Israele '99

L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4,21-23)

Trimestrale - Sped. a.p. art. 2 comma 20/c
L. 662/96 - Filiale TN

n. 176
Estate 1999 - Anno XXII

SOMMARIO • Israele 1999: appunti di viaggio • Bibbia e storia • Mons. Luigi Bressan, nuovo vescovo di Trento • Ernst Bloch: Ateismo nel cristianesimo • "Per non dimenticare"

ABBONARSI a **L'INVITO** è il modo più concreto non solo per collaborare a risolvere i problemi delle nostre ristrettezze economiche, ma anche per inviarci un segno che di queste cose di cui ci interessiamo vale la pena di continuare a discutere, ad approfondire, a suscitare dibattito e riflessione.

PER CONTINUARE ABBIAMO BISOGNO DELL'AIUTO ANCHE DEI PIÙ DISTRATTI

S.O.S.
CAMPAGNA ABBONAMENTI

Il versamento di L. 25.000 va fatto sul c.c.p. n. 16543381 intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Ad agosto un nutrito gruppo di persone, che in buona parte fanno riferimento alla comunità cristiana di base di San Francesco Saverio, hanno fatto un viaggio di studio e di approfondimento biblico in Israele/Palestina. Diamo qui di seguito spazio ad alcuni appunti/spunti di riflessione che quest'esperienza ha suggerito ad uno dei partecipanti

Israele 1999: appunti di viaggio

di Silvano Bert

Oggi è sabato 8 agosto 1999, e domani torneremo in Italia. Ma a Bethel, in Samaria, non riusciamo ad orientarci, a trovare il luogo dove Abramo piantò le sue tende. A Silo la strada che porta al villaggio ebraico è addirittura sbarrata. Il pullman è costretto a vagare avanti e indietro, confuso, a fare retromarcia su stradine sterrate di campagna. Le mete programmate non sono raggiunte: di archeologia, di Bibbia, di storia oggi non impareremo nulla.

La causa delle disfunzioni, lo sappiamo bene, è che oggi Angela Polacco, la nostra guida, è assente. Angela è una signora ebrea, osservante, e perciò di Sabbath, dal venerdì sera alla domenica mattina, sospende il lavoro, e noi restiamo in pratica abbandonati a noi stessi.

I giorni precedenti arrivavamo puntuali agli appuntamenti, sembrava che in ogni località stessero aspettando proprio noi a quell'ora: mai un disguido, mai un tempo morto. Ciò che fino a ieri ci appariva un dato naturale, scopriamo oggi che era frutto di organizzazione, di dedizione al gruppo da parte di Angela. Il povero don Matteo, il prete pugliese che oggi la sostituisce, fa una figura meschina.

Sappiamo che molti ebrei, secolarizzati, non rispettano più la Legge, nè quindi lo Sabbath. Ci sono anche delle guide ebree, che di sabato lavorano, e accompagnano con continuità i gruppi loro affidati.

Eppure nessuno del nostro gruppo italiano protesta, né si lamenta, per le perdite e le rinunce cui lo Sabbath ebraico di Angela ci condanna. Shalom Sabbath, è stato il suo saluto. Questa sospensione dal lavoro, brusca e totale, che in altri momenti ci farebbe adirare, noi europei, laici, cristiani, oggi la accettiamo quasi con serenità. Perché?

Angela è una signora colta, disponibile, attiva, politicamente di sinistra. Si è fatta stimare ed amare da tutti. Senti che nel lavoro trasmette un messaggio a cui tiene. Per questo oggi, anche se ci penalizza, avvertiamo che lo Sabbath è una diversità non solo da rispettare, ma che sa porre a noi, occidentali e cristiani, degli interrogativi a cui non siamo abituati.

E' il valore della contemplazione contrapposto all'azione, della preghiera, degli affetti, della lentezza rispetto al produrre, al guadagnare, al correre. Del giocare e del conversare, rispetto al lavorare e al gridare.

L'ebraismo ci dice, quasi un'anticipazione per tutti, che il filosofo vale più dell'ingegnere e del mercante. La settimana certo non è, non può essere, uno Sabbath continuato, ma frammenti di Sabbath dovrebbero colorare anche gli altri giorni, quelli dell'attività produttiva. Che una minoranza al mondo, gli ebrei, facciano di questo segno la loro specificità, sentiamo di doverlo "sopportare" come un bene per tutti. La diversità delle minoranze crea problemi, impone delle ristrutturazioni alle maggioranze, nei comportamenti, nelle regole, nei pensieri. Ci costringe a ripiegare altrove, su don Matteo, a scoprire il senso del limite.

In un incontro preparatorio al viaggio in Israele, in cui il gruppo dei partecipanti incontrò a Padova il rabbino di Venezia, Roberto Della Rocca ci raccontò di quando, giovane studente liceale a Roma, si rifiutò di spegnere la luce di sabato. E studenti e insegnanti piano piano capirono, divennero attenti, e lo sostituirono, teneramente, in ciò che lui, di sabato, non poteva fare per essere fedele al suo Dio. E in un altro incontro, il rabbino Mario Salvadori, insegnante, ci raccontò che nella sua scuola, statale, predispongono l'orario di tutti per permettere a lui di osservare lo Sabbath.

Prima pensavo che una società moderna, efficiente, non potesse accettare, al proprio interno, la sopravvivenza di comportamenti che penalizzano tutti, e che sono tipici di una religiosità premoderna. Adesso mi pare di aver capito: quelle diversità, puntigliose, banali, irrazionali, sono preziose perché ci preparano a comprendere altre diversità incomprensibili in cui l'età della globalizzazione ci immette.

Mario Salvadori ci ha fatti riflettere: il popolo ebraico, disperso per secoli in tutte le contrade del mondo, è sopravvissuto, unico popolo dell'antichità, nell'attesa della promessa divina, attraverso il legame dello Sabbath, nel rispetto della Torah, la Legge rivelata da Dio.

Sono una congerie di formalismi rituali, pare a me, quelle regole sui cibi, sui vestiti, sulle parole. E infatti i secolarizzati le hanno abbandonate, e i riformati le hanno adeguate alla modernità. Ma se attraverso lo Sabbath quel popolo è sopravvissuto, in passaggi della storia terribili, per portare a tutti il messaggio della diversità, dobbiamo essergli grati. Per aver mantenuto acceso il lucignolo della contemplazione fin nel cuore dei frenetici tempi moderni.

***

Gli Ebrei, mercanti e ingegneri, scienziati e politici, sono stati però anche i protagonisti più attivi della modernità, per i contributi dati sia al "progresso" economico del capitalismo, sia a quello politico e sociale della democrazia e del socialismo. La furia di Hitler contro di loro è spiegata da Francois Furet proprio con il fatto che nel mondo moderno il popolo ebraico era il più portato all'universalismo, sia nella variante capitalista sia in quella comunista. E Ernst Nolte spiega il progetto di annientamento come la volontà di risolvere da parte di Hitler non solo la questione ebraica ma, in fondo, la stessa modernità. L'antisemitismo nazista sarebbe quindi il frutto di un'opposizione radicale ai valori della modernità.

E in Israele la modernità ti viene incontro dovunque tu guardi. In un ambiente naturalmente desertico vedi campi magnifici di palme, di viti, di agrumi, di ulivi; terreni coltivati strappati all'arsura dalla tecnica e dal lavoro incorporati negli impianti di irrigazione a goccia, che portano la poca acqua disponibile dalle riserve alle campagne e alle città.

Anche l'identità nazionale e il senso dello stato sono spiccati. Atterrati a Tel Aviv, durante il viaggio in pullman, di notte, verso l'albergo di Tiberiade, Angela ci invita subito, ma con naturalezza, a non sprecare l'acqua in docce superflue, in quei giorni caldissimi. I suoi bambini si lavano i denti con l'acqua di un bicchiere, per non sprecare quella che scorre troppo abbondante dal rubinetto. Non ci dice che quest'anno è piovuto poco, ma che "abbiamo avuto precipitazioni scarse": il problema dell'agricoltore è vissuto come proprio dalla nostra guida filosofa e teologa.

E David Cassutto, architetto e politico, arrivato bambino in Israele da

Firenze, vicesindaco di Gerusalemme fino a poco tempo fa, è il simbolo della modernità. Riesce a farci capire, a noi inesperti, i problemi urbanistici della metropoli, della viabilità, del verde, dei trasporti. Lo sentiamo orgoglioso di aver contribuito a costruire, in condizioni difficilissime, quello Stato, l'unico democratico in un medio oriente di dinastie e monarchie arabe. Riconosce con franchezza le difficoltà nei rapporti con il mondo arabo, con i palestinesi, meno "moderni" degli israeliani. Ma anche il mondo ebraico è composito: ci sono fin in Parlamento gruppi estranei alla modernità. E c'è a Gerusalemme il quartiere di Mea Sharim, dove abitano gli ebrei ultraortodossi, quelli vestiti con cappelli e palandrane nere, che occupano tutto il tempo studiando la Bibbia, che non riconoscono lo Stato, non pagano le tasse, i cui giovani non fanno il servizio militare. Le tensioni con questi gruppi sono forti: in quel quartiere non vorrebbero che circolassero di sabato gli autobus, in una città che sul turismo punta moltissimo!

Le critiche ai settori premoderni, arabi ed ebraici, da parte di Cassutto sono anche aspre. Ma esprime la fiducia che la modernità, con l'elettricità, le fognature, le scuole, i computer, possa gradualmente integrarli, e lo Stato d'Israele progredire così ulteriormente. David Cassutto però, mentre critica, "comprende", mai si lascia andare al disprezzo, o alla volontà di risolvere il problema con brusche accelerazioni, o con un colpo di scure: capisce le ragioni storiche dell'"arretratezza", da dove vengono quegli ebrei ultraortodossi che non riconoscono lo Stato, e lo avversano. E ci dice perché Israele sopporta, pagando, quella diversità parassita, costosa per chi si sente moderno. In qualche momento addirittura, sollecitato dalle nostre domande, esprime il dubbio che quegli ebrei che vivono nell'"otium" dello studio, estranei e sporchi, stranamente acconciati e sospettosi, siano necessari all'efficienza israeliana, un aspetto insopprimibile della complessità di Israele. Che siano un tarlo postmoderno, da conservare con cura, più che un residuo premoderno da cancellare. E' una tensione che non conoscevo, che mi sorprende, che arricchisce una società.

C'è un'altra interpretazione delle persecuzioni a cui gli Ebrei sono andati soggetti ad opera di Hitler, e di Stalin, i dittatori dei totalitarismi moderni: erano pericolosi gli ebrei in quanto anticipatori di ciò che è postmoderno, erano perseguitati perché critici della modernità Rappresentavano non l'universalismo di un progresso organico e lineare, ma la leggerezza, la disintegrazione, la casualità, di chi è particolare, diverso. Penso a Kafka nella letteratura, a Schoenberg nella musica, a Benjamin nella critica storica e artistica, a Chagall nella pittura, forse a Einstein nella scienza. L'antinomia è probabilmente irresolubile: l'ebraismo è proprio questa dialettica fra particolare e universale, fra bisogno di un'identità forte e di un'identità debole, fra tensione alla separazione e all'assimilazione. E' una dialettica che non riguarda solo gli Ebrei, che l'hanno vissuta in una storia grandiosa e drammatica, ma riguarda tutti, sempre di più. L'ebraismo, se vogliamo sopravvivere come un'umanità costituita di eguali e diversi, abbiamo il dovere di coltivarlo, di farlo crescere, dentro di noi.

***

Ascoltando Angela e David capisci la serietà della politica, la sua drammaticità anche. Qui in Israele, su una striscia di terra estesa come la Puglia, dove passi in poco tempo dal deserto e dalle tende dei beduini alla città moderna, si tratta di far convivere due popoli, l'ebraico e il palestinese, e tre religioni, l'ebraica, l'islamica, la cristiana. Questa a sua volta, pur minoranza esigua, divisa in cattolici, ortodossi, protestanti, e altri ancora. Ogni paese ha la sinagoga, il minareto, il campanile.

La politica siamo noi, in quanto esistiamo al plurale, scriveva Hannah Arendt. La sfida è difficile, perché il conflitto non è fra torto e ragione, è fra due "ragioni". Se da noi avviene un tamponamento fra auto, è un tamponamento, ma se succede a Gerusalemme subito pensano all'attentato: abbiamo visto una piazza presidiata dalla polizia in pochi minuti, dopo un lieve incidente stradale. I ragazzi israeliani, maschi e femmine, sono in servizio militare dai 18 ai 21 anni, e rischiano la pelle. Abbiamo incontrato una classe di bambini in viaggio di istruzione alle sorgenti del Giordano: erano "scortati" da due studenti più grandi armati di tutto punto. E in un parco un plotone di militari, maschi, addestrati da una soldatessa loro coetanea: si è notato, ci spiega Angela, che i ragazzi si impegnano maggiormente se a istruirli è una ragazza.

L'"intifada", la lotta dei palestinesi per avere uno Stato, è qualificata ancora oggi da Angela, intellettuale di sinistra, che aspira sinceramente alla pace, come terrorismo. I sassi, lanciati anche dai bambini, raccontati con tanta simpatia dai giornali italiani, hanno provocato dei morti fra i ragazzi israeliani.

Quando parli con un palestinese, in questo caso il segretario del Patriarca cattolico di Gerusalemme, senti l'altra "ragione", il peso di un'oppressione ingiusta. La mia famiglia, ci ricorda, ha cambiato in questo secolo passaporto cinque volte: turco, inglese, giordano, israeliano, e ora, finalmente, palestinese. L'intifada è per lui una lotta di cui essere orgogliosi, a cui l'università cattolica di Betlemme ha fornito competenze, elaborazioni, martiri. Eppure, anche dopo questo incontro, per uno del nostro gruppo i palestinesi rimangono dei delinquenti. La modernità israeliana non affascina i palestinesi, che sentono forte l'identità, e il bisogno di costituire un loro Stato. Si incrina la voce del presule nell'esporci i problemi che vivono le aree affidate all'amministrazione autonoma del suo popolo: risorse insufficienti per bisogni immensi, prospettive politiche incerte, anche corruzione crescente. E divisioni interne, che indeboliscono la strategia di pace: c'è un'opposizione, talvolta anche violenta, che lui non condivide, ma di cui comprende le ragioni storiche, e di cui sono protagonisti anche cattolici come George Habbash.

Ricordo un incontro, a Trento, con studenti universitari israeliani e palestinesi, invitati per un corso dalla nostra Provincia: quante diffidenze e paure reciproche, in coscienze tese sicuramente alla pace. Un israeliano, per paura, non era mai salito su un autobus a Gerusalemme, e quindi voleva che lì, nell'aula della mia scuola, il collega palestinese dichiarasse terroristico il movimento di Hamas. E il palestinese, che condannava gli attentati, non era però disponibile a definire criminali gli attentatori.

