... le figure, i personaggi... Il pensiero di un oggetto è pensiero di ciò che non appare, è possibilità conoscitiva, impedisce di pensare alla cosa così com'è.

Se non potessi dire il nome, comunicare con parole, oggi non ci sarebbe speranza di Salvezza.

Tutto è irriducibile; tutto è stato perduto: la

narrazione, la poesia non hanno più niente da perdere, hanno rovesciato il proprio spossamento. La direzione possibile è lo stupore angosciato (Giacomo Leopardi), che oggi manca.

Nonostante tutto, la parola aggancia qualcosa della realtà. Ci resta lo stupore che la comunicazione renda possibile l'aggancio tra parole e realtà, non come possibilità da progettare, ma come dire la precarietà, l'inadeguatezza di fronte alla prova. Ad esempio, Conrad, come tutta la letteratura moderna, è dichiarazione continua di 'nebbia', svuotamento di sé. Si narrano storie vissute, ma il narrare è fonte di smarrimento, di consunzione. In *Cuore di tenebra*, nel narrare, il narratore si svuota, si consuma. Appare poche volte, ma ogni volta sempre più 'consumato'. Come un Buddha. Come in Kafka, che racconta la propria inconsistenza, il proprio essere altro, essere abitato dal tutt'altro, da ciò che si pone come il diverso da noi. Relazione deriva da religione. Il sentimento di *religio* è il più bello, come la creazione più bella è quella teologica, non utilitaristica, ma come dono: portare all'esistenza qualcosa di totalmente diverso da noi. L'alterità significa dono, non scambio.

Il dono stesso è Salvezza, la creazione amorosa di sé. La *religio* presuppone però il rapporto uomo/Dio come distinti, come soggetto e oggetto. Il lavoro del narratore, invece, pone una relazione non tra noi e il 'mondo altro', non tra separate entità in sé, ma tra soggetti in cui non c'è più consistenza.

Daniele Del Giudice



Essere nell'attesa: "Ut unum sint"

Un tempo si parlava di 'unità' come annullamento delle diversità e della dialettica. Oggi, secondo l'autore, teologo, si fa strada il concetto della "totalità in ciascuno", di un'unità che trasfigura, mantenendoli, i tratti di ogni 'volto'. E le conseguenze di tale pensiero chiamano i singoli alla scoperta dell'altro.

Verso la scoperta del 'noi'

"Che essi siano uno": è un'invocazione biblica, del vangelo di Giovanni, che sembra fare appello all'uno. Tale invocazione, come il titolo più generale del Seminario di Esodo ("Ormai solo un Dio ci può salvare"), mi hanno provocato imponendomi una domanda: "Ma insomma, siamo ancora alla ricerca di un pensiero totalizzante, dove tutta la ricchezza dei frammenti viene elusa per approdare quasi immediatamente e prematuramente all'unità e alla completezza?". Cerco di rispondere a tale interrogativo.

Contrappongo l'ieri all'oggi. 'Ieri' la ricerca dell'uno, dell'universale (nella filosofia e nella teologia) appariva spesso come una fuga dal reale, quasi un porsi in antitesi con la realtà. Quest'uno, questo *totum*, poteva apparire quasi come un vuoto desostantivato, desostanzializzato che, togliendo le realtà che fanno pena, deificava le astrazioni: al posto degli dèi, le idee; al posto dei volti che disturbano, un neutro, un *quid* senza volto, meglio, senza volti. Tutto questo - ed è un mondo in cui siamo ancora parzialmente immersi - avveniva e avviene quando si fa riferimento ad un modo di fare filosofia, di risolvere i grandi problemi dell'essere e del divenire, per il quale il vero non è questa tragica realtà in cui viviamo, bensì quell'unum dell'universale in cui perdersi, della totalità che disimpegna dall'affrontare i singoli frammenti, i singoli volti. E soprattutto si trattava e si tratta di un vero a cui pochi, una *élite* di 'sapianti' poteva e può accedere: agli 'altri' sarebbe destinata la melma della molteplicità, della storicità, del divenire. Solo pochi avrebbero in sorte la mistica del contatto immediato con il mondo divino, addirittura con la pretesa autosuggestionata di possedere la verità.

Quando studiavo, da ragazzo, ricordo che rimanevo molto impressionato dalla distinzione in termini didattici della totalità (*unum, totum*). Si par-

lava di tre categorie: *totum in multis* (la totalità nei molti), *totum ex multis* (la totalità dai molti), *totum cum multis* (la totalità con i molti). La mentalità classica sembrava propendere per la prima accezione: l'uno, al massimo, si nasconde dentro i molti, ma non fa parte con essi.

Così 'ieri' - un po' esagerando - veniva interpretato l'unum: un mondo divino che si sottrae alle angustie della vivacità, della dialettica, ed ha la pretesa di farci trascendere sugli altri uomini rendendoci divini.

'Oggi' - anche questa è retorica, ma credo sia necessario far riferimento alle conquiste della scienza anche quando si fa teologia e filosofia - siamo chiamati alle analisi. La scienza, di sua natura, prima frammenta, spezza, polverizza; non ama l'unum. Se è vero che oggi ci sono tendenze all'unismo, a recuperare la totalità, in realtà la scienza, polverizzando l'universo, lo rende accessibile a ciascuno. In questo senso essa è democratica: rende accessibili ai singoli gli elementi della totalità. Siamo entrati in un'era in cui il *totum* è recuperato come *totum ex multis*, un *totum* pieno - questo volto -, non un volto da molti o un neutro scelto in molti, ma un volto, eventualmente, che deve mantenere ed approfondire, trasfigurare, dando più realtà alla universalità dei volti. *Unum ex multis*: un essere, una unità che ricapitola la realtà (S. Paolo, S. Giovanni ...), enfatizzandola; un'unità che significa pienezza di tutti gli esseri (*ta panta*).

S. Paolo (1Cor, 15), recuperando in nome della risurrezione di Cristo la visione finale, afferma che il risorto, dopo aver ricapitolato ogni cosa, porterà il tesoro di ricapitolazione, di rivalorizzazione totale della realtà - e non di annullamento! - al Padre, a Dio. E allora, alla fine, "Dio sarà tutto in tutti", la totalità in ciascuno: un Dio riempito di noi, un uno che è totalità.



Ebbene, di fronte all'uno inteso come totalità possono svilupparsi due diverse reazioni psicologiche.

Una prima reazione (la più diffusa) consiste nell'avvertire il *ta panta* (la totalità che è chiamata a dare volto all'unum) come un'anomima, incombenente, assediante minaccia che soffoca e pesa, piuttosto che ritenerla - come un tempo - una scoriatoia per liberarsi dalle cose, dal concreto con tutte le sue contraddizioni. La totale realtà che viene chiamata ancor oggi in causa, anche in nome di Dio e della fede, diventa come una minaccia. Passati i tempi in cui si doveva fare i conti con un solo re, un imperatore, un padre di famiglia, abbiamo oggi di fronte un grande 'anonimo', una autorità spersonalizzata: lo stato, l'Europa, il genere umano, il cosmo...

Penso, con Rubbia, che sta finendo l'era della fissione, della distruzione dell'atomo che ha generato energie distruttive. Con fatica si sta lavorando per la fusione dell'atomo. Sogno un'età scientifica in cui, più che disgregare per cavare energia di distruzione, si ricompona il diviso per dare energia pulita. Tutto, oggi, richiamato ad unità, sembra diventare incombenza anonima, ineludibile.

La seconda reazione consiste nel guardare all'immenso *ta panta* (la totalità) con fiducia, come un *chairòs*, un'opportunità per aprirmi, un 'qualcosa' che mi dà salvezza.

In termini vasti, si dice che stiamo entrando in un'era di assoluta interdipendenza: ciascuno dipende dagli altri, ma anche la totalità, in qualche modo, dipende da ciascuno. Io divento decisivo per la realtà, come la realtà è decisiva, decidente su di me. E allora ci si chiede: "Quale unità può salvare, se bisogna che nell'unità restino i molti (*unum ex multis, totum ex multis*, e non *totum sine multis*, la totalità senza la molteplicità?). E' qui che bisogna confrontarsi, con questa domanda.

A me sembra che le due risposte possibili, e oggi in conflitto (la prima vincente e la seconda timorosamente appena balbettante), dipendano da due opposte logiche: la logica del mercato e la logica della solidarietà.

Tutto il mondo - soprattutto dopo la caduta dei 'muri' - è rapito dentro la logica del mercato, della concorrenza, come fattori culturali universali, che decidono di tutti gli spazi della nostra esistenza. Perfino la preghiera e la fede a volte entrano in

questa logica, per la quale l'interdipendenza, la totalità che valorizza i singoli frammenti può essere risolta, come salvezza, solo se ogni frammento accetta le regole del gioco della concorrenza.

Siamo di fronte, apparentemente, alla democrazia in cui tutti i frammenti sono uguali. Di fatto, ogni frammento è stimolato a farsi forte, soprattutto se pensiamo che è il denaro (il dio-denaro) la traduzione del valore in termini di commercialità, è il denaro ciò che veramente conta. E la storia diventa una gara: fra singoli, fra gruppi, fra stati, fra continenti, all'interno dell'Europa...

Penso che questa cultura è tremenda, perché il valore del singolo tende ad essere misurato in rapporto alla capacità di identificarsi con cose. Se ciascuno di noi matura attraverso un processo di identificazione, nel mondo sta valendo - come processo di 'crescita' - l'identificazione con cose, non con persone. E sia chiaro che nemmeno il processo di identificazione con valori sarebbe sufficiente se i valori rimangono astratti, oggettivi: la libertà, perfino la carità non realizzano crescita se rimangono sullo sfondo. Piuttosto tutti sono, all'interno di questa cultura, sollecitati a diventare soldati del proprio dio, del proprio io.

Esiste tuttavia una seconda risposta - certo minoritaria -, basata sulla solidarietà e sull'amore. Credo che, anche da un punto di vista filosofico e teologico, sia necessario recuperare il primato dell'amore autentico, gratuito, cioè quella logica per la quale ognuno tende al noi proprio per maturare il suo io e per questo si incammina verso una assoluta solidarietà. In tal modo si valorizzano le persone, i frammenti, ogni frammento; e se ogni individuo matura dentro di sé l'apertura agli altri (non all'altro astratto) si pone una piccola soluzione.