Quando il dialogo di pace fra Barak e Arafat si rimette in moto, cresce la speranza, perché è segno che nella società si sta affermando la disponibilità a cercare "insieme" la sicurezza. Qui capisci la differenza fra il votare a destra o a sinistra. Le resistenze sono però radicate: e mi rendo conto, per la prima volta, della complessità di questioni come il controllo dell'acqua o di un monte. O del rilascio dei prigionieri: criminali per gli uni, eroi per gli altri.

Non possiamo andare a Hebron, la città in mano ai coloni ebrei che non vogliono ritirarsi: un attentato ce lo impedisce. E lì, per ogni colono, ci sono due soldati a protezione, tanto che anche il costo economico pare ormai insostenibile alla società israeliana. Ma la pace autentica ha bisogno di altre ragioni per vincere.

Angela ci ricorda che il re Davide non volle assegnare Gerusalemme a nessuna delle dodici tribù, che pure la rivendicavano: la città non doveva appartenere a nessuna, ma a tutte. A me parrebbe una soluzione anche per l'oggi, ma mi rendo rapidamente conto dell'utopia a cui sto pensando, una Gerusalemme "città del mondo". I tempi non sono maturi, la soluzione più realistica sarà la spartizione della città in due zone, una israeliana e una palestinese. E già questo pare difficile.

***

L'essere minoranza ai cristiani fa bene. Sia il vescovo di Nazaret, un italiano di origine veneta, sia il portavoce del patriarca latino di Gerusalemme, palestinese, ci appaiono persone colte, aperte al confronto con ebrei e musulmani. Solo qualche battuta "politica" mi lascia perplesso.

M'ero fatto l'idea che il conflitto fra cattolici e islamici a Nazaret per il controllo degli spazi urbani, sul rapporto fra la basilica e la moschea, fosse una cosa seria, mentre il vescovo lo addebita a una manovra politica di alcuni opportunisti. Uno di noi non crede che Arafat sia sincero quando si rivolge ad Allah: per i cattolici la politica ha sempre qualcosa che sa di intrigo, di imbroglio, un mezzo sporco per conquistare o mantenere il potere. Ma il monsignore palestinese difende il leader dell'Olp: non avrà la fede di un iman, ma se prega è perché anche lui crede in Dio.

A Betlemme visitiamo un Baby Hospital cattolico, dove medici e suore curano con grande dedizione i bambini, figli di arabi in massima parte, e poverissimi. A me però quella struttura ospedaliera pare troppo lussuosa in una zona amministrata da poco dai palestinesi con enormi difficoltà. Mi pare soprattutto orgogliosamente separata dalla società in cui si trova, e che sta cercando con fatica soluzioni ai problemi, anche a quelli sanitari. Medici e infermieri sono pagati nell'ospedale privato più che in quelli statali, tanto che molti operatori vorrebbero farsi assumere nella struttura cattolica. A me pare una concorrenza scorretta, che fruisce delle generose offerte che provengono dall'Europa, mentre nelle strutture pubbliche le risorse sono carenti. E' la tradizionale politica cattolica di contrapposizione allo Stato, che porterà un giorno, dico brutalmente a qualche amico, alla statalizzazione dell'ospedale. E allora si griderà al lupo cattivo. Nessuno però è d'accordo con la mia analisi. Alla suora padovana che ci guida nella visita al Baby Hospital, e che ha dedicato una vita all'assistenza dei poveri, sfuggono, a me pare, non solo le ragioni politiche dell'intifada palestinese, ma anche quelle sociali della condizione femminile e infantile. Che lì, nei confronti di un bim-

bo handicappato o del figlio nato per decimo, non si esercitino le cure che noi riserviamo ai nostri bambini, è considerato una colpa. Ma non sono lontanissimi i tempi in cui, in Europa, un intellettuale come Montaigne scriveva alla moglie una lettera e non ricordava né il numero dei figli avuti da lei né quanti di loro erano morti bambini.

***

Jad wa-Shem, scrive Paolo De Benedetti, è oggi, nella Terra Santa "il luogo più santo della città dove Dio ha scelto di far abitare il suo nome: perché è il luogo dove abita il dolore di Dio". Il memoriale della Shoah comprende un museo di immagini, il Viale dei Giusti, in cui ogni albero porta il nome di una persona morta per salvare gli ebrei, la Valle delle Comunità ebraiche distrutte dai nazisti, l'Aula del Ricordo in cui una fiamma perenne arde davanti ai nomi dei campi di sterminio.

David Cassutto, che ad Auschwitz ha perso il padre, ci ricorda che i tedeschi che arrivano a Gerusalemme visitano Jad wa-Shem. Non ci vanno invece i pellegrini cattolici che vengono in Terra Santa con i viaggi organizzati dalle varie diocesi italiane. Essi visitano il Santo Sepolcro, contendono ad altri gruppi il privilegio di celebrare una messa in una cappella, disturbata da altre messe ortodosse, copte, armene, melchite. I pellegrini passano il tempo in quella che è diventata una fiera, ma non percorrono la Galleria dei Bambini, dove si ascoltano i nomi, e occorrerebbero due anni per ascoltarli tutti, dei bambini ebrei uccisi, mentre nell'oscurità e nel silenzio brillano le stelle.

A Jad wa-Shem non vanno nemmeno gli arabi, i palestinesi che abitano a Gerusalemme, perché la Shoah è una storia che riguarda il nemico.

Chiediamo al portavoce del patriarca un giudizio sul recente documento vaticano, che riconosce una responsabilità anche dei cristiani per la tragedia avvenuta nel cuore dell'Europa del Novecento. Il documento, sappiamo, apprezzabile per certi aspetti, è considerato però reticente non solo da esponenti delle comunità ebraiche, ma anche dalle Chiese tedesca e francese. E lo stesso papa, ha svelato a Trento recentemente il teologo J.Manemann, non vi si riconosce fino in fondo. Il prelato palestinese ci risponde che i cristiani di lì lo giudicano invece eccessivo nell'ammettere colpe della Chiesa, e in ogni modo squilibrato perché non accenna alle persecuzioni degli ebrei nei confronti dei palestinesi.

Gli Ebrei considerano la Shoah, a

ragione, un unicum nella storia del Novecento. La lettura, riduttiva e revisionista, che ne fanno i cristiani di Israele dimostra quanto il contesto politico attuale condizioni l'interpretazione di un evento storico passato, e rifluisca poi sul presente, negativamente. Il contesto politico condiziona addirittura la lettura della Bibbia: i passi dell'Antico Testamento in cui Dio si rivolge ad Israele popolo eletto non possono quasi essere letti nelle chiese cristiane, fra i banchi si rumoreggia, e il prete si deve impegnare in un commento che li addolcisce, e li tradisce.

In occasione del Giubileo è atteso in Israele Giovanni Paolo II, e le autorità dello Stato considerano la visita positiva. Ma molti, nella società, pensano che sia un viaggio rischioso, e sperano che il papa non venga. Perché? "Ma perché è un polacco, e per gli ebrei non è possibile dimenticare.", mi confessa Angela.

Né i palestinesi né gli ebrei possono dunque dimenticare. Eppure, a me pare, memoria ed oblio sono entrambi valori in tensione fra loro. Non trovo la soluzione. Sono "doppi pensieri" che mi confondono.

***

Qual è il rapporto fra il Cristianesimo e l'Ebraismo? Il percorso culturale del viaggio è una ricerca sull'"ebraicità di Gesù e della Chiesa". E' un tema stimolante fin dagli incontri preparatori con S.Chialà, monaco di Bose, e con i rabbini Della Rocca e Salvadori. E' un problema drammatico storicamente: i papi del rinascimento erano quasi tutti antisemiti, e gli antichi padri della Chiesa, da S. Girolamo a S. Giovanni Crisostomo, usarono parole durissime. Gli ebrei "perfidi deicidi" scomparvero dalle letture del venerdì santo solo dopo il concilio Vaticano II. La complicità, o almeno l'indifferenza, delle chiese cristiane, e dello stesso papa Pio XII, di fronte alla Shoah, sono oggetto di dibattito storiografico, ma certo le colpe furono gravi.

Noi trentini veniamo da una città dove, all'inizio dell'età moderna, la condanna a morte di alcuni membri della comunità ebraica, accusati ingiustamente della morte del piccolo Simone, poi venerato come martire, ha segnato la storia religiosa e civile di Trento.

Secondo Karl Barth, teologo evangelico, "la questione decisiva non è: -Che cosa può essere la Sinagoga senza Gesù Cristo?-, ma piuttosto: -Che cos'è la Chiesa fino a quando Israele le rimane straniero?".

Degli studiosi qualcuno sottolinea la continuità, qualcuno la di-

scontinuità, fra Ebraismo e Cristianesimo. Nel nostro gruppo le due sensibilità sono rappresentate da p. Mario Vit, gesuita, e da p. Antonino Butterini, cappuccino. Quando il primo richiama l'attenzione sul discorso di Gesù: "Non dovete pensare che io sia venuto ad abolire la legge di Mosè e l'insegnamento dei profeti. Io non sono venuto per abolirla, ma per compierla in modo perfetto." (Matteo 5,17), il secondo ci invita a leggere il passo del Deuteronomio (cap.28) in cui l'elogio dei ricchi e dei vincitori, da parte del Dio di Mosè, è in netto contrasto con il Discorso della Montagna. Il Gesù dei Vangeli non fonda il Cristianesimo, è Paolo di Tarso che impone una svolta radicale alle prime comunità cristiane, togliendo valore alla tradizione mosaica..

Passiamo di luogo in luogo, da Nazaret a Betlemme, da Cafarnao a Tiberiade, da Gerusalemme ad Emmaus, senza risolvere il problema. Dio, e Gesù, emergono con gradualità dalla Bibbia. La mia impressione è che Gesù sia andato oltre l'ebraismo, ma non è chiaro quanto, né oggi, né forse lo fu allora.

La nostra guida, Angela, per la quale Gesù non è il Messia, ma Messia può essere ogni bambino ebreo che in ogni momento apre gli occhi al mondo, ci guarda con distacco affannarci sui luoghi dove Cristo è vissuto e morto. "Ma non sappiamo se fu proprio qui", ci dice talvolta con ironia, e così capisco che l'ebraismo non è la religione dei luoghi, ma del tempo, cioè della storia.

Carlo Molari sostiene che molte religioni sono vere. Allora il Cristianesimo non include nè sostituisce l'Ebraismo, ma gli si affianca con una sua specificità. Dio ha parlato anche attraverso altri profeti, con Maometto ad esempio, che in questo viaggio è stato sacrificato, nella stessa Gerusalemme. E talvolta, ripensando alla storia, lontana e recente, di crociate e di guerre di religione, mi viene da pensare che abbiano ragione anche quegli atei che parlano di Mosè, di Gesù, di Maometto, come di tre grandi "impostori".

Le fedi, in cui alcuni di noi sono scaraventati venendo alla vita, sono certo un dono, ma un dono pesante, di cui talvolta farei volentieri a meno. Qui a Gerusalemme, a Jad wa-Shem, ho trovato conferma che non esiste un Dio onnipotente. Forse il popolo ebraico è sopravvissuto fino ad Auschwitz per farci scoprire, attraverso quella sofferenza ineffabile, la verità della debolezza e del dolore di Dio, e disporci così ad accettare la pace.

Bibbia e storia

di Silvano Bert

Durante il viaggio in Israele ogni gruppo, ma anche ogni persona, erano impegnati a portare dei contributi di riflessione. Questo, del 7 agosto, è un intervento improvvisato sulla "storia", che dà l'idea della partecipazione collettiva al viaggio stesso

In più occasioni i nostri biblisti, Angela e Antonino, ci hanno parlato del rapporto problematico fra Bibbia e Storia.

Fu solo nell'ottocento che uno storico tedesco, Leopold von Ranke, affermò che compito della storia è raccontare i fatti così come sono realmente accaduti. Questo non significa che gli storici precedenti si proponessero di ingannare i lettori: in più occasioni, in questi giorni, abbiamo avuto conferma, dagli scavi archeologici, che Giuseppe Flavio aveva raccontato la verità a proposito della guerra fra romani e giudei.

L'oggettività però non era il primo scopo degli scrittori di storia. Tito Livio ad esempio narra le origini di Roma intrecciando fatti storici, nel significato moderno del termine, con elementi mitici, che egli anzi considera altrettanto o più importanti: il solco, gli uccelli, la lite fra i fratelli, l'assassinio di Remo, la morte di Romolo e la sua ascensione al cielo.

Noi, dall'ottocento soprattutto, in occidente, siamo impregnati di storia, e perciò interroghiamo "storicamente" anche i libri più antichi, ponendo loro delle domande importanti per noi, ma spesso per quei libri non pertinenti, alle quali non possono quindi dare sempre risposta, perché sono stati scritti pensando ad altri valori. Tuttavia quando i sassi e gli scavi confermano ciò che leggiamo nella Bibbia, proviamo una grande emozione. L'at-

teggiamento più corretto però è di non inorgoglirci quando "la Bibbia ha ragione", e di non abbatterci se "la Bibbia non ha ragione".

Altre culture non sono (finora o per sempre?) impregnate di storia: il loro interesse per un luogo o una data è scarso. Perché noi, occidentali, abbiamo un bisogno di storia così forte, da non poter rinunciare ad esso, e da considerare preoccupante la sua mancanza, nei giovani soprattutto? E' perché alla storia noi affidiamo la costruzione della nostra identità, sia d'individui che di nazioni, sia d'europei che di cristiani. E l'identità è importante perché essa ci dà sicurezza.

Ma la cultura del novecento ha riflettuto criticamente sul concetto storico di oggettività. Se io vi chiedessi di raccontare la giornata di ieri, e ognuno di voi si mettesse d'impegno, ne avremmo in ogni caso dei resoconti diversi. Ognuno seleziona i fatti, li ordina, li dispone gerarchicamente, secondo i propri criteri culturali, di uomo e di donna, secondo una propria sensibilità, una propria enciclopedia di conoscenze. Il racconto dell'incontro con il Mar Morto dipenderà dal fatto di avervi immerso i piedi, il corpo intero, o dall'averlo guardato da fuori. E così l'incontro con il rappresentante del patriarca di Gerusalemme: uno ricorderà soprattutto le parole sulla Shoah, un altro quelle sulle comunità cristiane nella Palestina di oggi, o sui rapporti con lo stato d'Israele, o con le autorità dell'autonomia palestinese. E' lo storico che racconta e spiega e valuta, e ognuno di noi è un piccolo storico, e decide ciò che merita di diventare storia.

Così quando io racconterò questo viaggio in Israele ai miei figli, o ai miei studenti, a un mio collega insegnante di storia, o a un membro della Comunità di S. Francesco Saverio di Trento, farò dei racconti diversi: il destinatario e lo scopo, non solo la prospettiva dell'autore, danno luogo a storie diverse. La "verità" oggettiva e immutabile auspicata dallo storicista von Ranke si rivela dunque un'illusione.