Qui, dunque, si propone, in contrapposizione alla logica della concorrenza (*et/et*, che diventa spesso *aut/aut*: o gli altri o noi, o tu o io), la logica della compagnia, dell'in/in, del con/con o, raccogliendo l'invito di Bonhoeffer, del per/per: io in te, tu in me, io in voi, voi in me. Così ognuno diventa come ospite di tutti gli altri o, meglio, come afferma S. Paolo: la totalità in ciascuno. Paolo parla di un Dio che sarà la compresenza di tutti i volti, di tutti i frammenti. Verso questa meta dobbiamo tendere: bisogna caricare d'iniziativa, di apertura verso il mondo ogni coscienza. Ciò accresce la bellezza del vivere perché costringe l'individuo a cer-



care, a desiderare sempre: la sete non si estingue, la fame cresce. Fenomenologicamente diventiamo 'meraviglie', oltre la povertà del nostro piccolo io.

Penso che la salvezza verrà da questo cambio di mentalità, che vedo già in germoglio: quanti gruppi, quanti movimenti, quante socializzazioni libere di volontariato si muovono oggi su questa ipotesi. Mentre sta crescendo - e deve crescere - il peso della legge che fa emergere il noi (il noi infatti viene richiamato dagli abblighi e dai divieti stabiliti dal legislatore), mentre sta crescendo l'interdipendenza, è necessario lavorare all'interno delle coscienze perché tutti quelli che cercano di trasformare l'io nel noi si diffondano sempre di più.

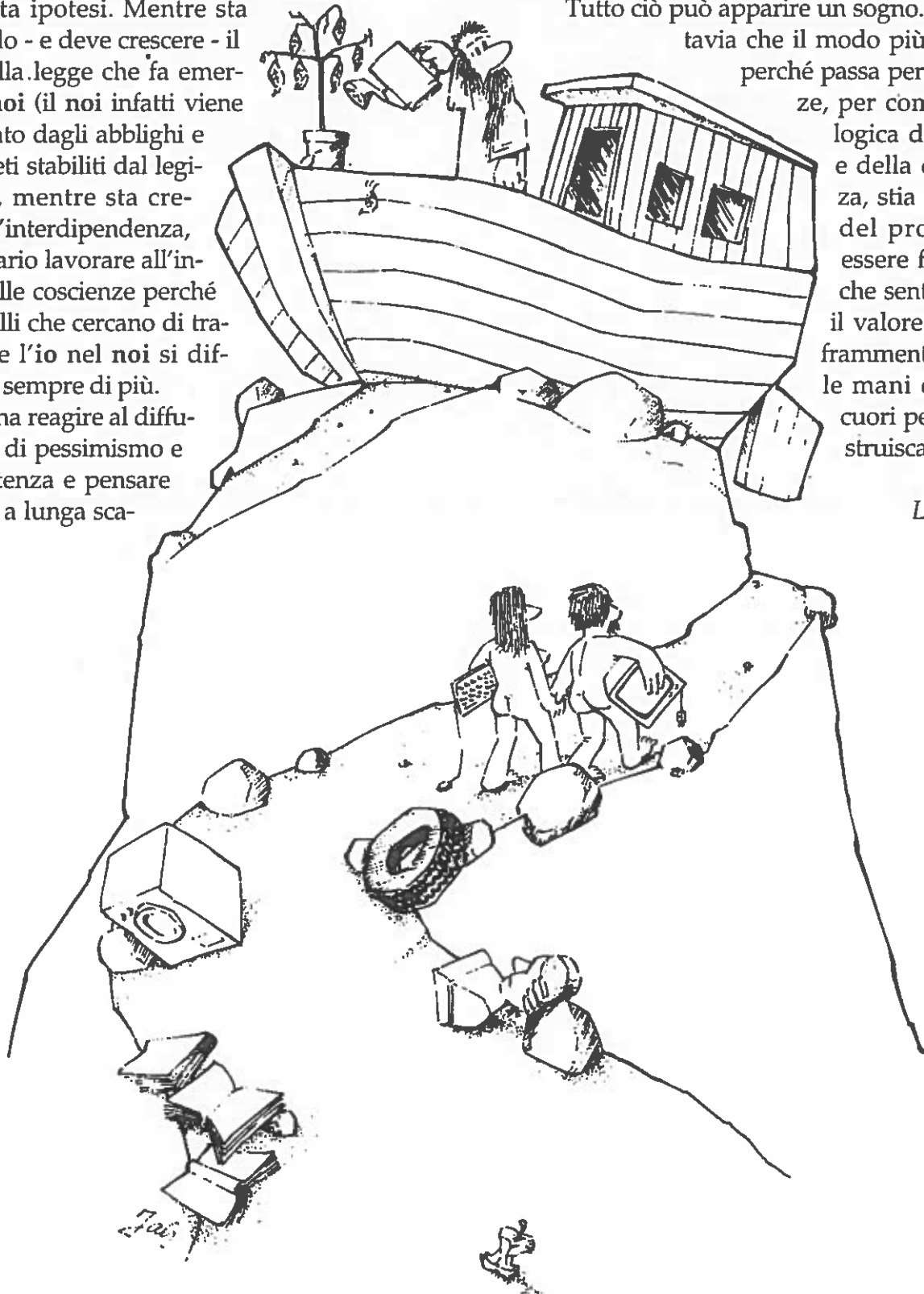
Bisogna reagire al diffuso senso di pessimismo e di impotenza e pensare - magari a lunga sca-

denza - a rifornire l'umanità, cominciando dalle nuove generazioni (attraverso l'educazione civica al valore dell'altro, del noi, come primari sull'io, al valore delle altre culture). Dovremmo vivere l'esistenza come pro-esistenza (Bonhoeffer ...), non come in-sistenza su di sé o come con-sistenza (l'egoismo ...).

Tutto ciò può apparire un sogno. Credo tuttavia che il modo più adeguato, perché passa per le coscienze,

per combattere la logica del mercato e della concorrenza, stia nella gioia del pro-esistere: essere frammento che sente e accetta il valore degli altri frammenti, che apre le mani e stringe i cuori perché si costruisca il tutto.

Luigi Sartori





Essere nell'attesa: "Ut unum sint"

L'unità cui fa riferimento la preghiera del Figlio nel Vangelo di Giovanni è relazione, è 'plurale'. Ma allora, afferma l'autore, filosofo, "l'uno che pensiamo è l'uno della distinzione, della differenza". E la salvezza diventa sinonimo di "conservare la contraddizione" e non conciliazione del conflitto.

Unità nella contraddizione

Il Seminario che quest'anno Esodo ha organizzato prende l'avvio dall'affermazione di Heidegger: "Ormai solo un Dio ci può salvare". Si tratta di una constatazione ovvia, di una abbastanza sciocca banalità, perché - a meno di non intendere la salvezza in senso molto riduttivo, particolare, come terapia di qualche specifico malanno, anziché come redenzione da una condizione di peccato - è evidente che solo Dio salva. L'uomo non ha in sé la forza di salvarsi: l'affermazione di Heidegger non ha nulla di stupefacente ma, per certi aspetti, imbarazza nella sua evidenza.

E' vero tuttavia che, dal punto di vista storico, non è affatto ovvia, dal momento che il moderno contemporaneo è per l'appunto l'esatta rimozione di questa idea, è la credenza che l'uomo possa salvarsi. Tutte le ideologie, nella loro quintessenza, implicano l'affermazione secondo cui l'uomo avrebbe in se stesso la forza di salvarsi, di redimersi nel senso più pieno del termine. La cultura moderna - come tanti hanno detto - è sostanzialmente pelagiana, e tutte le sue utopie sono informate a questo rovesciamento del presupposto biblico ed evangelico. Ma da un punto di vista teologico e filosofico, a prescindere dal credere o dal non credere, la frase di Heidegger non può non essere accolta come evidente: solo un Dio mi può salvare; se mi salverò non sarà certo in forza della mia natura.

Il titolo della conversazione di oggi è tratto da un'invocazione di Gesù al Padre, raccolta dall'evangelista Giovanni: *Ut unum sint*, affinché essi siano una cosa sola, affinché il molteplice possa essere uno come uno sono il Padre e il Figlio. Tutto il Vangelo di Giovanni, il teologo per eccellenza, è teso a mostrare l'intreccio d'amore divino tra l'Unigenito e il Padre. Ma questa *agape* divina, che si rivela sostanzialmente nel dare il Figlio, da parte del Padre, ha come significato, ha come suo senso che il molteplice diventi uno, che tutti i figli diven-

tino figli di Dio, che tutti credano e dunque abbiano vita eterna, poiché fede significa vita eterna, vita piena. In Giovanni è costante questa affermazione, questa convinzione: come Padre e Figlio si mostrano legati da un legame di amore libero (perché in questo legame non c'è alcuna necessità; liberamente il Figlio fa la volontà del Padre, ed è uno con il Padre), così - secondo questo grande simbolo - dovrebbe essere orientato il cammino di tutti i figli.

Ut unum sint sicut nos, dunque, è la preghiera del Figlio. Non ci fermiamo ad analizzare come si articoli questo simbolo in Giovanni; come tutti i simboli, è drammatico. Non si tratta certo di due figure che in Giovanni possano essere dette alla pari. Tutta la teologia cristiana, commentando questo passo, ha continuato e continua a riflettere intorno alla possibile definizione di questo intreccio: di quale relazione si tratta? Come comprendere il rapporto tra Padre e Figlio? In che senso va inteso "il Padre è più grande di me"? Qual è il rapporto tra il *logos* che si incarna e il Padre? Lasciamo alla teologia affrontare tali interrogativi.

Di certo il Dio che compare in Giovanni è 'relazione': è la relazione tra Padre e Figlio, che viene rivelata affinché in essa possano essere compresi tutti i volti, tutte le cose.

L'*unum sint* è l'uno plurale, è l'uno dentro cui si stabilisce una relazione, e questa relazione è certamente *archè*, dal momento che non possiamo risalire a prima di questa relazione. *Archè*, dunque, in tutti i suoi significati: principio, inizio, supremo. Il principio è la relazione; una relazione che non viene meno, che non si consuma, che ora è quella tra Padre e Figlio ma che si rivela affinché escatologicamente tutti siano in essa. Si tratta di un *unum* che è unità del molteplice, un *unum*, appunto, che è una relazione.

Nulla di difficile da pensare: dal punto di vista



matematico il punto stesso è un'infinità di spazi; matematicamente e filosoficamente, in senso proprio, non esiste un *unum* diverso da questo. Già qui, però, sorge un problema, perché se l'**uno** è 'relazione' ci troviamo in un campo in cui non c'è assolutamente nulla di misterioso. Se è così, questo linguaggio evangelico si può tradurre in termini semplici e assolutamente incontrovertibili in linguaggio matematico-scientifico, neanche filosofico; perché non esiste nessuna possibilità di concepire direttamente l'**uno**, in termini matematico-scientifici: ogni segmento, per quanto piccolo, è un'infinità di punti, è **uno**, ma è anche un'infinità.

Filosoficamente siamo in presenza di un '**uno** che è', cioè di un **uno** che 'si rivela', di un **uno** cui compete la determinazione dell'essere, cui si attribuisce qualcosa, che si predica - e dunque non è l'**uno** semplice. La riflessione filosofico-scientifica mai ha avuto a che fare con l'idea dell'**uno** semplice: è inoperativa, per la riflessione filosofica, l'idea dell'**uno** semplice.

E' un **uno** che è, che si articola, che si dice, che si esprime, che diviene. E' l'**uno** di un insieme di figure; certo, non è l'**uno** della prima ipotesi del *Parmenide* di Platone. Qui c'è una decisione drastica che impedisce di pensare una strada: non si può risalire a prima di quell'*archè* che è Padre e Figlio (che è due, e cioè molti). La strada della prima ipotesi del *Parmenide* (quella dell'**uno** non predicabile, di cui non si può propriamente predicare neppure l'essere) viene sbarrata. E forse tutta la nostra cultura deriva da questo divieto: **uno**, per noi, è l'**uno** di un insieme, di un molteplice; non è l'**uno** **uno**. Ma vediamo le conseguenze.

L'**uno** che siamo - che è questi nostri volti, che si distinguono e contraddicono - come è concepibile se non come l'**uno** della contraddizione?. Dovremmo pensare così: ora, questa contraddizione, quella delle nostre persone, si dà in termini di amico/nemico, cioè di conflitto; allora, invece, questa stessa contraddizione si darà in termini di *filia*, di *eros*, di *agàpe*.

Ma andiamo a vedere la contraddizione all'interno del simbolo da cui siamo partiti: Padre e Figlio. Lì vi è *agàpe* divina, un rapporto di amore; ma in questo rapporto d'amore la contraddizione arriva al grido, poiché implica non solo morte e morte maledetta, ma anche - nel momento della morte - la testimonianza dell'abbandono.

Se l'**uno** che pensiamo non è l'**uno** in cui si risolve e si concilia la contraddizione, non è l'**uno** nel quale la diversità e la distinzione si superano, si redimono, ma è l'**uno** della distinzione, della differenza, della contraddizione, secondo quel simbolo noi pensiamo ad un'unità in cui la contraddizione giunge fino al punto dell'abbandono. Altrimenti, per altre vie, la salvezza sarebbe concepibile solo revocando il simbolo giovanneo, pensata cioè come totalità indistinta in cui le differenze scompaiono e si mantengono solo in termini retorici. Ma se pensiamo così, allora dobbiamo trarne le conseguenze radicali: vi sarebbe salvezza solo se il Dio-Trinità si superasse nell'**Unum-unum** (Platone) - ed è la strada del misticismo neo-platonico, anche all'interno della tradizione cristiana, che pone il *Deus-Trinitas* come preambolo all'*enosis* piena, all'interno della stessa divinità, che vede la posizione trinitaria come una condizione, come una *relatio adventitia* all'interno della stessa Trinità, e non come una *relatio non adventitia*, come diceva Agostino. Ma se pensiamo alla *relatio non adventitia* e la pensiamo come **quella relazione** testimoniata nel Vangelo, allora quella relazione ha al suo interno la contraddizione fino al grido dell'abbandono.

E allora la nostra unità, all'interno dell'unità divina, è un'unità in cui certo siamo con i nostri volti distinti, ma i nostri volti distinti che si contraddicono, che soffrono. E la salvezza assume, paradossalmente, il significato di *servare*, che è appunto uno dei significati del termine 'salvezza'; e la salvezza sarebbe nient'altro che 'conservare la contraddizione', 'saperla mantenere'.

'Solo un Dio ci può salvare' significa allora che solo un Dio ci può rendere talmente forti da sopportare la contraddizione. Questo è possibile solo nella prospettiva escatologica: solo alla fine saremo così forti - grazie a Dio - da sopravvivere al grido dell'abbandono. In fondo, come il Figlio: al momento della resurrezione non viene superata la contraddizione; nella resurrezione, il risorto è lo stesso crocefisso (nessuno, come Piero della Francesca, l'ha visto). Non viene trasformato, mantiene le sue piaghe, le ferite, i segni dell'abbandono del Padre. Ma è forte abbastanza da amare il Padre nell'abbandono, da risorgere al Padre attraverso l'abbandono e la contraddizione estrema.

Se non è questa la salvezza, se la salvezza è invece conciliazione, allora dobbiamo pensarla sullo



sfondo di una conciliazione della stessa Trinità, eliminando l'elemento di contraddizione nella *relatio non adventitia*. Ma, in questo caso, che cosa avviene della sequela 'logos, sarx, crocifissione'? E' tutta una commedia, risolta in partenza sulla base di un'idea di resurrezione assolutamente trionfalistica, onniconciliatrice.

Questa era la grande polemica, irrisolta, e che sempre resterà tale, che è alla base della nostra inquietudine occidentale europea; che divideva la prospettiva neo-platonica dalla prospettiva teologico-ortodossa cristiana. Avevano certamente buon gioco i cristiani a dire: "Come è possibile pensare a quell'Unum-unum come 'verità del tutto'? Se lo separi dai tutti, come lo puoi pensare 'verità del tutto'?" Ridiventa parte, ridiventa nient'altro che dimensione particolare. Avevano buon gioco i cristiani nel dimostrare l'estrema difficoltà di dedurre dall'Unum-unum l'uno che è.

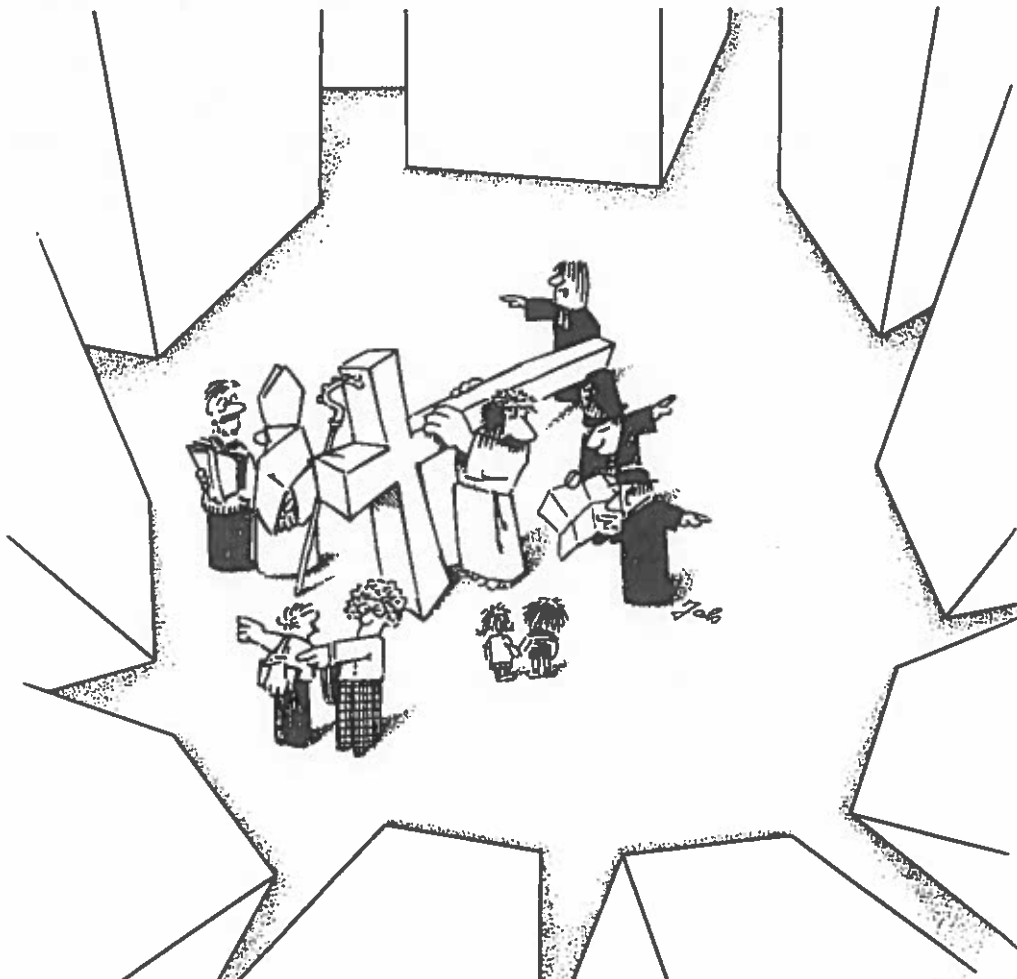
Dall'altra parte i neo-platonici avevano forse qualche ragione nel chiedere: "Ma di quale salvezza parlate? La nostra salvezza attraverso la gnosi giunge davvero ad una risoluzione della contrad-

dizione. Certo che non è esprimibile il momento della risoluzione della contraddizione; ma forse che nella vostra prospettiva trinitaria può essere veramente pensata la risoluzione del conflitto?"

Se il tutto che va ad essere abbracciato nell'uno, è il tutto di noi (questi volti sofferenti, questi volti diversi ...), se nessun capello deve essere perduto di questi noi, allora la salvezza non può essere intesa che come 'servare la contraddizione'. Ma non è sempre così che la teologia ha presentato la salvezza: come salvezza **dalla** contraddizione, e non **della** contraddizione?

Qui veramente greco e cristiano si confrontavano e, confrontandosi - come sempre avviene nelle grandi guerre - i linguaggi si mescolavano. Da qui tutto l'equivoco, che ancora continua, di pensare che per questo si sia prodotta una grecizzazione del discorso cristiano. In realtà si tratta di una grande guerra che continua - e continuerà finché ci sarà Europa. Questa guerra è la nostra cultura, la nostra civiltà.

Massimo Cacciari





Suggerimenti e riflessioni

Il seminario organizzato da Esodo nel mese di novembre 1996, che aveva come tema generale la famosa espressione di Heidegger "Solo un dio ci può salvare", è stato utile perché ha permesso di chiarire alcune ambiguità che contraddistinguono molti dibattiti attuali quando si confrontano filosofi e teologi.

Purtroppo non ho potuto partecipare a tutti e quattro gli appuntamenti previsti, ma solo a quello di apertura (relatori L. Cortella e S. Natoli) e a quello di chiusura (relatori mons. L. Sartori e M. Cacciari). Le considerazioni che cercherò di esporre, nel modo più conciso possibile, si limiteranno perciò a quanto emerso in questi due incontri.