Ogni storico ha dunque ragione, cioè non ha ragione nessuno? Non c'è il rischio di cadere nel relativismo, nel soggettivismo assoluto? C'è certo un nocciolo duro dei fatti, ma con essi lo storico entra in un corpo a corpo continuo, ponendo loro domande sempre nuove, che vengono dal suo presente e dai suoi problemi di uomo di oggi. La storia è questo dialogo, questo corpo a corpo fra lo storico e i fatti, fra il presente e il passato: e perciò non ha mai fine lo studio, nemmeno delle età più lontane. Disse Walter Benjamin, ebreo, che la storia non si costruisce in un tempo omogeneo e vuoto, ma in un tempo riempito dall'"*adesso*".

La condizione è che lo storico sia onesto e sincero, disponibile al confronto con altre interpretazioni, sia mosso solo dalla volontà di capire il passato attraverso il presente e il presente attraverso il passato. E il futuro: quando interroghiamo il passato, lo facciamo mossi da progetti, da paure, da speranze che nutriamo sull'avvenire. Da questo viene il dovere di ricordare.

L'altra faccia del ricordo è l'oblio: può sembrare una contraddizione, invece è riconoscere il valore dei "doppi pensieri". Ne facciamo esperienza nella nostra vita quotidiana di persone, dove dobbiamo saper ricordare e dimenticare, insieme. Così questi due popoli, l'ebreo e il palestinese, e queste tre religioni, l'ebraica, la cristiana, l'islamica, sono chiamati a convivere su un'unica terra da una storia grandiosa e terribile: per loro è possibile farlo solo se sapranno contemporaneamente ricordare e dimenticare. E' la sfida a cui sono chiamati, il contributo di pace che possono dare al mondo, e a cui anche noi possiamo dare un aiuto. Per riceverne un bene. La storia, oltre la funzione cognitiva, ha questo valore formativo: forma al senso del limite, alla ricerca continua di senso, e alla consapevolezza che il cambiamento è possibile.

È distinguibile il cristianesimo come vangelo dal cristianesimo come processo storico? È possibile isolare il vangelo, come vertice della biblica ricerca di fede, da ciò che esso ha concretamente prodotto nei secoli, anzi dalla tradizione storica che ce lo ha coservato e consegnato? Sì e no sono due risposte fondamentalmente valide, e proprio per questo inseparabili, nel senso che la verità evangelica, fin dalle origini, proprio mentre si incarna nella storia, al punto da esserne inseparabile, va oltre di essa, al punto di farsene giudice e misura.

E allora? Allora bisogna, io credo, far buon viso a cattiva sorte: portare il peso del proprio passato ed intanto cercare di liberarsene progressivamente, allontanarlo da sé senza rinnegarlo, riscattarsene pagandone la pena, ma anche senza viverlo come un ergastolo.

(A. Bodrato)

A mo' di documentazione e per chi non lo avesse letto in altra sede riprendiamo qui l'articolo scritto in occasione dell'arrivo a Trento del nuovo Vescovo monsignor Luigi Bressan e della cerimonia con la quale prendeva possesso della Diocesi.

Monsignor Luigi Bressan nuovo Vescovo di Trento 121° successore di San Vigilio

di Pier Giorgio Rauzi

Ho trovato singolare e curiosa la situazione in cui mi sono venuto a trovare domenica 30 maggio alle 3 del pomeriggio per seguire alla TV l'arrivo del nuovo vescovo di Trento monsignor Luigi Bressan e la cerimonia in duomo del suo insediamento quale 121° successore sulla cattedra di S. Vigilio. Non ero solo davanti al televisore, ma in buona e abbondante compagnia. La disputa per il controllo del telecomando, come spesso succede, si è fatta subito vivace. E la gerarchia delle preferenze vedeva, tra gli eventi in contemporanea, Schumacher e la Ferrari in pole position, Pantani e il giro d'Italia in seconda fila, un film di Totò, peraltro splendido, in terza posizione e finalmente il vescovo con relativa cerimonia come quarta opzione, senza contare chi aveva già prima preferito una bella passeggiata domenicale fino ai Bindesi. La contrattazione otteneva il risultato che sul vescovo si sarebbe "zippato" durante le pause degli inserti pubblicitari, e (dal momento che io mi ero impegnato a scrivere questo benedetto articolo) mi si sarebbe concesso tutto il tempo che il vescovo avrebbe dedicato al suo discorso di presentazione.

Da sottolineare che la concorrenza davanti al video non era composta da persone estranee alla pratica religiosa, ma da giovani che con essa hanno frequentazione e dimestichezza e che si mostrano più che ben disposti verso il nuovo vescovo nel quale ripongono la speranza che riesca a portare nella chiesa trentina una ventata di aria fresca di cui anche loro sentono il bisogno. E questo ha fatto sì che anche il resto della compagnia finisse col seguire con attenzione le parole del vescovo, grati tra l'altro anche per la relativa brevità del suo dire che permetteva così di tornare sulle altre opzioni senza perdere troppo delle fasi salienti delle stesse.

La situazione che ho descritto mi è sembrata rendere quasi palpabile il contesto in cui il nuovo vescovo viene a trovarsi e nel quale dovrà calarsi per riuscire a farsi ascoltare. Un contesto che in pochi anni è passato da una situazione, chiamiamola così, pre-moderna di chiesa-di-popolo, in cui chiesa e società civile erano profondamente integrate, a una situazione radicalmente secolarizzata in cui la fede religiosa non è più centrale nemmeno per coloro che pure ad essa fanno riferimento e che in essa cercano, non sempre con piena soddisfazione, dei contenuti in grado di dare senso alla vita e risposte non preconfezionate alle domande che loro pongono.

Senza contare altri aspetti che, un po' provocatoriamente nei miei riguardi, la "concorrenza" del telecomando sottolineava, quali il rilievo dell'età media dei presenti in duomo che la televisione inquadrava (età media che qualora io, anziché "rompere" davanti al video, mi fossi collocato tra i partecipanti alla cerimonia non avrei certo contribuito ad abbassare), o la presenza ad una cerimonia pur sempre religiosa, eucaristica, di noti ed autorevoli personaggi che con la fede religiosa è risaputo hanno onestamente chiuso ancor da prima di essere noti, presenza evidentemente dovuta a un dovere occasionale di rappresentanza, dove solo il rapporto di potere "giustificava" la loro estraneità al contenuto religioso della cerimonia.

Ma un vescovo che proviene da esperienze diplomatiche così complesse come quelle percorse da monsignor Bressan, sa certamente distinguere i rapporti di potere dalla fede religiosa vissuta e condivisa e può anche comprendere una certa aspirazione giovanile (e forse non solo giovanile) a non veder mescolate con troppa ovvietà le due dimensioni, pur accettandone i compromessi delle circostanze. Così come il nuovo vescovo dimostra di conoscere la distinzione, che felicemente ha subito saputo fare, tra politica e fede, tra sacro e profano, riconoscendo l'autonomia delle rispettive sfere senza che questo voglia dire necessariamente separazione o contrapposizione. E questo ci sembra una pre-

messa felice e rassicurante, che si traduce in tempestivi rallentamenti su proposte troppo frettolose di facoltà teologiche, fatte forse più per trovare spazi alle ambizioni accademiche di qualche suggeritore del principe, che per un progetto meditato e adeguato alle necessità dei tempi. Così come è da augurarsi un raffreddamento sulla iperpoliticizzata e scarsamente trasparente (almeno nelle fonti di finanziamento) causa di beatificazione di Degasperi, di cui molti, e non solo tra i vicini fratelli sudtirolesi, non sentono particolare urgenza e che uno dei promotori si precipitava a sponsorizzare salutando il nuovo vescovo in piazza duomo tra la folla che lo festeggiava prenotandosi per un appuntamento.

Un vescovo dunque che sembra essere la dimostrazione vivente di una constatazione che molti anni fa ho sentito fare da un personaggio romano esperto in materia (e che l'esperienza mi fa condividere) secondo il quale "i trentini sono come l'insalata: buona solo se trapiantata". E l'essere stato trapiantato per anni in un orto grande come il mondo non può che essere garanzia di commestibilità appetibile.

Viene facile perciò, da queste prime impressioni, condividere l'aria di soddisfazione che autorità e popolo manifestano, pur trovando singolare che le voci che si esprimono con maggior cautela, pur unendosi al coro, siano quelle dei preti, più di altre orientate, pur speranzose, verso la futura prova dei fatti.

E alla prova dei fatti monsignor Bressan è atteso da una difficile opera di declericalizzazione della stessa struttura ecclesiastica, difficile non solo per una oggettiva carenza di personale di ricambio (il richiamo alla responsabilità dei laici nella chiesa non mi è sembrato un semplice espediente di supplenza), ma soprattutto perchè troppi laici che si stringono attorno alle parrocchie sanno essere spesso più clericali dei preti e banali semplificatori di una realtà complessa. A meno che non ci si voglia accontentare di quella routine che da tempo ormai ha ridotto il riferimento di fede per molti al percorso della socializzazione primaria e secondaria. Percorso che va dal battesimo alla cresima passando per la prima comunione, e si riduce così allo stadio infantile della vita, per un imprinting in grado tutt'alpiù di richiamare in seguito, nella vita adulta, a qualche altra festività o ricorrenza più per ragioni di tipo estetico/emozionale che per motivazioni etiche e di fede vissuta con qualche sforzo di coerenza. Se l'orizzonte fosse questo, ma non ci è sembrato, l'incendio del Trentino si ridurrebbe a metafora retorica di scarsa consolazione. Per un incendio vero sarà indispensabile accumulare il materiale adatto, infiammabile quantomeno.

Alle nuove generazioni infatti può far anche piacere l'uso e il ricorso competente agli ultimi ritrovati dei mezzi di comunicazione di massa, di fronte ai quali peraltro i giovani ormai sono tutti più che disincantati. Ma la minestra riscaldata rimane tale anche quando venisse veicolata da internet oltrechè dalle varie radiomarie e da altri media protetti.

Ma speriamo di non esserci sbagliati nel cogliere nelle parole e nei primi atti del nuovo vescovo la consapevolezza di non essere un semplice funzionario del romano pontefice (pur nella ribadita fedeltà ed ossequio a colui che lo ha scelto e nominato a reggere questa porzione di chiesa), ma pur sempre, per chi crede, anche un successore degli apostoli. E per lui, in quanto tale, l'elemento programmatico che si trova negli Atti degli apostoli (quando questi delegano ad altri le incombenze di ordine caritativo/materiali della comunità), ritaglia "la preghiera e il ministero della parola".

Non siamo così ingenui da credere che la preoccupazione per l'ISA (Istituto di Sviluppo Atesino) e i relativi miliardi da gestire e sitemare debba essere estranea alle attenzioni del vescovo, ma che questa non sia ai vertici delle sue preoccupazioni possiamo anche augurarcelo, così come ci auguriamo che coltivi la consapevolezza che l'ISA non sia sempre nemmeno il veicolo che contribuisce in maniera determinante ad elevare il tasso di credibilità del ministero della parola. Ma che di un ministero credibile della parola non preconfezionato, problematico, di ricerca in cui coinvolgere tutti, oggi molti sentano il bisogno, questo lo possiamo dire, offrendo il rilievo di questa esigenza diffusa a monsignor Bressan quale voto beneaugurante per lui e per questa nostra realtà trentina coi suoi pregi e i suoi difetti quale porzione di mondo in cui ci troviamo a vivere e a operare.

« E non chiamate padre vostro alcuno sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello celeste.

Nè vi fate chiamare maestri, perché uno solo è vostro maestro, Cristo.»

(Dal Vangelo di Matteo 23, 9-10)

In un clima culturale da fine delle ideologie, di pensiero debole, di revisionismo storico, di ripudio del comunismo senza distinzioni tra leninismo, stalinismo, e socialismo dal volto umano, (tutte esperienze sconfitte dalla storia e perciò ripudiate), di conseguente accettazione del libero mercato come panacea del futuro e come unica possibile opzione per sanare tutti i mali dell'umanità, (e la litania potrebbe continuare ancora a lungo), proporre un'articolata riflessione su un libro di un autore marxista seppur eretico, sembra quasi un andare in controtendenza quasi a sfida del conformismo culturale oggi imperante. Lo facciamo senza nostalgie o rimpianti per qualche passato anche recente, ma nella convinzione che l'utopia e la speranza restano pur sempre delle dimensioni indispensabili all'uomo per non annegare nella melma di un "possibile" unico, asfittico e senza orizzonti di "possibili" diversi e alternativi.

E. Bloch, Ateismo nel cristianesimo

di Cristiano Zuccher

Un'opera tanto affascinante quanto complessa, *Ateismo nel cristianesimo*. Complesso il linguaggio, ricco di metafore e continue citazioni in lingue diverse (spesso morte). Complesso il contenuto, soprattutto per quanto riguarda le parti più squisitamente filosofiche.

In ogni caso, affascinante. E soprattutto esemplare per quanto riguarda lo studio del fenomeno della secolarizzazione moderna, o quantomeno della sua prima fase, che tocca il suo culmine nelle teorie e nei movimenti degli anni Sessanta. Si tratta di un processo che individua all'interno stesso della storia dell'umanità una sua portata soteriologica, mutuata dalla – e spesso in polemica con – la religione. Un processo che trasferisce una serie di categorie dall'ambito religioso a quello profano e, in particolare, a quello più propriamente politico e ideologico. I temi della redenzione e della salvezza, dell'escatologia biblico/cristiana vengono in questo modo recuperati e trasfigurati in quello della "liberazione" grazie a quel procedimento di "futurizzazione della storia" che poggia fondamentalmente sulla coppia di categorie progresso/rivoluzione. E, come nota P.G. Rauzi a proposito di questa "secolarizzazione prima" quello che in questa concezione giustifica il sacrificio del presente alla causa del progresso e/o della rivoluzione, è la fede che la storia abbia un senso e che questo senso coincida con la direzione della storia stessa (P.G. Rauzi, L. Gandini, *La morte allo specchio*, pag.15).

Tutti temi che, conditi da un sensibile sfoggio di erudizione e trasporto ideologico, possiamo ritrovare in quest'opera di E. Bloch, il "corruttore della gioventù della Germania Est": dal tema del *futurum* utopicamente fondato sul non-essere-ancora dell'essenza umana, a quello del "trascendere senza trascendenza" che muove i suoi primi passi nell'*Antico Testamento* fino a culminare nella figura-chiave di Gesù Cristo, che si pone ereticamente come uomo contro e in vece di Jahvé, a quello infine del "regno della libertà" in cui l'uomo realizzerà la propria essenza in comunione con la natura.