1. Al termine del seminario si è imposta una evidente constatazione: la frase di Heidegger, proposta in modo del tutto indipendente ed avulsa dal suo contesto, ha in sé tutta l'ambiguità che il tema della fede e della salvezza assume inevitabilmente, quando si voglia di fatto identificare la filosofia e la teologia, senza tenere ben presente la loro fondamentale irriducibilità. Nel corso del seminario, infatti, i credenti davano per scontato che l'espressione heideggeriana fosse un'affermazione, mentre i non credenti, e Natoli e Cacciari lo sono se non altro per loro esplicita ammissione, la interpretavano come se in realtà fosse formulata in questo modo: "Solo un dio potrebbe salvarci ... se ci fosse (cosa del tutto improbabile)". Se si tiene conto di questo diverso punto di partenza, è naturale che il confronto fra i teologi credenti e i filosofi non credenti, si sia sviluppato necessariamente in modo ambiguo: i due modi di pensare, quello filosofico e quello teologico, si svolgevano su binari paralleli ma indipendenti, dando la sensazione illusoria che si percorresse la stessa strada. E' così accaduto ciò che avviene sempre in casi simili: per certi versi e per un lungo tragitto, la direzione può sembrare la stessa, ci si può anche vedere, ci si può parlare, perfino toccare, poi si imboccano direzioni diverse e ci si perde di vista. La divaricazione dei due per-

corsi, però, non comincia al momento in cui si differenziano le direzioni di marcia, ma al momento in cui è iniziato il viaggio, al momento stesso in cui si è saliti su un convoglio piuttosto che su un altro.

2. Per il credente, la frase heideggeriana presa a tema del seminario non può e non deve essere annacquata quasi per andare incontro a chi non crede o, peggio ancora, per mascherare la propria indecisione di fondo e darle dignità 'culturale'. Anche quando si fosse dimostrato, cosa del resto non difficile, che gli uomini si sentono radicalmente insicuri, ed avessimo concluso che questa insicurezza corrisponde ad un bisogno antropologicamente strutturale, non potremmo mai da questa constatazione dedurre per forza logica l'esistenza ed il riconoscimento di un Dio salvatore. Tale deduzione rimarrebbe sempre un atto dell'uomo, il quale sarebbe ritenuto di fatto capace di partorire un pensiero oltre i suoi limiti e di produrre una realtà salvifica, che per definizione non risiede nelle possibilità umane. Si scambierebbe, in ultima analisi, un'aspirazione interna all'uomo con una realtà a lui esterna. Illusione! L'uomo può riconoscere questo Dio salvatore solo se Lui stesso gli si rivela e gli si concede in modo autonomo e gratuito. Dopo il suo incontro con il Dio che gli si è rivelato e gli si è donato come salvezza, il credente può parlare del suo modo di sentire e di interpretare il mondo, utilizzando i concetti e le categorie proprie di tutti i suoi simili. Potrà, in altri termini, essere anche filosofo, ma anche in questo caso non per dimostrare il Dio in cui crede, bensì per mostrare ciò che lui crede e il suo conseguente modo di vivere e di interpretare la propria vicenda terrena.

3. Quanto appena detto, a mio avviso, ci mostra il punto di intersezione in cui possono comunicare proficuamente credenti di diverse religioni e non credenti. Il credente, e dal suo punto di vista il non credente, non si devono però illudere.



Certamente, fatte le debite distinzioni, si potranno fare molte riflessioni insieme, si potranno elaborare progetti umani comuni, si potrà agire a stretto contatto nel reale, ma, anche quando non sembrerà, al fondo ci sarà sempre una irriducibile diversità di interpretazione del mondo. Le lenti degli occhiali con cui osservano lo stesso paesaggio saranno sempre e comunque di colore diverso. Tutte le volte in cui i due osservatori, che portano occhiali con lenti di colore diverso, vorranno convincere loro stessi e assicurare gli altri che vedono lo stesso mondo, ci sarà, coscientemente o no, inganno. Se avremo presente, invece, come stanno le cose potremo non solo collaborare, ma aiutarci a scoprire e ad interpretare meglio la realtà che ci sta di fronte, e non si creeranno quei fraintendimenti, che quando meno ce lo aspettiamo possono portare a tensioni talvolta anche drammatiche.

E' esemplare, a questo proposito, quanto si legge nel capitolo 17 degli **Atti degli Apostoli**. Paolo, ad Atene passeggia per la città e nota le numerose statue erette agli dei. Ne trova anche una dedicata al **dio ignoto**. L'apostolo pensa forse di trovarsi fra una popolazione estremamente aperta alla ricerca 'religiosa' e desiderosa di conoscere anche quello che del divino rimane sconosciuto. Così, come molte volte i teologi anche oggi fanno, quando si presenta ai sapienti nell'Areopago della città, introduce il suo discorso citando poeti e filosofi greci per evidenziare la loro ansia sincera di sapere qualcosa di più del mondo e del mistero che in gran parte ancora lo avvolge. Man mano che parla, Paolo si accorge che tutti lo ascoltano con grande interesse, si sente forse lusingato da questa accoglienza e da questa attenzione e si illude di ottenere un grande successo. Quando però arriva ad esporre il contenuto specifico del suo messaggio di fede e afferma: "... Ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti la prova sicura col risuscitarlo dai morti", gli **Atti degli Apostoli** ci riferiscono che l'atteggiamento degli ascoltatori muta radicalmente. Infatti "Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: «Ti sentiremo su questo un'altra volta»" (17,30-33). Questa 'conferenza' tenuta dall'apostolo Paolo agli 'accademici' di Atene del suo tempo non sembra, anche nei termi-

ni e nelle argomentazioni, l'anteprima di tanti dibattiti odierni?

4. Forse si sta finalmente superando la confusione operata da chi, probabilmente per senso di insicurezza o di inferiorità, ha supplito la carenza di riflessione teologica, mutuando quasi di peso elaborazioni che avevano come oggetto argomenti teologici, ma che erano e volevano rimanere di natura filosofica. Non ne sono stati responsabili i filosofi, intendiamoci bene, ma chi ha voluto vedere in loro ciò che non erano e non volevano essere. In questo senso sono molto grato a Massimo Cacciari che, di fronte all'invito di precisare la collocazione che egli, all'interno del suo modo di interpretare il cristianesimo, assegna alla resurrezione di Cristo dai morti, una delle affermazioni più sicure e più significative dei testi del Nuovo Testamento, ha affermato con estrema chiarezza che questa fede, dal punto di vista filosofico, è un assurdo o una pazzia.

Non era un'affermazione scandalosa e tantomeno offensiva. Era una conferma. Il cristiano conosceva già questa risposta. Era l'unica possibile, cosa di cui era perfettamente cosciente già l'apostolo Paolo, quando ai cristiani di Corinto scriveva: "*E mentre i giudei chiedono i miracoli e i greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia giudei che greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini*" (1Cor 1,22-25). E, a scanso di equivoci, nello stesso capitolo con estrema chiarezza Paolo dice che questo Cristo crocifisso è lo stesso che è stato risuscitato dai morti.

5. Forse molti non l'hanno avvertito, ma tutta l'iniziativa di **Esodo** ha avuto un contenuto ecumenico, più di tante altre manifestazioni che tali si definiscono. Il vero ecumenismo nasce prima nei fatti e poi viene assunto, purtroppo non sempre, a livello istituzionale. E' un'illusione pensare di trovare soluzioni ecumeniche interconfessionali e interreligiose con confronti e rielaborazioni, che si sviluppino da riflessioni ed elaborazioni teologiche interne alle singole istituzioni. Sono gli interrogativi sorti al di fuori a determinare le spinte che



creano disturbo e spingono i credenti e i responsabili delle singole chiese a prendere atto dei mutamenti avvenuti e a riaggiustare le proprie teologie, le proprie ecclesiologie e i loro comportamenti.

Per essere più precisi. In questo seminario, nella sostanza, si è affrontato un tema classico della polemica fra cattolici e protestanti: quello della giustificazione per fede e della possibilità per l'uomo con le proprie opere di raggiungere la salvezza. Il seminario era organizzato da cattolici e cattolica era la stragrande maggioranza dei partecipanti. Eppure per affrontare questo tema classico in un contesto post-moderno non si è avvertita l'esigenza di distinguere le posizioni dei protestanti e dei cattolici, ma si è cercato di dare delle risposte semplicemente come cristiani. Qualcuno potrebbe pensare che nessuno ha avvertito questa necessità, dal momento che in fin dei conti il confronto e la discussione vedeva impegnati, fra i cristiani, solo i cattolici. Questo è invece proprio il punto. Ammettere che **solo un Dio ci può salvare perché l'uomo non può produrre dal suo interno la salvezza a cui aspira, corrisponde esattamente all'impostazione che la Riforma ha dato al problema, in polemica con la chiesa cattolica. E non è un caso che negli incontri non sia mai stato citato nessun concilio e nessun documento pontificio. Non solo. Che gli unici teologi citati in questi dibattiti siano stati D. Bonhoeffer e K. Barth. Un caso? Oppure tutto questo sta ad indicare che, chi non ha l'ossessione dell'appartenenza confessionale, ormai riflette, ragiona ed elabora approcci teologici di fatto ecumenici?**

6. E' necessario che tutti quelli che hanno maturato questa mentalità aperta, ecumenica, e la rivista **Esodo** dovrebbe ritenersi collocata in questo ambito, non commettano l'errore di sentirsi appagati dalla loro capacità di esprimersi in modo libe-

ro ed autonomo. Sarebbe, credo, riduttivo, e in un certo senso anche colpevole, non tentare di riflettere anche sulla ricaduta che il nuovo modo di pensare può e deve avere sulle singole chiese di riferimento (se non piace dire 'di appartenenza').

Nel primo incontro del seminario, sull'onda di quanto affermato da S. Natoli, è stato affermato che nella crisi del post-moderno il cristianesimo può riaffermare un suo ruolo attivo, a patto che abbia il coraggio di ripensare il proprio messaggio e la propria tradizione in termini del tutto nuovi. E' possibile ipotizzare una risposta di questo genere, senza valorizzare al massimo le sinergie propositive presenti nelle diverse chiese cristiane? Inoltre: sarà sufficiente dare una risposta di natura essenzialmente 'teologica' prescindendo dalla prassi quotidiana di quanti vivono la loro fede cristiana all'interno di una chiesa cristiana, e quindi senza ripensare e modificare anche strutturalmente le singole chiese? E', per esempio, del tutto indifferente, tanto per riferirci al nostro contesto quasi esclusivamente cattolico, che ai problemi sollevati dal movimento **Noi siamo chiesa** si dia una risposta di un tipo piuttosto che di un altro o, addirittura, non si dia nessuna risposta?