Il tutto sempre in continuo riferimento a temi più spiccatamente filosofico-teologici come l'analisi delle teorie eretiche medievali e rinascimentali o delle dispute teologico-esegetiche sei, sette e ottocentesche, e sempre attento a sottolineare differenze e cogliere sfumature all'interno delle varie concezioni metodologiche, dialettiche o meno.

Il libro muove innanzitutto da un'importante osservazione. La storia dell'umanità dalle origini fino ai giorni nostri è caratterizzata da una costante sulla quale essa poggia e procede: il rapporto deboli-potenti, servi-signori, dominati-dominatori, sudditi-sovrani. Grazie soprattutto alla spinta dell'illuminismo, passi da gigante si sono fatti per il superamento quantomeno di quest'ultima dicotomia: i re non esistono più e, dove ancora resistono, essi hanno perso la quasi totalità dei loro poteri, mantenendo una funzione puramente rappresentativa. Le monarchie spariscono, dunque, e fioriscono le democrazie.

Come mai, però – e questo è il quesito di partenza – non è ancora scomparsa l'idea di un Dio Padre e Signore onnipotente che risiede nei cieli, nonostante l'universo stesso - grazie al progresso delle scienze della natura - sia ormai già da quattro secoli assurto al rango di "repubblica", potendo ora trovare il proprio significato in se stesso, senza ricorrere alle cre-

azioni o ai disegni di un supremo signore celeste?

La risposta risiede nell'idea di un trono terrestre come rispecchiamento del trono celeste e che da esso trova autorità e giustificazione, idea che da sempre ha fatto comodo alla monarchia, idea che è ora divenuta una comoda ideologia anche per la nuova classe dominante, la borghesia, che l'ha mantenuta nella versione paolina della "pazienza della croce" in modo da tenere zitto e quieto il popolo sfruttato.

Ma con il marxismo, il movimento operaio che si scuote e si ribella ai soprusi dei nuovi sfruttatori, ha fatto proprie azioni e mezzi di cui si era servita la borghesia per spodestare i re, aggiungendo un nuovo specifico illuminismo: la lotta alla teocrazia. Il materialismo, infatti, altro non è se non la spiegazione del mondo a partire da se stesso (Engels).

Una lotta che non è comunque una novità nella storia umana, almeno per quanto riguarda le classi di volta in volta oppresse e sfruttate. Anzi. La Bibbia stessa ha una duplice valenza: essa è sì la redazione del modello teocratico scritto e trasmesso dalle gerarchie ecclesiastiche a buon uso delle classi dominanti, la cui autorità viene così a derivare da un'autorità assoluta quale un Dio-Padre trascendente ed onnipotente; ma è anche allo stesso tempo - soprattutto in alcuni passi - la voce "sotterranea", il mormorio dei veri figli di Israele, che si scaglia contro i signori con il loro Dio trascendente.

Il primo movimento, ortodosso, è quello che guarda al passato e che dà anche il significato etimologico al fenomeno religione: *re-ligio*, ossia legame con qualcosa che sta all'indietro, come un "mettere i ceppi" regressivo e repressivo. Il secondo movimento invece, eretico e rivoluzionario, è volto in avanti: è la speranza in un futuro *novum* (si guardi ai profeti da Amos in poi ed allo stesso libro dell'Apocalisse) migliore in quanto fondato sulla libertà.

E la speranza di questo Nuovo, nella Bibbia, si identifica soprattutto nella figura stessa di Gesù Cristo, il figlio dell'uomo, che si pone ereticamente in posizione messianica all'interno di ciò che un tempo aveva nome Dio e che, all'interno del percorso dell'*exodus* dell'uomo da Dio, apre il cammino ad un futuro (da ricordare a questo proposito è l'episodio biblico del roveto ardente, dove Dio si presenta a Mosè con l'espressione al futuro "io sarò quello che io sarò") nel quale l'uomo libero da ogni servitù, mondana o extramondana, sarà finalmente se stesso, l'uomo dal "volto disvelato", ovvero l'uomo che ha raggiunto la propria essenza, la propria identità.

La Bibbia, voce sia dei potenti che degli oppressi

Vi sono due tipi di linguaggio degli schiavi, dei servi: uno, il linguaggio dei servi stolti o meschini, servile e privo di sottintesi, che dice solo ciò che il signore vuole ascoltare. Ed un altro che invece, costituendo nel contenuto un pericolo per i signori, in quanto ne denuncia l'abiezione, è costretto a mascherarsi quando si presenta al loro cospetto in una forma più "innocua". E' il linguaggio, ad esempio, delle favole di Esopo, delle *Lettres Persanes* di Montesquieu (opera che denuncia implicitamente la Francia di Luigi XIV), delle metafore contro i potenti ne *I viaggi di Gulliver*.

Ed è proprio, quest'ultimo, anche il linguaggio della Bibbia "sotterranea" rivoluzionaria che emerge come una protesta nella lode, una maledizione nella benedizione.

I deboli che non possono parlare ad alta voce, infatti, sono costretti a farlo in disparte, mentre i potenti possono agire sempre ad alta voce, potendo inoltre estendere, migliorare o addirittura falsificare ciò che hanno a disposizione per farlo apparire tutt'altro, a loro vantaggio. Ecco perché anche nella Bibbia deve insospettire qualunque passo di esaltazione manifesta, in quanto frutto probabilmente della secolare manipolazione da parte dei potenti, ed al contrario incuriosire ogni passo in cui sembri emergere una voce sotterranea, che viene dal basso, la voce di chi, in quanto debole, è stato lasciato in disparte e sottovoce è stato costretto ad esprimersi.

"Il soggiacere ad un incantesimo operato da maghi non troppo esperti è cosa più stupefacente dell'incantesimo stesso". Vale a dire, cioè, che l'inganno perpetrato dalla chiesa tramite la "contraffazione" delle sacre scritture ai danni dei più deboli e al servizio degli oppressori (creando una giustificazione ultraterrena alle disparità terrene) non poteva durare oltremodo.

Il primo movimento intellettuale che ha cercato di affrancarsi dall'illusione della trascendenza divina è stato l'illuminismo del XVIII sec., il quale si proponeva, tramite l'uso della ragione, di rendere l'uomo "maggiorenne", farlo uscire dallo stato di minorità superstiziosa in cui secoli di oscurantismo religioso l'avevano relegato.

Tuttavia gli effetti immediati di questa prima spinta data all'uomo verso il suo stato di "maggiore età" furono lontani dall'autentico spirito illuminista: il vuoto creato dalla caduta della religione dell'Altissimo e del vecchio mito della signoria dell'alto non poté - com'è ovvio - venire meccanicisticamente colmato dalle nuove teorie positivistico-evoluzionistiche in nessuna maniera che potesse dare un

fine, uno scopo, un senso alla vita dell'uomo.

Non ci si accorse che le Scritture, troppo frettolosamente accantonate nella campagna di demistificazione che venne a connotarsi non semplicemente - come un illuminismo autentico avrebbe richiesto - come anticlericale, ma piuttosto come completamente antireligiosa (e soprattutto anticristiana), rispondevano in ogni caso ad un bisogno che sembra connaturato a tutti gli uomini, al di sopra della varietà dei popoli e del succedersi delle generazioni. Prova ne è l'incredibile presa e diffusione, la popolarità che la Bibbia da sempre gode nei confronti delle masse.

Questo non può essere dovuto se non al fatto che la Scrittura si è formata perlopiù nell'ambiente plebeo e contadino del quale racconta, e non in un mondo cavalleresco o sacerdotale (nel caso della Bibbia la prerogativa dei sacerdoti è stata quella di redigere e tramandare - come più faceva loro comodo - il testo scritto) come è avvenuto per la maggior parte delle scritture non bibliche (religiose o meno che siano). Se la Bibbia può diventare per qualunque popolo una "patria", è perché - per forma e contenuto - essa si sente sempre a casa propria. Essa è, fra una lode all'Altissimo e l'altra, intervallate dai resoconti delle punizioni del Medesimo ai danni dei sudditi-peccatori, la voce, il continuo affiorare di un mormorio sotterraneo, degli scontenti, degli oppressi.

Una oppressione di fronte alla quale episodicamente qualcuno trova la forza di reagire: una reazione puntualmente repressa e falsificata dalla tradizione sacerdotale - anche se mai in maniera completa proprio in virtù del "linguaggio da servo scaltro" di cui la ribellione spesso si avvale - sin dall'episodio del serpente dell'Eden in poi. Una reazione all'oppressore che fa comunque sì che l'elemento biblico possa operare tra il popolo rendendosi ad esso simpatetico.

Ma perché questo continuo appoggio ai potenti da parte dei sacerdoti? Soprattutto se consideriamo che in realtà la classe dei potenti, in fondo, sempre disprezza più o meno palesemente sia l'idea di un Dio che sta sopra di loro, sia gli stessi preti, fautori e sostenitori di questa "assurdità"? Valga per tutti l'esempio del disprezzo e della persecuzione, del profondo anticristianesimo nazisti, a fronte dell'appoggio incondizionato che comunque la gerarchia ecclesiastica, sia protestante che cattolica, accordò ad Hitler contro la minaccia di un probabilmente meno irriverente ateismo comunista.

Ovviamente questo accade perché da sempre fa più comodo schierarsi con la classe degli oppressori piuttosto che con quella degli oppressi. Ciò è in rapporto diretto con la base storico-materiale su cui la chiesa poggia dal tempo del suo primo compromesso con i signori, un compromesso che le ha sempre fruttato una posizione di privilegio all'interno della società in quanto i dominatori avevano bisogno di un dispensatore di "oppio" con cui tenere buono il popolo, un compromesso che trova espressione nella nota formula *ubi pecunia, ibi ecclesia*.

Ed altrettanto antica (si pensi ai contrasti biblici fra alcuni profeti e la casta sacerdotale) è la frattura fra alto e basso clero, fra "pastori dei signori" e "preti della gente". Da sempre infatti il *corpus* cristiano, ricco di diverse componenti, trae più che altro forza - oltre che dalla propria origine, estranea alle malvagità di questo mondo - dalle persone pure e luminose che in essa operano, le quali, avendo a cuore ed agendo a favore dei più deboli, contribuiscono a mantenere questi ultimi legati all'istituzione-chiesa che comunque rappresentano. Un controsenso, visto che quest'ultima è in mano alle alte gerarchie ecclesiastiche che, come già ribadito, sono al servizio dei dominatori.

In conclusione, dunque, possiamo dire - e lo si vedrà meglio nei prossimi capitoli - che nella Bibbia circola un qualcosa di duplice: nella sua forma più palese, istituzionalizzata, la Scrittura rappresenta la "cattiva coscienza" dei pastori dei signori, della chiesa asservita al potere, mentre nel suo sostrato nascosto e sotterraneo, nei passi di ribellione anche se sconfitta, essa rappresenta la sofferenza che non vuole rimanere tale, il sentiero tracciato per la rivolta dell'oppresso, per l'esodo dalla servitù, per un futuro nuovo e migliore.

Creazione e redenzione. La contraffazione della Scrittura.

Il Dio dei più vecchi scritti biblici veniva rappresentato come il Signore, il dio della stirpe, né più né meno. Esistevano anche altri dei, *Baalim*, che erano però più deboli di lui. Col tempo, però, la sua rappresentazione passò ad un grado superiore: da semplice fenomeno locale di dio della stirpe a quella di Signore e Creatore di tutto il mondo. Ciò accadde verosimilmente grazie alle influenze del regno Medio egiziano e del suo culto per il diodemiurgo Ptah.

Il Creatore Jahvé appare subito soddisfatto della sua opera, infatti non perde occasione per ripetersi: "Ecco, tutto era molto buono". Ciò appare subito contrastante con la miseria e la tribolazione della realtà terrena entro la quale gli uomini sono inseriti. Tanto che lo stesso Dio in più di un episodio biblico si pente di aver creato il

mondo e sembra propenso a fare nuovamente *tabula rasa* di tutto il creato. Fin dall'inizio, però, si trova una giustificazione a Dio per i mali del mondo che egli ha creato buono: con il serpente dell'Eden ed il peccato originale di Adamo ed Eva, la libertà fece il suo ingresso nel mondo, e la conseguente maledizione divina, che fin dalla prima disobbedienza e dalla successiva cacciata dal paradiso doveva pesare su tutto il mondo, doveva scaricare il Creatore di tutte le responsabilità: da questo momento egli diventava estraneo fin dall'origine alla miseria del mondo da lui creato.

Si introdusse poi un altro capro espiatorio utile a giustificare il maldestro risultato dell'opera di creazione di dio: il diavolo e i demoni, ossia il male che riesce ad aprirsi una breccia nell'opera divina e guida l'uomo alla sua corruzione.

A questo punto comincia un tipico dualismo in cui il concetto di "creazione" è totalmente diverso da quello di "salvezza". E' un punto cruciale: si tratta di rendere l'uomo grande o piccolo.

Chi potrà infatti salvare dall'opera malriuscita di un mondo ormai compiuto un uomo piccolo e corrotto, che di propria iniziativa non può che far male e procedere nell'errore? Secondo questa concezione il dio creatore di tutto ha la possibilità di apparire anche come salvatore, colui che darà "nuovi cieli e terre nuove", distruggendo il male di questo mondo e, nella visione apocalittica, instaurando un mondo nuovo e migliore, senza peccato.

L'unione della divinità creatrice e di quella redentrice, assieme al disimpegno del creatore dalla sua opera attraverso i capri espiatori - l'irruzione di diavoli e demoni - escluse dunque da questa visione della fine qualunque elemento prometeico: proprio nella visione apocalittica, infatti, il vecchio dio creatore attua e conferma solo se stesso, nel "salto" apocalittico che per sua essenza non ha bisogno di alcun intervento o impegno umano.

Ma ecco comparire nella Bibbia, parallelo a questa visione ma ad essa contrario proprio nella radice, anche un elemento di stampo messianico: l'attesa di un Messia storico che guidi il popolo di Dio alla conquista di quel mondo migliore promesso da Dio attraverso i profeti. E questo elemento messianico affiora proprio in contrapposizione a quel Dio-tiranno che ha dato origine ad un mondo di sofferenza, contro colui che, insoddisfatto di ciò che aveva imperfettamente creato, non ha esitato a scatenare un diluvio assassino contro gli uomini. E' il grido di ribellione dell'eroe prometeico contro il Signore del mondo a favore degli uomini, poiché egli si sente migliore del suo dio. E' il mito di Prometeo che esce dalla fissa staticità del pensiero greco e si innesta nell'escatologia volta al *novum* futuro, che nella Bibbia per la prima volta risplende di luce propria in tutta la sua dimensione utopica.

Il *filo rosso* nella Bibbia.

Qualunque testo, in maniera giusta o sbagliata, è suscettibile di modificazioni. Bisogna però saper distinguere tra *modificare* e *contraffare*. Ogni semplice modificazione, infatti, si limita a conservare, correggendolo e rendendolo più chiaro, il pensiero dell'autore, senza stravolgerne il contenuto.