Franco Macchi

R
Rocca

quindicinale
di cultura e attualità
64 pagine

dal sommario
n. 4 - 1997

Raniero La Valle
Vuoto a rendere

Maurizio Salvi
Stati Uniti: Terra di nuova promessa e sicurezza

Romolo Menighetti
Cicikov nelle stalle

Filippo Gentiloni
I falsi storici del caso Sofri

Fiorella Farinelli
Riforma del servizio di leva

Leandro Rossi
"san" Gerolamo Savonarola

Enrico Masini
Stet-Telecom. Fine del monopolio

Nicola Alfiero
Immigrate: Le schiave del bisogno

Alberto Leoni
Se il Nord prende fuoco

Stefano Rodotà
La privacy sotto tutela

Marcello Buiatti
Lamarck o Darwin?: questione di ideologie politiche

Stefano Cazzato
Costume: La prova

Sabrina Magnani
Preadolescenti: Ricerca al quartiere Pilastro di Bologna

Under 15
Adolescenti in presa diretta

Manuel Tejera de Meer/Marina Nenna
Psicologia dell'adolescenza: Giochi mortali

Alberto Pellegrino
La casa dell'essere
Poesia e fotografia in Mario Giacomelli

Enrico Chiavacci
Chiese: La riconciliazione non è un optional

Carlo Molari
Teologia: L'uomo tra legge grazia e libertà

Enrico Peyretti
Volontà di Dio?

Bruno Maggioni
Come leggere oggi la Bibbia

Arturo Paoli
Religiosità al vetriolo

Emanuela Ricci
Rocca/schede: Perù

Cittadella - 06081 Assisi
abbonamento annuale L. 70.000
richiedere copie saggio



E' possibile la salvezza oggi?

Il Seminario era sulla questione della salvezza. La frase di Heidegger, che è stata posta come titolo "Solo un Dio ci può salvare", si colloca nel percorso del pensiero del filosofo, come suo punto finale aperto. Solo un Dio ci può salvare, per Heidegger, perché la tecnica che domina *oggi* il mondo non è signoreggiata dall'uomo. All'uomo è possibile *oggi* solo la preparazione, la disponibilità (*Bereitschaft*) all'attesa, all'avvento del Dio; "il pensiero - dice Heidegger - non lo può avvicinare". Il filosofo indica poi la necessità dell'avvento di un "altro pensiero", di un rovesciamento.

A me pare che tutto questo discorso abbia come suo presupposto la concezione di Heidegger della "storia dell'essere", e che questa concezione sia tanto fondamentale nel suo pensiero quanto per me dubbia. Questo lo dico non perché voglia qui inoltrarmi nella discussione del pensiero heideggeriano, ma solo perché questa sua concezione della storicità dell'essere, e dunque, di conseguenza, della *storicità della questione della salvezza*, ha di fatto condizionato tutto lo svolgimento del Seminario. Ha senso, però, mi chiedo, porsi il problema della salvezza *oggi*? O, per essere più chiaro, in che senso il problema della salvezza *oggi* è diverso da quello che poteva essere posto duecento o duemiladuecento anni fa? Già porre la questione della salvezza *dall'oggi* vuol dire dare alla questione una inclinazione decisiva, significa, in pratica, porre la questione dell'assoluto (questo vuol dire 'questione della salvezza') a partire dalla storia e non l'opposto, la questione della storia a partire dall'assoluto. Naturalmente si può fare, a condizione che si sappia che così agendo si compie *una scelta*, si è già compiuto il passo decisivo, che condiziona in modo determinante tutto il lavoro di ricerca: si farà un discorso *antropologico*, non *teologico*. Si parlerà di *salvezze* e non di *salvezza*. In effetti così è stato.

Il Seminario è consistito in un inventario delle 'salvezze'. Nessuno, tranne, se non erro, che in un solo caso (quello di Natoli), ha indicato una

via di salvezza per tutti. Natoli non si è limitato a contribuire all'inventario, né ha descritto una posizione solo personale, ma ha esposto la *sua* posizione filosofica (cioè proposta come valida per tutti) e personale insieme, quella - come si sa - che egli stesso definisce 'neo-pagana'. Di ciò gli va dato merito.

Era quasi inevitabile che così fosse, date le premesse heideggeriane da cui il Seminario è partito, che sono, come cercherò di dimostrare, niente affatto neutrali, ma già in loro stesse pregiudiziali, fortemente compromettenti.

Porre il problema della salvezza *oggi* significa, come ho detto, porlo a partire da un punto di vista storico, perciò dare per scontato che un punto di vista storico sia *possibile*. Se il punto di vista storico è possibile, esso è autosussistente: la storia è in sé in qualche modo autosufficiente. Se è autosufficiente, la questione della salvezza è un'opzione, non una necessità. Se è un'opzione, essa può essere pienamente spiegata con criteri, diciamo così, storico-antropologici. Ecco che il cane, come si dice, si morde la coda.

La questione della salvezza, ovvero l'assoluto, si pone nella storicità solo come problema della fede. Se la questione è posta a partire dalla 'storicità possibile', la fede è solo una variante della storicità, è una questione antropologica, psicologica, sociologica... La fede è un conforto, un aiuto, una consolazione per stare nel mondo. Essa è un mezzo, non un fine. Un espediente, se si vuole un'astuzia per sopravvivere. La vita è 'antropologicamente' possibile, la salvezza va perciò intesa in senso relativo, come salvezza antropologica (psicologica, sociologica...).

Ma proviamo a rovesciare la premessa. La storia non è possibile perché la vita non è possibile. "Ma noi viviamo!", si dirà. "No - si può rispondere - non viviamo, passiamo il nostro tempo a dimenticare la vita, a sviarci, a di-vertirci". Quella che chiamiamo vita è in realtà oblio della vita: non la vita è possibile, ma il suo oblio.



Allora tutto il resto deriva in conseguenza: la storicità è una consolazione, un'astuzia che ci consente di stare un po' in pace non in piena luce, ma nella penombra delle cose, la finitezza, in cui crediamo di essere, una fede, relativa - si capisce - ma tenacissima nel relativo. L'antropologia, la psicologia, la sociologia ... vanno a farsi benedire almeno come 'scienze obiettive', perché non sono altro che effetti della scelta a monte compiuta della storicità possibile, tautologie di questa, ovvero altri modi per mantenere l'oblio (*relativo*) della vita.

Noi ce ne stiamo qui ad aspettare, pronti (*bereit*), che il Dio venga, come dice Heidegger e, certo un poco (*relativamente*) angustiati dalla finitezza, non ce la passiamo poi tanto male. Il fatto è che l'assoluto vuole l'assoluto, il relativo il relativo. Non si può volere l'assoluto relativamente (o si può, ma allora si vuole veramente solo il relativo), né assolutamente il relativo (se si vuole il relativo assolutamente, in realtà si vuole l'assoluto).

Ma che cos'è, allora, la salvezza? Cambiare opinione, cioè passare dal relativo all'assoluto non è salvezza, ma solo l'ammissione che la possibilità (*relativa*) della vita è il suo (*relativo*) oblio. Se io muto giudizio e dico che la vita è impossibile, o che è male, o ancora - che è lo stesso - che **l'uomo non può nulla senza Dio**, continuo cionondimeno a vivere, ovvero sono ancora nell'oblio, un po' meno - forse - relativo. Abbasso un po' meno il 'volume' sgradito dell'esistenza, mi rendo verso di essa un po' più responsabile ed onesto, tuttavia non sono ancora capace di far fronte pienamente alla mia situazione di 'abuso dell'essere', di esistente per il quale l'esistenza è impossibile. Ma se non sono ancora pienamente consapevole della mia reale situazione, ha senso che mi ponga il problema di come salvarmi? Ha senso, se sono ancora *disperatamente* (ma solo relativamente) convinto di essere perduto? Heidegger, grazie alla sua '*storia dell'essere*', noi, grazie alla nostra storia, ci diamo tempo e chi si dà tempo non è veramente perduto.

Dunque io non so che cosa sia salvezza (naturalmente posso sapere benissimo che cosa sono 'le salvezze' - infatti di queste il Seminario ha soprattutto parlato), non posso saperlo: solo chi è perduto può sapere che cosa vuol dire salvarsi. Posso sapere, almeno, che cos'è la perdizione?

Posso, credo, proporre una definizione: è l'assoluta non-fede nel relativo, il manifestarsi a me aperto della impossibilità dell'esistenza. Si può, allora, '*credere nella salvezza*'? Sì, se si pensa a qualcosa che è simile alla speranza di vincere la lotteria (un pensiero consolante, piacevole da accarezzare in questa nostra vita 'piena di problemi'), no, se si ritiene che possa comprendere che cos'è la salvezza solo chi è perduto. Costui **non crede a nulla**, non ne ha il tempo: si perde o si salva nell'*ora* in cui è perduto. Non ci si salva per volontà, perché si è perduti proprio quando la volontà ha esaurito le sue risorse. Non ci si salva per speranza ma, al contrario, se ci si salva, ciò può avvenire solo **per disperazione**. Non si salvano i 'credenti', né i 'non credenti' in quanto tali. A tutti, non solo a Natoli, resta sempre la risorsa dell'oblio, della vita impossibile *assolutamente*, che diventa possibile (anche se meschina) se rigirata nel *relativo*. Se c'è una distinzione che oggi mi risulta del tutto incomprensibile è quella tra credenti e non credenti.

Sarebbe facile prendersela con la tiepidezza, con il relativismo del nostro tempo, ma sarebbe un modo di introdurre surrettiziamente la storicità, con il suo correlato di relativizzazione. Noi non viviamo in un tempo più tiepido di altri, noi non ci perdiamo (e forse salviamo) meno che in altri tempi. Non siamo ai margini, e perciò meno responsabili nei confronti di **tutto** il tempo. Siamo centrali e decisivi come qualsiasi altra epoca.

Alla luce del relativo, l'assoluto è in realtà effettivamente impossibile, una cosa che non è da persone serie, perché opzione subordinata, consolatoria della storicità. Qui salvezza (*le salvezze*) è legata al proprio specifico, è l'etica in base alla quale ci si dota del coraggio *relativo* di 'guardare in faccia la realtà', di accettare la finitezza, la relatività della propria esistenza: **un po'** si stringono i denti, **un po'** ci si di-verte finché il tempo passa.

Alla luce dell'assoluto è impossibile il relativo, perché gli appare oblio *relativo* della relatività, effettiva menzogna. **Noi o la vita**, in quanto relativi, siamo impossibili, la vita o noi siamo **male**, l'una o gli altri (o entrambi) un abuso. La scelta dell'assoluto vissuto coerentemente porta non alla salvezza, ma alla perdizione.

Tra le due alternative non c'è rapporto. Esse si comprendono ciascuna solo dal proprio inter-



no, applicando i criteri suoi propri. Naturalmente l'alternativa c'è solo dal punto di vista *relativo*. Solo chi sta nella relatività, ovvero nella storicità, può accettare l'idea che ci sia un'alternativa alla sua posizione e, in conseguenza, **aver rispetto** dell'altra. Viceversa, chi sta nell'assoluto e ritiene la vita impossibile riterrà che, perciò, non vi è alcuna alternativa, considererà ogni relativismo come una accomodante menzogna. Per costui, poi, ogni riferimento della salvezza all'oggi sarà del tutto inutile e fuorviante: per lui la stessa questione si è posta, essenzialmente nello stesso modo, agli uomini di mille o duemila anni fa, e si porrà a quelli che vivranno tra mille e più anni.