Di vera e propria contraffazione possiamo invece parlare nel caso del testo biblico, ed indice ne sono sia le palesi contraddizioni ed aporie nelle quali esso continuamente ricade, sia la presenza di aggiunte postume interessate o l'assenza di parti tardivamente soppresse, che un attento esame esegetico e filologico può mettere in evidenza. Dobbiamo ritenere infatti che il testo della Bibbia di cui disponiamo - ufficiale in quanto unico - sia una sistematizzazione fatta *ad artem* dal sacerdote Esdra nel V sec. a.C.. Si tratta quindi di una interpolazione sacerdotale della tradizione giudaica (fino ad allora perlopiù orale) che fissa in modo definitivo la storia del popolo di Israele e la legge che il suo signore e creatore gli impone. Una interpolazione che mise a tacere il più possibile il "mormorio" dissenziente dei figli di Israele, aggiungendo al suo posto un'abbondante dose di cultura ed espiazione, servile sostegno alla trascendenza divina.

L'intenzione dei sacerdoti fu di far scomparire tutti quei frammenti che rivelassero episodi di "ribellione contro il pugno di Jahvé" e, dove questo non fosse completamente possibile a causa della radicata tradizione orale, stravolgerne il significato presentandoli in una versione avversa ad ogni rivoluzione. Ciò è riconoscibile ad esempio in passi quali quello del serpente dell'Eden e quello di Caino che uccide il servile Abele, in libri "atipici" quali *Giobbe*, *Kohelet* e il *Cantico dei cantici*, nonché dell'idea stessa di un Messia che deve venire a salvare il mondo.

Anche il nuovo testamento non è una narrazione fedele della vita di Gesù, ma la prima predicazione compiuta su di essa, e gli Evangeli stessi (la cui stesura è successiva alla prima predicazione ad opera di San Paolo) furono in gran parte mitigati e piegati per adattarli alla missione ed alla vita della comunità che si andava formando.

Ma è comunque possibile individuare, all'interno del testo biblico, un

"filo rosso" che unisce tutti questi episodi di malcelata ribellione[0], una *biblia pauperum* che si scosta dall'asse teocratico impressogli dai sacerdoti e che si delinea passo dopo passo proprio in quei frammenti "ribelli" che, non potendo essere soppressi, sono rimasti, pur se contraffatti dagli estensori ufficiali quale monito contro ogni futuro tentativo rivoluzionario. E' la voce insistente che ci parla di un insorgere (anche se spesso soppresso) contro l'oppressione, di una speranza utopica in un futuro migliore, finalmente libero da tiranni trascendenti o meno.

Esodo. Anche nella rappresentazione di Jahvé. Liberazione dalla teocrazia.

Nei primi scritti biblici vi è una multiformità straordinaria delle rappresentazioni di Dio-Jahvé: il dio che punisce la superbia degli uomini, quello che esige sacrifici (soprattutto di sangue; si pensi agli episodi di Abramo ed Isacco o di Caino e Abele), quello che al suo popolo manda piaghe ma anche "vitto gratis", quello che condanna Caino ma poi lo protegge per i giorni a venire, quello (a partire dal profeta Amos) che sembra non gradire più sacrifici ed olocausti. Un dio contraddittorio, insomma, le cui continue trasformazioni segnano le tappe dell'evoluzione nella rappresentazione di Jahvé. Un'evoluzione che va da una rappresentazione molto vicina a quella di un uomo molto potente, sullo stampo "proprietario terriero" ed "esattore delle tasse", fino alla rappresentazione di un dio che non si lascia conoscere, che "rimane nelle tenebre", che si presenta a Mosé nel roveto ardente con la formula *"Eh'je ascher eh'je"*, ovvero *io sarò quello che sarò*, assumendo il *futurum* come il vero modo di essere dei pensieri che hanno assunto le spoglie di dio.

Un dio che non è ancora se stesso, dunque; un dio che si volge al futuro anche se, per il momento, soltanto tramite una serie di promesse. Promesse raramente mantenute, fra l'altro. La terra di *Canaan*, raggiunta a stento dopo l'esodo dall'Egitto, su tutte, non tiene fede alla parola data: essa ben presto si rivela essere tutt'altro che un paradiso terrestre, quanto piuttosto una terra dove spesso arriva la carestia ed altrettanto frequentemente la guerra. In questa situazione di precarietà la figura dispotica di Faraone non tarda ad essere sostituita dalla nuova classe dirigente di Israele. La proprietà passa da comune a privata e viene ad operarsi una stratificazione sociale poveri-ricchi. Molti, col tempo, abbandonano il culto di Jahvé (dio del fulmine, della spada, della guerra e propiziatore della vittoria) per sostituirlo con quello di Baal (dio della prosperità e dell'abbondanza). Soltanto i *Nazirei*, setta di nomadi con proprietà comune e senza distinzione signori-servi, rimangono fedeli al loro Jahvé del Sinai, Colui che li ha guidati fuori dall'Egitto attraverso il deserto. Si stabilisce così un legame forte fra i nazirei (fra di essi ricordiamo Sansone, Samuele, Elia e Giovanni Battista), che predicano la povertà e la purezza, e la genuina profezia di un futuro migliore, e quindi fra la predicazione sociale e la "volontà di un nuovo Jahvé e del suo giorno".

Lo Jahvé dei nazirei è ancora il semplice dio della stirpe, non possiede cioè ancora una portata universale, ma già denuncia la società classista di Israele e l'iniqua distinzione ricchi-poveri. Fedeli all'idea che si tratta sempre di un dio "divinamente deresponsabilizzato" dal mantenere le proprie promesse - se Canaan non assomiglia alla terra promessa, la colpa non è certo di Jahvé, ma dell'uomo e dei suoi peccati - i profeti nazirei iniziano una poderosa predicazione morale e sociale per smorzare la superbia e le velleità di potenza del popolo di Israele, affermando il loro *no* deciso nei confronti di valori quali il denaro, il lusso o il latifondo (questo probabilmente anche per la lungimiranza politica di tenere il piccolo Israele lontano dai giochi di potenza dei popoli più forti e preservarlo così dal rischio di annientamento).

Pur mantenendo vivo lo schema colpa-espiazione, per cui la cattiva sorte non è altro che giusta punizione, con i nazirei si va oltre: i profeti insegnano che l'uomo è libero di scegliere; anche il male. Essi insegnano la potenza della decisione umana: il futuro non è una realtà fissa, quanto piuttosto ipotetica, alterabile e alternativa. Con la predicazione etica e sociale dei nazirei, Jahvé diviene il "punto di unità luminoso dei giusti di tutti i popoli". Se l'intento iniziale era di giustificare il fallimento di Canaan, si è qui andati ben oltre: il dio della liberazione diventa il dio della moralità; la giustizia non scende più dall'alto sotto forma di piaghe o manna, ma si costruisce in questo mondo e si gode in quello che deve venire.

Il popolo di Israele si trovava ancora nello stato di "minore età", e sappiamo che i minorenni fanno il giusto quando seguono l'esempio che viene loro offerto, in caso contrario vengono puniti; se obbediscono, invece, vengono premiati (o quantomeno non puniti, il che è già qualcosa). In questo tipo di rapporto è soltanto l'io-Padre a far sentire la propria voce. Per i profeti invece la voce di Dio è già nella coscienza, non è un comando che si impone come tale. L'uomo ormai maggioren-

ne viene lasciato da dio in balia di sé; egli diventa responsabile delle proprie azioni. Ecco perché da Amos a Isaia, il primo e l'ultimo dei profeti dell'Antico Testamento, feroci attacchi si scagliano contro gli animi malvagi e continuo e pressante é l'invito al pentimento indirizzato a tutti gli uomini.

Le predizioni degli oracoli greci erano passive: non chiamavano nessuno a "volgere la necessità", anzi, chi cercava di evitare l'ineluttabile proprio a causa di questo tentativo se lo procurava. I profeti biblici invece si sentono chiamati e destinati ad una predicazione che trasformi la propria necessità e quella del mondo, una predicazione sostenuta dal carisma morale quale diritto primo alla profezia. I profeti ebraici non predicono il destino: insegnano il modo di evitarlo. Il *destino*, per il popolo di Israele, può sempre mutarsi in *antidestino*.

Tutti i profeti di Israele si richiamarono sempre alla figura di Mosé, quasi non potessero apparire come tali se non grazie alla luce riflessa e splendente del loro illustre predecessore. Essi riconoscevano infatti il primato di colui che aveva guidato il popolo dell'Esodo all'alleanza morale con il suo dio e si sentivano da questa alleanza investiti del potere di parlare nel nome di Dio, come se fosse egli stesso, conscio del peso degli impegni assunti, a parlare per mezzo loro.

I profeti dimostrano scarso interesse per la Genesi, ossia per il racconto della creazione, da parte di un dio soddisfatto, di un mondo che non è per nulla eccellente, i capri espiatori della cui mancata riuscita sono sempre gli uomini. Il loro sguardo, proprio in virtù di quanto finora detto, è sempre volto al futuro, alla promessa di "nuovi cieli e terre nuove", e non ad un passato costellato e discreditato dalle promesse divine non mantenute. Si opera così un passaggio cruciale e fondamentale: viene progressivamente lasciata in disparte l'immagine del Dio Creatore per far posto a quella escatologica del Dio Redentore, il dio della nuova promessa, quella di un mondo nuovo, del futuro "Regno di Dio".

E l'alleanza fra Dio e l'uomo si rompe definitivamente nel *Libro di Giobbe*. Giobbe infatti, colpito da mille disgrazie, dubita e nega che Dio sia giusto. Perché mai, altrimenti, gli empi sarebbero ricchi e potenti e i giusti, al contrario, poveri? Perché Dio sta a vedere tutte queste ingiustizie senza capovolgere la situazione? Il legame fra colpa ed espiazione, fra giustizia e salvezza divine diviene qui problematico. Giobbe attacca pubblicamente Dio e la sua coscienza morale è un sostegno più che sufficiente contro Jahvé, il giudice supremo messo in discussione. Con Giobbe un uomo supera, perlomeno a livello morale, il suo dio; è migliore e si comporta meglio di lui. Ed infatti alle domande di stampo morale poste da Giobbe, Jahvé contrappone – al fine di ribadire la propria grandezza e superiorità nei confronti dell'uomo – risposte evasive basate sulla potenza della natura da lui creata: è la rottura della teleologia umana; la creazione appare ora come non più antropocentrica.

Dove può allora risiedere la salvezza umana se non è più garantita da un dio fattosi ingiusto ed estraneo alla provvidenza morale predicata dai profeti? Un dio così diverso, estraneo a tutte le altre immagini fornite di lui da parte del resto della Bibbia. Un dio che, come Giobbe constata, non può essere onnipotente e buono allo stesso tempo, se permette il male: egli è onnipotente e malvagio oppure buono e debole. Al tempo di Giobbe non è ancora presente il concetto del diavolo come incarnazione del male in lotta con Dio, e neppure è presente l'idea di una vita ultraterrena che compensi quella terrena. Da dove, dunque, può giungere la salvezza? L'autore di Giobbe trova, fra le righe, una soluzione diversa da quella della riappacificazione con Jahvé proposta dal finale del libro, che appare più che altro una sorta di "lieto fine" che permette di esprimere la propria eresia senza correre pericoli, e che ci ha tra l'altro tramandato l'immagine dell'uomo più irritato e ribelle come quella del più paziente. Una soluzione generata genuinamente dalle profondità della ribellione; una soluzione poco chiara, purtroppo, a causa della corruzione del testo giunto a noi, ma che si riferisce comunque all'avvento di un "vendicatore", un dio che non è lo stesso Jahvé e che contro quest'ultimo condurrà la sua causa alla vittoria. La risposta alle domande di Giobbe, che riflettono la sua disperazione e al tempo stesso le sue speranze di mutamento, viene data nel regno che verrà instaurato dal vendicatore, il Dio Redentore dei profeti, che è strettamente congiunto con la buona coscienza dell'uomo.

Con Giobbe inizia perciò un vero e proprio "esodo" dalla rappresentazione di un Dio cesareo, che domina e schiaccia l'uomo dal cielo col suo strapotere e la sua grandezza, e si inserisce a pieno titolo nel contesto biblico l'idea e l'attesa - già vagheggiate dai profeti - di un Dio rivoluzionario, il cui potere si fonda sulla moralità, che un giorno sconfiggerà il male terreno (e con esso il Dio che lo permette) ed instaurerà il suo regno di giustizia.

Aut Caesar aut Christus

Gesù non ama i suoi nemici. Egli – attendendo il regno dei cieli ormai prossimo (secondo la predicazione di Giovanni Battista) – si scaglia contro tutto il vecchio eone, che deve sparire, e soprattutto contro i ricchi e gli oppressori. E' stata la Chiesa, in seguito, a strappare Gesù dalla prospettiva della rivolta. In realtà nel cristianesimo primitivo è insito un forte elemento sovversivo: non si tratta di una semplice comunità etica, ma anche di un vero e proprio nucleo politico sovversivo.

Gesù si insedia in Jahvé

Giovanni Battista volle essere il precursore di "Colui che viene". Si tratta di una figura nuova ed unica nella Bibbia: l'immediato precursore di qualcuno che deve venire subito dopo.

In un primo tempo, Gesù non vede se stesso come il "veniente", infatti si fa battezzare dal Battista perché si sente impuro. Egli indugia molto prima di presentarsi come l'eroe dei Giudei venuto a sovvertire l'ordine costituito; ma l'*Osanna* a Gesù in Gerusalemme ha un significato politico ben chiaro ed egli, davanti al Sommo Sacerdote, si professa ufficialmente come il Messia atteso, così come davanti a Pilato egli si fa carico del titolo di Re dei Giudei.

Furono gli illuministi prima e i teologi liberali poi a staccare Gesù dal sogno giudeo del Messia con valenza *escatologico-politica*, proiettandolo nella pura interiorità, nel ruolo di annunciatore di un regno di Dio puramente *etico*, fuori dal sogno apocalittico della tradizione giudaica.

In realtà Gesù ha posto l'etica (come preparazione al Regno) all'interno dell'escatologia, e non viceversa. Il discorso della montagna non si riferisce certo al presente, bensì al regno – imminente – che deve venire. L'elemento primario in Gesù è l'attesa del regno che viene, non l'*amore*. Tendere verso l'amore consegue dal tendere verso il regno, un regno il cui avvento non è di tipo psicologico, ma si tratta di un vero evento cosmico ormai prossimo.

La fede di Gesù di essere il portatore del nuovo eone è così certa che egli ne dubita soltanto ormai sulla croce, quando il suo "Mio dio perché mi hai abbandonato?" suona forse come l'ammissione del fallimento della propria missione. Gesù si ritiene infatti il Messia nel senso più tradizionale (non trascendente): colui che porterà il popolo di Israele nella *Canaan* promessa. Era la terra infatti, e non l'anima, ad aver bisogno del Salvatore e dell'Evangelo. *Evangelo*, per Gesù, è parola di salvezza politica e religiosa per la fine della concreta miseria, l'inizio della concreta felicità.