Anch'essi hanno pensato e penseranno che sarebbe comodo che un Dio ci venisse a togliere dalle peste, ma anche allora le persone oneste (relativamente) rifiuteranno le facili scorciatoie e

affronteranno la vita 'così com'è'. Questa sarà la loro salvezza: la loro dignità, come lo fu quella degli uomini di duemila anni fa, di Seneca, di Marco Aurelio o di Leopardi.

Quelli che saranno capaci di onestà assoluta si bruceranno le navi alle spalle, rifiuteranno in toto la vita e cadranno nella perdizione. Essi non penseranno ad un Dio che li salva, ma solo ad un dio che li perde, che essi perciò malediranno. Solo loro sapranno, se mai lo sapranno, che cos'è la salvezza. Il loro esito, qualunque sarà, rimarrà comunque misterioso ed ininfluenza per gli altri uomini, la scelta (o non scelta) di ciascuno dei quali non potrà avvalersi di nessun precedente e di nessuna certezza preventiva circa l'esito della loro avventura.

Alberto Madricardo

segno

Anno XXIII - N. 182 - Febbraio 1997

Abbonamenti 1997: 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, C.P. 565, 90100 Palermo. Tel. 091/22 83 17 Fax 6851832

Sommario

M. Gozzini, Dossetti uomo delle due città • *P. Onorato*, Balducci, la nostalgia dell'Altro • *D. Bonhoeffer*, La chiesa si confessa colpevole • *M. Giacomarra*, Migrazioni e nuove frontiere. Il ruolo delle comunicazioni • *L. Bruni*, Un approccio relazionale all'economia non-profit • *G. Tona*, Una legge per la dissociazione dalla mafia? • *M. Centorrino*, Le nuove reti clientelari in Sicilia • *F.P. Castiglione*, La conquista del cielo • *G. Fiandaca*, La giustizia in Bicamerale.

Questa pubblicità non promuove un prodotto ma un diritto.

IL DIRITTO ALL'INFORMAZIONE.

ADISTA

La più informata agenzia di notizie e documentazioni sul mondo cattolico e dintorni.

■ Un occhio "laico" sui fatti religiosi ■ Uno sguardo "religioso" sul mondo laico ■ Un osservatorio permanente sulla chiesa, le chiese e le religioni ■ Una rassegna plurilaterale di teologia, teologie, fede e politica ■ Una informazione leale per una comunicazione reale ■ Dentro e fuori le chiese e le istituzioni ■ Accanto e insieme a chi è d'accordo e a chi dissente ■ Per conto e a favore di chi non ha voce ■

90 numeri all'anno

Due numeri a settimana di:

NOTIZIE · RASSEGNE · DOCUMENTI · ANTICIPAZIONI · CONVEGNI · DIBATTITI · OPINIONI

Un numero al mese "Internazionale" di:

SAGGI E REPORTAGES DALLE MIGLIORI RIVISTE ESTERE

Rassegne stampa:

COMMENTI LAICI SUGLI AVVENIMENTI RELIGIOSI REAZIONI E POSIZIONI DEI CRISTIANI SUGLI AVVENIMENTI POLITICI

ABBONAMENTI Italia L. 100.000 - Sostenitore L. 300.000
Estero (Europa) L. 140.000 - Extraeuropa L. 180.000

VERSAMENTI SUL C.C.P. 33867003 ○ ASSEGNO BANCARIO NON TRASFERIBILE INTESTATO A ADISTA, VIA ACCIAIOLI, 7
00186 ROMA - TEL. 06/6868692 - 68801924 - 6832704
FAX 06/6865898

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Abbiamo ricevuto da due lettori (che ringraziamo) le seguenti riflessioni, arrivate in redazione troppo tardi per entrare in qualche modo in *Esodo 4/96*, ma che volentieri pubblichiamo, nello spazio di *Echi di Esodo*, perché mettono a fuoco aspetti e contenuti che integrano la monografia "Pietas", contribuendo così ad allargare il campo della ricerca.

La fede creduta

Abbiamo provato a delineare un percorso di pensiero, ma soprattutto esistenziale e comportamentale, che riporti la fede vicino all'uomo e alla donna, perché soltanto nello spazio d'amore di uomo e donna, Cristo potrà veramente riconoscerla.

E' possibile parlare di contenuti oggettivi rispetto alla fede?

Non è possibile rispetto ai protocolli scientifico-fattuali, tanto meno rispetto alla fede. La fede è 'fuori da' ogni discorso oggettivo, non è riconoscibile di per sé attraverso 'lenti sperimentali' o 'a priori' concettuali (ad esempio, di tipo metafisico). Non possiede, se non forzatamente, in termini dogmatico-metafisici o morali, contenuti 'esterni ad esse' uguali per tutti. Dal punto di vista epistemologico la fede può essere considerata una raccolta di proposizioni extra-scientifiche, ma anche extra-metafisiche, aventi comunque un valore conoscitivo e di arricchimento personale e collettivo, tali da situarle in una posizione considerabile come quella di un meta-livello fattuale, dove idee e comportamenti lavorano alla crescita, all'arricchimento di una conoscenza personale ma anche collettiva.

Questi meta-contenuti della fede possono essere: il valore della diversità come "amo a te"; il valore della *kenosis* cristologica che fa entrare Gesù nella storia dell'uomo e della donna; il valore della com-passione di Cristo per l'uomo e la donna, che deriva dalla sua *kenosis*.

La struttura di questi meta-contenuti è la seguente:

- non si tratta di verità oggettive (di tipo scientifico), ma neppure di assunti metafisici non dimostrabili; sono meta-ragionamenti si-

tuabili all'interno di un principio di fede condivisibile;

- questi meta-contenuti di fede hanno comunque sempre caratteristiche di possibilità e di contingenza, proprio per questo possono essere più condivisibili, ma anche riconoscibili dal "Figlio dell'uomo tornato sulla terra" (Luca 18,8), perché propri della natura umana 'finita e debole', e non forme esteriori e/o dogmatiche.

Proviamo brevemente a descrivere questi meta-contenuti.

1. Il valore della diversità come "amo a te".
Questo primo meta-contenuto di fede è quello assolutamente fondamentale rispetto all'insegnamento di Cristo: il suo indicare nell'altro, nel diverso da sé, lo spazio-essere dell'amore e della ricerca reciproca della com-passione, chiarisce il valore della diversità come ricchezza da cercare sulla strada di una fede che non può rinchiudersi nelle proprie illusorie certezze, ma ha bisogno del confronto, della crisi per poter costantemente rivitalizzarsi attraverso nuovi percorsi corporei e spirituali. Ecco quindi che la proposta di un percorso di fede guidato dall'"amo a te" diventa cruciale per un uomo e una donna, che imparano a conoscersi, a valorizzarsi, reciprocarsi amore/piacere, anche in un'ottica trascendente che pone la fede in Cristo come cornice essenziale e valorizzante del reciprocarsi amore/piacere. Un 'due' che vive la reciprocità dell'"amo a te" come descritto sopra, assume in sé, attraverso un processo meta-cognitivo di progressiva coscienza, anche la sua gravidanza di fede in Cristo, certamente non come contenuto oggettivo, ma come valore comportamentale che realizza pienamente in-sè e fuori-di-sè le parole di Gesù verso gli altri.

2. Il valore della *kenosis* cristologica che fa entrare Gesù nella storia dell'uomo e della donna. Altro fondamentale meta-contenuto della fede di un uomo e di una donna di oggi è quello della *kenosis* divina: il Figlio dell'uomo che si fa 'carne' e si rende finito e debole come le creature umane, vive essenzialmente la reciprocità, costituisce un salto di qualità inimm-



ginabile rispetto (anche soltanto) al 'Dio naturale' dell'Antico Testamento, dove la distanza tra uomo e Dio non era colmabile se non dal distendersi dell'onnipotenza di Dio stesso e nessuna reciprocità esistenziale era possibile tra uomo e Dio. Quindi, un Cristo che si storicizza per farsi riconoscere e reciprocare dagli uomini e dalle donne diventa 'spazio di compartecipazione' dei sentimenti e dei pensieri umani. Non più un Dio umbratile e lontano, ma veramente un fratello/sorella, amato/amata, che ci aiuta a portare la croce del dolore, ma partecipa anche della nostra gioia e del nostro dolore. Ecco, quindi, che la *kenosis* di Dio si fa fede-fiducia di Cristo nell'uomo e nella donna e reciprocamente del 'due' umano in un Cristo vicino e parteci-

pe. Valore di fede, spesso difficilmente riconoscibile in una realtà socio-culturale all'opposto di quella descritta e vissuta dal 'due' maschile e femminile, non oggettivabile quindi al di fuori di questa realtà maschile e femminile, che riconosce Cristo come uomo e/o donna in carne ed ossa vicino a noi.

3. Il valore della com-passione di Cristo per l'uomo e la donna che deriva dalla sua *kenosis*. Si tratta del terzo meta-contenuto di fede oggi possibile, chiaramente conseguente ai due che abbiamo prima indicato. Un meta-contenuto che ha come espressione spirituale e comportamentale la 'com-passione', cioè la capacità prima di Cristo, e poi dell'uomo e della donna, di com-partecipare, la 'passione', quindi di essere sempre pronto/pronta a condividere prima di tutto i limiti e la finitezza umana (che sono anche del Cristo incarnato), cioè la sua incapacità (e forse inutilità) di darsi delle risposte definitive e conclusive su se stessi, gli altri, l'universo, e poi la ricerca continua (spesso disperata) di significati e comportamenti che 'spieghino', ma soprattutto realizzino lo spazio umano dell'amore (che è stato anche lo spazio di Cristo). Com-passione è quindi un sentiero di ricerca dell'amore in sé e per gli altri/altre, che uomini e donne hanno condiviso con il Cristo della *kenosis*, e che seguito (sempre con difficoltà) può essere straordinario sentiero di fede.

Abbiamo così evidenziato meta-contenuti di fede oggi possibile; non apparterranno mai a quelli ritenuti oggettivi e/o caratteristici dei fondamenti dogmatici della fede tradizionale, ma siamo convinti che si tratta dei contenuti di fede, oggi solamente possibili, agli uomini e alle donne che ricercano 'fra di loro' valori e comportamenti ermeneuticamente possibili ed interpretati delle parole di Cristo nel Vangelo; valori di fede che anche Cristo stesso riconoscerà (forse) sulla terra.