Quando Gesù dice "il mio regno non è di questo mondo" intende appunto sottolineare la rottura con il vecchio eone. Non parla di un mondo spirituale, *post-mortem*, ma di un mondo *nuovo*. E se dice "il regno di Dio è in voi", intende "in mezzo a voi", ossia , rivolgendosi ai farisei, allude a coloro che già adesso attendono il nuovo regno, ovvero i suoi discepoli. Se Gesù pone il dualismo fra questo e quel mondo, intende dire che il primo deve sparire di fronte all'avvento del secondo, non che i due mondi sono separati l'uno dall'altro. Infatti la frase "date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" vuole semplicemente sottolineare l'indifferenza che si deve dimostrare verso i beni che appartengono al vecchio mondo (Cesare) che sta per sparire e far posto a quello nuovo (Dio).

Ecco perché Gesù predica amore e non violenza. La violenza è inutile, in quanto la catastrofe che annienterà il vecchio mondo arriverà comunque presto: egli predica amore perché sull'amore, la pace e la fratellanza dovrà reggersi il mondo nuovo.

Il Gesù – seguito dal popolo – che considerava la teocrazia dei sacerdoti e la religione della legge come parte di un mondo maturo per essere annientato, e il suo radicalismo escatologico, erano giustamente considerati pericolosi dalle gerarchie. L'uomo che venne inchiodato alla croce non era un fanatico inoffensivo (come altri che prima di lui si erano dichiarati il Messia e, nella loro inoffensività, erano stati ignorati), né un rivoluzionario che voleva condurre gli Ebrei alla rivalsa contro Roma (nel qual caso i sacerdoti si sarebbero probabilmente alleati con lui per la conservazione del mondo nativo tradizionale, ivi compresa la teocrazia sacerdotale): egli era un uomo che invertiva il valore del mondo presente, l'annunciatore di un altro mondo senza oppressione e senza dio dei signori. Gesù si impose come qualcosa di nuovo, come un *esodo* che escatologicamente rovescia tutto dall'inizio alla fine: egli si pose in Dio come uomo.

Considerazioni sugli aspetti sociali e morali della predicazione di Gesù.

Nel discorso della montagna Gesù non vuole incitare i suoi seguaci a non opporre resistenza al male, ma vuole prepararli all'arrivo imminente del nuovo regno, un regno in cui l'egoismo sarà sconfitto dall'impegno di

ognuno ad agire ed operare solo a favore dei fratelli. La ricchezza qui è vista come nemica: il giovane ricco riceve l'ordine di vendere tutti i suoi beni e di spartire il ricavato con la comunità perché in questo ordine è insita la nuova "etica del non-possedere". Il comunismo dell'amore deve essere cioè una *norma mondana* fondamentale per l'avvento del regno e ad esso funzionale.

Purtroppo l'avvento del regno si rivelò non essere poi così vicino, così che (a partire dalla predicazione di S. Paolo) il regno di Dio che doveva scendere sulla terra si trasformò in un regno di Dio che si realizzava *post-mortem*. L'etica del discorso della montagna, da morale di purificazione e preparazione all'avvento del nuovo eone, si fossilizzò in una sorta di indifferenza per le cose mondane, così che interiorità e culto dell'aldilà cominciarono a prendere il posto del regno dei cieli che discende sulla terra (tanto che anche i ricchi potevano salvarsi, a patto che fossero generosi con i fratelli più poveri). Si cominciò a non attendere più l'avvento del regno sulla terra, bensì a coltivare pazientemente - cioè senza opporre resistenza al male e all'oppressione - sulla terra l'attesa della morte, nella speranza della resurrezione e di un regno di Dio che si realizza, appunto, dopo la vita terrena.

Gesù *figlio dell'uomo*

L'espressione *figlio dell'uomo* sembrerebbe un'ammissione di inferiorità nei confronti del *figlio di Dio*, per ribadire la pochezza dell'uomo di fronte a dio. Una immagine siffatta dell'uomo e quella conseguente delle azioni umane volte a migliorare la propria condizione terrena viste come vuote, superbe e comunque inutili, sono adatte a tenere mansueti quando tutto è malvagio e sembra non potersi trasformare. In questo modo ci si limita ad attendere una forza che arrivi dall'alto a cambiare le cose, il che è spesso un pretesto per lasciare immutate le pessime condizioni del presente, assai comode per coloro che proprio sfruttandole vivono assai bene.

Nel Nuovo testamento la parola *figlio dell'uomo* suona come un'affermazione di Gesù su se stesso, sul suo essere sofferente e morente e sul suo ritornare come trionfatore. In verità con l'espressione figlio dell'uomo si intende qualcosa di non comune e di potente: il figlio è colui che dà forma all'essenza che in esso si manifesta, non il generato da essa. Il figlio dell'uomo può dunque essere identificato con l'*uomo originario*, ossia con l'uomo inteso non come "giocattolo" nelle mani di Dio, ma come sua "controimmagine" sin dagli inizi del creato. Ciò emerge anche nella doppia manifestazione di Adamo nella *Genesi*: in una egli è plasmato da una zolla di terra cui Dio dona l'alito vitale; nell'altra, invece, "Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò".

Con Gesù viene operata per la prima volta l'identità figlio dell'uomo = Messia: Gesù appare come pretendente del regno di Dio in quanto è l'*uomo originario* fatto carne ed a Dio coordinato. Gesù, quale Adamo che ritorna, fu considerato in tutto e per tutto come il primo, fatto ad immagine di Dio. E l'Adamo celeste diviene il portatore, o meglio il contenuto stesso del nuovo eone, sintonico con gli scopi umani che non sono stati realizzati in quello precedente[1].

L'immagine dispotica della rappresentazione biblica di Jahvé viene qui eliminata e sostituita dalla visione atea del figlio dell'uomo, parola enigmatica posta in Jahvé e al posto di Jahvé, non meramente formale ma veramente contenutistica, una visione però incompiuta e non ancora risolta.

Figlio dell'uomo è una autodenominazione di Gesù stesso, usata da lui comunemente, e proprio per questo non dobbiamo intenderla come un semplice sinonimo di "singolo uomo" (come vorrebbe la traduzione filologica dall'aramaico), ma darle una connotazione più pregna, propria dell'orgoglio con cui Gesù la caratterizzava. Dobbiamo quindi porre l'accento sulla differenza fra l'epiteto *figlio di Dio*, dinastico e legittimistico, proprio di tutte le altre tradizioni religiose, e l'espressione *figlio dell'uomo*, esclusivo della comunità primitiva palestinese. Essa va intesa nel suo significato escatologico: il figlio dell'uomo rappresenta da una parte la sapienza divina che resta in se stessa, dall'altra colui che "emerge" dalla divinità, l'immagine autonoma, il primogenito che tuttavia non è nato. Essenziale è dunque il tema escatologico dell'Apocalisse quale luogo e tempo in cui il figlio dell'uomo può "emergere", divenire visibile e pienamente attivo. Il figlio dell'uomo va perciò inteso anche nella luce di un futuro "totale", il futuro del Cristo che ritorna, poiché solo nel quadro escatologico era già compiuta l'identificazione del figlio dell'uomo con Gesù.

Gli Evangeli della prima comunità palestinese, dunque, intendono il figlio dell'uomo innalzato ed apocalitticamente svelato come un giudice assoluto, che non si perde però nella sua elevazione in un *Dominus maximus triumphans*, il Signore Dio. E' prevalentemente a partire dal più tardo cristianesimo ellenistico che emerge la figura del *Kyrios Christos*, il Signore Dio, simile all'imperatore e adorato nel culto divino; una figura conveniente a coloro che condussero la comunità cristiana ad una sorta di

eroica "militanza cultuale" ed alla fedeltà nei confronti dei dominatori mondani, i gestori del culto, la cui autorità, appunto, veniva a derivare da Dio stesso.

Il *figlio dell'uomo* venne così dimenticato, alla stregua di un "geroglifico evangelico" non compreso, e sostituito dal titolo di *Signore Gesù*, in qualità di ufficiale figlio di Dio, fuori dalla prospettiva escatologica, al servizio della teologia di corte.

L'evangelista Giovanni

Il vangelo di Giovanni, nonostante sia stato scritto all'epoca del passaggio dalla comunità primitiva a quella del culto, è ancora profondamente cristocentrico e non teocratico, probabilmente in quanto scritto da fedeli che si sentivano ancora in una sorta di "comunione mistica" con Gesù. Esso, quindi, rifiuta il titolo di *Kyrios* a favore di quello di *figlio dell'uomo*.

Nel discorso di addio di Gesù ai suoi discepoli riemerge la figura del figlio dell'uomo come "uomo originario", soprattutto nella frase "Ed ora glorificami presso di te con la gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse". La stessa formula "mi hai inviato" va intesa nel senso dell'identificazione con il Padre stesso, tanto che la formula "il Padre che mi ha mandato" si scambia incessantemente con l'altra dell'essere uno con il Padre ("Io e il Padre siamo uno", "Tutto ciò che il Padre ha è mio"...).

Il quarto Evangelo, così, si rivela il più gravido di conseguenze contro ogni idea di Dio dei signori: il Cristo è sì colui che viene, povero fra i poveri, nel nome dell'antico Dio-Padre teocratico, ma a preannunciare il suo ritorno, all'inizio del nuovo eone, quando si manifesterà nel ruolo di Supremo Giudice col nome di *Paraclito* (avvocato, difensore), non "principe di questo mondo" ma "spirito di verità". Ciò che il Paraclito pronuncerà nel giorno del suo avvento, della sua *parusia*, lo prenderà dal Cristo, non dalla teocrazia né tantomeno dal "trono" del Padre celeste.

Cristo si insedia dunque nell'altezza teocratica di prima, dove l'uomo non compare, disvelando la vera identità umana che, nel regno del figlio dell'uomo, sta *ovunque*, non nell'idea ipostatizzata di un Padre celeste. La verità dell'ideale di Dio sta unicamente nell'*utopia del regno*, ed ha come presupposto che non rimanga nell'alto dei cieli nessun Dio che sia "altro" dall'*humanum*. L'uomo solo allora comparirà per ciò che è, ossia con "il volto disvelato".

San Paolo

Il Gesù storico credeva l'avvento del regno ormai prossimo; molto probabilmente, quindi, pensava di vederlo in prima persona giungere da un momento all'altro. Ma la sua vicenda si conclude in una catastrofe: viene crocifisso (novello Mosé che muore sulla soglia della nuova *Canaan*) ed egli stesso nella celebre esclamazione "Mio Dio perché mi hai abbandonato" riversa tutta la propria incredulità di fronte al proprio fallimento.

Già nei suoi discepoli – sotto forma di presunte apparizioni *post-mortem* – si fece fortemente sentire il non voler accettare per vera la morte di Gesù in forza del carisma della sua persona. Ma già con coloro che non avevano conosciuto Gesù direttamente, questa "buona fede" in apparizioni spiritiche non poteva più reggere, ed essa dovette essere sostituita con una "teologia di Gesù", trasformando la sua morte in croce in un trionfo. E fu proprio Paolo di Tarso, già estraneo ai cristiani primitivi, a porre l'idea, l'assunto che Gesù non fu il Messia *nonostante* la croce, ma proprio *a causa* ed *in virtù* della croce. L'intento principale era di affrancare un Dio-Padre, che aveva abbandonato il suo figlio innocente, dalle accuse di tradimento e brutalità. E la fonte principale di questo assunto (oltre alle tradizioni religiose degli dei pagani stagionali, che muoiono e risorgono ogni anno, e a quella più profondamente anticristiana dei sacrifici umani) atto a "giustificare" Dio Padre, viene tratta con astuzia dal diritto romano delle obbligazioni, offrendo dapprima un'esclusiva colpa dell'uomo, e in un secondo momento un'immagine conseguente dell'uomo moralmente colpevole e quindi debitore indebitato. E i debiti dell'uomo li pagò il Cristo della dottrina della morte espiatoria col suo sangue innocente – la famosa immagine dell'agnello di Dio, ucciso come pagamento del debito – accumulando così tra l'altro, attraverso un eccesso di merito, un tesoro di grazia per l'amministrazione ecclesiastica! Dio-Padre/padrone era salvo, e con esso i suoi fautori!

Tanto più che in questo modo l'elemento sovversivo della Bibbia fu definitivamente interrotto in forza del mito dell'agnello sacrificato. Fu così sanzionata la *pazienza della croce* come modello di condotta, tanto raccomandata agli oppressi e tanto cara agli oppressori, che si risolve nell'incondizionata obbedienza di fronte all'autorità, come se quest'ultima in sé e per sé provenisse da Dio (secondo le parole di S. Paolo "Ognuno sia sottomesso all'autorità (...) chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine di Dio"). L'utilità del modello della pazienza

della croce, venendo soprattutto a mancare il ritorno di Cristo, non poteva per alcuni essere maggiore.

Aut logos aut kosmos?

In questo lungo e complesso capitolo E. Bloch affronta la problematica del rapporto fra l'intimo umano e il mondo esterno, compiendo una analisi storica dell'evoluzione, nell'ambito del pensiero umano, di detto rapporto, oggettivato nelle categorie contrapposte *spirito* e *natura*, *logos* e *kosmos*.

Già gli Orfici, nel primo pensiero greco, avevano raggiunto l'equazione *soma = sema*, ovvero avevano individuato il corpo come sepolcro (dell'anima) e predicato quindi una vita ascetica, fatta di astinenza dal corpo. Un'idea che influì parecchio, nel tardo pensiero greco, sulla corrente *gnostica*, che vide il mondo come prigione, una prigione da abbandonare; anche se, a dire il vero, lo spirito umano non poteva né avrebbe voluto in realtà sottrarsi completamente al fascino dell'esterna natura, prova ne sia il cospicuo numero di *miti astrali* di eredità orientale-pagana presenti come residuo mondano anche nelle filosofie più "spirituali", come il pensiero gnostico.

Per quanto riguarda la permanenza dello spirito nella prigione-mondo, gli *Stoici* consigliavano di non lasciarsi prendere e neppure avvicinare da quei rapporti sui quali non si può esercitare alcuna forza. Il sapiente stoico si allontanava in tal modo dal mondo, identificandosi però al tempo stesso con esso, con l'idea del mondo come "natura". Innalzandosi cioè al di sopra dei turbamenti mondani, l'uomo – libero nella sua fermezza – non esce dal mondo della natura, ma vuole invece rappresentare una genuina funzione immanente della vera essenza del mondo, della perfezione della natura. Nel sapiente, il *logos* si fa autarchico, ma vuole al tempo stesso essere unito al corso e godere del sostegno del *kosmos*. L'anima appare così "amica del fato", particolarmente affine con lo spirito che tutto governa nel mondo presente, immanente e senza aldilà.

Diverso è il discorso per gli Gnostici, per i quali, come già detto, l'anima si manifesta come una fanciulla imprigionata nella carne, idea dalla quale deriva il famoso "esercizio alla morte", vista come ascesa e liberazione (mentre la nascita corrisponde alla caduta nella prigionia). Il fato non è più, come per gli stoici, per nulla amichevole, e l'anima è dominata dai malvagi spiriti dei pianeti. Elementi gnostici di questo stampo penetreranno più tardi anche nel pensiero della

patristica cristiana (S.Paolo e S. Agostino), dove l'universo è visto sempre più come popolato e governato da spiriti malvagi "cosmocrati" cui lo spirito deve ribellarsi e contro i quali deve lottare.

Si ha dunque, da parte della gnosi, una sorta di "addio al mondo", un addio che tuttavia non riesce ad abbandonare il vecchio *topos mitico-astrale* del cielo e della terra. Infatti nella salita dell'anima – il cosiddetto *logos gnostico* – Luna e Sole, il principio femminile e quello maschile accoppiati, non sono soltanto demoniaci, ma agiscono anche come una sorta di "pinza" per estrarre il bene e portarlo verso l'alto, di "faro" per indicare la direzione da seguire per il cammino di risalita dalla terra al cielo verso la luce originaria, verso il principio emanazionistico, l'origine della colata di luce che scende attraverso il mondo. Il grande mito astrale diventa di nuovo fecondo, ancor più che nella Stoa, anche se trasposto nel sovracosmo.

Questo elemento mitico-astrale non giunge soltanto fin dentro alla Stoa ed alla Gnosi, ma influenza anche, senza per questo negarne il carattere storico, passi importanti della Bibbia. In essa il mitico terrestre si intreccia con quello solare assai spesso; un esempio su tutti ne sono, come già accennato, il dio della vegetazione ed il dio solare che muore e risorge, trasformati nel culto della morte e resurrezione di Cristo.

La Bibbia dunque, che dovrebbe essere la suprema manifestazione del *logos*, non chiude le porte al *kosmos*, ma accetta la seduzione pagana dei miti astrali inserendoli e trasformandoli all'interno della propria storia (che rimane comunque fondamentalmente la storia dell'esodo del *logos* dalla natura). Questo per non dimenticare, tralasciare o svalutare quell'immenso "abbraccio della natura" che fa sì che l'opera umana non abbia il proprio *topos* sempre e solo nello spirito in sé e per sé.

Perciò *aut logos aut kosmos* non ha lo stesso significato di *aut-aut* come l'antitesi *aut Caesar aut Christus* e non è dunque un'esclusione assoluta della realtà che ci sta di fronte come cosmo, di ciò che deve essere trasformato e quindi dell'altra possibilità del mondo.

Principio e fine nei miti astrali e nel *logosmythos*

Il *da-dove* veniamo tramandato dalla tradizione viene completato con un *verso-dove* ci dirigiamo che non è un ricordo, ma una "fresca *meditatio*". Nel ciclico ripetersi della natura originaria, con l'intervento umano si giunge

ad uno sbocco, si compie un balzo verso uno scopo mai realizzato.

Già nel pensiero greco antico (privo di indicazioni messianiche) si è imposta la difficile conciliazione fra quanto già esiste originariamente e l' "essere perfetto" che deve essere conseguito solo escatologicamente: già dopo Platone, infatti, nell'Accademia viene abbandonata la teoria della continua emanazione e ritorno dalla e verso la sorgente originaria, a favore di una teoria evoluzionistica che vede l'origine (*alfa*) come il regno dell'indeterminato, del non-compiuto, e per la quale l'uno originario è il punto finale dello sviluppo (*omega*), non il punto di partenza.

La successione *alfa* - cammino - *omega*, appare poi biblicamente nella sua massima intensità e assume i contorni *creazione - esodo - apocalisse*, dove il principio che ha creato questo mondo non può essere lo stesso che conduce fuori da esso.

Già i profeti utopizzarono infatti un nuovo cielo e una nuova terra in luogo delle opere dell'antico padre, in luogo del cosmo ben riuscito (elemento mitico astrale implicito), inserendo una prospettiva messianica "prossima all'uomo" che si comprende soltanto come futura. Irrompe così nella storia un *Logos* ad un grado successivo, profetico e non più regressivo, che porta con sé un' "evoluzione" tutta diversa, dove "per il vino nuovo sono inutili i vecchi otri".

E la manifestazione forse più evidente di questo nuovo *logos* che pervade l'*humanum* è nella Bibbia l'episodio della *Pentecoste*. In questo passo, di carattere estremamente logosmitico, si ha un salto dal Dio-figlio alla terza persona, il Dio-Spirito Santo, che ricorda lo "spirito della verità" con cui Gesù aveva indicato il Paraclito. Questo spirito che si spande nel mondo ha una valenza profondamente escatologica: il nuovo imminente eone (che sostituisce quello della "signoria" del Padre) atteso e annunciato anche da Gesù, si configura come l'eone dell' "illuminazione del *Logos*", un *logos* che non è più né statale né ecclesiastico.

Nella Pentecoste si riaffaccia anche, in maniera diversa, il problema del principio e della fine. Viene salvata infatti la categoria originariamente celeste del principio creatore, senza separarla da quella della "salvezza": ciò che "veramente" Dio crea in noi ha infatti come soggetto lo *spiritus intus docens*, lo spirito santo che si spande in noi. Per Bloch qui " l'infinitamente grande di un principio che crea si perde con il futuro *Veni creator spiritus* nell'infinitamente piccolo di un principio che ha bisogno di tutto ed è solo agli inizi ". Il vero *alfa*, quindi, è qualcosa che si cerca e che non si è mai finora oggettivato del tutto. Nell'uomo e nella storia si giunge al fronte decisivo, ancora aperto al nulla come al tutto. A differenza di quanto avviene nel mito astrale, quindi, dove tutto ha come scopo il ritorno all'origine, nel *logosmythos* lo stare in cammino e la stessa fine non obbediscono a "leggi eterne, ferree", e non hanno ancora trovato una conclusione: fanno parte dell'enorme *topos* che si apre verso l'avanti, il futuro delle possibilità.

Nel *topos* del futuro procede istante per istante l' *x* del principio. Così l'enigma dell'esserci sta insieme alla sua "soluzione", che non è ancora emersa. Il *da-dove* si illumina e tende al suo scopo solo alla luce del *verso-dove*, dell'*a-che-scopo* che l'uomo scopre e adegua istante per istante nella sua immanenza. Ogni inizio reale, dunque, è ancora futuro e vive nello stesso tempo nel passato, dove appare come anticipazione di un futuro che guarda al di là.

A differenza del mito astrale, il logosmitico apporta per primo un inatteso movimento storico, l'idea di un processo che va dal dipartirsi di un semplice *alfa* imperfetto, fino al pieno sviluppo della fine. Un'idea che nel cristianesimo (con S.Agostino) si inserisce nel concetto stesso di storia del mondo e del suo *eschaton*: il giorno dell'Apocalisse non sarà più il sole a splendere, ma l'agnello Cristo, e invece della statica "natura" sorgerà l'*eschaton* "regno".

Affermazione del *logosmythos*, recupero spinoziano del cosmo e loro conciliazione.

L'imporsi del *logosmythos*, di questo "soffio spirituale", apre sì al futuro, lasciando però il vuoto alle proprie spalle; lasciandosi cioè dietro come passato trascorso, stadio iniziale, un mondo della natura che, se prima si arricchiva di significati mitici astrali, ora appare "vuoto" o, quantomeno, "infimo".

Da parte ecclesiastica, ad esempio, il cosmo (posto al di sotto e/o al di fuori dal *Logos* che tutto regge) non fu nel Medioevo semplicemente demistificato, ma addirittura demonizzato, soprattutto in considerazione del fatto che la natura non abbraccia mai le richieste della storia umana, come avveniva invece nei miti astrali. Essa resta così semplicemente passato. Di qui le diffidenze e le condanne nei confronti di pensatori cristiani che si dedicarono allo studio della natura come Ruggero Bacone, Alberto Magno, Galilei e Keplero.

Ed anche nelle forme artistiche il bello "naturale" (il cielo, la tempesta, il mare, la montagna...) era visto soltanto come "presentimento della no-

stra futura libertà", riconducendo quindi – pur rimanendo fedele alla natura – ad una realtà morale ed al *logos* nell'uomo.

Spinoza è l'ultimo pensatore europeo in cui è ancora riconoscibile l'influsso del mito astrale. In lui l'aldilà biblico ed extra-naturale manca del tutto, mentre la *natura* è introdotta completamente in Dio. Non vi è né causa né scopo, è la materia stessa a contenere in sé la divinità; e in questo panteismo spinoziano il cosmo prende quindi di nuovo il sopravvento su di un *logos* che cerca un possibile esodo da esso mentre il dio totale dello spazio mondano lo avvolge.

Ma, giunti a questo punto, possiamo fare un passo avanti ponendoci una domanda: come conciliare fra loro il logosmitico ed il recupero del cosmo operato da Spinoza? Proviamo cioè a risolvere il problema di riuscire ad associare la sostanza della natura con il regno del *logos* escatologico.

In realtà possiamo subito notare come il mondo esterno ed indipendente dall'uomo non sia privo di analogie con noi e con la nostra realtà più profonda. Ciò si nota ad esempio nel sentimento del sublime che la natura suscita nell'uomo o, in misura ancor maggiore, nella capacità dell'uomo di plasmare la materia. La materia è cioè il substrato del permanente *dynamei on*, dell'aristotelico *essere in possibilità*: la natura non verrà apocalitticamente annientata in favore del "regno", approdo ultimo del dispiegarsi del *logos*, ma sarà bensì infine svelata nella sua escatologica verità, ossia come "nuova patria" il cui soggetto e contenuto essenziale sarà l'uomo dal "volto disvelato", l'uomo che ha raggiunto la sua intima essenza.

Una soluzione di questo tipo è, tra l'altro, già riscontrabile nella *Rivelazione* di Giovanni Evangelista, dove l'utopia cristiano-religiosa trova il suo *omega* nella *civitas Christi in natura, ut illae civitatis extensio*, al di fuori di ogni docetismo che predica il puro spirito, in un mondo che si è trasformato nel suo tutto, un mondo dove l'uomo vive in una realtà a lui non più estranea.

Per un materialismo non meccanicistico

Molto spesso l'anima e la materia, lo spirito e la natura, si possono cogliere ed afferrare come realtà contrapposte: la prima si trova in sé, la seconda si diffonde nello spazio intorno ad essa.

In realtà l'unione dell'antropologico e del materialistico è sorprendente soltanto dove la materia sia intesa in senso meramente meccanicistico. E la storia del materialismo non si riduce certo a questo concetto di stampo puramente meccanico: già in Democrito

sono degli "atomi di fuoco" a comporre l'anima, e in Epicuro si parla di una "libera caduta degli atomi" che lascia presupporre la presenza di una sorta di "libera volontà" all'interno della materia. Fu a partire da Aristotele che la storia del pensiero materialista si scisse in due correnti. In Aristotele la materia è concepita come *essere-in-possibilità* cui l' "attiva forma dell'idea" imprime, appunto, la forma; un'attiva forma, che nella "sinistra" aristotelica, e in particolar modo in Avicenna ed Averroé, è già presente nella materia stessa (*mater*-ia: madre autofecondantesi; *natura naturans* autarchica ed autosufficiente).Una materia dunque attiva, una sostanza del mondo immanente, non estranea all'uomo e ad esso corrispondente nel cosmo. Su questa linea si mossero i vari Paracelso, Giordano Bruno, Spinoza e lo spinoziano Goethe. Fu invece con la "destra" aristotelica di Tommaso D'Aquino che la materia venne svalutata come elemento peculiare di un cosmo estraneo a Dio, non immanente ad esso. Da S.Tommaso in poi Dio, signore del cielo, è libero dalla materia e ad essa trascende.

E' quindi la sinistra aristotelica ad indicarci il cammino di un materialismo non meccanicistico: un materialismo in cui anima e materia, *Logos* e cosmo, non sono in alternativa, al contrario, la compenetrazione dei loro aspetti antropologico e pan-sofico, escludendo la trascendenza divina, apre le porte – pur fermandosi spesso alla semplice sostituzione di *Deus* con *Pan* – all'*omega* utopico dell' "apocalisse cosmica" in cui l'uomo troverà finalmente il proprio scopo, la propria essenza, il suo volto disvelato, in una natura ad esso non più estranea, liberi ambedue da qualunque Dio-signore trascendente.

Fonti del coraggio di vivere

L'uomo che si emancipa – sulla strada tracciata da Gesù Cristo – dalla trascendenza del Dio-padre deve stare attento a non escludere anche il "trascendere in avanti", il *processo*.

E i primi frutti nei quali la buona novella può essere riconosciuta sono quelli di una reale, e non fittizia, rivoluzione socialista. Essa è vicina a chi dice no, vicina all'ateismo, al soggetto che si è liberato dal timore e dalla chimera della trascendenza, senza sfociare nella *trivialità* tipica dell'illuminismo - la cui opera di demistificazione cancella anche qualunque trascendere utopicamente fondato sull'uomo e sul contenuto del mondo, ed ha come conseguenza l'atrofia del processo storico - o nel *nichilismo* tipico della borghesia al suo tramonto, che trova le sue radici nel materialismo

meccanicistico e la cui demistificazione assoluta non riesce ad attribuire alcun senso o scopo all'esistenza.

Un senso che si può ritrovare, invece, nel materialismo dialettico, il quale individua un processo storico ininterrotto che si svolge dalla *quantità* alla *qualità*, ed al quale è ben noto il problema di un regno della libertà qualificato umanamente da raggiungere come scopo. Il materialismo dialettico, sul sentiero tracciato dalla critica della religione feuerbachiana[2], afferra il vivo senza religione traendolo dalla religione morta, individua il trascendere senza trascendenza liberando l'uomo dal terrore di un Dio-padre / padrone ed incoraggiandolo a rincorrere il regno della libertà non più come ombra utopica nel cielo, ma come concreta utopia nel mondo.

L'ateismo è il presupposto dell'utopia concreta, la concreta utopia è l'irrinunciabile implicazione dell'ateismo. Ateismo e concreta utopia sono insieme l'annientamento della religione e la sua "speranza eretica che cammina su piedi umani".

Il vero ateo è utopista e si nutre di *speranza*. Egli non ha certezze, né positive né negative, ma attraverso un "militante ottimismo" (diverso dall'ottimismo pigro degli illuministi che erano sicuri del trionfo della ragione) porta avanti la sua lotta nel processo storico con il *pathos* del "non-essere-ancora" e della speranza volta al *summum bonum*, contro il pericolo dell'annientamento e del "*definitivum* di un nulla" che è pur sempre ipoteticamente ancora possibile.

Da qui nascono le nuove fonti del coraggio di vivere: ogni uomo non deve agire nella vita per raggiungere un fittizio aldilà posto in cielo, ma per contribuire al raggiungimento di un fine ancora così lontano e indisponibile verso cui la vita si è messa in viaggio.

L'io singolo non è poi così importante: esso, nella sua continua trasformazione, muore più volte nella vita, fino al giorno della morte organica che in rarissimi casi "corona" una vita, anzi quasi sempre semplicemente la spezza. Ma chi vive con la consapevolezza di essere parte di qualcosa di più grande e di contribuire in prima persona al cammino che porta l'umanità al *summum bonum*, nonostante la consapevolezza della precarietà della propria singola vita, vivrà fino alla morte senza capitolare dinanzi ad alcun insuccesso, ad alcuna "mazzata", ad alcuno scherzo del destino. Il suo motto è *"spero ergo ero"* e guarda verso la sorgente genuina dell'utopia, verso un finale che non distrugge, ma porta in sé la nostra essenza, il nocciolo *absconditum*, il "volto disvelato", l'*humanum* puramente liberato.

Egli supera anche la paura della morte, l'angoscia che la coscienza di sé che caratterizza l'uomo provoca al pensiero del proprio annientamento fisico. Non crede in un aldilà trascendente *post-mortem* (ricordiamo a questo proposito le parole di disperazione ed accusa che lo stesso Gesù Cristo, morendo sulla croce, scaglia in direzione del Dio che lo abbandona alla morte), tuttavia sa che la sua essenza, il "nocciolo" di tutti gli uomini, è in ogni caso al di là dei confini del caduco e passa attraverso di esso: la finalmente trovata e libera identità umana.

Egli si pone dunque di fronte alla questione sul senso che ognuno deve dare alla propria vita – e sul non-senso della morte – rifiutando l' "oppio del popolo", offerto dalla religione dei potenti, di un accomodamento nell'aldilà; ma con un lavoro incessante dell'incorruttibile e non deviato "diventar coscienti", egli si batte per l'autentica realizzazione del bisogno utopico.

Con il cristianesimo prima – un cristianesimo genuino che ancora pensi all'emancipazione degli oppressi e degli affaticati – e con la coscienza rivoluzionaria marxista poi, dunque, lo sguardo verso l'avanti può definitivamente sostituire lo sguardo verso l'alto. Essi possono portare avanti insieme con successo la loro battaglia nell' "esperimento-mondo" al grido di *"nulla crux, nulla corona"*. Il *futurum* non è infatti il regno di Dio, ma il regno dell'uomo nella sua essenza realizzata, il regno della libertà.

"Bisogna sapersi liberare dai legami con il passato divenuto - o che già prima era - falso". Un semplice esempio di ribellione ai vincoli che ci legano al passato è la figura di Gesù che, poco più che adolescente, abbandona la famiglia e con essa l'obbedienza dovuta ai genitori, per stringere nuovi e più forti legami con i discepoli, i quali hanno con lui in comune qualcosa di diverso dalla semplice parentela. Ma più antichi e ben più significativi nell'ottica della ribellione alla tradizione sono numerosissimi passi dell'Antico Testamento che possiamo assegnare al filone della Bibbia "sotterranea"; ad esempio Adamo ed Eva che mangiano il frutto proibito per poter conoscere il Bene e il Male ed essere così come Dio (*"eritis sicut deus"*); oppure Giacobbe che lotta in un fiume contro una divinità (da cui il nome *Israele*, "che lotta con Dio"); o la costruzione della torre di Babele per raggiungere i cieli, ripresa dell'episodio del serpente dell'Eden, dove l'uomo desidera essere pari a Dio; oppure, infine, Mosé che non vuole morire prima di entrare in Canaan, ma Dio lo fa perire comunque, affinché non possa avvicinarglisi in fama e grandezza agli occhi degli israeliti, e ne seppellisce il corpo in un luogo sconosciuto, perché nessuno mai possa adorarne le spoglie.

1. Vi è però una difficoltà nell'accostamento fra il figlio dell'uomo e l'Adamo cosmico: l'uomo originario, il "gigante Adamo" non è un semplice uomo, bensì un vero e proprio *monstrum* di grandezza; e la natura umana sopporta sì l'elevazione, ma non sopporta di essere dilatata in senso cosmico-celeste. L'affermazione rinascimentale, ad esempio, "l'uomo è il mondo nel piccolo, il mondo l'uomo nel grande" svaluta a ben vedere l'umano nei confronti del cosmo. Oppure in Kant troviamo che non solo la sobrietà protesta contro il "colosso mondano" dell'interiorità, ma lo stesso istinto dell'umana misura.
   Ma nel caso del figlio dell'uomo, l'uomo originario non diviene grande come il mondo, ma grande solo come la sua reale quintessenza. Il figlio dell'uomo, pensato nella sua totalità, rimane nella misura della prossimità: egli ci è vicino ed è possibile sperimentarlo in una realtà che ora è nostra. Ciò si realizza nella "piccolezza dell'istante compiuto" che si manifesta, nella sfera religiosa, nell'istante dell'*unio mystica*, nel quale sono insiti in verità un sempre e un dovunque che contengono tutto l'umano; è la realtà aperta nell'ora e nel qui.
2. Il tentativo di Feuerbach è di restituire all'uomo il cielo. Egli demistifica con la sua "critica antropologica della religione" sia il dio ecclesiastico che il puro aldilà del mito astrale.
   Per Feuerbach gli dei sono alienazioni del nostro proprio mondo che dobbiamo riprendere; esse sono semplici raddoppiamenti dell'uomo ed ipostasi trasposte nell'aldilà, frutto dei desideri e delle aspirazioni umane. Ogni volta Dio è foggiato a immagine dei suoi adoratori: essi credono in un'essenza perfetta perché essi stessi desiderano essere perfetti; credono in un'essenza immortale perché essi stessi non desiderano morire. L'uomo si rappresenta nei suoi dei ciò che egli stesso non è, ma desidera di essere.
   "Un dio è un impulso dell'uomo alla beatitudine soddisfatto nella fantasia". Per Feuerbach, quindi, "la fede nell'aldilà è perciò la fede nella soggettività libera dai limiti della natura, quindi la fede dell'uomo in sé stesso".
   Dunque Feuerbach considera il suo ateismo sia come distruzione di una snervante illusione, sia come se il superamento dei limiti acquistasse una nuova dimensione umana invece che teologica: l'uomo infatti, una volta negata l'esistenza dell'aldilà che aveva creato, dovrà cercare di costruire un migliore aldiqua.

"Per non dimenticare"

Ricordando Giorgio La Pira

di Alberto Trevisan
Assessore all'educazione alla Pace diritti umani del comune di Rubano (Padova)

Ritrovarsi in molti, giovani e meno giovani, a ricordare la poliedrica figura di Giorgio La Pira a oltre 30 anni dalla sua morte, è ancora una volta un segno che conferma la necessità di continuare il percorso della "memoria" contrapposto a quello dell' "oblio".

L'occasione è stata il Convegno organizzato in Novembre dall'Amministrazione Comunale di Rubano (Padova) su "Giorgio La Pira: Costituente, Sindaco, Messaggero di Pace".

Un percorso ripreso dopo un anno nel ricordo di Don Lorenzo Milani.

Con sottile intuizione il giornalista Francesco Jori, coordinatore del Convegno, ha delineato la figura di Giorgio La Pira come uomo dell' "avvento", riferendosi al periodo liturgico, uomo dell'attesa, della "speranza malgrado tutto" ("spem contra spem") facendo notare il contrasto che oggi esiste, poiché il messaggio dominante è la veloce distruzione dei vissuti, dei sentimenti, delle emozioni.

Nato in Sicilia all'inizio del secolo (1904) Giorgio La Pira lega la sua vita, la sua attività politica, sociale e religiosa alla città di Firenze, divenendo per anni il primo cittadino, facendo di Firenze un punto di riferimento di molti popoli del mondo: sarà sempre Firenze che nel 1977 gli renderà l'ultimo omaggio.

Di Giorgio La Pira Aldo Moro aveva colto "il candore e il calore della sua speranza, quell'ottimismo, assolutamente privo di faciloneria o cinismo, che gli derivava dalla sua straordinaria capacità di andare al di là della superficie delle cose, fino alle ragioni ed ai dati di fondo, e dalla sua intatta fede nella dignità dell'uomo e nella grandezza del suo destino" (Il Giorno 8/11/'77).

Insomma un uomo, un politico diverso dagl'altri.

La Pira fu eletto nel 1946 come deputato all'Assemblea Costituente e diede un contributo fondamentale alla proposta e alla formulazione degli articoli più importanti della nostra Costituzione, tanto che ancor oggi nessuna forza politica osa metterli in discussione.

Prendendo a riferimento la Parabola dell'Evangelo che narra del costruttore sapiente che erige la propria casa sulla roccia invece che sulla sabbia, allo stesso modo La Pira intende costruire sulla "pietra" della persona umana la priorità dell' "architettura dello Stato", che deve garantire i diritti individuali, comunitari e sociali.

Sintetizzando l'opera di La Pira come Costituente lo possiamo sicuramente definire come costruttore del cuore ideologico della Costituzione, cioè il valore della persona umana, dell'uguaglianza e del diritto al lavoro.

Giorgio La Pira sindaco nel 1951 era ed è ancora definito unanimemente come "Sindaco della povera gente" e quando si insediò a Palazzo Vecchio volle così sintetizzare il suo programma di amministratore: "una città dove ci sia per tutti, un posto per pregare (la chiesa), un posto per amare (la casa), un posto per lavorare (l'officina), un posto per pensare (la scuola), un posto per guarire (l'ospedale)".

Per non tradire "L'attesa della povera gente" (LEFFI 1978) non esitò a costruire quartieri popolari tutt'ora ben organizzati come l'Isolotto, a requisire alcuni palazzi della borghesia fiorentina, a sostenere la lotta degli operai per impedire la chiusura di una importante fabbrica cittadina, riuscendo a coinvolgere tutte le forze sociali ed economiche della città, e alla fine ci riuscì.

Numerose le Conferenze della San Vincenzo fondate da Giorgio La Pira e singolare l'iniziativa chiamata "Repubblica di San Procolo" che voleva raggiungere gli "ultimi" della città: quelli che dormono abitualmente all'aperto o nei dormitori pubblici, che non hanno né letto, né pane, né famiglia. Una "repubblica" senza presidente, senza cassiere, senza segretario la quale, quasi per miracolo, riusciva a distribuire ogni settimana 4.000 minestre, buoni latte, indumenti e altro.

E il La Pira Messaggero di Pace? Riuscì, dove i governi non arrivavano, a mettere insieme uomini e rappresentanti di popoli che erano in guerra tra di loro, che erano divisi da barriere ideologiche e fisiche.

Fece di Firenze un centro permanente di Colloqui Internazionali: lo spingeva quasi sempre il riferimento biblico tanto che nella questione mediorientale, ancor oggi così drammaticamente attuale, indicava la pace come unica soluzione per le tre religione monoteiste, ebrei, cristiani, musulmani e la indicava come la "Pace della Triplice Famiglia di Abramo".

Viaggiò molto all'Est, all'Ovest, ad Oriente: significativo e profetico il suo viaggio in Vietnam in piena guerra, proponendo un accordo di pace che, otto anni dopo arrivò sulla stessa proposta che Giorgio La Pira aveva indicato alle parti in lotta: quanti morti sarebbero stati risparmiati?

Capire la figura di Giorgio La Pira non è cosa facile perché sembra di rientrare in un'orbita di fantasia, di sogno, di utopia... ma è proprio per questo che non lo possiamo dimenticare!

"Per non dimenticare"

A 30 anni dalla morte di Aldo Capitini

di Alberto Trevisan

Aldo Capitini, massimo esponente e fondatore del Movimento Nonviolento in Italia, moriva il 19 ottobre 1998.

Sono passati 30 anni dalla sua morte e credo che il suo ricordo possa rientrare a pieno titolo e merito in una rubrica di un giornale che da tempo e con coerenza ha scelto di "non dimenticare", di preferire il ricordo all'oblio, di richiamare valori e persone che hanno lasciato un segno nella vita civile, sociale, religiosa del nostro Paese.

Ci sono inoltre molte persone che, proprio per il loro stile di vita, spesso lontano dalle cronache quotidiane del dibattito politico e sociale, non hanno ricevuto il giusto e dovuto interesse da parte dei grandi mezzi di comunicazione di massa per cui, spesso, di loro si è parlato poco e soprattutto si conosce ancora meno: può essere il caso di Aldo Capitini.

Se oggi, ogni due anni, il popolo della pace, della giustizia e della cooperazione si ritrova a marciare da Perugia ad Assisi richiamando l'attenzione del mondo intero, questo lo dobbiamo ad Aldo Capitini.

Lui tra i primi a rifiutare il fascismo, perseguitato politico e incarcerato, organizza la prima marcia per la pace "Perugia-Assisi"; già negl'anni '40 difendeva il principio dell'obiezione di coscienza al servizio militare; scriveva la "Teoria della nonviolenza" e ne illustrava "Le tecniche della nonviolenza" opponendosi alla più facile via dell'insurrezione armata.

Capitini fu sicuramente il primo maestro di nonviolenza occidentale che cercò di applicare allo sviluppo della società i principi fondamentali di una democrazia "partecipata", rifiutando il concetto di "delega", ma chiedendo in primo luogo "A ognuno di fare qualcosa", perché la radice della nonviolenza sta nell'essere nonviolento internamente, prima dell'atto rivolto agl'altri, dove è più coraggioso

volere vivi e ragionanti gli avversari che farli a pezzi..."

Dietro alla figura di Aldo Capitini, esponente di nessun partito ma impegnato nella costruzione dei "movimenti", in particolare di quello nonviolento, troviamo una infinità di iniziative ma in particolare scritti, ancora oggi assai poco conosciuti.

Sono i temi della pedagogia, del rapporto tra società e religione, dell'educazione civile nella scuola e nella società, della difesa popolare nonviolenta, della partecipazione di tutti alla "res pubblica".

Rileggendo questi temi possiamo negare una sua ancor sconvolgente attualità? Non credo proprio. Ci sono infatti germi che seminati hanno dato frutti "storici", hanno segnato momenti fondamentali per la nostra vita democratica.

Leggendo un ricordo di Aldo Capitini, riportato dalla rivista "Azione Nonviolenta", da lui fondata e ancor oggi rivista del movimento nonviolento in Italia, mi ha particolarmente colpito la responsabilità che direttamente investe chi oggi dirige la rivista perché "...Il metodo nonviolento, straordinariamente dinamico, finisce per avere ragione e per trasformare le attuali società, che sono società di pochi, in una società veramente di tutti.

Perché questa persuasione interiore diventi consapevole e largamente diffusa è necessario lavorare." Non dimentichiamolo mai!