Roberto Bertin

È USCITO

Servitium

Quaderni di spiritualità

FIGLI DELLA LUCE

n. 109 gennaio-febbraio 1997

ARTICOLI

- M. Mandelli *La luce e il cammino: "ragionamento" attorno al chiaro vedere*
 M. Martinelli *Russia: lo sghignazzo del diavolo*
 P.-R. Tragan *La luce negli scritti giovannei: percorso di un simbolo biblico*
 A. Levi *Il tema della luce nell'antico testamento. Commento spirituale a Is 58*

NOTE E COMMENTI

- P. Stefani *Formò la luce e cred le tenebre. A proposito di due benedizioni ebraiche*
 G. Favaro *La luce che salva nel buddhismo*
 A. Asnagli *La luce nell'esperienza dell'ortodossia*
 G. Taulero *Io sono la luce del mondo*
 G. Leonelli *Luce e vita dell'uomo secondo la medicina antroposofica*

prossimi quaderni: DOV'È TUO FRATELLO?

CAMMINARE

LA CROCE, EPIFANIA DI VERITÀ E BELLEZZA

ASCESI/L'ESERCIZIO SPIRITUALE

SPIRITUALITÀ DEI MESTIERI

un quaderno L. 14.000 - doppio L. 20.000

abbonamento 1997: L. 60.000 (sei quaderni)

c.c.p. n. 13108246

intestato a: Servitium, Via Fontanella 24039 Sotto il Monte Bg
 informazioni tel. 035.791227 fax 035.792030



A proposito di fede

“E’ possibile vivere soggettivamente la fede, evitando tuttavia il ‘fai-da-te’ dei suoi contenuti teorico-pratici?”. “In che cosa consiste la fede ‘creduta’?”.

Il vostro invito-provocazione ha subito stimolato una riflessione su di me, è stato un invito a rappresentarmi, a ripensare la mia storia (che accenno brevemente all’inizio del mio intervento per dargli un più leggibile contesto di interpretazione). Ma soprattutto mi ha fatto sorgere altre domande che vi rimando.

La storia della mia fede si può sintetizzare in momenti.

Nato, come tutti, immerso nel cattolicesimo ufficiale, scontato, per diventare soggetto della fede attribuitami mi ci sono ‘confrontato’ una prima volta e ho deciso di affidarmi (decidendo in quel momento di diventare prete). Poi, una volta prete, in un ruolo che rimandava a una testimonianza convinta e cosciente, in un contesto che invogliava all’adesione acritica ma soprattutto allineata, i contenuti rituali e attesi dal ‘pubblico’ prendevano il sopravvento e, per recuperare la fede come adesione a una buona novella, ho dovuto ‘riconfrontarmi’ (e ho scelto la fabbrica, come prete operaio, ma nello stesso paese dove avevo svolto il ministero). Subito la Chiesa mi ha messo ‘fuori’.

Sinceramente non mi aspettavo pacche sulle spalle: le porte erano aperte, ma verso l’uscita (Perché proprio nello stesso paese?... Se proprio vuoi lavorare vai lontano dal paese, dove ti mandiamo noi...); la motivazione sempre ripetuta: potevo anche avere qualche fondo di ragione, ma davo scandalo ai ‘piccoli’; mai un’attenzione al mio percorso di fede, mai un momento di stima per la fede dei ‘piccoli’.

Mi venne chiesto di conservare la fede senza viverla in un contesto pienamente ecclesiale (niente gesti riconoscibili: non puoi leggere in chiesa, non andare alla Messa dove sei conosciuto, niente liturgia della parola, niente partecipazione alla vita della comunità...).

Questa imprevista (per me) soluzione al mio ‘caso’ ha accompagnato le mie riflessioni successive, e porta in sé implicita una risposta alla vo-

stra domanda: esiste una fede che non prevede comportamenti pratici, ecclesiali, pubblici (sui contenuti teorici nessuno mi ha mai chiesto o contestato nulla); una fede tutta vissuta all’interno segreto della propria coscienza e che non deve esprimersi? La Chiesa me l’ha imposta, e non solo a me, anche a tutti i divorziati risposati, agli omosessuali, ecc... Che fede sarà mai?

E’ la mia storia, affiancata alla storia di molti altri fratelli, non solo credenti, che mi fa sentire in sintonia con la problematica sottesa alla vostra domanda, e ne suscita altre.

1. E Abramo, il padre della fede, come la vive, se non soggettivamente? che contenuti teorico-pratici ha la sua fede, se non quelli ‘fatti-inproprio’, cercati a tentoni, faticosamente? Risponde alla chiamata e parte, ma poi, mentre il tempo passa ‘inutilmente’, si chiede che deve fare: fa un figlio con la schiava, ma sbaglia; pensa di immolare il suo, e ancora sbaglia; ogni volta che si rivolge a Dio è per porre domande, non per recitare catechismi. Sicuramente crede, ma in cosa crede? Forse solo in una promessa, ma forse è tutto.

E allora, cosa sarà la ‘fede creduta’ se Abramo è il suo maestro-modello?

2. La fede di Paolo e Mosè è la stessa? anche i contenuti? quali sono, allora? coincidono con quelli che ci vengono trasmessi ora dalla Chiesa? E se ora sono diversi, che significa? che ogni tempo (e quindi anche ogni luogo e, al limite, ogni situazione, ogni coscienza) può o deve ricercare, precisare, attualizzare, rileggere i contenuti teorico-pratici?

3. Quando Paolo va ad Atene, in un luogo nuovo, porta un annuncio nuovo e prospetta un contenuto nuovo (il kerigma: Gesù risorto). La fede che chiede è l’accettazione-relazione con questo annuncio e questo contenuto. Quando ora un missionario va in un paese nuovo (ammesso sia possibile oggi presentarsi in qualche parte del mondo dove una informazione sul cristianesimo non sia già pervenuta) porta un annuncio nuovo? quale? Più facilmente propone un contenuto nuovo (una catechesi, un’etica, dei riti, un’appartenenza, soprattutto) al quale adeguarsi, e non un



annuncio cui credere.

Sarebbe educativo per noi interrogare gli africani cristiani immigrati, dal lavavetri allo studente universitario, 'convertiti' e catechizzati dai missionari europei, per confrontare i loro 'contenuti' trasmessi da noi, con quelli tradizionalmente nostri: scopriremmo differenze significative o sconvolgenti, ma sicuramente e ben più drammaticamente scopriremmo che tra noi e loro può anche esserci in comune qualche nozione religiosa o qualche rito, ma non c'è una fede, un'adesione profonda a una chiamata, una sequela: altrimenti non sarebbero 'stranieri', al freddo a vendere gli accendini a noi che usciamo dalla Messa grande.

4. Quando Gesù si presenta al suo popolo, più che contenuti nuovi annuncia l'avvento del regno che è il compimento e/o il superamento di quelli vecchi. Ma Gesù si muove in un contesto sociale inzuppato di contenuti oggettivi (leggi, costumi, vita quotidiana...) contro i quali spesso polemizza (sabato, decime, polemiche coi farisei...). La chiamata alla fede di Gesù è chiamata alla fiducia a Dio che non abbandona (abbà) e che realizza le promesse (il regno) attraverso Gesù stesso; fede è lasciare tutto e seguire Gesù. I contenuti preesistono, e sono innumerevoli (un giogo pesante, cfr il discorso della montagna). Gesù chiama a rileggerli in funzione di un avvenimento nuovo, non di contenuti nuovi. E se qualcuno insiste, risponde sintetizzando: amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, amerai il prossimo tuo come te stesso.

Questo mi rende difficile capire la domanda che l'evangelista Luca ha diligentemente riportata riferita a Gesù, e che voi riproponete: "Ma il Figlio dell'uomo, quando tornerà, troverà la fede sulla terra?". Perché mai il Figlio dell'uomo dovrebbe tornare per chiedersi questo? Non si chiederà, più probabilmente, se troverà l'amore per Dio e per il prossimo? non chiederà se abbiamo dato da mangiare agli affamati? La fede non è semplicemente lo strumento, provvisorio, per giungere meglio e tutti a quel punto finale che è la piena comunione umana e divina?

5. Anche noi viviamo in un contesto imbevuto di dati, prassi, cultura cattolica. Ci siamo nati dentro, difficile scoprire nella nostra storia un

porci in relazione ad essi.

Fede sarà conoscere e approfondire questi contenuti succhiati col latte materno, o farli diventare per noi evento, buona notizia, o farli saltare oltre le mura e cercare la profondità della nostra umanità nella storia con gli altri uomini, presenti e passati (tra cui il Cristo)?

Ho trovato una riflessione profonda e per me molto interessante sul rapporto tra fede personale e contenuti religiosi, che ora io non saprei esprimere meglio, nel bellissimo intervento di Sandro Artioli su **Prete Operai** n. 34 del marzo 1996 (S. Artioli, *Per una domanda sulla dimensione teologale della mia vita*, pag. 17), di cui riporto solo qualche stralcio (senza averne chiesto alcuna autorizzazione, ma Sandro non se ne avrà a male):

"... la crosta del religioso non è stata per me ... il mezzo con cui mi è arrivato il dono della fede, ma l'ostacolo contrapponendomi al quale mi sono costruito i miei riferimenti... Come di fronte a ogni individuo che incontro non mi interessa più sapere che cosa crede, ma solo chi è, così agli altri o riesco a proporre un 'chi sono io' che a loro interessa e dice qualcosa, o non ha senso per me rimediare a ciò 'annunciando la fede'... Io vedo l'incontro col Vangelo e con la figura di Cristo come un 'accidente' storico che mi è capitato ... e quindi come il modo specifico con cui si è realizzata per me la sfida che ogni uomo ha davanti: camminare verso la pienezza del proprio essere. La fede che a me è stato chiesto di mettere in gioco in questo incontro non è salvezza per il mondo 'se' o 'quando' a tutti gli esseri umani saranno date le stesse favorevoli (o fortunate) circostanze che l'hanno resa in me dignitosamente possibile, ma solo se essa servirà a seminare nella pasta dell'umanità anche la mia presenza fatta sale, lievito e luce per il bene di tutti".

Queste le domande: io non so dare risposta, ma mi sento in comunione con molti eterogenei compagni di ricerca. Umilmente e semplicemente penso che la nostra fede, per essere condivisibile o almeno comprensibile, raccontabile a tutti i figli di Dio di ogni tempo, luogo e situazione, dovrà in qualche modo rifarsi ad Abramo: una tensione verso una promessa creduta.



Segnalazioni e recensioni

"Preghiera sui nomi più belli", Angelo Scarabel, Ed. Marietti, 1996

Molto preziosa appare subito, dalla sola lettura dei titoli e degli autori dei primi nove volumi finora pubblicati, la collana della casa editrice Marietti 'Le voci della preghiera'. La presentazione delle grandi preghiere presenti nelle tradizioni ebraica, cristiana e islamica, costituisce infatti un terreno prioritario per l'incontro tra queste religioni, senza sincretismi o chiusure. Tale incontro può avvenire, in primo luogo, solo alla luce della conoscenza corretta di ogni religione, senza deformazioni delle specificità, senza omologare le differenze in categorie 'universali' o strumentali ai fini di un dialogo, che risulterebbe generico e mistificante.

Ma di grande importanza è l'aver scelto come terreno per questo confronto le manifestazioni della preghiera, in quanto momento alto di ogni religione, che identifica la specificità di ciascuna tradizione e, nello stesso tempo, apre veramente alle altre e all'universalità di quel Dio che si mostra irriducibile ad ogni dire. Ed è proprio dell'esperienza della preghiera manifestarne sia l'alterità che l'intimità a chi non pretende di possederLo, ma si pone in atteggiamento di ascolto, di preghiera appunto.

I testi pubblicati affrontano, in modo particolare, di ogni preghiera l'origine storica, il contesto e l'evoluzione, la 'centralità' teologica, spesso nascosta sotto le incrostazioni, "la pesante coltre di una stanca ripetizione", che hanno per lo più anche determinato appropriazioni esclusive della Parola e una sua strumentalizzazione per utilizzare il divino, per affermare la propria appartenenza di Chiesa. Estremamente 'utili' ed 'attuali' sono quindi queste ricerche sulle preghiere senza tesi 'confessionali', apologetiche, devozionali.

Nell'ultimo volume pubblicato, il prof. Scarabel, dell'Università di Venezia, presenta, per la prima volta in lingua italiana, la lista completa dei novantanove Nomi divini, con le relativi

ve varianti, "una sintesi di ciò che può e deve dirsi di Dio", secondo la dottrina coranica. Viene inoltre riportato il testo di una preghiera di una confraternita sufi, "volta a collegare i singoli momenti e bisogni della vita del credente a un determinato Nome di Dio".

Attraverso la trattazione diretta delle fonti, viene perciò presentato questo tema "centrale per l'intero universo musulmano e particolarmente caro al sufismo, la tradizione mistica islamica". Questo lavoro può quindi essere letto a più livelli e da più punti di vista: da quello dello studioso della materia a quello di chi è interessato a comprendere un 'mondo', oggi alla ribalta quotidiana, per lo più drammaticamente, ma pochissimo conosciuto se non per *slogans* e stereotipi che lo identificano come un tutt'uno con forme di fanatismo e di terrorismo.

Questo testo, invece, ci fa entrare in un pluralismo di esperienze in evoluzione, 'catalizzate' da concrete comunità di fede, dalle 'confraternite' che garantiscono, attraverso la 'catena dei maestri spirituali', la continuità spirituale fino al Profeta. Ogni confraternita approfondisce quindi in modi diversi lo schema generale della 'pedagogia' per arrivare, vivendo la molteplicità dei Nomi di Dio, all'unità di Dio: si stabiliscono così diversi livelli di fede, di conoscenza della Verità, di accostarsi ai diversi Nomi di Dio.

Per la nostra mentalità ormai totalmente secolarizzata appare estraneo e 'ingenuo', superato, l'accostare ad ogni momento della vita quotidiana un Nome di Dio, come manifestazione della presenza divina in ogni istante e in ogni nostra azione. Anzi, ciò ci appare come la radice di un 'fondamentalismo' intollerante. Ma anche queste forme andrebbero comprese dall'interno dei 'codici' specifici propri di questa spiritualità, che si mostra più ricca di quanto appare da una affrettata e aprioristica lettura, articolata in diversi gradi e percorsi di avanzamento verso la Verità considerata Una, ma nello stesso tempo sempre inattuabile alle facoltà umane: per il Musulmano "dare compagno a Dio è infatti l'unico vero e fondamentale peccato dal quale tutti gli altri derivano".

A noi interessano particolarmente quelle pi-



ste, che, nel rispetto di ogni religione, sviluppano un comune linguaggio e permettono un arricchimento reciproco. La ricerca del prof. Scarabel, approfondita con rigore scientifico e con agilità esplicativa, aiuta ad inoltrarsi con passione e con 'facilità', anche chi - come noi - non è uno specialista, in questi percorsi della cultura islamica, che possono contribuire alla riscoperta, oggi attuale, della spiritualità antica, aiutando a capire i legami anche con quella cristiana, da tempo dimenticata, nascosta nella nostra educazione cattolica.

Carlo Bolpin

Renzo Guolo, "Il partito di Dio - L'Islam radicale contro l'Occidente", Ed. Guerini e Associati, 1994

La ricerca di Guolo, docente all'Università di Padova, legge gli odierni movimenti islamisti dall'interno, attraverso le stesse categorie interpretative proprie dell'Islam. Riesce così ad evidenziare, oltre al pluralismo interno e all'evoluzione in rapporto alle concrete e diverse vicende che sconvolgono, spesso drammaticamente, i vari Paesi, le contraddizioni che questi movimenti vivono, la 'crisi' profonda di cui quelli più radicali sono espressione.

"Dopo la crisi delle ideologie nazionaliste, da un lato, e di quelle modernizzatrici influenzate dal mondo occidentale, dall'altro", come dice nella prefazione Enzo Pace, il nodo della crisi radicale che investe questi popoli sta proprio nell'incapacità - e nelle conseguenti contraddizioni interne - delle nuove forme politiche assunte nei vari Stati nazionali costituzionalmente a base musulmana a dare risposte valide alle popolazioni nel doppio, conflittuale confronto: con i modelli della società segnata dal 'santo Corano' e con quelli dell'Occidente in un mondo sempre più globale e interdipendente.

Il confronto tra Islam e Occidente si rivela - scrive Guolo nell'Introduzione - "aspro in quanto incentrato su una 'parola' che non può essere usata da entrambi i contendenti. L'islamismo espelle fuori di sé quel linguaggio, contrapponendone un altro, quello della 'logocrazia' coranica, eredità di un passato non condiviso, mi-

to del Mito dell'inizio. Alla modernizzazione dell'Islam contrappone l'islamizzazione della modernità. La rottura culturale non poteva essere più grande".

Per questo, tale confronto è molto più aspro di quello tra Occidente e comunismo, che è "interamente figlio dell'Occidente": lo scontro era quindi tutto interno all'Occidente, dentro la stessa esperienza della modernità, dentro l'unità della stessa 'parola', alimentata dai medesimi codici semantici.

I diversi modi di risolvere questo confronto, da parte degli Stati Uniti e di singoli Stati europei (considerando che l'Europa come tale non ha mai avuto una politica) ha sortito esiti più o meno catastrofici (come la guerra del Golfo, l'Algeria, i Talibani...), alternando appoggi e sostegni, anche di armi, a un soggetto (compresi quelli più estremisti e violenti) contro l'altro, con la speranza così di tenere sotto controllo la situazione, e di far fare ad altri i 'lavori sporchi'.

I risultati sono sotto gli occhi di tutti, in termini di radicalizzazione dello scontro, di maggior spazio e credibilità che oggi hanno i gruppi più estremisti che, da un lato, vedono nei modelli secolarizzati occidentali la causa della corruzione e della debolezza dei popoli islamici, e, dall'altro, legittimano proprio quelle forme di lotta politica violenta tipicamente occidentali, assumendo categorie tipiche dell'autonomia del Politico di stampo europeo, dentro le regole e le tradizioni coraniche.

Affrontare quello che Guolo definisce "il dilemma dell'Occidente" comporta invece superare le modalità sia di demonizzazione che di strumentalizzazione, e impostare un unitario terreno di confronto, senza pretese di omologazione in un 'progresso' universale e inarrestabile, attraverso la ricerca delle radici di un linguaggio comune nella crisi radicale che accomuna tutte le forme della politica, dello Stato nazionale e della comunità internazionale.

In questo senso, contributo di primaria importanza sono i libri come questo, che aiuta alla conoscenza dei movimenti islamisti e all'acquisizione degli strumenti analitici adeguati ad interpretarne caratteri ed evoluzione.

Carlo Bolpin

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.

Avevamo preannunciato che a partire dal n. 3/97 avremmo aperto un nuovo ciclo di ricerca. Ma data l'urgenza dell'argomento, **vogliamo dedicare il prossimo numero di Esodo al tema dell'annunciato Giubileo del 2000.** Ci sembra che la stampa stia inesorabilmente 'costruendone' l'immagine e la realtà: spostamento di masse di 'fedeli', costruzioni, giro di denaro... Chi pensa di poter esprimere una qualche riflessione in merito ce la mandi al più presto.

Il nuovo ciclo (ma anche il tema del Giubileo è legato all'agire e al relazionarsi) inizierà con **Esodo 4/97.** Sembra impossibile oggi parlare di Salvezza se non come problema senza risposta, enigma che inquieta il nostro vivere: ha un qualche significato **agire** nella storia, **relazionarci agli altri** e non semplicemente 'esserci', esistere attimo per attimo senza memoria, senza legami con gli altri e con me stesso (con quegli 'altri' me stesso che costituiscono la mia storia, la mia continuità da costruire)?

Se possiamo solo dire ciò che non è la Salvezza, se smontiamo come inservibili (se non addirittura distruttive) le categorie della Storia della Salvezza, fondata sia su un Dio 'burattinaio del mondo' che su un qualche soggetto storico, non possiamo però fermarci a 'cantare le ferite', a contemplare le sconfitte. Dobbiamo ripartire ancora una volta, ogni volta dal **nostro esistere, comunque e nonostante tutto, con gli altri, dalla positività espressa dal nostro agire ciascuno con/per gli altri, dal nostro 'fare' storia nel legare la vita personale alle urgenze, alle domande che gli altri ci pongono.**

Il percorso che vogliamo iniziare si propone di capire come ciò sia possibile, di 'tematizzare' (definire i termini, i contorni del tema) questo 'agire nella storia', l'esperienza della nostra finitezza, come cioè rendere noi stessi e gli altri, la nostra pur precaria ricchezza dell'esistenza, una 'risorsa' e non una sconfitta.

Quale azione nella storia? Quali relazioni fra gli uomini?

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, Lucio Cortella,
Massimo Donà, Alberto Gallas, Filippo
Gentiloni, Paolo Inguanotto, Anna Lona,
Roberto Lovadina, Franco Macchi, Franco
Magnoler, Arduino Salatin, Sergio Tagliacozzo,
Giovanni Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

N. 2 Aprile-Giugno 1997

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

Amministrazione:
Claudio Bertato, Carlo Bolpin,
Francesco 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

<http://www.campiello.it/esodo>

Tipo-Litografia PISTELLATO
Via L. Galvani, 3 - Zona Industriale
30175 Marghera - Venezia
tel. 041/5346328

858604376

8.000

L. 8.000
(IVA comp.)



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana