Fine millennio
L'Occidente di fronte al sacro

a cura di
Paolo Ferliga

testi di
Bruno Forte
Stefano Levi Della Torre
Gabriele Mandel
Jürgen Moltmann
Giangiorgio Pasqualotto
Rossana Rossanda
Gianni Vattimo
Svami Yogananda Giri

Grafo

Questo volume raccoglie i testi del ciclo di otto lezioni
"Fine millennio: l'Occidente di fronte al sacro"
tenutosi a Brescia da marzo a maggio nel 1998 per iniziativa
dell'Assessorato alla Cultura del Comune di Brescia
sotto la direzione di Paolo Ferliga.
I singoli contributi vengono pubblicati
secondo l'ordine della loro presentazione.

Si ringraziano per la collaborazione offerta nel corso degli incontri:
Mario Bussi, Giovanni Comboni, Eugenio De Medici, Rosino Gibellini, Hamsananda, Massimiliano Marano, Mino Martinazzoli, Dino Pezzetta, Gianluigi Tagliabue.
Si ringrazia inoltre Cristina Zannini che durante la rassegna
ha esposto un ciclo di sue fotografie dal titolo "Immagini del sacro".

© novembre 1998 - Grafo edizioni, via A. Bassi 10, 25123 Brescia
ISBN 88 7385 417 6

Il ciclo di seminari che qui presentiamo è il quinto appuntamento degli "Incontri in Loggia" ormai diventati una tappa stabile nella primavera culturale bresciana. Luogo delle conferenze, come sempre, il Salone Vanvitelliano, casa comune dei bresciani e punto di riferimento culturale sempre più significativo.

Dopo l'edizione 1997 con la quale si è rivisitato, in chiave problematica, il tema della globalizzazione, quest'anno si è pensato di proporre alla riflessione dei concittadini otto incontri dedicati al Sacro, il grande nodo attorno al quale si è sviluppata l'intera società occidentale. Un argomento complesso, difficile, ma sempre di grande attualità, per due motivi principali. Il primo, la necessità di recuperare il senso del sacro alla luce della ridefinizione valoriale e del ruolo dell'etica nella società contemporanea. Il secondo, l'urgenza di rendere compatibili differenti visioni del sacro alla luce del profilo multietnico che la civiltà occidentale ha ormai irreversibilmente assunto.

Come rispondere, dunque, a tali stimoli? Quali riferimenti offrire alla comunità dei credenti, come anche ai non credenti? Quale rapporto tra sacralità, etica, agire sociale?

A queste domande, e ad altre altrettanto profonde, intendiamo rispondere con la nostra proposta culturale. Un ringraziamento ai relatori e a quanti hanno lavorato, come Assessorato alla Cultura, alla realizzazione di questi "Incontri".

Un grazie particolare al professor Paolo Ferliga, che per il secondo anno consecutivo ha accettato di progettare e coordinare l'intero ciclo.

Maggio 1998

Giovanni Comboni
Vicesindaco e Assessore alla Cultura
del Comune di Brescia

Introduzione

Potrebbe sembrare paradossale che proprio nell'epoca postmoderna, caratterizzata dallo sviluppo estremo della scienza e della tecnica, il tema del sacro assuma sempre più importanza orientando l'interesse ed il comportamento di milioni di uomini e donne. Dopo la rivoluzione scientifica del Seicento e l'affermarsi sempre più netto di una concezione razionale della realtà e della storia, pensatori di diverso orientamento prevedevano l'esaurirsi di ogni visione di tipo *sacrale e religioso* del mondo o quantomeno la riduzione della religione a fatto privato, confinato nel recinto della coscienza individuale. Per alcuni la scienza avrebbe dovuto sostituirsi definitivamente alla religione nel tentativo di dare una risposta ai quesiti ultimi che riguardano il senso della vita, per altri la critica della religione e delle forme di superstizione ad essa connesse avrebbe dovuto consentire un'autentica liberazione dell'uomo e la possibilità di realizzare nella storia quel paradiso terrestre che le diverse chiese promettono per un'altra vita.

Queste previsioni che assegnavano alla ragione ed alla scienza un ruolo decisivo non si sono realizzate. È infatti sotto gli occhi di tutti il proliferare, alla fine del nostro secolo, di atteggiamenti e orientamenti sempre più diffusi che cercano, in ciò che genericamente chiamiamo *sacro,* una risposta ai problemi fondamentali dell'uomo. Il fenomeno assume le forme più diverse: dall'apparire di numerose sette esoteriche, riservate a pochi iniziati, al ricorso sempre più massiccio a maghi e cartomanti, dalla riscoperta dei valori originari del cristianesimo alla passione per le religioni orientali, dalla curiosità crescente tra i giovani per ciò che ha a che fare con l'orrifico ed il "satanico" alla ripresa di una pratica di fede gioiosa e ad un ritorno delle vocazioni, dal diffondersi della *new age* all'uso sempre più frequente di monili ed amuleti come porta-fortuna. Si tratta di forme molto diverse e spesso in forte contrasto tra di loro, ma che si presentano tutte contemporaneamente nella società postmoderna e che assumono sempre più un carattere di massa. Senza dubbio in questi comportamenti vediamo riaffiorare anche tratti fortemente regressivi, superstizioni che pensavamo ormai morte e atteggiamenti di tipo patologico. Certo si può distinguere tra ciò che è dettato da una ricerca autentica di verità e ciò che è prodotto dal mercato, che tende sempre più al consumo del sacro, ma forse un'indagine a tutto campo che consideri le diverse forme di ritorno al sacro come aspetti di un unico fenomeno può essere interessante. Può evitare la forte tentazione di liquidare gli aspetti del ritorno al sacro ritenuti deteriori, come semplici forme patologiche e cercare invece attraverso la comprensione di queste forme di scoprire il loro rapporto con un bisogno di profonda trasformazione e con una ricerca di senso che appare oggi sempre più necessaria.

Senza voler qui anticipare un'interpretazione univoca di questo diffuso *bisogno di sacro* è importante osservare che questo fenomeno si presenta contemporaneamente ai processi di globalizzazione che caratterizzano l'età postmoderna. Come abbiamo constatato negli "Incontri in Loggia" dello scorso anno, la nostra epoca è caratterizzata infatti da processi economici e politici di forte integrazione mondiale che tendono ad annullare le differenze di cultura e civiltà tra i popoli della terra. Ciò genera una ricerca sempre più forte di identità, una valorizzazione dei legami di appartenenza ad un popolo, ad una religione, ad una minoranza etnica. Il ritorno al sacro si colloca all'interno di questa ricerca. Il sacro infatti attraverso la *religione* ha sempre svolto un ruolo di fondamentale importanza nel costruire un legame interno alla comunità, contribuendo senza dubbio a rafforzare il senso di appartenenza identitario.

Se la globalizzazione mina alla radice le identità etniche, il diffondersi del sistema di mercato con la tendenziale trasformazione del cittadino in consumatore mina nel profondo la formazione dell'identità individuale. Liquidati tutti i riti di iniziazione che accompagnavano un giovane nella sua crescita e imponevano all'adulto un'assunzione di responsabilità, la società dei consumi tende ad azzerare tutte le differenze di età, di sesso, di appartenenza culturale, riduce tutti i bisogni a qualcosa di misurabile e prevedibile, trasforma sempre più la natura in un luogo artificiale fruibile per il consumo. La ricerca del sacro esprime il disagio dell'uomo moderno di fronte a questi processi di spoliazione identitaria. È un segnale importante che indica l'esigenza di un recupero di dimensioni profonde dell'esistenza, oggi fortemente minacciate: la necessità di un confronto col tema del

dolore, della morte e del senso della vita, il bisogno di un rapporto autentico con la natura, la ricerca di una dimensione trascendente, il desiderio di una relazione con la comunità.

Negli "Incontri" di quest'anno si è cercato di decifrare questo segnale sia analizzando il processo di secolarizzazione tipico della modernità che interrogando alcune delle religioni che più hanno contribuito alla formazione della coscienza e della cultura in Occidente: l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo che hanno segnato anche attraverso dure e drammatiche contrapposizioni la storia del nostro tempo. Ma anche induismo, buddismo e taoismo che nell'epoca della globalizzazione entrano sempre più a contatto con la nostra culrura.

Nella consapevolezza che un'identità, tanto collettiva quanto individuale, si può costruire solo a partire dal confronto tra idee, punti di vista e percorsi culturali diversi abbiamo invitato a discutere sul tema del sacro relatori credenti, di diverse fedi, e non credenti. Pensiamo così di contribuire a sviluppare nella nostra città un atteggiamento di confronto e tolleranza che le appartiene per storia e tradizione e che non vorremmo mai vedere venir meno.

P.F.

Stefano Levi Della Torre | -Zone di turbolenza

Poiché è toccata a me la prima relazione del ciclo *L'Occidente di fronte al sacro*, ritengo di dover tentare una definizione del *sacro*. Farò riferimento in particolare alle tradizioni ebraiche.

Ho scelto un titolo, *Zone di turbolenza*, ma esso non allude tanto agli attuali conflitti tra identità culturali o religiose. Piuttosto è il sacro stesso a manifestarsi come turbolenza in zone critiche di contatto tra dimensioni diverse: tra il mondo dei vivi e quello dei morti, tra il transitorio e l'eterno, tra finito e infinito, tra forma e caos, tra esistere ed essere… Il sacro è un evento liminale, di confine, momento di separazione e commistione, in cui ogni legge o definizione o identità divengono fluide, ibride, si torcono in vortice. Le possibilità vi si moltiplicano, fino al "miracolo".

Ma prima di addentrarmi nell'argomento, mi sembra opportuna una precisazione: ci sono parole, che in apparenza sono sinonimi, eppure divergono. Tale è, ad esempio, la coppia liberazione e libertà: la liberazione è un *processo* in cui il soggetto sa ciò che vuole e non vuole, ha una sua direzione, e nell'atto di liberarsi il suo senso di identità viene esaltato (Chi sono? Sono qualcuno che si oppone a qualcosa per raggiungere qualcos'altro). La libertà invece è uno *stato* che ci pone di fronte a una quantità di opzioni possibili, tanto che la nostra direzione si fa dubbiosa, incerta la nostra identità (Chi sono? Sono qualcuno che deve decidere che cosa essere o fare). Paradossalmente, il passaggio dalla liberazione alla libertà è anche il passaggio da un massimo a un minimo di identità.

Un'altra coppia di quasi sinonimi divergenti ci suggerisce Marc Bloch quando in *Apologia della Storia* afferma che la nostra mente è più propensa a comprendere

che a conoscere. Conoscere e comprendere sono in parte attività congruenti, ma mentre il comprendere significa inscrivere un evento in un nostro sistema di giudizio già predisposto, l'atto del conoscere lo mette in crisi, o almeno lo espone ad una verifica di fronte all'irrompere di qualcosa che non è stato ancora considerato. Comprendere significa inglobare, cioè dominare mentalmente l'oggetto, conoscere significa piuttosto esserne investiti, il primo esalta il nostro sistema di pensiero, il secondo lo rimette in discussione.

Qualcosa del genere possiamo osservare nella coppia sacro/religioso. Ci paiono quasi sinonimi, ma in verità sono quasi antitesi. Mi rifaccio qui alle bellissime pagine di *Paura della libertà*, che Carlo Levi scrisse nel 1939, alla vigilia della seconda guerra mondiale, di fronte allo spettacolo dei regimi totalitari di massa, il fascismo e il nazismo, e dei loro riti sacramentali:

> «Il senso, e il terrore, della trascendenza dell'indistinto, lo spavento dell'indeterminato in chi è nello sforzo di autocrearsi o di separarsi, questo è il *sacro*. *Religione* è la sostituzione all'inesprimibile indifferenziato di simboli, di immagini reali e concrete, in modo da relegare il sacro fuori della coscienza, porgendo ad essa degli oggetti finiti e liberatori».

E ancora:

> «Qual è il processo di ogni religione? Mutare il *sacro* in *sacrificale*: togliergli il carattere di inesprimibilità, trasformandolo in fatti e in parole: far dei miti, riti; dell'informe turgore, un uccello sacramentale; del desiderio, matrimonio. […]. Religione è relegazione. Relegazione del dio nel legame delle formule, delle evocazioni, delle preghiere, perché non sfugga secondo la sua inafferrabile natura. Il sacro, che è l'aspetto stesso del terrore, si fa legge, per salvarsi da se stesso […]».

Così, l'onnipotenza del sacro è l'onnipotenzialità dell'informe, dell'originario e immanente caos (il *tohu va-vohu* della *Genesi*), in cui tutto può accadere e si rigenera, al di là del bene e del male. La "bontà divina" è invece la risposta religiosa, che relega il Dio nella consolatoria funzione provvidenziale, e lo defrauda della sua indifferenziata potenza. Poiché il sacro non è il santo. Il sacro è ambiguo, insieme abietto e sublime. Il santo è al contrario univocamente orientato verso il bene, ha il carattere eroico di chi attraversa i territori del sacro senza subirne la contaminazione e l'ambivalenza. Eppure il santo ha le parvenze del sacro, segno e vaso delle trasgressioni di ogni ordine costituito, è *sacer* (nel senso proposto da Agamben in *Homo Sacer*), e perciò sacrificabile come "capro espiatorio" che toglie i peccati del mondo, poiché come *sacer* ne sembra il portatore, ma in realtà come *santo* ne è, invece, il sopportatore. Tale è il servo vilipeso, in Isaia cap. 53, che sarà poi il modello del Cristo. Il sacro è il luogo dell'evanescenza dei confini e delle distinzioni, in una parola dell'impurità. Il santo al contrario è il luogo della purezza, che in quanto tale è in grado di reggere e purificare l'evento sacro: *omnia munda mundis*, ogni cosa è pura per i puri.

La creazione di Adamo, che Michelangelo affrescò sulla volta della Cappella Sistina, è un'immagine a tutti nota: l'indice di Dio quasi tocca quello di Adamo, e tra quelle due dita c'è un piccolo spazio vuoto, in cui si mescolano le energie

asimmetriche del creatore e della creatura, come scoccassero tra due elettrodi. È un intervallo minimo, indeterminato e insieme di intensità estrema. A me sembra la più potente rappresentazione del sacro, in quanto evento e in quanto spazio di confine, spazio extraterritoriale. È una questione appunto di extraterritorialità. Nel mito della fondazione di Roma, Romolo è dedito a istituire un ordine territoriale, quello del dentro e del fuori. Lo sancisce con il tracciato delle mura, che scava con l'aratro. Interrompe il solco solo là dove sorgeranno le porte. Ma Remo attraversa d'un balzo la traccia del recinto negando quel confine e l'ordine che esso istituisce; e in quel momento non è più dentro né fuori, è *homo sacer*, sacrificabile: è in un limbo extraterritoriale, né nella vita né nella morte. Più che colpevole, si è posto in un interregno, in un luogo caotico che disfa le distinzioni. Come tale e non per odio viene sacrificato: «E Romolo pianse il fratello ucciso», ci dice Ovidio nei *Fasti*.

Qui vediamo anche la funzione simbolica della vittima sacrificale: non appena è consacrata, essa non è più né dentro né fuori, è già sul limitare tra vita e morte, è interfaccia tra i regni divini e umani. Il fumo della pira o del sacrificio sale in cielo, il sangue scende alla terra, a collegare l'alto col basso. La vittima è intermediaria tra i mondi, è offerta all'"altro lato" (divino) per compensare e giustificare la costituzione di questo lato, quello umano.

Nel capitolo 28 della *Genesi*, Giacobbe è in fuga dall'ira del fratello Esaù ingannato per la primogenitura; si imbatte in un "luogo" e vi si corica per la notte, ed ecco ha una visione: una scala tra terra e cielo, in cima il Signore, «e gli angeli vi salivano e scendevano». Rashi, il grande commentatore dell'XI secolo spiega: gli angeli adibiti alla terra promessa tornavano in cielo, gli altri scendevano per accompagnare Giacobbe nel suo esilio. L'evento sacro designa dunque quel luogo ancora senza nome come un confine.

E di nuovo un passaggio, un guado, è la scena di un altro evento sacro. Lo leggiamo nel capitolo 32 della *Genesi*. Di ritorno dall'esilio nella casa di Labano, Giacobbe ha fatto attraversare ai suoi il fiume Iabboc. «E Giacobbe rimase solo, e un uomo lottò con lui nella notte sollevando la polvere». Troviamo qui gli elementi propri dell'evento sacro: l'indeterminatezza di ogni cosa nell'oscurità notturna, la turbolenza dell'incontro con un essere misterioso e senza nome, (uomo o angelo, o controfigura di Esaù o dello stesso Giacobbe) e infine la mutazione dell'identità: Giacobbe resterà azzoppato all'anca e avrà un altro nome, Israele, «perché hai lottato con l'uomo e con Dio e ce l'hai fatta». Infine, l'antagonista benedice Giacobbe. La lotta si conclude in benedizione, in atto sacramentale che alla prima luce del giorno risolve la crisi. Il passaggio non è solo spaziale ma anche temporale: *d'ora in avanti* Giacobbe avrà un altro nome, sarà un'altra cosa.

Un evento ancora più decisivo e ricco di elementi lo troviamo al Monte Sinai:

> «E il Signore disse a Mosè, va dal popolo e santificali oggi e domani. Lavino le loro vesti, e siano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno scenderà il Signore sul Monte Sinai al cospetto di tutto il popolo. Porrai confini intorno per il popolo e dirai, guardatevi dal salire sul monte o dal toccarne i limiti; chi toccherà il monte morrà. Nessuno lo tocchi, ma sia colpito (di lontano) con pietre o con frecce: bestia o uomo non sopravviva. Quando il suono di corno [*jovel*] si prolungherà essi saliranno sul monte. E discese Mosè dal monte e santificò il popolo ed essi lavarono le vesti. E disse

al popolo: siate pronti al terzo giorno. Non accostatevi a donna. E fu il terzo giorno, al mattino, e tuoni e lampi e una nuvola densa sul monte e una voce potente di corno (*shofar*), tutto il popolo nel campo tremava […]. E il monte Sinai fumava tutto poiché vi era sceso il Signore nel fuoco. E il fumo saliva come fumo di fornace, tutto il monte tremava. E la voce dello *shofar* cresceva. Mosè parlava e Elohim rispondeva nel tuono […]» (*Es.* 19, 10-20).

Consideriamo i singoli elementi di questo passo. Il divino si manifesta secondo due aspetti: da un lato, fumo, tuoni e voci (*qolot* significa entrambi), suono di corno: qualcosa di caotico; dall'altro ci sarà la Parola, che darà disposizioni costituzionali a fondazione di un nuovo ordine: i Dieci Comandamenti. «Porrai confini intorno per il popolo»: chiunque, essere umano o bestia, lo travalicherà sarà *sacer*, contaminato dal sacro e quindi contaminante; dovrà essere sacrificato senza che lo si tocchi. E a chi assiste all'evento sacro è imposta la purificazione: il lavaggio e l'astinenza sessuale.

Il passo ci dà l'immagine di una commistione vorticosa di caos e di ordinamenti. Tra turbolenza e forma, contaminazione e purità, è questione di vita e di morte; la soglia tra rumore e parola, tra deserto indifferenziato e limite tracciato è il luogo critico di incontro con una potenza che ci determina senza essere determinata. E questo incontro produce un cambiamento di stato. Ma ciò in due direzioni: verso un'involuzione idolatrica (il Vitello d'oro), un'adorazione dei simboli del passato in Egitto, una negazione dell'Esodo; e al contrario verso una nuova civiltà (Le Tavole della Legge). Il portatore delle tavole è Mosè, paradigma dei profeti («Non è mai stato in Israele un profeta pari a Mosè, con cui il Signore abbia trattato faccia a faccia», *Deut.* 34, 10); il costruttore del vitello è invece Aronne, paradigma dei sacerdoti («Darai la dignità sacerdotale ad Aronne ed ai suoi figli», *Deut.* 29, 9). In questa duplicità leggiamo di nuovo l'opposizione tra il sacro ed il religioso: Aronne, cioè il sacerdozio, traduce in forme religiose e consolatorie, al limite idolatriche, l'insostenibile turbolenza dell'incontro sacro, a cui il solo Mosè può far fronte.

Se il momento del sacro è l'incontro (fisico, o mentale, o psichico) con una potenza autonoma che ci condiziona, muta il nostro stato, e in vario senso – buono o cattivo – ci contamina, quella stessa potenza può venire a sua volta contaminata dal suo entrare in contatto con noi. Le misure di purificazione si muovono dunque su due versanti: a protezione nostra e a protezione della potenza "altra". A protezione nostra perché se si accede alla zona caotica di contatto in condizioni caotiche, saremmo confusi, divorati, dissolti in quello stesso caos. Le regole di purità sono forme atte a contenere noi stessi, a preservarci nell'atto di attraversare la tempesta. Ma, sull'altro versante, esse sono garanzia della potenza verso cui ci affacciamo, la proteggono dalle nostre bave, dal nostro contagioso disordine. Da qui anche il tabù del Nome («Non pronuncerai il Nome di Dio invano», *Es.* 20, 7).

Osserviamo questo aspetto, tornando al passo citato dell'*Esodo*. Quando Mosè scende dal monte, ecco l'incontro tra i due esiti dell'evento sacro: le tavole sono nelle sue mani, il popolo danza intorno al Vitello d'oro. Mosè getta le tavole e le spezza (*Es.* 32, 15-19). Perché questo? Certo per l'ira. Ma i commenti dei maestri non si fermano a questo gesto d'impulso. Due interpretazioni mi sembrano particolarmente significative:

A. Mosè vide che il popolo si sviava facilmente, e se avesse accolto le tavole scritte direttamente da Dio per poi disattenderle, il suo peccato sarebbe stato ben maggiore che se non avesse siglato alcun patto. Mosè spezzò dunque le tavole, per preservare il popolo da una trasgressione ancora peggiore dell'adorazione del Vitello.

B. Mosè spezzò le tavole per preservare la parola di Dio («E la scrittura era scrittura di Dio, incisa sulle Tavole», *Es.* 32,16) dal diventare oggetto di idolatria: poiché se il popolo adorava una statua a maggior ragione avrebbe adorato come un idolo, pietrificate come un idolo, le parole viventi del Dio vivente. È la vulnerabilità del divino quando si rifrange nel mondo.

Dunque Mosè spezzò le tavole a protezione degli esseri umani, e le spezzò a protezione della parola divina.

La parola, appunto: c'è un'esperienza comune dell'incontro con una potenza che ci condiziona e soverchia, e tuttavia può essere da noi contaminata a sua volta: è l'esperienza del linguaggio. Esso ci arriva già dato; è una potenza sociale che ci assume prima di essere assunta da noi; né sappiamo decidere quanto dei nostri pensieri sia già preformato dal linguaggio o quanto esso sia nostro strumento. Questo ci dice qualcosa circa il nostro corpo a corpo con una entità che noi possiamo inquinare (nel caso, eliminando i congiuntivi), ma che pure ci condiziona, poiché la nostra visione del mondo si forma entro i termini che il linguaggio precostituito ci concede.

Riassumiamo fin qui: l'evento sacro è un incontro caotico con l'entità autonoma (e perciò misteriosa), potente ma anche vulnerabile, incontro che induce una crisi, cioè la distruzione – temporanea o definitiva – di un ordine, e quindi un cambiamento di stato, in senso positivo o negativo. È un incontro che può alimentare o annientare, tra vita e morte, come è detto: «Guarda, io porgo oggi davanti a te la vita e il bene e la morte e il male» (*Deut.* 30, 15). È una soglia critica a cui si accede grazie a un antidoto: la purificazione.

Le norme di purità, le formule sacerdotali, la ripetizione rituale, ciò che esalta la forma e l'ordine è, abbiamo visto, la protezione che consente di attraversare il sacro in quanto crisi, ma al tempo stesso è ciò che lo imbriglia e lo doma. Una delle funzioni proprie del religioso è il dominio del sacro. Lo serve, ma nel senso in cui si serve una pietanza a tavola (infatti il sacrificio allude a una mensa). Al suo carattere vorticoso impone un ritmo rituale, una ripetibilità e prevedibilità. L'atto sacramentale è un contenimento del sacro, come la lampada di Aladino contiene il *Jin* imprevedibile. Il sacramento è la riproduzione virtuale, per volontà e istituzione umana, dell'evento sacro. È contiguo alla magia, poiché convoca la potenza di cui proclama l'autonomia di cui si proclama servitore. *Comprende* il sacro piuttosto che *conoscerlo*. Eppure nel convocarlo, lo evoca, quasi per negativo; proprio in quanto lo previene e lo inscrive nella norma, ne è il sintomo, così come certe febbri non sono la malattia in sé ma ne sono il segnale, sono la reazione ad essa, ne sono la *misura*. Ma la ripetizione rituale ha, anch'essa, una doppia faccia: da un lato è ordine e ritmo, ritorno all'identico; dall'altro può giungere alla soglia critica di un cambiamento di stato. Danze e litanie ripetute possono condurre alla *trance*,

all'esperienza del sacro. Nella ripetizione c'è questa doppia potenzialità: di stabilità e di trasformazione.

Ho parlato della turbolenza dei confini come luogo del sacro. Ora, l'essere umano ha un'esperienza quotidiana dell'instabilità dei suoi confini: quando si nutre o quando si accoppia si apre all'intrusione. Sessualità e nutrimento, momenti di "sdefinizione" dei confini, hanno a che fare col sacro e sono oggetto di normativa religiosa. Il sacrificio allude a un banchetto divino, a un convito del Dio, o col Dio: il Dio condivide il pasto, o ci divora tramite la vittima, o è divorato, vittima a sua volta. L'Eucarestia allude all'Ultima Cena, dove il Cristo è l'Agnello Pasquale. Ma parlerò in particolare della *Kashrut*, cioè delle regole alimentari ebraiche, indicate in *Deut.* 14 e *Lev* 11 e nella precettistica derivata (*Halakhà*).

Un principio attraversa l'ebraismo, quello della distinzione: «Benedetto sia tu, Signore nostro Dio, Re del mondo, che separi il santo dal profano, la luce dall'oscurità, Israele dagli altri popoli e il settimo giorno dai giorni del fare […] Benedetto Signore che distingui il santo dal santo». Questo principio informa di sé la creazione in quanto processo di differenziazione degli esseri e del tempo (i sei giorni più uno della Genesi) a partire dal caos (*Gen.* cap. 1). Lo stesso principio è termine di paragone delle trasgressioni originarie: quella di Eva e Adamo, e quella delle generazioni del Diluvio. Che fecero Adamo ed Eva? Mangiando il frutto vollero confondere la loro natura con quella di Dio («voi sarete come Elohim» aveva promesso il serpente porgendo il frutto proibito). A sua volta, la generazione che provocò il Diluvio si abbandonò (si racconta nel Talmud) ad accoppiamenti indiscriminati confondendo le specie. Perciò Israele si fa carico delle distinzioni, affinché il mondo sussista.

Il principio di distinzione che vieta ai figli di Israele di assimilarsi agli altri popoli si dirama nelle regole dello *sha'atnez* che vietano il tessuto misto di lana e lino (*Lev.* 19, 19; *Deut.* 22, 11; *Kilaijm* 9); o, per l'alimentazione, «non cuocerai il capretto nel latte di sua madre» (*Deut.* 14, 21; *Es.* 23, 19; 34, 26), da cui discende il divieto di mescolare carne e latte in genere. Vi è poi la distinzione tra animali puri e impuri (*Lev.* 22; *Deut.* 14): i primi possono essere mangiati e sacrificati, a differenza dei secondi.

Ora, le regole alimentari sono già di per sé un confine posto tra sé e gli altri che seguono differenti prescrizioni: pongono un limite alla convivialità indifferenziata. Quali animali dunque possono essere mangiati (previa macellazione rituale)? Tra i mammiferi, solo le specie che ruminano ed hanno il piede forcuto e l'unghia spaccata: gli ovini, i bovini e simili; non gli equini, che hanno un unico zoccolo, né i cammelli, che non hanno l'unghia spaccata. Tra gli uccelli, i non rapaci; tra gli acquatici, solo i pesci con squama; tra gli insetti, solo le locuste (e non a caso Giovanni Battista si nutriva nel deserto di miele selvatico e cavallette, secondo le prescrizioni ebraiche). Il maiale è il più noto e il più suggestivo tra gli animali proibiti: ha sì il piede prescritto, ma è onnivoro e non rumina. Ma parimenti vietato è il coniglio, che non ha zoccoli…

Credo che nessuna teoria riuscirà a spiegare l'insieme di queste regole. È probabile che esse siano combinazioni di motivi diversi: alcune deriverebbero dalla presa di distanza da altri costumi rituali (quali, pare, la cottura del capretto nel latte), altre da ripugnanze simboliche e tabù totemici. La spiegazione sanitaria, cara

all'illuminismo ebraico (*Haskalà*) come già a Maimonide, non copre che qualche caso; a meno che non si assuma come in antico: la malattia non già causata da infezione o disfunzione organica, ma da una perturbazione nel rapporto tra essere umano e la comunità, il mondo, la divinità. In termini generali, infatti, le *mizvot* (precetti) vogliono essere la regolazione della condizione umana nell'universo, son clausole della *berit,* del patto con Dio, grazie alle quali i figli di Israele e l'Eterno distinguono e svolgono le rispettive funzioni nel creato. Si vedano le norme relative alla lebbra (*Lev.* cap. 13 e 14) dove la cura è purificazione sacramentale.

Filone di Alessandria intendeva la regola alimentare in senso allegorico: l'erbivoro è paziente, e ci si nutrirà di questa sua virtù; il carnivoro è aggressivo, e ci si asterrà dal suo vizio.

Io mi atterrò a un'altra interpretazione, suggerita dall'antropologa Mary Douglas in *Purity and Danger*: ai permessi e ai divieti alimentari sarebbe sottesa un'antica classificazione tipologica. Quale è il quadrupede più tipico? L'erbivoro ruminante (come è detto: «E a tutte le bestie della terra e a tutti gli uccelli del cielo e a tutto ciò che si muove sulla terra e ha in sé soffio di vita, Io do l'erba per nutrimento», *Gen.* 1, 30: dunque, i carnivori sono secondari e non originari). E quale animale acquatico più tipico, inconfondibile? Il pesce con squame. Gli animali proibiti sono invece impuri, in senso proprio, avrebbero cioè caratteri intermedi tra un tipo e l'altro: l'anguilla è un pesce serpente, la scimmia è un cane umano, il mollusco un pesce verme… Impuri sono, letteralmente, le mescolanze, gli ibridi, reali o simbolici che siano.

Fin qui la congettura della Douglas. Ora, l'essere umano è esso stesso un ibrido, formato di terra e di alito divino: «Ed il Signore Elohim formò l'uomo dalla polvere della terra ed alitò nelle sue narici un soffio di vita», *Gen.* 2, 7. L'essere umano è luogo di incontro tra cielo e terra, è zona di turbolenza, intrinsecamente sacro, che dovrà comprendere questa sua natura instabile nutrendosi del suo opposto, cioè di regolarità, astenendosi da cibi che siano impuri, in quanto ibridi al pari di lui. Il criterio sanitario (ma nel senso arcaico ed esteso), nonché quello allegorico di Filone, il quale vede nel cibo una correzione dei caratteri negativi dell'essere umano, si combinano in questa interpretazione, che pure resta, come ogni altra, parziale e congetturale.

Ho definito il sacro come crisi di confine; tale è anche l'atto di mangiare: è un'apertura del corpo, uno sconfinamento verso l'esterno, un'introduzione dell'esterno in noi. La bocca è aggressiva, ma anche ci espone a qualcosa di estraneo. Il nutrirsi è uno sconfinamento che va regolamentato. Le norme limitano la nostra voracità indiscriminata nei confronti del mondo, e insieme proteggono la nostra vulnerabilità, la nostra apertura all'intrusione. Così anche l'atto sessuale: è uno sconfinamento. E la donna mestruata o puerpera è "impura", non perché abietta, ma piuttosto perché "sacra", incerta dei confini, corpo che si apre nel flusso del sangue, sul crinale tra la vita e la morte.

La tradizione ebraica prescrive che si ponga sugli stipiti delle porte la *mesusà* (un astuccio contenente passi della *Torà*), perché ogni soglia richiede una benedizione: è un momento critico e un trapasso.

In un film uscito nel 1997 col titolo italiano *Qualcosa è cambiato*, Jack Nicholson interpreta il personaggio di un nevrotico grave: si lava continuamente le mani, respinge ogni rapporto, teme la contaminazione e non a caso ha tendenze razzistiche. Una delle sue manie è comune a molti di noi (me compreso) anche se in forme più blande e saltuarie: evita di posare il piede sulle giunture tra una lastra e l'altra del marciapiede. È come se temesse di non trovarsi né dentro né fuori, in zona incerta e incontrollata, e l'"azzardo" *di essere fuori*, per strada e in movimento, richiedesse la precauzione che il piede posi "al sicuro", *dentro* una forma circoscritta, non su un confine. Quasi che il sistema simbolico del sacro affiorasse in una delle manifestazioni nevrotiche più comuni. È la sensazione di pericolo del trapassare, e l'attitudine invece alla territorialità, al rifugio che garantisce la nostra permanenza. Di questo parla Franz Kafka in uno dei suoi racconti più sorprendenti, *La Tana*: lungo, affannoso soliloquio di un animale, che, pieno di aggressività e spavento, scava le sue gallerie nella terra, in cerca di una impossibile sicurezza assoluta. Lo possiamo anche leggere, quel racconto, in riferimento alle ossessioni etniche, territoriali, identitarie di oggi (ma anche di ieri e di domani): l'aspirazione angosciata e feroce di sfuggire alla mescolanza, all'incertezza, all'impuro di cui è fatto ogni incontro con l'altro. Dal punto di vista simbolico, è l'angoscia del sacro, la negazione del sacro attraverso l'atto sacramentale dell'erigere confini certi, identità "pure". «Se ogni vero rapporto umano – scriveva ancora Carlo Levi in *Paura della libertà* – genera il senso del sacro, la provvisoria liberazione sarà religiosa; e dovrà consistere nella sostituzione all'uomo del suo simbolo, del suo idolo. Questa è l'origine dei nomi, dei cognomi familiari, degli stemmi, delle bandiere…».

L'arte ha costitutivamente a che fare col sacro. La sua vocazione è di travalicare il visibile attraverso il visibile, rappresentare l'invisibile nel visibile o l'inaudito nell'udibile. Si muove sul limitare tra un'infinita possibilità delle forme e il determinarsi di un'unica forma: un buon quadro è la perentoria affermazione di un'immagine, memore però delle sue innumerevoli alternative, scartate o sconfitte.

Trovo nella pittura del Caravaggio la più intensa rappresentazione del sacro. Non già per i suoi temi religiosi: i San Giovanni, le Vergini, i Cristi; ma piuttosto per il modo in cui tratta il passaggio dall'ombra alla luce, dall'indeterminato all'evidente. Forse, nell'ambiente lombardo, una suggestione in questo senso discendeva da Leonardo, le cui figure erano una combinazione di *precisione* scientifica circa le cose di natura e *dissolvenze* nello "sfumato". Ora, Caravaggio portava alle estreme conseguenze quel modo di prender forma delle cose passando dall'oscurità alla luce, attraverso una zona limite di trasformazione dall'indeterminato al determinato. È la rappresentazione stessa dell'atto creativo, del formare le cose dall'informe, del processo della percezione, che va distinguendo gli oggetti ad uno ad uno evocandoli dall'oceano confuso della totalità. La realtà percepibile delle cose quotidiane, dei corpi, dei gesti, dei cesti di frutta, delle vesti, è come se uscisse da un continuo stato nascente dell'apparire, e le cose ribollissero sulla battigia tra ombra e luce, evocate dalla luce ad emergere dal buio in cui tutto si confonde e in cui tutto, grazie alla luce, può di nuovo accadere. Il buio, in cui ogni

possibilità o prodigio sono in agguato: qui è la fonte della paura infantile delle tenebre, e la sua stretta parentela con l'angoscia del sacro.

Rossana Rossanda | -Consumo del sacro

Voglio confessare subito la mia: non ignoro l'importanza del trascendente nella cultura occidentale, ma proprio questo mi induce a non renderne troppo indefiniti i confini e troppo familiare la frequentazione; e per formazione diffido dai trasporti verso ciò che, sfuggendo al terrestre e consapevole, e spostando la tensione della persona verso incerti poteri, tende a liberarla dalla responsabilità. Non è sempre così con le trascendenze: le elaborazioni del sacro che fanno le teologie e perfino l'accettazione dell'inconoscibile comunicato da momenti di unione con il divino, sono percorsi impervi. I primi tendono a istituzionalizzarlo e ad assegnargli confini che custodiscono la sua inafferrabilità, la seconda comporta una straordinaria disciplina, penso a Teresa d'Avila o Giovanni della Croce. Temo che invece l'inclinazione al sacro di cui parliamo oggi sia assai meno composta e impegnativa.

Come definirei il sacro? Come ciò in cui non si può inoltrarsi, su cui non si può metter mano, che forse neppure si può mettere in parole, l'ineffabile in senso proprio. È dunque un'idea limite e del limite. Essa è propria anzitutto delle religioni, dove sacro è il terreno di Dio, volontà creatrice, disegno inconoscibile che sta prima e dopo il mondo, prima e fuori del tempo. In Dio l'umanità proietta un'immagine di sé scevra da errori e finitezza, liberata dal perimetro del tempo e da quello, ancora più stretto, delle nostre modeste forze, saperi e possibilità di previsione. In questa ipostasi perfetta e atemporale le civiltà indicano al singolo o alla singola un riferimento, una misura del proprio senso; non tutta penetrabile, permette di sentirsi parte minuscola d'un tutto inconoscibile ma certo. Questo è l'atto di fede.

Ma se il sacro coincide sempre con il *già dato* prima e dopo di noi, non sempre coincide con il divino. Può essere anche il principio del male, ugualmente inspiegabile, e in qualche misura contraddittorio con l'onnipotenza di Dio. Come potrebbe Dio avere creato la negazione di sé? Antico problema che investe sia la teologia, con le questioni della grazia e della salvezza, sia l'etica. Infine esiste nell'antica tradizione occidentale una sacralità che sta al di sopra degli dei, un sistema di valori che anch'essi debbono rispettare, quelle che Antigone nella omonima tragedia di Sofocle chiama «le leggi non scritte e che risplendono da sempre», e richiamano l'imperativo categorico kantiano.

Per estensione è stata sovente attribuita una sacralità anche in quel dell'umano e terrestre che è, o dovrebbe essere, indisponibile, inviolabile, in quanto riflette un ordine che non possiamo modificare, al più ledere. Sacra sarebbe la natura, sacra la vita e ambiguamente sacra la morte, sacro il sangue simbolo del vivente (e nella tradizione ancora più sacro il sangue mestruale, simbolo improprio della fecondità femminile, cui il maschio guarda con paura). Sacra la maternità. E di qui, per linea non femminile, la tendenza a sacralizzare la famiglia, l'etnia, la tradizione, la patria. Fra l'eterno e immutabile e la finitezza dell'umano e della materia, il sacro occupa un territorio vasto e incerto; sacralizzare un simbolo, un luogo o una funzione

significa dotarla di indiscutibilità. Il sacro è indissolubilmente unito a un principio di autorità. L'enfasi che lo accompagna rende a mio avviso assai ambigua ogni declinazione del sacro che non sia fortemente strutturata nei suoi limiti. E qui ci avviciniamo al tema di questo intervento. Gran parte delle tendenze e delle culture del *new age*, delle quali molto si parla, sono vicine a quella dichiarazione del sacro e del misterico che si identifica nell'esoterismo, in genere trasgressivo in rapporto alle religioni rivelate e del tutto estraneo alle desacralizzazioni civili – penso alla dea ragione "sacralizzata" dalla Rivoluzione francese, ai miti di fondazione che si proiettano ancora sul moderno. Un elemento misterico sta nella *deep ecology* e nei miti fondativi della grande destra, il superuomo e la razza, dove prevale colui che nasce con il "segno", come il *Demian* di Hesse. È la trasgressione dalla norma ordinata che definisce l'esoterismo, e perciò non sorprende che spesso coltivi più il demonio che Dio; ma i culti misterici non possono ridursi sempre alla demonologia, mentre sono sempre destinati a una schiera di *outsiders*, di "eletti". Nel suo versante esoterico il sacro non è mai "democratico". Tanto meno quando si rivolge a una potenza del male, della quale la Chiesa – almeno quella ufficiale – non nega l'esistenza, ma che intende strettamente amministrare. Il papato woytiliano è tornato a dare importanza alla presenza del diavolo ma diffida grandemente di ogni pratica esoterica, che cerca di tenere sotto controllo. Ama i miracoli ma li attesta con circospezione (il protestantesimo e il cattolicesimo più avanzato del resto li tolgono di mezzo) e come il protestantesimo diffida del culto dei santi, che facilmente confina, nella cosiddetta pietà popolare, in pratiche idolatriche o quantomeno superstiziose.

Non è questa la sede per esaminare gli esoterismi. Più interessante è osservare, come ha fatto una delle maggiori studiose italiane di antropologia, Clara Gallini, come la loro rinascita appaia, nel corso del secolo scorso e di questo, come l'interfaccia della società tecnica e industriale, cioè non come residuo arcaico ma come prodotto della modernità. La città più frequentata dal demonio in Italia è notoriamente Torino. Ma mentre il diavolo dei cattolici resta una figura solenne, simile a Lucifero o al principio del male, il diavolo urbano delle sette sataniche o di moderne stregonerie è un diavolo basso, assieme settario e massificato, ed è davvero da chiedersi perché accompagni il massimo dello sviluppo: sta più negli Usa che in Messico, più nell'Italia del nord che nel sud, più oggi che nel 1930. È uno spirito con il quale si può trattare per sé, e contro, tramite riti elementari e perlopiù commerciabili. È ovvio che la sua frequentazione è clandestina; ma la natura chiusa e settaria è propria anche degli esoterismi non satanici, che parlano per bocca di qualche "illuminato", suggerendo regole strette di condotta e associazione fino alla devoluzione dei beni e perfino della vita (pratiche di suicidio collettivo).

Ora la domanda sottintesa in questa conversazione è se l'accentuazione della dimensione del sovra e oltreumano, del sacro, del mistero, del non dicibile non riveli una forma più matura di consapevolezza dei confini dell'agire umano al quale siamo positivisticamente o illuministicamente abituati. Se insomma non si tratti di una, se non risposta, correzione positiva alla sopravvalutazione delle capacità intellettive offerte non solo dai "positivismi" o "materialismi", ma dal "razionalismo" ereditato dall'età dei lumi. Che a sua volta è designato (credo abusivamente) come una cieca

persuasione che si possano intendere e risolvere tutte le cose del mondo e della vita attraverso logiche scientifiche o di ingegneria sociale. Tendenza che avrebbe improntato – si dice – le generazioni precedenti, dando loro certezze prometeiche e inducendole, se non al disprezzo, a trascurare o negare tutto ciò che nell'esperienza umana sfugge a una schematizzazione, specie economicistica, dei rapporti con se stessi e col mondo. È evidente in questo scenario la polemica con le grandi opzioni sociali, anzi socialiste, del secolo. Insomma la domanda è se non siamo di fronte a un bisogno positivo di trascendenza di ritorno, per dirla con Pascal, alle ragioni di ciò che non appartiene alla ragione: più che alle religioni alla *religiosità*, che non si identifica in fede ma nell'avere un senso della sacralità, nel vivere ascoltando una presenza che va oltre l'umano, e può essere anche di chi non è né cattolico, né protestante, né buddista.

Con un'ipotesi aggiunta: se non si debba interpretare attraverso questo bisogno molti movimenti giovanili dei quali non è possibile dire che si è sul terreno della superstizione o della manipolazione, ma che puntano a un modo di essere e di comunicare che privilegia un'emozione, forme di identificazione collettiva o riferimenti che trascendono le utilitaristiche relazioni abituali. Se alla setta Moon è facile dire di no, già di fronte alla quantità e qualità dei seguaci di Scientology è difficile una mera liquidazione: i testi del reverendo Hubbard e della sua consorte sono risibili, l'enormità della rete organizzativa e dei suoi mezzi fa sospettare, e tuttavia è evidente che Scientology risponde a una domanda che altrove appare elusa, forse a un'etica di convivenza fra uomini, e uomini e natura. Qualcosa di simile fa pensare – ma forse sbaglio – la sempre più larga adesione al buddismo da parte degli occidentali: qui i testi sono bellissimi e sicuramente contano l'elaborazione della interiorità e della relazione con il creato, non vincolati a un canone rigido come quello delle chiese cattolica e protestante, poco *soft*, poco affabili, poco duttili e richiedenti severi impegni. È un fatto che siamo di fronte, come dice Paolo Ferliga, a un bisogno di trascendenza nel senso di uno spostamento netto dei riferimenti laici delle culture della modernità.

Ora io non sono una studiosa di questi movimenti ma soltanto un'osservatrice politica e per di più non neutra. E alla domanda se questo mi appaia un elemento di complessificazione della coscienza, la mia risposta è che se il fenomeno è importante e la sintomatologia non si può azzerare, non è che sia perciò indicativo di una nuova ricchezza morale e intellettuale. Ognuno trova il suo conforto come crede, e finché non è un pericolo per gli altri, faccia. Ma da qui ad affermare che siamo a un salto di coscienza, da intendere (prendendo il sostantivo con le molle) come un progresso, ce ne corre.

Sembra a me che si tratti piuttosto d'una censura con un passato pensato "superrazionalista" dovuta a una reazione di disillusione e a una paura. La disillusione è quella del messianesimo laico che si è identificato nell'idea di rivoluzione fra l'altro secolo e questo, e che non ha investito soltanto il movimento operaio ma gran parte della cultura europea fino al sussulto recente e enorme del 1968, quando masse inorganizzate di giovani e meno giovani hanno creduto di prendere il proprio destino in mano minando, prima ancora che abbattendo, un sistema di poteri e i suoi canoni culturali. È noto come a questa ondata sia seguito

negli anni ’80 quel che si chiama il *riflusso*, o il *disincanto*, che sono qualcosa di più di una sconfitta: si può essere sconfitti dalla forza dell’avversario, ma pensare che si aveva avuto ragione di battersi, mentre il riflusso e il disincanto fanno pensare che la sconfitta era iscritta nella debolezza dell’ipotesi o dei suoi soggetti. Nasce non soltanto tristezza ma amarezza, una ostinata denegazione di quel che si è stati: il Novecento sarebbe stato un periodo di certezze incrollabili un po’ o molto ottuse, l’idea di rivoluzione era puramente economicista, incapace costituzionalmente di intendere i piani diversi e più complicati della persona, ed era l’inevitabile risultato di un razionalismo povero, deterministico e autoritario. Se è stato folle pensare che gli uomini siano in grado di darsi una società più libera e più giusta, se ogni tentativo in questo senso non solo è fallito ma ha portato al peggio, non resta che rinunciare all’azione terrestre, indebita e per lo più prevaricatrice, e spostare la speranza o il sogno su qualcosa che sia al di là dell’umano, su una presenza o più presenze, dalle quali si può attendersi un segno.

Un secondo motivo di questa tendenza all’oltreumano, è la paura. Se c’è una esperienza specifica del secolo, mai emersa storicamente prima, non è tanto la sfiducia nella possibilità della tecnica, quanto l’angoscia di fronte alle sue possibilità. Dopo Auschwitz e dopo Hiroshima e Nagasaki, la seconda metà del Novecento è cresciuta con un’idea della morte e dello sterminio che l’umanità, la quale aveva pur veduto massacri terribili, non conosceva. La programmazione della morte, totale e senza remissione, di un popolo definito inferiore per razza o l’annichilimento della popolazione di due città perché appartenenti al nemico, è nuova; nel passato il massacro era considerato un male, qualcosa di cui magari ipocritamente scusarsi, impossibile da dichiarare orgogliosamente come intenzione e da effettuare in quella dimensione.

Questi esiti dell’inumanità degli umani appaiono dovuti, più che alla loro crudeltà, alle potenzialità distruttive che alla crudeltà offre il sapere tecnico. È la tesi di Heidegger: dalla disumanità della tecnica solo un dio ci può salvare. È un ragionamento assieme tragico e giustificativo, perché sposta la responsabilità in una oggettività tecnico-scientifica che sfuggirebbe alla decisione e alla volontà. Questa oggettività sarebbe non solo distruttiva dell’esistente ma distruttiva e manipolativa del futuro: nella storia del mondo è sempre esistito l’empio – esoterico – tentativo di riprodurre la vita, dall’*homunculus* a Frankenstein, e adesso questa è diventata una possibilità: si è in grado tecnicamente di clonare un uomo e una donna. Tale possibilità è stata aperta dalla scoperta del codice genetico, l’intervento sul quale si giustifica con il fatto che può prevenire una serie di malattie. Dal punto di vista del “come”, si può riprodurre qualcosa che è un uomo ma non più l’uomo che conosciamo, come l’umanità ha fatto da sempre con le piante e in parte con gli animali che ha innestato o incrociato senza porsi problemi morali: posso o non posso selezionare la migliore razza di porcellini o produrre il mulo dall’incrocio con il cavallo? Ma la possibilità di modificare un essere umano attraverso il Dna o incrociarlo facendone una chimera supera tutti i limiti finora contemplati e consentiti: non si poteva materialmente fare e l’empietà, nel senso proprio di distruzione del sacro e del divino, appariva lontana. Oggi non è più così, e la questione della sacralità come “indisponibilità” della vita e del modo con il quale si

è prodotta e riprodotta finora è posta. È una questione di etica: fin dove si deve o è lecito fare ciò che è tecnicamente possibile fare?

Si badi: dal punto di vista meramente speculativo, nulla ci impedisce di pensare a un mondo in cui gli uomini non sono più quello che sono stati nei loro primi milioni di anni di esistenza (siamo assai giovani nell'universo). E tuttavia non sappiamo immaginare a quale idea di noi stessi e dei rapporti di convivenza daremmo luogo se si attuasse un sistema di riproduzione diverso. Quella persona umana, uomo e donna, che ci appare interamente data e intoccabile nella sua unità e singolarità profonda, verrebbe manipolata nel formarsi, predeterminata – già le pratiche eugenetiche lo fanno sornionamente (vorrei una figlia piuttosto che un figlio, con gli occhi azzurri invece che castani) – violata. La paura della tecnica qui è paura della messa in atto di qualcosa che non sapremmo nominare: questa è l'idea proprio laica, terrestre, di quel che chiamiamo sacro, il cui confine esitiamo a varcare. Di questo passo nel buio abbiamo paura, e c'è di che.

Sotto questo aspetto c'è realmente una crisi del positivismo e dello scientismo, che viene tradotta correntemente come crisi della ragione illuminista e progressista per la quale ogni "saper di più" sarebbe stato un bene. In verità l'immagine di una età dei lumi cieca sull'esito di quel che fa, delirante di onnipotenza, è una costruzione del postmoderno, è proprio con essa che partono le grandi domande laiche sul bene e sul male, fuori del canone cristiano. L'ottimismo sulle magnifiche sorti e progressive trova, come è noto, in Voltaire, nemico del trascendente se ce n'è uno, la derisione più spietata. Se mai, il progressismo è stato un asse portante della vulgata del movimento operaio, e non solo perché ogni lotta ha i suoi slogan semplificatori, ma perché coincide col tempo dell'industrializzazione che rovescia le condizioni di vita dell'Europa, fra ferrovie ed elettricità. È un'interfaccia della crescita, mentre la cognizione dei limiti dello sviluppo affiora negli anni '50 di questo secolo.

Il processo alla ragione, al *logos*, è aperto negli anni '70 e dal timido affacciarsi d'uno scontro strategico, mortale, fra uomo e natura e dallo sbocciare del movimento femminista che, dalla domanda di emancipazione, passa alla critica radicale del codice di iscrizione maschile dei rapporti fra uomo e donna, e da questo allo svelamento di quanto si vuol pensare come neutro e oggettivo. Nel femminismo il paradigma maschile si presenta come ragione, *logos*, la parola astratta, opposta alla *corporeità* e ai suoi linguaggi, e in genere al terreno del non riducibile allo schema logico. La questione dell'irrazionale, del profondo, dell'emotivo, del sensibile, che già si era affacciata nel XVIII secolo prende una dimensione politica prima ancora che filosofica, non senza alcune derive verso un'ipostasi del maschile come *logos* e del femminile come *corporeità*. Quel che conta è che il sorgere di contraddizioni e soggettività diverse da quelle tradizionali della scena politica e da quelle più recenti del movimento operaio si disegna anche come questione degli strumenti del conoscere, e ogni urto con il sistema costituito si riflette in un processo alla ragione come schema linguistico del potere costituito, o politico, o maschile, o scientifico. La vastità di questa spinta, che nei movimenti diventa senso comune, costituisce in sé un terreno di grandissimo interesse e, a mio avviso, insufficientemente esplorato. Il suo primo esito è infatti paradossale: politicamente,

lungi dal far fiorire le differenze di soggetti e linguaggi, ha facilitato, nel suo dubbio sul fare umano, una soggezione del pensiero e del senso comune politico, quale raramente si era verificata in questo secolo, al cosiddetto *pensiero unico* del libero mercato come esito finale della storia, dei modi di produzione e dell'organizzazione sociale della libertà. E, dal punto di vista del metodo, a quel che, più che bisogno di trascendenza, chiamerei speranza in una eterodirezione delle cose del mondo, un qualche fatalismo, un riporre "altrove" le ragioni intime e, per deterioramento, anche quelle prime e immediate. È più un fluire dello stato di disagio verso tentativi di incontro e riconoscimento nell'oltre umano come nell'immediatamente sensibile, sessualità inclusa, nell'effimero o nel virtuale – scalini nei quali il "duro mondo" può essere eluso – scompare, e l'impotenza a cambiarlo diventa teorema dell'impossibilità di cambiare, deresponsabilizzazione.

Infatti la doppia reazione di delusione e di paura si accompagna con la riaffermazione di tendenze in senso proprio conservatrici: la delusione provata nel fallimento di un modo diverso di vivere e lavorare induce a rassegnarsi all'ordine capitalistico e democratico del secolo scorso come al meno peggio, e il timore del dove la tecnica ci può portare sposta l'autorità della scienza a qualcuno che parla in nome di un principio superiore e oltreumano. Non si spiega diversamente l'autorità morale che viene conferita dal mondo laico a Giovanni Paolo II, e tuttavia in forme equivoche: cresce il bisogno di ascoltare una parola "illuminata" più che la fede in senso impegnativo, alle enormi folle che seguono il pontefice corrisponde un vertiginoso calo delle vocazioni.

È sotto questo profilo che la religione decade in *religiosità* (nel senso di bisogno di conforto, come diceva Bonhoeffer) e questa può sfumare dalle fedi rigorose, quindi esigenti, nel vago bisogno dell'irrazionale, del contatto emotivamente sentito, da non turbare col troppo ragionamento, della evasione in un altro mondo che è propria delle culture più diffuse della *new age*. Penso alla riscoperta del magico nel corso degli anni Settanta: nello stesso collettivo del "Manifesto" alcuni dei più fervidi cultori del proletariato hanno cominciato a comperare "Astra" e a fare i tarocchi. Penso alla mutazione culturale che si rivelava quando alla domanda: tu chi sei?, la risposta non era: sono un operaio o un architetto, ma: sono dei Gemelli. E non tanto scherzosamente se, anche sulla scorta di testi come quello di Feyerabend "contro il metodo", si poteva argomentare, e rigorosamente, che certo nulla è iscritto nelle stelle, ma che quando Wallerstein cercava nelle stelle un segno la notte prima della battaglia, quel che credeva di vedervi determinava il modo in cui l'avrebbe condotta. Il massimo del relativismo può così sposarsi col massimo dell'idea di un destino che insieme ci sfugge e ci comanda.

La voga delle stelle, contro la quale aveva già argomentato Adorno, è caduta, anche se tutti i giornali pubblicano l'oroscopo; ma la *new age* investe culture, musica, costume, modo di essere, assai più di quanto abbiano mai suggerito agli umani le stelle. Mi pare che si possa definire soprattutto come lo spostare la propria esistenza dal "fare" all'"essere", un essere nel quale l'emozione, la sensazione, la percezione, dominano su ogni bisogno di razionalizzazione considerato povero, autoritario, schematico e riduttivo dei campi della persona. Ma anche i rapporti ne risultano modificati: a un ambizioso agire sul sociale si sostituisce una disponibilità

assieme più aperta e più fragile alle relazioni, che faticano a strutturarsi nel progetto. Per questo la *new age* può coincidere con la caduta di quello che Ernst Bloch chiamava «il principio speranza», cioè il tradurre in progetto il movimento vitale che costantemente spinge all'orlo dell'esistente. Oggi il progetto o è disperato o, come ci è rappresentato nella cinematografia o nei giochi di ruolo, è a breve. In questo senso le culture "antirazionali" sono fondamentalmente antipolitiche.

Questa è la mia persuasione. Non posso aggiungere che le considero un poco parenti della droga, che è parente del sogno, come evasione da un reale che appare insopportabile. So che esse non distruggono come la droga, ma certo allontanano da un'idea forte del mondo, costituendo essenzialmente forme diffuse di esperienza privata. Ho già detto perché non hanno la statura di una religione e infatti di solito disimpegnano piuttosto che impegnare.

Non mi sfugge come questa interpretazione rifletta un'esperienza come la mia, che ha le sue date e si è basata sulla priorità e il fascino di un conoscere che non nega la dimensione dell'irrazionale ma è sostenuto dalla persuasione che l'irrazionale può essere pensato dalla ragione, e non viceversa

Per questo motivo ho esitato molto ad accogliere l'invito a questa serata, alla quale il mio contributo, per essere sincero e forse provocatorio, potrà apparire a molti anche deludente.

Giangiorgio Pasqualotto | -Taoismo e buddismo: risposte antiche a nuove domande

1. In realtà non ci sono mai nuove domande, ma solo nuovi tentativi di dare risposte ad alcune domande di sempre: in particolare a quelle relative ai modi per sopportare sofferenze psico-fisiche, ai sistemi per convivere decentemente con gli altri, e allo stile con cui affrontare la morte.

Ciò detto, resta però da capire:

a) perché le antiche risposte date dalle nostre tradizioni religiose, ideologiche e filosofiche non soddisfino più come un tempo;

b) perché, abbandonando queste risposte legate alla nostra tradizione, si vada proprio ad Oriente – in particolare in India – per scegliere le risposte ai problemi più profondi dell'esistenza.

Tentiamo di dare un rapido abbozzo di risposte a simili questioni.

a) La prima, che costituisce un enorme problema epocale, la si potrebbe affrontare cercando di spiegare la natura e la vastità del nichilismo contemporaneo, da Stirner a Spengler a Benn, etc., tralasciando ma non trascurando la posizione di Nietzsche che pone problemi specifici più complessi. Il nichilismo contemporaneo, com'è noto, è di tale portata che ha coinvolto sia le tradizionali visioni del mondo – soprattutto quella cristiana – sia le certezze prodotte dalle scienze: a tale proposito restano decisive ed emblematiche le osservazioni sviluppate da Husserl in *Die Krisis*

der europaischen Wissenshaften (1936), e da Horkheimer e Adorno in *Dialektik der Aufklarung* (1947).

Tuttavia tentativi di spiegazione di questo tipo rischierebbero di restare chiusi entro l'orizzonte troppo lineare dei sintomi culturali. Probabilmente, invece, sono stati alcuni fatti come le conseguenze delle due guerre mondiali e di altri disastri umani del XX secolo che hanno contribuito a corrodere la fiducia nel progresso occidentale.

b) Capire perché l'India è diventata luogo di riferimento privilegiato per i delusi dall'Occidente, è relativamente più semplice. L'India è il luogo d'Oriente che, insieme alla Cina, ha prodotto da tempi antichissimi (ca. 3.500 anni) un'enorme varietà di visioni del mondo e della vita capaci di offrire un senso forte ed unitario all'esistenza umana; ma, a differenza della Cina, l'India mantiene ancor oggi la quasi totalità di queste visioni del mondo, al punto che la si potrebbe considerare come la più grande "riserva" religiosa e metafisica attualmente esistente.

Tuttavia, tale insieme di tradizioni metafisiche non è affatto semplice da avvicinare: le lingue nelle quali ci sono state tramandate (sanscrito e pali) sono per noi meno consuete del greco antico e dell'ebraico, la cui conoscenza, peraltro, è sempre meno diffusa; inoltre i contenuti filosofici di tali tradizioni sono spesso di ardua decifrazione; infine, per un individuo occidentale, le pratiche ascetiche previste da tali tradizioni, anche se limitate alla meditazione sul respiro (*anapanasati*), costituiscono una prova molto più dura di quanto appare a molti neofiti entusiasti.

Eppure, nonostante queste difficoltà oggettive, ormai sono milioni nel mondo occidentale gli individui che si cimentano nell'avventura di scegliere una via di salvezza sorta in India.

Quali possono essere le ragioni di tale fenomeno? Ovviamente una risposta univoca non può essere data: per questa scelta ciascuno ha proprie motivazioni e proprie finalità, talora anche profonde, che non possono essere rubricate in categorie semplificate. Si possono avanzare spiegazioni di ordine generale. Alcune *di superficie*, ricordando, per esempio, la curiosità per nuovi orizzonti culturali indotta da sempre più diffusi e frequenti viaggi in India, in Tibet e in Estremo Oriente; oppure ricorrendo alla fin troppo ampia categoria dell'esotismo, ossia dell'interesse per tutto ciò che viene vissuto come diverso e inconsueto.

Tuttavia tali spiegazioni risultano insufficienti a far luce su un fenomeno così vasto. Vanno quindi individuati alcuni motivi *di fondo*.

1) Di fronte alla frammentazione sociale, alla consunzione dei messaggi religiosi provenienti dal cristianesimo e alla frantumazione delle grandi ideologie laiche, le metafisiche dell'India, in particolare il brahmanesimo, offrono una forte immagine unitaria del mondo e degli esseri viventi: il pensiero indiano e quello cinese, in particolare taoista, hanno sempre avuto un carattere olistico, hanno cioè sempre ritenuto che tutti gli enti dell'universo e tutti gli eventi dell'esistere siano tra loro connessi. Da parte di alcuni epistemologi – come Bateson e Capra – e da parte di alcuni movimenti culturali, come la *new age*, questa qualità olistica viene fatta valere in particolare contro l'invadenza della tecnica che occupa ormai ogni angolo della nostra vita quotidiana e contro un'immagine – a dire il vero ormai consunta –

che tende a presentare la scienza occidentale (almeno quella che va da Cartesio a Newton) ridotta al fondamento dualistico che oppone l'Uomo alla Natura, il Soggetto all'Oggetto, etc.

È da precisare tuttavia che questo riferirsi ad antiche visioni del mondo indiane e cinesi per privilegiare un modello olistico sorge anche a causa di un ignorare o di un intenzionale trascurare ampie porzioni del pensiero occidentale il quale, dai Greci ad oggi, ha fornito grandi e raffinati esempi di tale modello: si pensi soltanto ad Empedocle o a Plotino, a Spinoza o a Bruno, a Schelling o a Hegel.

2) Di fronte alle dispersioni psicologiche provocate dai modi e dai ritmi di vita sociale ed economica imposti dalla società di massa e, nel contempo, in presenza di una crisi radicale delle consolazioni terapeutiche fornite dalla psicoanalisi, i metodi di introspezione offerti dalle culture orientali, in particolare dal buddismo, hanno fornito un punto di riferimento per tentare di superare i limiti dell'io individuale e cercare di approdare al più vasto orizzonte di un Sé profondo che consenta una più ampia apertura verso gli altri io individuali e, addirittura, un nuovo rapporto con tutti gli esseri dell'universo.

Anche in tal caso, questa scelta di rivolgersi ad Oriente è in gran parte dovuta all'ignorare gli apporti dati dal pensiero occidentale a questo tipo di approccio metaindividuale: basti pensare a Platone, o a qualche grande mistico della tradizione cristiana come Meister Eckart, per accorgersi dei grandi sforzi prodotti anche in Occidente per superare le angustie dettate dall'io empirico, dalle sue inesauribili richieste di autoaffermazione.

3) In contrasto con gran parte della tradizione occidentale che ha privilegiato approcci di tipo astratto alle spiegazioni del mondo e della vita, le culture orientali hanno sempre insistito sulla necessità di *fare esperienza* diretta dei diversi modi di intendere la realtà. Caratteristica peculiare delle culture spirituali d'Oriente è quella di prevedere che questo "fare esperienza" sia incentrato sulla figura del maestro, inteso ed assunto come individuo che ha già percorso un cammino per la realizzazione della verità. A questo riguardo, è da notare, però, che spesso la figura del maestro (Guru, Lama, Roshi, Zi) non è vissuta dai nuovi adepti occidentali come un'autorevole guida affinché ciascuno produca un proprio cammino di verità, ma viene investita di una carica autoritaria talmente potente che essa si trasforma in incarnazione della verità stessa. Ciò conduce spesso a forme di devozione fanatica che, tra i fedeli delle tradizioni religiose orientali, sono presenti solo ai livelli più bassi: di norma, infatti, per queste tradizioni la figura del sacerdote, in tutte le articolazioni della scala gerarchica, è sempre da considerarsi solo come vicaria della Verità, non come sua diretta manifestazione.

È tuttavia da aggiungere che, effettivamente, le grandi tradizioni dell'Occidente – eccetto casi isolati, come quello di Pitagora – hanno trascurato di suggerire un'attenzione positiva al corpo come strumento primario per costruire l'esperienza della verità: quasi sempre lo hanno visto solo come fonte di ostacoli che compromettono tale costruzione. Invece, la cultura indiana e quella taoista hanno da sempre considerato fondamentale ricorrere al *corpo* e alla sua fisiologia – con attenzione specifica alla respirazione – allo scopo di vivere la "verità", escludendo la possibilità che essa possa venir posseduta impiegando esclusivamente i mezzi intellettuali.

4) Inoltre, di fronte all'esaurirsi delle spinte a produrre progetti per un futuro migliore da un lato e all'osservazione melanconica di un passato costellato di orrori – o, quanto meno, di occasioni mancate – dall'altro, si è stati indotti a privilegiare la dimensione temporale del presente. A questo riguardo, in effetti, la civiltà indiana e il pensiero taoista offrono notevoli esempi di liberazione sia da tensioni progettuali proiettate nel futuro sia da ricordi ossessivi rivolti al passato: essendo assenti in queste visioni del mondo le idee di inizio e di fine, la dimensione temporale privilegiata è quella di un eterno presente, dove ogni singolo evento assume un rilievo cosmico, infinito.

Ma, anche in questo caso, è da ricordare che la tradizione occidentale offre alcuni esempi – isolati, ma significativi– di grande valutazione del presente inteso come dimensione temporale particolarmente favorevole alla produzione di una vita felice: basti pensare ad Epicuro o a Nietzsche.

5) Vi è infine un motivo molto più generale che alimenta la tendenza ad abbandonare alcune grandi tradizioni religiose occidentali a favore di visioni del mondo provenienti dall'India e dalla Cina. Qui infatti la religiosità, ma anche la religione, almeno ai suoi livelli più alti, non ha mai previsto l'esistenza di un'Entità divina creatrice ontologicamente separata dalle sue creature: al massimo,come nel brahmanesimo, le "creature" sono intese come manifestazioni di un Assoluto senza qualificazioni (*Brahman Nirguna*) e, nel taoismo, il Tao è inteso come energia cosmica infinita sempre presente in ogni fase della vita e della morte di ogni ente. Nel buddismo, poi, ogni tipo di discorso, sia affermativo che negativo, attorno a qualsiasi forma di Assoluto viene sospeso, perché giudicato né dimostrabile dalla ragione né verificabile dall'esperienza.

Questa assenza della dimensione di trascendenza radicale, che ha invece una presenza centrale nel cristianesimo e ancor più nel giudaismo e nell'islam, non esclude tuttavia la possibilità di esperienze religiose e spirituali. Si tratta piuttosto di modalità di esperienze religiose diversamente orientate rispetto a quelle che noi, figli dell'Occidente giudaico-cristiano, siamo stati abituati a considerare come autentiche: mentre infatti noi da sempre pensiamo l'esperienza religiosa primariamente e fondamentalmente orientata in senso verticale, in Oriente essa appare orientata in senso orizzontale, anche quando assume come proprio contenuto l'Assoluto. Se l'esperienza religiosa occidentale può essere rappresentata da una figura piramidale, dove i livelli si dislocano a diverse altezze, quella orientale può essere descritta con una figura circolare, dove le differenze sono tutte sullo stesso piano: nel cerchio, infatti, i diversi punti che lo costituiscono sono più o meno vicini al centro, ma appartengono tutti allo stesso piano e, quindi, si collocano tutti alla medesima altezza.

Una delle conseguenze pratiche più rilevanti di questa differenza generale consiste nel fatto che, mentre in base al modello piramidale la distanza tra vertice e base, ossia lo iato tra Creatore e creature è strutturale e, quindi, non può mai esser completamente colmato, invece, in base al modello circolare, simili separazioni sono ritenute *illusorie*, inganni di *maya*: si pensa che ogni punto, prima o poi, possa raggiungere il centro e, quindi, *coincidere* con l'Assoluto. Da questa differenza ne discende un'altra: che, mentre nella dimensione piramidale costruita dalle tradizioni religiose d'Occidente il credente può sperare di avvicinarsi al vertice solo grazie ad

un intervento divino che lo trae in alto, invece nella dimensione circolare coltivata dalle tradizioni religiose d'Oriente, il praticante ritiene possibile congiungersi al centro senza l'aiuto di un tale intervento, utilizzando le spinte che sorgono nella propria interiorità: qui, cioè, codificate discipline del corpo e della mente si offrono come strumenti per poter, nell'induismo, scoprire che si è *Brahman*, nel taoismo, ricongiungersi al Tao universale, nel buddismo, ottenere quel Risveglio che coincide con il riacquisire «la Mente di Buddha».

È ovvio, allora, che molti occidentali – non più disposti a reggere le tensioni connaturate ad una prospettiva religiosa "piramidale" dove la salvezza viene elargita, mediante la Grazia, da un Vertice troppo lontano – siano propensi a scegliersi una prospettiva religiosa "circolare" dove le vie di salvezza, per quanto difficili, possono essere gestite in proprio, dato che dipendono esclusivamente dall'intelligenza e dalla volontà di chi le percorre.

2. Veniamo ora in particolare a ciò che buddismo e taoismo, sorti entrambi nel VI secolo a.C., possono dire ad individui che si accingono ad entrare nel XXI secolo d.C. Cominciamo col fissare alcuni luoghi centrali della visione del mondo taoista:

> «Il Tao che può essere detto / non è l'eterno Tao / il nome che può esser nominato / non è l'eterno nome / senza nome è il principio del cielo e della terra / quando ha nome è la madre delle diecimila creature» (TTC, I, vv. 1-6).

È da notare innanzitutto che qui il Tao come Principio supremo è individuato nella sua essenziale indicibilità; solo quando viene detto assume le funzioni di creatore: il che significa che la funzione creatrice non è primaria, ma secondaria. Inoltre tale funzione creatrice non si esplica secondo uno schema che prevede l'esistenza del Tao come Causa Prima delle creature: esso, in quanto *Madre* delle creature, le genera nel senso che le accoglie e le fa essere: tanto è vero che il saggio in grado di incorporare la dinamica del Tao ha un particolare modo di confrontarsi con le creature, tale per cui «Le diecimila creature sorgono ed ei non le rifiuta / le fa vivere ma non le tiene come sue / opera ma nulla s'aspetta» (TTC, II, vv. 16-18). Ecco perché il Tao va inteso, più che come un grande pieno che si espande in un numero infinito di cose, come una grande "cavità" che si apre all'emergere di qualsiasi cosa: «Come è silente, come è vacuo!» (TTC, XXV, v. 3). Questo vuoto non ha nulla di nichilistico: non è quello di uno sfondo dal quale sia stata *cancellata* ogni figura, ma, al contrario, quello di uno sfondo che *permette* il manifestarsi di ogni figura; non equivale al silenzio che ha ucciso ogni suono, ma a quello che consente ogni suono. Diventa chiaro, allora, che il Tao è detto «l'incolore […], l'insonoro […], l'informe» (cfr. TTC, XIV, vv. 2, 4, 6) perché è origine di ogni colore, base di ogni suono, sfondo di ogni figura. Ora, in questa prospettiva, è evidente che il Tao non può venir identificato né all'essere (*you*) né al non-essere (*wu*) dato che funziona come *condizione di possibilità* sia dell'essere che del non-essere: essere e non-essere possono darsi «nascita reciproca» (cfr. TTC, II, v. 7) proprio perché c'è uno "spazio" che li accoglie, un vuoto immenso che consente la loro interazione. Così *yin* e *yang*, i "generi" sommi a cui vanno ricondotte tutte le coppie di opposti complementari (maschio/femmina, luce/ombra, caldo/freddo,

alto/basso, etc.), possono congiungersi e darsi alternanza solo grazie alla libertà di movimento garantita dal Tao in quanto sinonimo di grande vuoto.

Questo modo di intendere la realtà ha una serie di conseguenze anche sul piano etico, la principale delle quali è costituita dalla virtù (*de*) intesa come pratica di *wu wei*. Queste due parole cinesi significano letteralmente "non agire". Ma, anche in tal caso, come in quello del vuoto, non si cela alcun significato nichilistico: non si tratta di prescrivere comportamenti ispirati alla pura e semplice *inazione*, ma di un invito all'azione senza tensioni e senza intenzioni, all'agire spontaneo e disinteressato. Adeguarsi all'azione del Tao significa agire come l'acqua che scorre, la quale è tanto elastica da *adattarsi* a qualsiasi forma, ma è altrettanto forte da *corrodere* ogni forma (cfr. TTC, LXXVIII); ovvero essere come la valle che, stando in basso, accoglie salda e imperturbabile qualsiasi corso d'acqua (cfr. TTC, XV, v. 11; XXVIII, v. 15; XLI, v. 12; LXVI, vv. 1-4); ovvero porsi come il neonato il quale è tanto innocuo e morbido che «velenosi insetti e serpi non l'attoscano / belve feroci non artigliano / uccelli rapaci non adunghiano» (TTC, LV, vv. 3-5).

La pratica di *wu wei* comporta a sua volta una serie di conseguenze di grande rilevanza. Innanzitutto, chi impronta la sua azione al *wu wei* «ripaga il torto con la virtù» (TTC, LXIII, v. 5); «non governa e perciò non corrompe / non dirige e perciò non svia» (TTC, LXIV, vv. 16-17); «da sé conosce ma di sé non fa mostra / di sé ha cura ma di sé non fa pregio» (TTC, LXXII, vv. 8-9). Lo spirito di vendetta, la smania di comandare, il desiderio di esibire sono tendenze giudicate negativamente non tanto perché sono immorali, ma perché sono innaturali; e sono innaturali perché sono tutte forzate da un fine posto fuori di se stesse, sono tutte subalterne ad uno scopo, tutte troppo "interessate".

In secondo luogo, essendo *wu wei* azione "secondo natura", anche l'atteggiamento nei confronti della malattia e della morte assume una particolare coloritura. Un episodio tratto dal *Zhuang zi* lo registra e lo illustra con efficacia: il maestro taoista Zhuang zi, al quale era da poco morta la moglie, stava seduto canticchiando; l'amico filosofo Hui zi che era andato a trovarlo si meravigliò di questo comportamento, al che Zhuang zi rispose: «Quando è morta, nel primo momento come potevo non essere addolorato? Ma ho riflettuto che, quando ebbe principio, originariamente non aveva vita; non solo non aveva vita, ma originariamente non aveva forma […]. Ora ha subìto un'altra trasformazione ed è morta. È come la primavera e l'autunno, l'inverno e l'estate, nel corso delle quattro stagioni» (CT, 116). La morte, dunque, non viene considerata la fine definitiva di una vita limitata nel tempo, ma una trasformazione interna alla vita in generale. In tal senso non è vista come opposto della vita: se, infatti, la vita viene intesa in generale come serie infinita di trasformazioni, la morte di un individuo si pone come una di queste infinite trasformazioni. L'ordine delle cose è stabilito tanto dalla vita che dalla morte: chi non si rende conto che questa legge di natura coinvolge gli uomini come le foglie, le donne come le stelle, è destinato a soffrire inutilmente; anzi, si potrebbe dire addirittura che tutti gli sforzi di rendersi immortali, avendo sempre in mente l'idea di sconfiggere la morte, finiscono per esserne subalterni ancor prima di giungere in punto di morte.

In generale, Zhuang zi ci ha lasciato una delle migliori sintesi dei comportamenti del saggio che scaturiscono dal *wu wei* come agire in conformità al Tao:

> «… egli lascia l'oro sepolto nelle montagne e le perle nascoste negli abissi, non s'avvantaggia di beni e di sostanze, non tende a nobiltà e ricchezza, non si rallegra per la vita longeva né si rattrista per la morte precoce, non si gloria delle relazioni né si vergogna della povertà, non s'appropria del guadagno di tutta una generazione come se fosse una sua spettanza, non si considera insigne perché regna sul mondo» (CT, 74).

È chiaro a questo punto che in una civiltà, come quella contemporanea, dove assistiamo allo spettacolo poco edificante di una vita condotta seguendo vie quasi diametralmente opposte alla via tracciata dai classici taoisti, questa, che non prevede tutti i problemi derivanti dal monoteismo, che consiglia di evitare l'agire secondo fini ed interessi, che rifugge dal consumismo e dall'esibizionismo, e che affronta senza angoscia la malattia, la vecchiaia e la morte, può apparire a molti come un miraggio da raggiungere, o come un sogno da realizzare o come una consolazione da godere.

Nel buddismo, in particolare nel buddismo cinese delle Scuole *ch'an* e in quello giapponese delle Scuole Zen, rifluiscono molti di questi motivi propri del taoismo filosofico (*dao jia*) che possono costituire motivi di attrazione per lenire le ferite dello spirito contemporaneo: semplificazione massima del messaggio religioso mediante riduzione drastica del ricorso ai testi, ai loro commenti e alle gerarchie sacerdotali che gesticono tali commenti; attenzione alle dinamiche della natura come fonti inesauribili di comportamenti eccellenti; trasmissione dell'insegnamento cuore-a-cuore (*i shin den shin*) evitando al massimo sia l'erudizione che l'indottrinamento; attenzione al corpo e alla sua fisiologia come spazio più prossimo dove si svolgono le dinamiche della natura da assumere a modello.

Tuttavia gli insegnamenti originari del Buddha, anche prima di venir intrecciati con quelli taoisti, offrono numerosi motivi utilizzabili come punti di orientamento per le strategie di sopravvivenza necessarie all'umanità contemporanea.

Essendo il Canone buddista composto di numerosissimi Discorsi (*Sutra*), non è qui possibile nemmeno accennare ad una benché minima sintesi degli insegnamenti che vi sono contenuti. È però possibile scegliere uno dei testi più brevi e rappresentativi, il *Dhammapada*, e, dal suo interno, estrarre tre paragrafi il cui contenuto può rappresentare il nucleo portante di tutti gli insegnamenti del Buddha. Tuttavia, prima di passare ad una rapida analisi di questo nucleo, è bene ricordare che il Buddha non si è mai proposto né come Dio, né come figlio di un Dio, né come suo profeta. Pertanto i suoi insegnamenti non contengono verità rivelate, come avviene invece nelle altre religioni universali (cristianesimo e islamismo): tali insegnamenti sono il frutto di un'esperienza personale di verità la quale si offre come esempio possibile a tutti coloro che, in vari modi, cercano una via di salvezza dalla sofferenza.

Proprio nel *Dhammapada* si trova una delle più sintetiche enunciazioni delle famose Quattro Nobili Verità, la prima delle quali individua, appunto, l'esistenza della sofferenza; la seconda indica l'origine della sofferenza in *tanha*, il desiderio

insaziabile; la terza parla del superamento della sofferenza ed annuncia la possibilità di estinguere il desiderio che è all'origine della sofferenza; la quarta indica nell'Ottuplice sentiero (*marga*) il mezzo che consente tale superamento (cfr. *Dhammapada*, XIV, 191: ed. it. a cura di L. Martinelli, Milano, Mondadori, 1990, p. 97; ed. it. a cura di Th. Cleary, Milano, Mondadori, 1996, p. 82; ed. it. a cura di P. Filippani Ronconi, Torino, Utet, 1986, p. 122).

Passando ora a cogliere il nucleo essenziale dell'insegnamento buddista presente nel *Dhammapada*, si può andare a leggere tre brevi paragrafi (277, 278, 279) del cap. XX, dove ritroviamo il tema del dolore connesso a quelli dell'insostanzialità (*anatta*) e dell'impermanenza (*anicca*):

> «Quando si vede in meditazione che tutti gli stati condizionati sono impermanenti, ci si libera dalla sofferenza: questa è la via della purezza. Quando si vede in meditazione che tutti gli stati condizionati sono dolorosi, ci si libera dalla sofferenza: questa è la via della purezza. Quando si vede in meditazione che tutte le cose sono insostanziali, ci si libera dalla sofferenza: questa è la via della purezza».

È bene partire da quest'ultimo passo in cui si dice che tutte le cose (*dhamma*) sono insostanziali (*anatta*). Ciò significa che ogni realtà – sia essa fisica, psicologica o metafisica – è sempre *condizionata*, deve la sua esistenza a condizioni che non dipendono da se stessa: l'esistenza di un fiore dipende dalla chimica della terra, dalla luce del sole, dalle qualità e dalla quantità di aria e di luce, etc.; l'esistenza di uno stato d'animo dipende dalle circostanze che lo generano e da quelle che lo alimentano, dai modi e dall'intensità della percezione e della sensibilità, etc.; l'esistenza di una verità dipende da chi la pone o la ricerca, da come la si dimostra e da come la si coltiva, etc. In ogni caso, nessuna realtà può legittimamente pretendere di porsi come assoluta, sciolta da qualsiasi determinazione: anche se una realtà aspirasse allo stato di incondizionatezza dovrebbe *liberarsi da* determinate condizioni e, quindi, mostrerebbe di essere relativa a ciò da cui vuole liberarsi, condizionata da ciò a cui vuole sottrarsi.

Che cosa ha a che fare questo ragionamento con il problema della sofferenza? Se si prende l'esempio di quella realtà che chiamiamo "individuo umano", si può facilmente constatare che un'enorme massa di sofferenza viene prodotta proprio dal fatto di considerarlo *in-dividuo*, ossia realtà indivisibile, mònade irrelata, atomo autosufficiente. Infatti, se un individuo crede alla propria identità come a qualcosa di autonomo, che non dipende da tutto ciò che è diverso da sé, finisce necessariamente per vivere in una situazione di tensione costante, in quanto vede gli individui e le cose diversi da sé come altrettante identità autosufficienti con le quali entrare in conflitto o in alleanza. La vita si presenta allora come un campo di conflitti permanenti, dove si può solamente venire o a patti o alle mani; l'esistenza coincide con un inferno in cui sempre si oscilla dall'euforia di dominare alla paura di essere dominati.

In base alla prospettiva istituita dalla coscienza che ogni realtà è *anatta*, si può invece vedere che ogni individuo è fin dalla sua origine "dividuo", che ogni identità è già da sempre costruita dalla e nella differenza e che, quindi, non c'è alcun motivo per imporsi di vincere o per rassegnarsi a perdere. Quando si comprende che ciascuno non è un elemento già costituito come autonomo il quale, in seguito, *entra*

in relazione con altri elementi – intesi anch'essi come autonomi – ma che, fin dalla sua origine, è relazione, "tessuto" di relazioni, allora si comprende che ogni conflitto o alleanza con presunti "altri-da sé" non ha alcuna ragion d'essere. Figurativamente, ciò significa passare dalla prospettiva di un insieme caotico di punti che si aggregano e si disgregano, a quella di una *rete* in cui ogni punto sa di essere un *nodo*, un incrocio di linee: in tale prospettiva ciascun nodo non solo risulta *formato* dalle linee che costituiscono tutti gli altri nodi, ma anche le sue *trasformazioni* risultano esser determinate da quelle di tutti gli altri nodi. Questo modello a rete che può esser costruito a partire dall'idea di *anatta* comporta immediate implicazioni etiche, condensate emblematicamente nella massima «proteggendo se stessi, si proteggono gli altri; proteggendo gli altri, si protegge se stessi» (*Samyutta Nikaya*, V, 149): se ciascuno, nell'essere se stesso, è costituito dagli altri, agendo per il proprio benessere agisce anche per quello degli altri; e viceversa. A questo punto è ovvio che non si potrebbe nemmeno parlare di "proprio" benessere e di benessere "altrui": infatti il *proprium* esiste solo in dipendenza da condizioni, che, in quanto tali, sono "im-proprie", non appartengono cioè a chi ne viene condizionato.

Cogliere le implicazioni etiche della teoria dell'*anatta* significa poter comprendere il senso e la natura delle quattro "Dimore Divine" (*Brahma Vihara*) che qualificano, negli insegnamenti del Buddha, i vertici della vita morale. Esse sono: *Karuna*, la capacità di condividere il dolore; *Mudita*, la capacità di condividere la gioia; *Metta*, la capacità di portare benevolenza a tutti gli esseri; e *Upekkha*, la capacità di essere equilibrati nel com-patire, nel con-gioire e nel benvolere. È chiaro tuttavia che nessuna di queste "Dimore Divine" può sorgere senza una preliminare consapevolezza della qualità *anatta* di ogni realtà: esse non nascono dallo *sforzo* di essere altruisti, ma dal *sapere* che ogni sé è fatto di "altro-da sé". Così, più si distrugge la falsa credenza nell'autonomia del sé, più si apre l'orizzonte dell'agire morale.

Non meno importante di questa consapevolezza dell'*anatta* è, per gli insegnamenti del Buddha, rendersi conto che ogni realtà condizionata è impermanente (*anicca*). Anche in tal caso, infatti, non si tratta di una mera acquisizione teorica, ma di un sapere che ha immediate conseguenze pratiche. Diventare consapevoli che ogni realtà (*dhamma*) è transitoria comporta liberarsi da ogni forma di attaccamento: da quello alle cose, come nel caso dei propri beni materiali; ma anche da quello alle idee, come nel caso dei propri Valori; e anche da quello alle persone, come nel caso dei propri Maestri. Ma comporta, soprattutto, riuscire a liberarsi dall'attaccamento all'idea di "io" che è l'origine prima e più profonda di tutti questi casi di attaccamento a "proprietà".

Nel caso dell'*anicca* la relazione con il problema della sofferenza è ancor più evidente che nel caso dell'*anatta*: è infatti di immediata evidenza che una delle fonti primarie della sofferenza consiste nell'esperienza della perdita. Ora, tale esperienza è tanto più dolorosa quanto più forte è l'attaccamento ai beni che si perdono; ma, a sua volta, questo attaccamento è tanto più forte quanto più radicato è l'attaccamento all'io che subisce la perdita. Per cui, indebolendo quest'ultimo, si indebolisce il senso di perdita dei beni; e, indebolendo questo senso di perdita, si diminuisce il grado di sofferenza.

A questo punto si potrebbe obiettare che gli insegnamenti del Buddha, proponendo il distacco dall'io come centro di ogni esperienza dolorosa, rischiano di produrre uno stato di indifferenza. L'obiezione, pur legittima, non ha fondamento, dato che tali insegnamenti non inducono a ritenere che l'io non esista, ma portano a riflettere sul fatto che esso ha un'esistenza solo relativa (*anatta*) e transitoria (*anicca*); per cui si ha, come logica conseguenza, che tutti i dolori – e tutti i piaceri – vanno accolti come fatti dell'esperienza che, in quanto saputi relativi e transitori, non offrono alcun motivo per essere evitati o ricercati. Non si tratta, allora, di azzerare l'esperienza del vivere distruggendo la coscienza dell'io, ma di eliminare l'attaccamento all'io che incrementa la sofferenza producendo attaccamenti – positivi o negativi – ai fatti, piacevoli o dolorosi, dell'esperienza: infatti, i momenti piacevoli inevitabilmente scompaiono, per cui non è necessario aggiungere sofferenza sforzandosi di *ritardare* tale scomparsa; d'altra parte anche i momenti spiacevoli sono destinati a finire, per cui non è necessario aggiungere sofferenza sforzandosi di *accelerarne* la fine. Nella condizione prodotta dal distacco, insomma, non vi è insensibilità e incoscienza, bensì salvezza dagli eccessi di coinvolgimento garantita dalla chiara coscienza dell'insostanzialità e dell'impermanenza non solo delle situazioni piacevoli o spiacevoli, ma anche dell' io che le esperisce.

Volendo vedere più da vicino quanto dice il Buddha a proposito del dolore, è da ricordare che ne individua tre tipi:

1) quello generico (*dukkha dukkha*) associato, per esempio, ai dolori del parto, della malattia, del dover stare con persone e in situazioni spiacevoli, o, al contrario, del dover rinunciare a persone e situazioni piacevoli, etc.;

2) quello prodotto dal dileguarsi delle condizioni felici (*viparinama dukkha*);

3) quello relativo agli stati condizionati (*samkhara dukkha*).

Prendiamo, ad esempio, un caso abbastanza semplice di dolore del primo tipo, quello che si riferisce alla sofferenza provocata dalla necessità di dover subire una situazione spiacevole.

Ad un primo, più immediato livello, si può osservare che tale situazione risulta impermanente sia nel suo complesso, sia nelle sue componenti. Un attaccamento ad essa andrebbe quindi contro il "corso naturale delle cose" che, prima o poi, la porta a consunzione.

Ad un secondo livello, si deve constatare che la sofferenza aumenta in proporzione alla tendenza con cui ci si sofferma sulla spiacevolezza della situazione; ma questa tendenza è a sua volta proporzionale all'attaccamento all'idea che vi sia un io compatto e permanente che la subisce. Nella misura in cui si riesce a relativizzare questa idea di io – mostrandone la natura *anatta* e *anicca* –, si diminuisce la tendenza a soffermarsi sulla spiacevolezza della situazione e, di conseguenza, si diminuisce il tasso di sofferenza che essa comporta.

In breve, se ad un primo livello si compie una relativizzazione dell'*oggetto* che provoca il dolore, ad un secondo livello si attua una relativizzazione del *soggetto* che lo subisce.

Ora, questa relativizzazione, nel caso della qualità *anicca*, interessa la dimensione della temporalità nelle sue tre principali scansioni: passato, presente e futuro. Una situazione dolorosa si dà sempre in un presente, ma il modo in cui la si vive coinvolge sempre anche il passato e il futuro: si rimpiange il tempo in cui

ancora non c'era, e si attende il tempo in cui non ci sarà più. Ebbene, questa "tensione dell'anima" verso il passato e verso il futuro non fa che accrescere la sofferenza: l'attaccamento al passato e al futuro, invece che smorzare la sofferenza, la accresce, perché induce una costante volontà di fuga dal presente che non può essere attuata; al contrario, un'attenzione al presente porterebbe a constatare che la situazione dolorosa lentamente si disfa e scompare da sé.

Non solo: ciò che alimenta l'attaccamento al passato e al futuro è il ritenere che, lungo la linea passato-presente-futuro vi sia sempre uno stesso io, cioè un io permanente. In realtà, ci si dovrebbe accorgere che l'io del passato ancora libero dalla situazione dolorosa evoca un io diverso da quello che la sta vivendo nel presente; e che ancor più diverso è l'io immaginato liberato nel futuro. Ancora una volta, è l'attaccamento all'io la radice di tutti i possibili attaccamenti che inducono sofferenza. Pertanto, mostrando l'impermanenza dell'io si mostra l'illusorietà dell'attaccamento all'io e, di riflesso, si mostra anche l'inconsistenza di ogni altro attaccamento che dipende da quello all'io.

A questo punto non è difficile notare che gli insegnamenti del Buddha relativi all'*anatta* e all'*anicca* vanno in direzione diametralmente opposta alle tradizioni che hanno determinato gran parte della civiltà occidentale contemporanea. E, proprio per questo, possono attrarre con forza molti individui rimasti delusi o diventati vittime di questa civiltà.

In particolare: la teoria dell'*anatta* – mostrando che ogni realtà, compresi gli individui, sono relazioni ancor prima di entrare in relazione con altre realtà ed altri individui – confligge con ogni teoria sociale, economica e politica che considera le cose come oggetti e le persone come atomi; la teoria dell'*anicca*, mostrando l'impermanenza di ogni realtà, compresa quella dell'io, scardina il perno su cui si regge ogni visione antropocentrica e storicistica del mondo e della vita. Ma proprio queste differenze possono oggi costituire motivi di attrazione per ampie porzioni di umanità che hanno pagato prezzi – materiali o psichici – troppo alti per un'esistenza regolata dall' imperativo del successo individuale, e ossessivamente rivolta al passato e al futuro.

I brani del *Tao Te Ching* e del *Chuang tzu* sono tratti da *Testi taoisti*, a cura di F. Tomassini, Torino, Utet, 1977.

Gabriele Mandel | -Il misticismo e la realtà contemporanea nell'islam

Poiché l'argomento che mi riguarda è l'islam, vorrei partire da una domanda: che cosa è l'islam? Questa domanda potrebbe apparire a tutta prima pleonastica: tutti sanno che l'islam è una religione. Ma è una religione in Italia mal conosciuta, per cui errate informazioni, stereotipi, vecchi preconcetti e nuova propaganda tendenziosa hanno maggior forza di quanto non sarebbe legittimo.

Un chiarimento preliminare quindi è necessario: che cosa è l'islam, e quale è il vero islam. Dal punto di vista prammatico, infatti, c'è ancor oggi una grande

confusione perfino tra i musulmani stessi (più confusione forse di quanta non ce ne sia sull'islam in Occidente).

Il verbo dell'islam è contenuto nel Corano, e tutto ciò che non è coranico nulla ha a che vedere con l'islam. Ciò nonostante, le divergenze tra speculazione teologica e sentito religioso, e soprattutto l'attuale ricerca di una identità religiosa nei paesi che hanno subito la frattura del colonialismo, permette ancora a politici interessati e individualmente prevaricatori di utilizzare la religione per scopi anche del tutto in contrasto con i principi religiosi stessi. In definitiva, se l'islam come religione non ha difetti (e nessuna religione veramente tale ne ha) le varie correnti teologiche che da secoli applicano e impongono le loro interpretazioni hanno molti difetti, proporzionalmente maggiori quanto più si allontanano dalla corretta lettura del Corano. Ciò ha permesso perfino che si stabilisse un integralismo addirittura definito islamico.

Come ben chiaramente ha scritto Roger Garaudi, il fenomeno dell'integralismo non appartiene solamente all'islam. Da un lato l'integralismo è la conseguenza del "razionalismo materiale", episodio prettamente occidentale, in un contesto essenzialmente deprivato di cultura etica, caratterizzato da ignoranza e da miseria, e le cui azioni sono esclusivamente politiche, o peggio ancora dettate da una politica economica che nulla ha a che vedere con le ideologie (incerte e non articolate) degli integralisti; e dall'altro lato non è una prerogativa del solo islam, integralisti essendo tutti gli estremisti asociali in un qualsiasi contesto deprivato di razionalità etica.

Per intenderci occorre conoscerci, e per capire occorre sapere. Pongo pertanto subito le basi di una intesa fra ideale islamico e operato occidentale, dicendo che la differenza essenziale fra i due modi d'essere, di ragionare, soprattutto di vivere il divino, dipende massimalmente dalla differente posizione nei confronti della *Ratio*. Nel mondo occidentale la vicenda umana è vista come una successione di contingenze, un allineamento di *fenomena*, da cui rimane esclusa ogni unità trascendentale e soprattutto salvifica. Nel mondo islamico è invece il viaggio al Divino, la *cerca* grazie alla quale si percorre il cammino dal buio alla luce, dall'ignoranza a Dio, per concludersi con il ritorno a Lui. Questo emerge da tutti gli scritti dei sufi, i mistici dell'islam. Se nel mondo occidentale questa ricerca, questa Via – più o meno esoterica – s'è andata quasi del tutto perdendo, in Oriente essa è ancora la ragione dell'esistenza umana, e la spiegazione della sua presenza sulla terra.

In effetti l'organizzazione sociale islamica si dispone secondo una teocrazia, in un atteggiamento quindi tendenzialmente fideistico; ma è una teocrazia delle anime, perché il presente fenomenico è affidato (dice il Corano: «è dato in usufrutto») all'umanità (tutt'intera, senza esclusione di categorie particolari, così come il sole illumina tutti gli esseri umani, senza preferenze o scelte).

È indubbio, quindi (era già implicito nell'opera di Ibn Khaldun, sociologo musulmano del XIV secolo – 1332-1406), che per l'islam non sussistono le illusioni utopiche tipiche dell'Occidente e chiamate "progresso" ed "evoluzione". La storia dell'umanità è un travaglio continuo di fatiche, di idee, di tentativi e di esperienze anche negative, che non può giungere ad una conclusione perché ogni volta che consegue un successo, questo implica altre difficoltà, altri problemi. La soluzione di un problema ineluttabilmente comporta il sorgere di altri problemi, e così via. La

storia terrena dunque non solo non è finita, ma non potrà mai avere una fine. Ecco quindi la realtà dell'assunto maggiore: il fine ultimo è solo il principio primo di tutto: Dio; e la perfezione cui l'essere umano tende è esclusivamente il ricongiungimento spirituale con Dio.

Inoltre: il mondo dell'islam è molto vasto, ingloba paesi progrediti ed altri arretrati, con usi e costumi persistenti fin da periodi preislamici. Non si può tracciare un quadro unitario, o prendere in considerazione le peggiori manifestazioni del paese più arretrato e generalizzarle per tutto l'islam.

Ma torniamo alla religione. Come deve essere il musulmano, secondo i precetti del Corano? Dice il Corano:

> (2º 177) «La religiosità non consiste nel volgere il vostro volto verso oriente o verso occidente. La religiosità consiste […] nel dare dei propri beni ai parenti, agli orfani, agli indigenti, ai viaggiatori, ai mendicanti, e per la liberazione degli schiavi: nell'osservare la preghiera, nel versare la *zakàt*. Sono caritatevoli quelli che rimangono fedeli agli impegni assunti, sono perseveranti nelle avversità, nel dolore e nel momento del pericolo. Ecco le genti sincere».
> (25º 63-76) «Ecco come sono i servi del Misericordioso: camminano sulla terra con umiltà; quando gli ignari si rivolgono loro, dicono loro: "Pace". Passano le notti pregando il Signore […]. Quando dispensano, non sono né prodighi né avari, poiché il giusto sta nel mezzo; e non invocano altra divinità accanto a Dio; e non uccidono anima alcuna se non secondo diritto, perché Dio l'ha proibito; e non compiono atti osceni; chiunque lo fa incorre nel peccato, avrà un castigo doppio il giorno della resurrezione, e rimarrà oppresso dall'ignominia, a meno che non si penta, creda e compia opera buona; perché a quelli Dio muterà il male in bene – poiché Dio è perdonatore, compassionevole. E non testimoniano falsamente, e passano nobilmente attraverso la vanità; e quando i versetti di Dio sono recitati non rimangono sordi e ciechi. E dicono: Signore, da' a noi, alle nostre mogli, ai nostri discendenti, la serenità; e fa di noi un esempio ai fedeli».

Passando al secondo punto, quale deve essere l'attitudine del musulmano nei confronti delle altre religioni? Dice il Corano:

> (2º 62) «Sì, i musulmani, gli ebrei, i Cristiani e i Subei, chiunque ha creduto in Dio e nel Giorno ultimo e compiuto opera buona, per costoro la loro ricompensa presso il Signore. Su di essi nessun timore, e non verranno afflitti».
> (2º 136) «Dì: noi crediamo in Dio, in quel che ci ha rivelato, e in quello che ha rivelato ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, alle Tribù, in quel che è stato dato a Mosè e a Gesù, e in quel che è stato dato ai profeti dal loro Signore: noi non facciamo differenza alcuna con nessuno di loro. E a lui noi siamo sottomessi».
> (5º 68-69) «Dì: Genti del Libro, sarete sul nulla fintanto che non seguirete la Thora, l'angelo e ciò che vi è stato rivelato dal vostro Signore […]. Sì, i musulmani, gli Ebrei, i Sabei, i Cristiani – chiunque crede in Dio e nel giorno ultimo e compie opera buona – nessun timore per loro e non verranno afflitti».
> (4º 163-165) «Sì, noi ti abbiamo fatto rivelazione, come Noi abbiamo fatto rivelazione a Noè e ai profeti dopo di lui. E noi abbiamo fatto rivelazione ad Abramo, a Ismaele, a Isacco, a Giacobbe, e alle Tribù, a Gesù, a Giobbe, a Giona, ad Aronne, a Salomone, e abbiamo dato il Salterio a Davide. Per comunicare con Mosè Dio ha parlato. E vi sono dei messaggeri di cui ti abbiamo raccontato in precedenza,

e messaggeri di cui non ti abbiamo raccontato, messaggeri annunciatori e messaggeri avvertitori, affinché dopo i messaggeri non ci fossero più per le genti argomenti contro Dio. E Dio è Potente e Saggio».

Sottolineo il passo coranico appena citato: *E vi sono dei messaggeri di cui ti abbiamo raccontato in precedenza, e messaggeri di cui non ti abbiamo raccontato*. Il Corano cita venticinque Profeti; ma secondo la tradizione, come si legge nel *Fihrìst* di Ibn Nàdim, i profeti che predicarono sulla terra sarebbero stati 124.000, e i Libri sacri rivelati ben centoquattro. Ecco quindi perché, presso i sufi del Centro Asia, sono riconosciuti come profeti, ad esempio, Buddha, il Thirtankara, Guru Nanaq, ciascuno portatore del suo Libro sacro. In effetti il Corano dice chiaramente:

(45º 27-28) «La signoria del cielo e della terra appartiene a Dio. E quando giungerà l'ora ultima, allora i facitori di vanità si perderanno. E vedrai inginocchiata ogni comunità; e ogni comunità sarà chiamata davanti al suo Libro. [E sarà detto loro:] Ecco, ora verrete retribuiti secondo ciò che avete fatto».

Ma continuiamo a leggere che cosa dice il Corano a proposito della tolleranza interreligiosa:

(9º 6) «Se un idolatra ti chiede asilo, concedigli asilo. Ascolterà la Parola di Dio. Poi fallo giungere in un luogo per lui sicuro. Ciò perché in verità è gente ignara».
(2º 256) «Nessuna costrizione in fatto di religione: la giusta direzione si distingue dall'errore, e chiunque rinnega il Ribelle e crede in Dio ha afferrato l'ansa più solida, che non si spezza. Dio sente e sa».
(18º 29) «La verità emana dal Signore. Creda chi vuole, non creda chi non vuole».
(23º 62) «Noi non costringiamo nessuno, se non secondo le sue capacità. E nessuno verrà leso, poiché è presso di Noi il Libro che dice la verità».

Junaid – Maestro sufi del IX secolo – disse: «Il colore dell'acqua è il colore del suo recipiente», intendendo che tutte le religioni sono eguali; differiscono per ambiente, nome e ritualistica, ma non possono differire nella sostanza. La divinità, assoluta, non può essere contenuta in una cosa perché è l'origine – e l'essenza – di tutte le cose, e quindi anche di tutte le religioni. Più ci si avvicina a Dio, e più si capisce che tutte le religioni sono tentativi per avvicinarLo.

Ecco quindi il concetto islamico: l'ebraismo è la religione della speranza; il cristianesimo è la religione dell'amore; l'islam è la religione della fede.

Mi si dirà: «e l'integralismo allora?; e i terroristi algerini che uccidono i loro stessi fratelli nell'islam?». Leggiamo il Corano:

(5º 2) «Aiutatevi l'un l'altro nella carità e nel bene, e non aiutatevi l'un l'altro nel peccato e nella trasgressione».
(3º 104) «Vi sia tra voi una comunità che richiama al bene, ordina il conveniente, proibisca il biasimevole».
(49º 9-10) «Se due gruppi di credenti si combattono, fate la pace fra di loro. Poi, se uno si ribella contro l'altro, combattete quello che si ribella fino a che obbedisca all'ordine di Dio. Se obbedisce, sia pace fra di loro con giustizia, e giudicate con equilibrio. Sì,

Dio ama quelli che giudicano con equilibrio. Null'altro: i credenti sono fratelli. Stabilite dunque la pace tra i fratelli e temete Dio, e vi sarà fatta misericordia».
(9º 71) «I credenti e le credenti sono amici fra di loro. Ordinano il conveniente, proibiscono il biasimevole, pregano, pagano la *zakat* e obbediscono a Dio e al Suo messaggero».

E veniamo così al punto che più mi riguarda: l'aspetto più illuminato e tollerante dell'islam, il sufismo. I sufi costituiscono tutta una serie di consorterie di pensiero che sono state alla base di scienze e di speculazioni metafisiche anche dell'Europa. Se è auspicabile che i loro valori vengano conosciuti da non musulmani, se è tempo che siano riconosciuti da quanti seguono etiche che hanno lo scopo comune di elevare l'umanità, di creare un mondo di pace, di tolleranza, di illuminata fratellanza universale, è anche tempo che si diffonda fra tutti i musulmani l'etica patrimonio del sufismo. I sufi infatti partono da una lettura corretta del Corano, dall'applicazione totale dei concetti coranici in fatto di tolleranza interreligiosa, di comportamento etico corretto, di ricerca costante del divino, di consapevolezza dell'unicità assoluta di Dio, e soprattutto del fatto che solo Dio sussiste, mentre noi siamo solamente e meramente un riflesso della sua qualità di Creatore.

Sorte dalla lettura culturalmente progredita del Corano precipua degli iraniani in unione con tecniche filosofico-sciamaniche dei turchi, le correnti sufiche nacquero nell'Asia centrale, e dai turchi vennero diffuse in tutto il mondo islamico. Nel mondo turco emersero Ordini che promossero correnti mistiche ricche di pensatori eminenti; presso gli arabi e alcune popolazioni arabofone alcune confraternite dei sufi degenerarono in correnti politiche integraliste o di bassa spettacolarità a carattere magico.

I turchi si caratterizzavano per l'aperto interesse verso tutte le formulazioni fideistiche. Un esempio: in periodo pre-islamico, il buddismo si diffuse in Cina proprio grazie ai regni turchi della Cina del Nord (in particolare il regno Wei, 386-551). Loyang, capitale dei turchi Tabgaç, ebbe oltre 1.300 pagode e, per ordine di Thopa Hong II (471-499) furono creati nelle grotte di Longmen i capolavori dell'arte buddista d'ispirazione greco-romana, secondo modelli importati dal Gandhàra (Afghànistàn).

È da considerare che il buddismo è una religione elitaria, e si esprime soprattutto nel coordinamento dell'ordine monastico, ben organizzato e potente. Non è da escludere che quando l'*intellighenzia* turca passò dal buddismo all'islamismo, gran parte della classe monastica buddista sia a poco a poco defluita in quello che si può chiamare il "monachesimo" dell'islam, il sufismo.

Ancora nel XIII secolo molti monaci buddisti aderirono alla Kalandariyya (ordine sufico del Khoràsàn sorto nel IX secolo), e solo dopo la sua diffusione verso Occidente per opera dei Sàvi (1168-1231) questa Confraternita perse ogni riecheggiamento buddista allineandosi del tutto alla Shariha islamica.

L'etica dei sufi (come giustamente osserva il giudice Said âl Ashmawi, un grande giurista islamico contemporaneo) afferma che la religione non può essere utilizzata come politica poiché la religione eleva mentre invece la politica corrompe, limita, divide, uccide. Non si può accettare una formula religiosa spinti dall'ignoranza, dalla paura o dal preconcetto. La vera religione – nel nostro caso

l'islam vero – si basa su due principi: fede in Dio e rettitudine nel comportamento. L'etica del sufismo è da secoli impegnata in questo conseguimento, e si propone come risoluzione della ricerca di identità dell'islam che nelle plurime e a volte perfino aberranti o inquinate manifestazioni oggi rischia di allontanarsi dai precetti coranici così come ne sono lontani (pur proclamandosi invece musulmani) vari capi di Stato del periodo attuale. Il sufismo, appunto seguendo alla lettera i dettami del Corano, avvicina l'uomo a Dio attraverso l'avvicinamento dell'uomo a tutti gli altri uomini, grazie alla tolleranza per ogni pensiero differente dal proprio, al rispetto per l'individuo ma anche per i suoi diritti e per il suo ambiente. Sin dal XII secolo i sufi hanno propagandato il motto "libertà, eguaglianza, fratellanza". Questo nonostante le persecuzioni da parte di dittatori, *ulema* corrotti, teologi limitati. Persecuzioni che sono state esemplate dalla figura di âli Iallaj (858-922), uno dei poeti mistici più eminenti dell'umanità tutta.

Personaggio di spicco per la comprensione dell'etica sufica è Jalâl âlDin Rûmì (1207-1273), il Dante Alighieri della gente turca, uno dei più grandi mistici dell'umanità. Nato a Balkh (Afghànistàn) nel 1207, morì a Konya (Turchia) nel 1273. Di lui il professor Halil Cin, rettore dell'Università Seleiukide di Konya, ha scritto: «Rûmì, superando le frontiere religiose del pensiero turco e dell'islam, è simbolo di un amore, d'una tolleranza e di una pace indirizzati a tutta l'umanità. Trova la fonte dell'ispirazione nell'islam e nella cultura turca, li esprime ed amplifica e li offre a tutti senza distinzione alcuna, mentre la maggior parte dei conflitti fra gli uomini deriva appunto dalla mancanza d'amore, dall'egoismo, dal fatto che non è dato alla persona umana il valore che merita». Questo messaggio di Rûmì trova veramente l'ambito universale nella quartina che leggiamo all'ingresso della Mevleviyya di Konya:

> «Vieni, vieni, chiunque tu sia vieni.
> Sei un miscredente, un idolatra, un pagano? Vieni.
> Il nostro non è un luogo di disperazione,
> e anche se hai violato cento volte una promessa… vieni».

Ebbi a dire in altra sede che Rûmì ci insegnò a superare il preconcetto limitante, il condizionamento restrittivo, il ricatto morale ed ogni sentimento egoistico che acidamente semina nelle coscienze terrene l'imposizione violenta di una ideologia, sia essa politica o religiosa che non sia a dimensione umana valida per tutta l'umanità, in grado di insegnare la pace, la tolleranza, il rispetto reciproco. Oggi tutti invocano la pace, ma secondo i concetti di Seyyd Hossein Nasr essa non è mai raggiunta proprio perché dal punto di vista metafisico è assurdo aspettarsi che una cultura consumistica ed egoistica dimentica di Dio e dei valori dello spirito possa darsi la pace. La pace fra gli esseri umani è il risultato della pace con se stessi, con Dio, con la natura, secondo una componente etica che abbia superato false morali, preconcetti, interessi unilaterali e presuntuose ignoranze. Essa è il risultato dell'equilibrio e dell'armonia che si possono realizzare soltanto aderendo agli ideali precipui delle società esoteriche. In questo contesto è di vitale importanza la pace fra le religioni.

«In tema di pace va detto qualcosa a proposito della pace interiore che oggi gli esseri umani cercano disperatamente tanto da aver favorito l'insediamento in

Occidente di pseudo *yogi* e di falsi guaritori spirituali. In realtà si avverte per istinto l'importanza dell'ascesa mistica ed etica, ma ben pochi accettano di sottoporsi alla disciplina di una tradizione autentica, la sola che possa produrre effetti positivi». Allora, quando si è atei, quando mancano ideali religiosi o etici o morali molti si volgono alla droga, che è violenza su se stessi o fuga, oppure alla violenza sugli altri giungendo anche al massacro sistematico di popolazioni inermi o di gruppi etnici diversi dal proprio.

Rûmì scrisse:

> «Le vie sono diverse, la meta è unica. Non sai che molte vie conducono a una sola metà? La meta non appartiene né alla miscredenza né alla fede, lì non sussiste contraddizione alcuna. Quando la gente vi giunge, le dispute e le controversie che sorsero durante il cammino si appianano, e chi si diceva l'un l'altro durante la strada "tu sei un empio" dimentica allora il litigio, poiché la meta è unica».

Questo non è solo il superamento della religione, ma il "rispetto" d'ogni religione, come insegna lo stesso Corano. Non vi è infatti altro testo sacro che parli così diffusamente e in modo tanto aperto dell'universalità di tutte le religioni, e ancora una volta si dimostra che i vari emiri, re e dittatori che interpretano i versetti del Corano a loro stretto beneficio momentaneo e si pretendono musulmani, in effetti sono ben lungi dall'esserlo.

Tutto ciò ci potrà illuminare? E di quale luce? La luce non è nostra, la luce non viene dalla ragione. La luce viene da Dio. Capire questo porta ad un abbandono totale di tutto ciò che non è Dio, e ad un abbandono totale in Dio, che è ritrovarsi. Ritrovare cioè il proprio essere autentico, il proprio Sé spirituale, che è imperituro, mentre la nostra materia è peritura come tutti i valori della materia.

Il sufismo dice: nel mondo ma non nel mondo: non essere catturati dagli orpelli del materialismo, non porre come fine ultimo i conseguimenti del fenomenico, ma tuttavia parteciparne, viverlo. È la esperienza di una realtà divina: sperimentare la creazione per capire una delle qualità specificatamente essenziali ed esclusive di Dio. Esserci anche come esempio silenzioso, ammaestramento non con i propri sermoni ma con la propria condotta, che quindi ha da essere il più esemplare possibile. Esemplare di per sé, non allo scopo di essere apprezzata o lodata.

Il cammino quindi non è facile e non è breve, poiché comporta l'unione di tutte le parti; quella materiale e quella spirituale; il raggiungimento della spiritualità attraverso la materialità, e non con il distacco della materialità. Un cammino che deve trovare costantemente il proprio equilibrio. Anzi: l'equilibrio fra i continui squilibri del mondo esterno. Quindi un equilibrio di volta in volta rivisto, ed un raggiungimento che non è mai definitivo.

Il cammino è preciso, ben definito (già codificato in tutte le sue parti, quindi valido per la collettività), e nello stesso tempo è vasto, infinito, suscettibile di molteplici variazioni, tante quante sono gli individui e le molteplici esperienze individuali. Il cammino è costituito dalla triade Fede, Legge, Retto agire. Fede (*Imàn*) che offre con assoluta sicurezza tutto ciò in cui è necessario credere; Legge (*Shari'a*), che indica tutto ciò che è utile fare e ciò che è dannoso commettere; e il Retto agire (*Ihsàn*), regola di comportamento ottimale che rende operativa la Fede e

perfetta la Legge. Quando il Retto agire diventa essenziale e totale, allora abbiamo il misticismo, nel suo valore esoterico più completo. Il cammino allora è rintracciabile in qualsiasi religione ed in qualsiasi contesto, pur che abbia come principio l'unicità assoluta di Dio e il ritorno in Lui della Sua creatura, (e quindi il compimento delle qualità divine a livello umano).

Abbiamo così una comunità di musulmani, i sufi, che vivono nel mondo ma non appartengono al mondo, che hanno un comportamento equilibrato, tollerante, esemplare; che cercano di preservare questa Terra che Dio ha affidato a tutta l'umanità in usufrutto, ed aiutano per quanto possibile (fosse solo con l'esempio) – senza imporsi o senza darlo a vedere – ogni essere umano non solo nella sua vita contingente, che è espressione di una necessità del divino pur essa, ma soprattutto nel suo bisogno di spiritualità.

Il materialismo storico ha mostrato le sue grandi incongruenze, la civiltà dei consumi ha prodotto mostri di violenza e ci ha portato ad uno stato fallimentare di degrado etico ed ecologico. Entrambi sono responsabili dei disastri d'oggi, che vedono moltiplicare le azioni negative di un tempo. Alle soglie del XXI secolo una delle cose necessarie alla salvezza dell'umanità, di tutta l'umanità, è la comprensione e l'accettazione dei valori etici basati sulla tolleranza, la fratellanza universale, la comprensione e l'accettazione dei valori delle varie e più disparate civiltà, che sono, in effetti, patrimonio comune di tutti.

In definitiva è pur vero che dalle interpretazioni soggettive del Corano nascono sia l'integralismo, sia l'illuminata consapevolezza. Sta a noi scegliere, secondo il "libero arbitrio" che Dio ha dato ad ogni essere umano. L'universo mondo sarà del tutto indifferente alla nostra scelta; ma il nostro intimo risponderà all'una o all'altra. Problema nostro, d'ogni individuo; il resto è contingenza transitoria di un mondo fenomenico in cui si fanno e trapassano animosità, critiche, interpretazioni. Anziché l'amore della forza io scelgo la forza dell'amore. Agli altri le loro scelte.

Svami Yogananda Giri | Tu sei quello. L'esperienza del sacro

Affrontare il tema del sacro comporta l'avvicinarsi ad un fenomeno composito e profondo, che coinvolge meccanismi complessi della società: la storia, i valori, il progresso, le leggi di mercato. Ma tale fenomeno diventa ancora più complesso nel momento in cui vengono coinvolte altre culture o religioni fino a pochi anni fa completamente sconosciute o ignorate.

La nostra società è ormai plurireligiosa non solamente perché diverse razze convivono nello stesso paese, ma anche perché l'apertura delle "barriere culturali" ha portato numerosi stimoli ed è sempre più frequente, da parte degli occidentali, la ricerca di nuovi valori nei popoli orientali. Si potrebbe affermare che in una società in cui le tradizioni sono vive, ogni aspetto dell'esistenza assume un carattere sacro. Al contrario, nella società postmoderna le vere tradizioni sono scomparse o stanno

scomparendo. Ed è proprio in questa società che l'uomo sente una profonda necessità di ricreare il sacro, un bisogno di "appartenere" più che di possedere.

Il mondo occidentale tende soprattutto a legittimare il profano. L'identificazione nel possesso è ciò che determina la valorizzazione dell'individuo. Lo vediamo benissimo nella società dei consumi che ha prodotto una scala di valori costituita in primo luogo dai beni posseduti, e non necessariamente dalle qualità etiche e morali dell'uomo. Infatti le società moderne tendono a negativizzare il sacro, a tollerarlo a malapena nell'attesa di farlo sparire del tutto concedendogli nel frattempo uno spazio sociale e individuale sempre più ridotto.

Naturalmente, oggi molti individui appartenenti alla società occidentale sentono riaffiorare quel bisogno di sacralità che era stato sepolto nell'oblio dall'incantesimo del consumismo e dalle molte altre cause che hanno portato l'uomo del nostro secolo ad un distacco dal religioso/sacro – come l'impegno politico, gli ideali sociali, il razionalismo, il nichilismo – e cercano di ritrovare un'entità religiosa e spirituale che faccia ritrovare loro un vero senso della vita e i valori propri della dignità della persona.

Alla domanda di senso segue l'immediata risposta della nostra "efficientissima" società che ha creato un "mercato globale", un *market* dove ogni sorta di religioni, culture, discipline e tecniche corporee vengono mescolate per soddisfare ogni palato. Si potrebbe giustamente affermare che vi è un vero e proprio consumo del sacro. Ogni tipo di fantasia spirituale, infatti, viene presentata come rapida, efficace, e soprattutto come la risposta migliore… Bisogna allora superare il mare delle sirene per approdare alle vere tradizioni spirituali, dove ognuno ha la propria identità e l'"appartenere" diventa un "essere" nel senso autentico della parola.

Nella storia dell'Occidente si riscontra che, dall'illuminismo, periodo in cui nasce un nuovo orientamento culturale che si fonda sull'esaltazione della ragione e della razionalità, fino all'attuale società dei consumi, le tradizioni sono venute in forte contrasto con la società materialistica. In questo processo, ormai senza limiti geografici (si parla infatti di globalizzazione), stiamo assistendo alla totale distruzione dell'armoniosa relazione tra natura e umanità. L'uomo, anzi, si pone come padrone della natura usandola e sfruttandola, attraverso i mezzi della scienza e della tecnica, senza limiti e a qualunque costo.

In questo contesto non solo le tradizioni sono in contrapposizione, ma le stesse religioni sono in crisi, stanno perdendo il senso del sacro e si rivolgono sempre più al tessuto sociale anche se questo non è il loro scopo principale. In una società sana ed equilibrata lo scopo della religione dovrebbe essere quello di alimentare e sostenere il senso del sacro nel cuore e nella mente degli uomini, anche se la distinzione "socio-religiosa" non è una barriera rigida; anzi, le religioni e le filosofie orientali sono sempre state volte a mantenere nell'uomo l'integrità delle sue azioni in rapporto armonico con tutto ciò che lo circonda.

A mio avviso è questa una caratteristica fondamentale del pensiero indiano che contribuisce a creare quel fascino, quell'attrazione esercitata, in misura sempre maggiore, dall'Oriente. La filosofia indiana è estremamente complessa, elaborata, raffinata, e racchiude in tutto il suo simbolismo principi così profondamente universali da risvegliare nell'uomo un richiamo, un magnetismo profondo, quasi inesorabile. L'indù vede il Divino in ogni luogo, non solo negli esseri umani, ma

negli alberi, uccelli, animali, insetti. Questa divisione di unità in tutta la creazione sviluppa nell'animo umano un'attitudine all'adorazione della vita stessa. Nel concetto che tutto è sacro è intrinseco un profondo rispetto verso tutte le persone e gli esseri animati e inanimati e si può tranquillamente affermare che l'osservanza dei principi tradizionali dell'induismo apre a trecentosessanta gradi la sensibilità del praticante. Troviamo quindi nell'induismo anche il concetto moderno di "ecologia": il rispetto totale verso tutte le cose mantiene l'equilibrio degli ecosistemi.

Nell'*Isa Upanisad* si afferma che ogni cosa, dalla pietra, al filo d'erba, all'intero cosmo, è la casa di Dio. Dio vive in ogni angolo dell'esistenza. Quindi l'intera creazione è sacra: «La Ganga è il simbolo di quel sacro spirito che permea ogni fiume, Kailasha è la montagna sacra, ma tutte le montagne sono sacre perché lì Dio vive. La vacca è sacra perché tutto il regno animale è sacro».

Ed ancora, il profondo rispetto della natura, il giusto agire nei suoi confronti si spinge oltre, in un simbolismo dai profondi significati esoterici, ma anche metaforici: «Quando Kalya, il serpente dalle molte teste, con il suo veleno inquinò il fiume Yamuna, Krisna lo tirò fuori conquistandolo e distruggendolo». Kalya, il serpente dalle molte teste, che stava inquinando il fiume ed era un pericolo per ogni cosa, rappresenta l'inquinamento dei nostri giorni. Ogni cittadino ha il dovere, al giorno d'oggi, di assumere il ruolo di Krisna, diventare un amante della vita ed essere Uno con l'universo; solo così l'uomo si può salvare dal flagello dell'inquinamento del pianeta.

Il sacro nel simbolismo delle montagne, dei fiumi, degli alberi, degli uomini rappresenta l'essenza di Dio. Il sacro è il legame che ci avvicina a Dio, per realizzare la nostra natura profonda, per realizzare il sé. Tutte le forme esistenti sono emanazioni di Dio, la cui natura è pura. L'ignoranza è l'unica vera impurità che vela la realtà assoluta e l'uomo velato dall'ignoranza percepisce come vero quello che tale non è. Il concetto di purificazione si esplica nella capacità di risvegliare il Divino che è in noi.

Il senso del sacro nella totalità della creazione è fondamentale nella nostra relazione con la natura. Questo principio è il motivo principale che spinge ad essere vegetariani, una scelta non-violenta ed ecologica nel senso più profondo del termine. La vita animale non deve essere usata esclusivamente per i nostri bisogni, tantomeno deve essere creata artificialmente come accade ai milioni di mucche, maiali e polli allevati innaturalmente nelle fattorie. Va difeso un modo naturale di nascere e morire sulla terra, nelle foreste, nell'aria e nel mare.

Il rapporto tra l'uomo e la natura deve essere di mutuo scambio, mai di abuso. Nell'*Atharva Veda* (15, 17, 10) vi è un passo che esprime molto bene questo concetto:

> «Lavora e vivi come un atto di offerta per ottenere fama immortale e completa soddisfazione di avere vissuto una vita. Ricordati, tu sei figlio dell'immortalità e tutta la vita non è altro che un'offerta. Non dimenticare mai che il nettare del fiore della grazia è per quelli che sacrificano e la vita offerta è la vita accettata. Lascia che la sacra fiamma del fuoco divino brilli splendente nel tuo spirito».

Il mantenimento di questo equilibrio è dettato dalle scritture stesse: «Quando si taglia un albero per costruire una casa bisogna ripiantarne cinque…». L'*asvatta*, l'albero della vita, così viene descritto:

> «Quest'albero sta vivendo per gli altri, non per sé stesso; esso dà ombra a tutti. Noi dobbiamo imparare l'altruismo da questo albero e da esso prendere esempio. Gli alberi hanno cinque tipi di gentilezza che sono il loro sacrificio giornaliero: alle famiglie essi danno il combustibile, ai viandanti danno ombra ed un luogo per riposare, agli uccelli danno rifugio, e con le loro foglie, le radici e i rami donano medicamenti» (*Bhagavadgita*).

Questa concezione può sembrare obsoleta, ma invece è ben rappresentata nella vita del villaggio gandhiano. Il villaggio rappresenta un microcosmo che provvede, in stretta correlazione, a tutti i bisogni dell'uomo: il sociale, il religioso, l'economia, tutto perfettamente sincronizzato in un ingranaggio di rispetto di riti, di ruoli. Gandhi fu un accanitissimo sostenitore del villaggio, in esso vedeva la possibilità di realizzare grandi vantaggi per la nazione afflitta dall'analfabetismo e da un'economia che rischia di sopraffare i veri bisogni dell'uomo.

Un altro interessante aspetto della cultura tradizionale indiana, in totale contrapposizione alla mentalità consumistica occidentale, è il rispetto per l'austerità. Colui che ha meno nella società tradizionale indiana è la persona più rispettabile. Ci sono molti esempi: il *sadhu* (il termine letteralmente vuol dire "uomo vero") che è un ricercatore spirituale della verità e vive devoto solo alla religione e non possiede che pochissimi oggetti, il *samnyas* che ha rinunciato al mondo e ad ogni tipo di possesso, il maestro brahmino che dipende dalla carità.

Molte sono le leggende che mettono in luce il valore del fruire solo di ciò che è indispensabile ed essenziale. Un discepolo chiese al maestro: «Perché nella società gli eremiti sono più rispettati dei re?». La risposta del maestro fu: «Colui che ha meno necessità materiali prenderà meno dalla natura!».

Ci sono molti esempi, nella letteratura religiosa e nelle antiche epopee, di uomini saggi, dèi, che vivono in perfetta armonia con la natura esaltandone la spiritualità. Anche la poesia e le arti sottolineano sempre con tocchi di raffinata bellezza l'esaltazione della natura.

> «La bellezza della natura è un'arte di Dio. Lasciateci sentire il tocco delle mani di Dio nella bellezza di ogni cosa, dal primo tocco della sua mano i fiumi palpitano e scorrono. Quando lui sorride il sole splende, la luna scintilla, le stelle brillano, i fiori sbocciano. Con i primi raggi del sole nascente l'universo vibra; l'oro brillante è asperso sul ridente bocciolo di loto. L'aria fragrante è riempita dalle dolci melodie del cinguettio degli uccelli. L'alba è il sogno della fantasia creativa di Dio» (*Rg Veda* I. 6.3).

Un altro punto interessante da analizzare è la sostanziale differenza, tra Oriente e Occidente, nella concezione del sacro. Mi riferisco al presente perché in realtà nel passato le culture legate alla tradizione favorirono lo sviluppo della scienza sacra, dell'arte sacra, dell'architettura sacra, della musica sacra. In Occidente il concetto di sacro si fonda sull'idea di separazione: sacro è ciò che è opposto al profano; al contrario in Oriente tutto è sacro.

Prima di analizzare il concetto di Dio nelle filosofie induiste vorrei chiarire che *induismo* è un termine moderno, peraltro improprio. Il termine corretto è *sanatana dharma* che significa "leggi universali", sottolineo "universali". Quindi per definizione cadono le affermazioni di alcuni accademici europei che erroneamente definiscono l'induismo come una religione etnica. Trovo veramente non corretto definire l'induismo in questi termini, o addirittura affermare, come si sente solo in Occidente, che non si può essere induisti se non si appartiene ad una "casta" o non si è nati in India. L'induismo è un insieme di culti e tradizioni che hanno creato una grandissima civiltà, che non ha mai prodotto guerre o genocidi (a differenza di quanto è accaduto in Europa o in altre grandi nazioni) e che ha sempre assorbito le culture e le religioni degli invasori grazie alla sua filosofia estremamente aperta e universale.

Nell'induismo il concetto di Dio è estremamente interessante e nasce da un'attenta osservazione dell'essere umano. Nell'uomo, infatti, è innata la tendenza a indagare sulla propria natura, su Dio, la sua immanenza o trascendenza, sui suoi poteri, sull'origine e la fine dell'universo. Questi pensieri e interrogativi sono connaturati a ogni individuo. Infatti, da sempre l'essere umano ha volto lo sguardo al cielo, cercando di dare delle risposte alle domande che pulsavano dentro di lui. Il bisogno di ritrovare la propria origine ha spinto i pensatori di ogni epoca, cultura e religione, a porsi delle domande su quella realtà assoluta che chiamiamo Dio.

Ci fu chi, osservando il cielo e pensando che lo spazio contiene ogni cosa, affermò: «Quello è Dio»; chi, riflettendo sul potere che il sole ha di sostenere la vita sulla terra, attribuì all'astro la veste di divinità; chi ancora, osservando che il soffio è indispensabile ad ogni creatura, pensò: «Il soffio è Dio». Così profeti, mistici e veggenti hanno cercato, attraverso le loro esperienze e meditazioni, di rispondere all'eterno quesito: «Dio è realtà o illusione della mente?».

Ogni cultura e società ha risposto a proprio modo a questa necessità umana, al bisogno di trovare un contatto con la realtà soprannaturale, attraverso le religioni che si sono ispirate a differenti visioni di Dio. Le religioni hanno seguito differenti percorsi, anche in base ai diversi livelli di sviluppo raggiunto dalle società in cui sono nate: dall'animismo che vede gli spiriti superiori in ogni fenomeno della natura, al politeismo che riconosce differenti Dei da adorare e infine la visione monoteista, che sostiene l'esistenza di un unico Dio, creatore, eterno e onnipresente, dal quale tutto dipende.

È soprattutto nella visione religiosa monoteista che il concetto di Dio si eleva dalle più raffinate speculazioni filosofiche alle supreme vette spirituali. Dio non è più visto solo come uno spirito o entità che anima la natura, ma come la causa reale, il mezzo ed il fine di ogni cosa esistente. Ogni religione nata in epoche e luoghi diversi sviluppa orientamenti teologici differenti a seconda della visione di Dio, del cosmo e del suo fondatore. Ecco quindi la nascita di differenti teologie come il dualismo, secondo il quale Dio è il creatore e la creatura, pur dipendendo da lui, ha una propria realtà distinta o il puro dualismo per il quale Dio è completamente distinto e indipendente da un'altra realtà come lo sono i due principi coscienza-consapevolezza (*purusa*) e potenzialità energetica (*prakrti*) nel sistema filosofico del *Samkhya* o ancora il monismo non duale secondo cui Dio è l'unica realtà assoluta. E

ancora molte altre interpretazioni e visioni della natura di Dio e dell'anima si sviluppano e si evolvono.

Il fenomeno straordinario e unico nella storia delle religioni, è che mentre ogni cultura religiosa fa proprio uno di questi principi teologici, nell'induismo tutti questi concetti di Dio coesistono in un grande amalgama di credo, filosofie e teologie differenti. Nell'induismo è possibile trovare ogni qualsivoglia concetto sulla realtà divina ma, si badi bene, esso è ben lontano da qualsiasi forma di sincretismo religioso. Al contrario, è una somma di tradizioni ben precise, ognuna contraddistinta da una sua ideologia, teologia, filosofia e liturgia. In questo straordinario e pulsante mondo spirituale converge ogni possibilità di esperienza, riflessione e linguaggio spirituale dell'uomo.

Naturalmente, anche nell'induismo il concetto di Dio subisce numerose evoluzioni nel corso del tempo, dalle semplici percezioni dei fenomeni naturali come espressioni di forze superiori del periodo prevedico, sino alla più sublime concezione del *Brahman* vedantico. La natura, nella manifestazione dei suoi fenomeni, veniva vista nel periodo antecedente la letteratura vedica come espressione di esseri spirituali, ai quali era rivolta una profonda venerazione. Il sole (*Mitra*), il dio della notte (*varuna*), il cielo e la terra (*Dyu* e *Prithivi*), il fuoco (*agni*) sono tutte divinità prevediche che più tardi subiranno un processo di sublimazione espresso mirabilmente negli inni del *Rg Veda*.

I veggenti vedici (*rishi*) espressero al mondo le più elevate verità, realizzate nella profondità dei loro cuori, con la parola *deva*. Questo termine deriva dalla radice sanscrita *div* che significa "brillare, illuminare" e riempiva di profondo significato i più alti principi, le leggi divine e le verità universali che i santi veggenti avevano realizzato. È interessante notare che le parole *rishi* e *deva* sono sinonimi, ambedue indicano conoscenza e l'immagine visiva della conoscenza è brillantezza, luminosità, quindi *deva*. Così questo termine, nella poesia vedica, suggerisce il concetto di "visione della vita" espressa nella sua eterna e autentica verità, percepita quando l'uomo oltrepassa i limiti dell'ego e della personalità. Quindi i *deva* rappresentano i principi fondamentali che operano a vari livelli dell'esistenza cosmica umana, essi sono concepiti con la forma della parola (*vac rupa*), della bellezza (*sri rupa*), della verità (*satya samhita rupa*). Sono esseri onniscienti, illimitati, modelli universali. I saggi vedici, nella loro contemplazione del cielo e della terra, andarono oltre gli stati ordinari di percezione; riuscirono a dare uno "sguardo" all'infinito e, cogliendone i più reconditi aspetti, lo definirono *Aditi*, termine che vuol dire "invisibile, infinita, senza parti".

Aditi, la dea dello spazio, è la madre degli dei, gli *aditya*. Un inno vedico così la descrive: «Aditi è la sfera celeste, Aditi è lo spazio intermedio, Aditi è la madre, il padre, il figlio, Aditi è tutti gli Dei, le cinque classi degli esseri, il creato ed ancora, la causa della creazione». Un'idea che non rappresenta una disintegrazione del Dio originario, bensì sottolinea che Dio è uno e si manifesta, per mezzo del suo potere, come molto. Così i *Veda* ci presentano il supremo Dio:

> «I saggi lo chiamano Indra, Varuna, quel dorato celestiale Garut Mat. A colui che è Uno i saggi danno molti nomi. Lo chiamano Agni, Yama e Matarisvan» (I 164.46).

E ancora, nel famoso inno *Hamsavati* (*Rg Veda* IV 40.5) così lo declamano:

«Come luce abita nel cielo luminoso, come Vasu abita nello spazio intermedio, come Hotr esiste nell'altare sacrificale, come ospite Egli è nella casa; come vita Egli è nell'uomo, come suprema entità Egli esiste, come Dharma è presente in ogni luogo. Egli brilla nel cielo, nelle acque, nella luce, sulle montagne, nella verità».

In questo inno tutte le divinità sono viste come espressioni di un unico principio: il Supremo Spirito o *Paramatma*.

I pensatori vedici, nelle loro esperienze metafisiche, concepirono un creatore originario quale causa efficiente dell'universo e lo chiamarono *Hiranyagarbha* (mente universale) o *Visvakarman*, il grande progenitore dell'universo.

«All'inizio era Hiranyagarbha, il seme dell'esistenza elementare, il solo Signore di tutto ciò che era nato. Lui sostenne il cielo e la terra insieme. A quale Dio oltre a lui possiamo dedicare la nostra vita?» (*Atharva Veda* IV.2.7).

Come signore delle creature, egli crea il mondo in un atto sacrificale (*yajna*) in cui il cosmo è sacrificio e l'offerta è *Prajapati* stesso, in un atto di autoimmolazione. Egli è al tempo stesso il sacrificatore, il sacrificio, colui al quale il sacrificio è offerto e il risultato dell'atto sacrificale nel quale diventa il primo assoluto. *Prajapati*, essendo solo ed autosufficiente, potrebbe apparentemente non avere nessun impulso a manifestarsi in "qualcosa altro" se non spinto da due fattori autogenerantisi: *kama* e *tapas*. Ma in che cosa consistono questi due elementi? *Kama* è il desiderio di autoconoscenza, il primo seme, germe dell'intelletto, che concentra e stimola nel Sé la volontà di creare; tale concentrazione produce un calore (*tapas*), il fuoco primordiale dell'essere, la forza che esploderà in energia creativa dando inizio al primo movimento cosmico. Desiderio (*kama*) ed energia (*tapas*) sono i due principi dell'autodeterminazione divina.

«Che io possa essere i molti. Così egli desiderò».

E così *tapas*, il potere di creare, eccitato da *kama* bruciò a tal punto che l'Essere unico si smembrò in innumerevoli parti determinando l'apparire del cosmo. A questo punto nacque la legge fondamentale della natura (*rta*), l'ordine dinamico e l'equilibrio di ogni manifestazione cosmica immanente in se stessa.

Nel corso del tempo la figura di *Prajapati* si trasformò in quella di *Brahma* e fu soprattutto nelle *Upanisad* e nella letteratura vedantica che fu mirabilmente elaborato il concetto di *Brahma* come creatore e del *Brahman* trascendente, quale principio unico, impersonale ed esistente di per sé. Il termine usato nelle *Upanisad* per definire la Suprema realtà è *Brahman*: esso deriva dalla radice sanscrita *br* che significa "crescere, espandere" o *brahti*, "eccedere, superare". Nei *Veda, Brahman* denota la sacra conoscenza, la parola, l'inno: è il misterioso potere che contiene in sé l'essenza delle cose.

«Non vi è nulla di più antico o splendente di questo *Brahman*» (*Satapata Brahmana* X 3.5.11).

Il concetto del *Brahman* viene espresso in forma essenziale in quelle straordinarie sentenze o grandi detti, *mahavakya*, contenuti in ognuna delle quattro *Upanisad*, ciascuna appartenente ad un *Veda*. Nell'*Aitareya Upanisad* appartenente al *Rg Veda* troviamo il *mahavakya* «*prajnanam brahman*», «la conoscenza è *Braman*»; nella *Brhadh Aranyaka Upanisad* dell'*Yajur Veda*: «*aham brahmosmi*», «io sono il *Brahman*»; nella *Candogya Upanisad* del *Sama Veda*: «*tat tuam asi*», «tu sei Quello» detto anche l'*upadesa mahavakya*, cioè la grande sentenza, cuore dell'insegnamento supremo della non differenza tra *jiva* e *Brahman*; infine nella *Mandukya Upanisad* dell'*Atharva Veda* troviamo «*ayamatman brahman*», «l'*atma*, il Sé è veramente il *Brahman*».

Ognuno di questi *mahavakya* condensa in poche parole una visione di identità con il *Brahman*. Per il vedantico i *mahavakya* non sono semplicemente delle composizioni letterarie con una profonda idea filosofica, ma delle vere tecniche spirituali meditative di grande efficacia e potere, meditando sulle quali un qualificato aspirante può disperdere l'ignoranza riguardo alla propria natura e trovare le verità fondamentali della vita. Il "viaggio" che compie il *vedantin* va oltre il regno della parola e delle idee, lo conduce alla dimensione nella quale tutte le parole e i pensieri cessano e la realtà del Sé splende in tutta la sua gloria. Il canto e la meditazione su queste sublimi affermazioni conducono l'uomo all'essenza della non dualità. Questo è il *kutastha* o immutabile aspetto del Sé che è identico all'incondizionato *Brahman*, il Dio impersonale.

Un altro punto che vorrei porre all'attenzione concerne l'esperienza del sacro.

Il corpo umano acquista nella cultura indiana, e in particolar modo nel *tantrismo*, un'importanza ed un valore mai raggiunti nella storia dell'India, diventando lo strumento più completo e più sicuro che l'uomo abbia a sua disposizione per ottenere la liberazione e "conquistare la morte". La salute e la forza, l'interesse per la fisiologia omologabile al Cosmo ed implicitamente santificata sono valori vedici o addirittura prevedici. Il mondo, inoltre, viene concepito come un essere gigantesco, il cui corpo, smembrato nel sacrificio, ha creato l'universo.

Il tantrismo, fortemente influenzato dal *Vedanta*, sostiene che senza un corpo perfettamente sano non si può conoscere la beatitudine e, poiché si può ottenere la liberazione già in questa vita, il corpo deve essere conservato il più a lungo possibile ed in perfetto stato, per facilitare la meditazione.

Il tantrismo porta alle estreme conseguenze il concetto secondo il quale la santità non è realizzabile che in un "corpo divino": una massima tantrica, infatti, ricorda «che non si può venerare un dio se non si è un dio» (*nadevo devam arcayet*) e l'atto di identificarsi con la divinità, il diventare un dio, equivale a risvegliare le forze divine che sono sopite negli uomini. Nella letteratura tantrica si afferma che:

> «Nel corpo si trovano i fiumi Ganga e Yamuna, le città sacre, Prayaga e Benares, la luna ed il sole, i luoghi sacri, Io non ho ancora visto un luogo di pellegrinaggio e di beatitudine paragonabile al mio corpo».

L'identificazione di determinate parti del corpo con luoghi di culto è confermata anche dalla tradizione indù: si afferma infatti che, dopo la morte della sua consorte

Sati, Siva sconsolato prese a vagare per il mondo, portandosi appresso il suo cadavere. Quando gli dei, infine, decisero di ridurre il corpo di Sati in piccoli pezzi, in virtù di tecniche *yoga* essi penetrarono nel cadavere, lo smembrarono ed il punto in cui caddero le varie parti del corpo della dea divennero importanti luoghi di pellegrinaggio, chiamati appunto *pitha*.

Il *tirtha* dunque non è da porre in relazione solo con i luoghi di pellegrinaggio associati alle parti del corpo di varie divinità, ma anche con la tendenza, tipicamente tantrica, di innalzare il corpo e le sue parti ad un rango celeste e sovrannaturale. Il tantra, però, oltre ad aspirare a costruire un "corpo di diamante", incorruttibile e sottratto al divenire, trasforma anche quello stesso corpo in un microcosmo in cui il respiro è identificato con il vento cosmico e la colonna vertebrale con il monte *meru*, lungo il quale corre appunto l'asse spinale chiamata *tirthamerudanda* o *susumna*.

Un testo tantrico, inoltre, identificando il corpo umano con il Cosmo, afferma:

> «Immagina la colonna vertebrale del tuo corpo come se fosse il monte meru, le quattro membra principali come i quattro continenti, le membra minori come i sottocontinenti, la testa come i mondi di deva, i due occhi come il sole e la luna».

Identificando ogni elemento del corpo umano con regioni cosmiche, astri e dei, questi testi invitano il praticante a prendere coscienza che la sua energia individuale coincide con l'Energia Cosmica.

Sia le montagne che i fiumi vengono spesso raffigurati come divinità femminili e, quando un corso d'acqua è personificato come una dea, esso prende il nome di *nadi*. Questo termine, nel tantrismo, indica anche i canali, situati nel corpo sottile dell'uomo, attraverso i quali scorrono le energie vitali. Come i mondi, infatti, sono sostenuti dal *prana* e dagli altri *vayu*, così il corpo è sostenuto dai dieci soffi vitali.

Quando, invece, le facoltà ed il potere che una certa divinità rappresenta sono ritualizzate ognuna in una determinata parte del corpo umano, esso viene sacralizzato e protetto dalle malattie. Il tantra non esclude, infatti, che l'uomo possa diventare, in determinate circostanze, "uomo-dio" e che possa superare la condizione umana composta da sofferenza, impotenza e precarietà e se l'India ha creduto da sempre nell'esistenza di uomini-dei dai poteri eccezionali, è sicuramente perché ha sempre avuto davanti a sé l'esempio concreto e tangibile degli *yogi*. Essi, infatti, si servono delle *siddhi*, cioè dei poteri occulti come il trasformare il ferro o altri metalli in oro, la possibilità di trasferirsi in un istante a grandi distanze, di assumere qualunque forma e la capacità di diventare invisibile, non per ottenere il dominio provvisorio degli elementi ma per acquistare la "libertà suprema".

La convinzione tantrica secondo la quale senza un corpo perfettamente sano non si possa raggiungere la beatitudine non è in contraddizione con la tendenza indù che consiste nel sottoporre il proprio corpo a dure pratiche ascetiche e rinunce, o *tapas*. È noto, infatti, che la rinuncia, nella concezione indù, ha un valore positivo e colui che si sottopone ad una volontaria privazione non si sente per questo diminuito ma, al contrario, arricchito: per uno *yogi*, la forza che egli ottiene rinunciando ad un piacere qualunque supera di gran lunga il piacere a cui ha rinunciato.

Nei miti, nelle leggende e nei racconti indiani, sono numerosissimi gli episodi in cui gli uomini, grazie alla rinuncia ed all'ascesi, diventano tanto potenti da risultare minacciosi persino per gli dei stessi, giungendo a turbare anche il riposo di Brahma

e Visnu. Allora, quando lo *yogi* raggiunge l'ultima fase, prima della liberazione finale, Vyasa narra che gli dei si avvicinano a lui e, per tentarlo, gli dicono: «Vieni e gioisci qui, in Cielo. Questi sono i piaceri che danno diletto, questa fanciulla è adorabile, questo elisir abolisce la vecchiaia e la morte». Gli dei tentano lo *yogi* e gli propongono di partecipare alla condizione divina perché essa è ritenuta ancora lontana dalla libertà assoluta e lo *yogi* deve respingere questi «miraggi magici desiderabili solamente dagli ignoranti» e deve perseverare nel suo compito, cioè la conquista della liberazione finale. Gli *yogi* sono equiparati agli dei e la "via dello *yoga*" conduce ad una perfezione simile a quella dei personaggi del pantheon indiano, ma il vero *yogi* non si lascia tentare dalla condizione divina che, per quanto brillante, è sempre "condizionata" e si sforza di raggiungere il possesso del Sé e la liberazione finale rappresentata dall'*asamprajnata samadhi*.

> «La brillante alba annunziò un nuovo giorno.
> I suoi raggi rosati aprirono le porte dorate del sole e illuminarono la via dell'azione.
> Svegliati, o uomo, il torpore e l'oscurità della notte sono andate. Possa ogni alba condurci, di trionfo in trionfo, nel lungo viaggio della vita» (*Rg Veda* I. 113.6).

> «Il non esistente non era, né era l'esistente. La terra non era, né il firmamento, né quello il quale oltre. Non c'era né morte, né immortalità, non c'era né segno della notte, né del giorno. Quell'Uno respirava senza estraneo respiro con la propria natura. Oltre a Lui, non vi era nulla. All'inizio la divina volontà sorse. Questo fu il primo seme nella mente del creatore. Quelli che possono vedere oltre, unendo la loro mente al loro cuore, trovano il vincolo, che lega l'esistente al non esistente. Il non esistente esistendo nell'esistente».

Gianni Vattimo | -Morte o trasfigurazione della religione nella modernità

Parto da due serie di "fatti" che mi sembrano evidenti nella cultura contemporanea, e che non hanno lo stesso significato; anzi, come spero di mostrare, proprio in questa differenza si trova una possibilità e un compito per il pensiero critico.

Comincerò dai fenomeni più macroscopici, e anche più vaghi, di ritorno della religione. È ciò che, con il titolo di un libro pubblicato in Francia qualche anno fa, potremmo chiamare la vittoria di Dio. Anche in conseguenza del contributo che ha dato alla dissoluzione dei regimi del "socialismo reale", l'attuale pontefice cattolico gode di un ascolto straordinario anche presso i non cattolici e i non credenti. Intanto, accanto a una reviviscenza della presenza sociale e culturale della Chiesa cattolica – che non so fino a che punto si manifesti anche nella frequenza alla messa e ai sacramenti, ma che certamente è visibile come fatto sociale complessivo – si moltiplicano esperienze religiose più o meno eterodosse, sia legate al ceppo cristiano, sia alla tradizione islamica, sia anche ispirate ad altre tradizioni, come quelle delle religioni orientali, primo fra tutte il buddismo. Non intendo qui condurre un'analisi sociologica precisa, per la quale del resto mi mancano le competenze e gli

strumenti. Mi interessa richiamare, pur con tutta la loro genericità, questi "fatti" – che chiamo così perché mi sembra che non occorra dimostrarli, ce ne accorgiamo tutti – per rilevare che quella che ad alcuni (penso a Rorty, per esempio) è sembrato di poter chiamare un'epoca post-cristiana o addirittura post-religiosa non è affatto tale. I motivi di questa rinnovata vitalità o attualità della religione sono molteplici, ma almeno alcuni sembrano evidenti: non solo, per quanto riguarda la chiesa cattolica, c'è il fatto specifico della parte avuta dal Papa nella caduta del comunismo dell'Est europeo. Non solo c'è, per quanto riguarda specificamente l'Italia – ma mi domando se qualcosa del genere non accada anche nella Spagna post-franchista – un minor coinvolgimento diretto della gerarchia cattolica nella politica, di modo che la scelta religiosa può apparire in una luce più autentica, meno mescolata con l'alternativa fra reazionario e progressista, fra marxista ateo e cattolico democristiano. In una prospettiva molto più ampia e generale, quel che ridà peso alla voce e alla presenza della religione – in Occidente, al cristianesimo e specificamente al cattolicesimo – è anche la novità e gravità dei problemi di fronte a cui le nostre società si trovano a causa di certi sviluppi recenti della scienza e della tecnologia. Penso, com'è ovvio, ai problemi legati alla bioetica, e anche a quelli dell'ecologia. Soprattutto nel primo campo, le questioni che si aprono sembrano spesso troppo grandi per essere risolte con il solo aiuto dell'argomentazione razionale, toccano quelle vere e proprie colonne d'Ercole che sono i confini tra vita e morte, o quelli della libertà e dell'autodeterminazione, del destino della persona: dunque un terreno dove sembra inevitabile che si incontri il sacro. Nietzsche aveva preconizzato che la scienza moderna – fondata com'è sulla specializzazione e il lavoro collettivo, dove ogni scienziato si applica alla soluzione di aspetti parziali di un problema – sarebbe stata anche il modello di un pensiero nuovo, più sobrio e più generoso, non sempre preoccupato di scoprire le verità ultime dalle quali dipenderebbe la salvezza dell'anima, ma capace di vivere nella prossimità. «Che importa di me», sarebbe secondo Nietzsche il motto del pensatore del futuro. Ebbene, i limiti a cui è arrivata oggi la scienza sperimentale in molti terreni sembrano smentire proprio questa profezia di Nietzsche: proprio gli scienziati oggi si trovano spesso confrontati con le questioni ultime. Qui, una dottrina rigida e costruita attraverso secoli di controllata ortodossia come quella della Chiesa cattolica ha molti titoli per imporsi, specialmente a coloro che sono di fatto impegnati nell'applicazione dei risultati della ricerca ai casi concreti. È soprattutto il pensiero dogmatico della chiesa che appare capace di fornire criteri rigorosi e certi in questi terreni, quei criteri che una filosofia laica permeata di spirito critico non sembra in grado di definire con la stessa perentorietà e chiarezza.

Si potrebbe continuare a lungo a enumerare le motivazioni della ripresa di ascolto nei confronti della religione, e specificamente della voce delle chiese, nel nostro mondo. Almeno un altro tipo di motivazioni non può essere dimenticato: il significato che riveste la religione per gruppi sociali in cerca di una identità che li salvi dalla situazione di «anomia» – per dirla con il termine di Durkheim – in cui l'evoluzione del mondo tardo-industriale li ha gettati. Insieme alla gravità e novità dei problemi morali del tipo di quelli che sopra ho evocato, questo bisogno di identità è un altro potente fattore di reviviscenza della religione nella nostra società. E come quei problemi, così anche questo bisogno di identità tende a dare alla

rinascita della religione il senso di un ritorno ai fondamenti, di una rinnovata accettazione di discipline, di dottrine rigide, con l'ovvio rischio del fanatismo e dell'intolleranza.

Proprio qui si inserisce il richiamo al secondo dei due ordini di fenomeni a cui ho alluso in apertura. La morte della religione di cui parla il titolo della mia conversazione è quella che, da lungo tempo ormai, sembra accaduta nella filosofia e per la filosofia – nel senso che proprio e forse solo per i filosofi è vera la sentenza di Nietzsche sulla morte di Dio. Il filone principale della filosofia moderna, quello che si snoda lungo le due linee parallele che oggi si usano chiamare filosofia continentale e filosofia anglosassone, non ha ormai più da lungo tempo un posto per la teologia. Non è nemmeno più un pensiero ateo militante, nel senso che non teorizza esplicitamente la falsità della religione; semplicemente, non ne parla, o al massimo ammette che si dia un'esperienza religiosa del tutto altra rispetto a quella del pensiero razionale, come un puro affare del sentimento, o anche come ambito di quelle cose di cui, poiché non se ne può parlare, si deve tacere – secondo il famoso detto di Wittgenstein. Anche le filosofie che, di recente, sembrano sfuggire a questa descrizione – penso a Lévinas, ma anche a Ricoeur, per esempio – rientrano nel quadro che ho delineato almeno nel senso che la loro "teologia" è puramente negativa: concedono uno spazio all'esperienza religiosa, o anche parlano di Dio (come nel caso di Lévinas), ma solo come di una alterità e di un vuoto che non si può non ammettere ma che non parla positivamente al pensiero filosofico e del quale il pensiero filosofico non parla. Tanto che, persino e soprattutto in Lévinas, il nome di Dio sembra evocare semplicemente la finitezza caratteristica dell'esistenza umana.

Il silenzio della filosofia su Dio, tuttavia, sembra oggi del tutto privo di ragioni filosoficamente rilevanti. Nella massima parte, i filosofi non parlano di Dio, o anzi si considerano esplicitamente atei o irreligiosi, per pura abitudine, quasi per una sorta di inerzia. Il fatto è che, con il tramonto dei grandi metaracconti, delle filosofie sistematiche persuase di aver afferrato la vera struttura del reale (le leggi della storia, il metodo per la conoscenza del solo vero), sono venute meno anche tutte le ragioni forti dell'ateismo filosofico. Se non vale più il metaracconto del positivismo, non si può più pensare che Dio non esiste perché non è un fatto accertabile scientificamente. Se non vale più il metaracconto dello storicismo hegeliano o marxista, non si può più pensare che Dio non esiste perché la fede in lui corrisponde a una fase superata della storia dell'evoluzione umana, o è una rappresentazione ideologica funzionale al dominio. È vero che proprio Nietzsche, che ha contribuito in maniera decisiva alla dissoluzione dei metaracconti, è anche colui che annunciava la morte di Dio. Ma in questo consiste uno dei tanti aspetti paradossali della filosofia nietzschiana: il suo annuncio della morte di Dio, che è lo stesso della fine dei metaracconti, non esclude affatto che rinascano molti dèi: non si riflette forse abbastanza sul fatto che Nietzsche scrive esplicitamente che «è il Dio morale che è negato»; cioè il Dio fondamento, il Dio atto puro di Aristotele, il Dio supremo orologiaio e architetto del razionalismo illuministico.

Ecco dunque delineati, sia pure approssimativamente e vagamente, come tutte le pre-comprensioni entro le quali si muove la nostra appropriazione interpretativa del mondo, i due "fatti" caratteristici della nostra cultura su cui intendo riflettere: da un

lato, la rinascita della religione nella cultura comune, configurata come rinnovato ascolto dell'insegnamento della Chiesa, come bisogno di verità ultime, come desiderio di ritrovare la propria identità anche e soprattutto in riferimento alla trascendenza; dall'altro lato, la caduta delle ragioni filosofiche dell'ateismo, a cui la filosofia per ora non sembra prestare attenzione, ma con cui tuttavia dovrebbe cominciare a fare i conti, anche e soprattutto in considerazione del primo fatto a cui mi sono riferito. La nascita della religione nella cultura collettiva non può non rappresentare un problema per una filosofia che si è abituata a non considerare più rilevante la questione di Dio. Questa filosofia, d'altra parte, con la fine dei metaracconti ha visto svanire anche le ragioni del suo tradizionale ateismo o agnosticismo. Sembra quasi fatale che, in questa situazione, una filosofia attenta alle ragioni dell'attualità – e cioè, in fondo, preoccupata di "salvare i fenomeni", di render giustizia all'esperienza – debba prender atto della rinascita della religione nella coscienza comune e delle buone ragioni di questa rinascita. È proprio questo che succede, mi pare, in tanti aspetti della reviviscenza della cosiddetta "cultura di destra" in alcuni paesi occidentali, come l'Italia. Qui la sinistra non è più cultura egemone, come è stata a lungo anche in tempi di predominio politico democristiano; e la rinnovata popolarità della religione, insieme con la ripresa politica dei partiti di destra, viene in genere interpretata come un motivo per liquidare anche l'eredità culturale della modernità, dunque anzitutto dell'odiato illuminismo e più in generale di ogni pensiero critico.

Ma una filosofia che, con la dissoluzione dei metaracconti e cioè con la fine della metafisica, ha preso atto che non ci sono più ragioni forti per l'ateismo, può davvero allearsi con la nuova religiosità popolare, che è intrisa di fondamentalismo, comunitarismo, ansia di identità etnica e, in definitiva, di rassicurazioni "paterne" pagate anche con il sacrificio della libertà?

La mia tesi è che, se la filosofia prende atto che non può più essere atea perché sono tramontati i metaracconti della metafisica, trova in questa consapevolezza anche la base per assumere un atteggiamento critico nei confronti della rinascita della religione e dei suoi pericolosi tratti fondamentalisti. Fino a che, però, la filosofia contemporanea continua a considerarsi atea o agnostica, sulla base della prosecuzione inerziale delle sue posizioni metafisiche precedenti, si allontanerà sempre più dalla coscienza comune, ricollocandosi in quella posizione "esoterica" che già Hegel, così efficacemente, aveva criticato nella prefazione della *Fenomenologia*, e che coincide con il suo fallimento anche come filosofia. Molto specialismo filosofico oggi, che vive nel chiuso di dipartimenti universitari quasi esclusivamente attivi su tematiche epistemologiche, storiografiche, logiche, ecc., si espone a questo rischio di "ineffettualità", per dirla ancora con Hegel. Dunque, la filosofia non può più oggi considerare la vitalità sociale della religione come un fenomeno di ritardo culturale favorito dall'astuzia dei preti, o come espressione di una alienazione ideologica che dovrebbe essere superata con la rivoluzione e l'abolizione della divisione del lavoro. Può e deve però, riconoscendosi parte dello stesso processo storico che favorisce il ritorno della religione, cogliere all'interno di esso i principi per valutarne criticamente gli esiti. In termini molto sommari: la filosofia ha perso le ragioni dell'ateismo e dunque può riconoscere una legittimità all'esperienza religiosa, ma solo in quanto prende atto della fine della metafisica e

della dissoluzione dei metaracconti. La ragione critica ha ormai demitizzato anche l'idea della demitizzazione, in quanto ha scoperto, sulla traccia di Nietzsche, che anche la pretesa di una verità definitiva libera dai miti e dai veli dell'ideologia è un mito e una rappresentazione ideologica. Con ciò però non si trova nella condizione di ritornare semplicemente ai miti e di legittimare qualunque menzogna dell'ideologia. I vari fondamentalismi religiosi, o etnici o di altro tipo, che pullulano nel nostro mondo, si legittimano spesso, filosoficamente, proprio in nome della fine dei metaracconti globali; è oggi diffuso una sorta di fondamentalismo relativistico, che politicamente si esprime nel comunitarismo. Secondo il quale, finiti i metaracconti, non ci sono che le appartenenze, e la verità si valuta solo come corrispondenza ai paradigmi della propria specifica comunità. La rinascita della religione si accompagna spesso a questi atteggiamenti, e anzi, ne costituisce la forza e lo sfondo reggente.

La questione del relativismo, che molti giustamente trovano del tutto marginale come problema teoretico, acquista senso solo se la si mette in relazione con queste sue implicazioni fondamentalistiche e comunitaristiche. La domanda che la filosofia non può non porsi è: la fine della metafisica ha come risultato logico soltanto la legittimazione del ritorno al mito e alle appartenenze comunitarie? Non c'è una verità universale; dunque dobbiamo dare via libera alle verità locali, tra le quali in definitiva non può esservi dialogo ma solo una precaria tolleranza, o meglio di tutto una qualche forma di *apartheid*?

Io credo che il filo conduttore della dissoluzione della metafisica, che riapre la filosofia alla possibilità della religione in quanto dissolve le ragioni forti dell'ateismo, è anche in grado di fornire un criterio per evitare questi esiti irrazionalistici. La metafisica – uso qui il termine nel senso che ha per Heidegger, cioè: pensiero che identifica l'essere con l'oggettività e il fondamento – non finisce perché si scopre una verità più vera, che la smentisce. Si tratterebbe solo di un altro fondazionalismo ritenuto più vero. La metafisica, i metaracconti finiscono perché non sono più necessari e credibili, come il Dio morale di Nietzsche che muore perché i suoi stessi fedeli lo riconoscono come una menzogna superflua. Il processo della dissoluzione della metafisica è lo stesso che ha prodotto la modernità e la tarda modernità: la tecnologia alleggerisce l'esistenza in modo da render meno angosciante la domanda sulle cose ultime; la scienza sperimentale, che del resto è alla base del progresso tecnologico, induce anche un pensiero più sobrio, più attento alla prossimità che ai principi primi, i cui risultati sempre meno si lasciano ridurre all'unità di un unico fondamento, rendendo la metafisica sempre più inverosimile. Le strutture della società si fanno meno rigide, alla comunità naturale si sostituisce una società complessa e ramificata, con cui il singolo si identifica sempre meno immediatamente. Il potere politico si evolve verso forme democratiche, assumendo una fisionomia meno diretta e meno "centrale". La stessa soggettività individuale, almeno a partire da Freud, appare un insieme composito dove ogni ultimità sembra provvisoria, che dunque esclude ogni possibilità di una interpretazione in termini di fondamento.

Questi processi che costituiscono la sostanza della modernità e che sono la vera base della dissoluzione della metafisica, mi sembrano descrivibili nel loro insieme come processi di indebolimento. È solo in questo quadro che il pensiero prende atto

che non ci sono ragioni forti per l'ateismo e si riapre alla possibilità della religione. Ma la religione che così si riscopre non ha nulla da fare con la religione dogmatica, duramente disciplinare e rigidamente antimoderna che si esprime nelle varie forme di fondamentalismo, e anzitutto nel cattolicesimo di Papa Giovanni Paolo II. Non può essere una religione del ritorno alla metafisica, ma solo un esito della dissoluzione della metafisica. Dunque, per restare al cattolicesimo di Wojtyla, non certo il recupero di una etica naturale, essenzialistica che ispira la predicazione papale sulla morale familiare e sessuale, per esempio, e che arriva all'estremo di vietare il preservativo in tempi di Aids dilagante. Se vuole essere fedele alla sua condizione di possibilità, che è la fine della metafisica, la religione che si ripresenta nella nostra cultura deve abbandonare l'idea di poter fondare l'etica religiosa sulla conoscenza delle essenze naturali assunte come norma, e guardare di più alla libera stipulazione dialogica. Che certo non avviene nel vuoto dell'arbitrio individuale, ma accampa ragioni meno assolute e più storicamente definite, si costruisce attraverso la mobilitazione della cultura condivisa e della critica di essa in base a criteri immanenti ad essa.

Il filo conduttore dell'indebolimento – della perentorietà delle verità ultime; della certezza dell'evidenza di coscienza; della sacralità del potere, anche di quello papale; eccetera eccetera… – può effettivamente valere come questo criterio interno che si mostra nella modernità come logica della dissoluzione della metafisica alla quale il pensiero critico si trova "impegnato" a corrispondere.

Fino a che punto, però, l'assunzione di questo filo conduttore come criterio per le scelte etiche e per l'interpretazione generale della modernità rappresenta anche un ritorno alla religione? Non è inverosimile, ma qui deve rimanere semplicemente accennato, che disponendosi ad assumere questo filo conduttore, il pensiero – parlo qui ovviamente del pensiero occidentale – si scopra in profonda continuità con la tradizione cristiana, liberata appunto dalle sue maschere metafisiche e, che è lo stesso, chiesastiche e disciplinari. Pensare un corso della storia come diretto verso l'emancipazione attraverso la consumazione delle strutture forti – del pensiero, della coscienza individuale, del potere politico, dei legami sociali, della stessa religione – non sarà infatti un modo di trascrivere, in termini di filosofia della storia, il messaggio cristiano della incarnazione di Dio, che in San Paolo si chiama anche *kenosis* – cioè abbassamento, umiliazione, indebolimento di Dio? Non è un'idea tanto nuova, l'ha già formulata, più o meno in questi termini, Hegel; la si trova anche nella ricostruzione che alla fine dell'Ottocento, Wilhelm Dilthey dà della storia della dissoluzione della metafisica occidentale, di cui secondo lui proprio il cristianesimo è stato un fattore decisivo (anche se ha agito molto tardi a causa delle responsabilità temporali che la Chiesa si dovette accollare a partire dalla fine del mondo antico, e che per molti secoli hanno fatto di essa una continuatrice dell'eredità della metafisica classica). Ma più in generale, è l'idea che si può riconoscere come filo conduttore di molto pensiero europeo, segretamente ispirato al messaggio di Gioacchino da Fiore, e che si esprime in forma emblematica nel cosiddetto "più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco". Gli autori di quel programma – Schelling, Hölderlin, Hegel, che lo pensarono al tempo dei loro studi nel seminario di Tubinga e dei loro entusiasmi per la rivoluzione francese – prefigurano una nuova società in cui la religione viene tolta dalle mani dei preti, e

attraverso una unificazione con l'arte e la filosofia diventa la base di una cultura collettiva che realizza i tratti di libertà, spiritualità, carità compiuta che appunto Gioacchino da Fiore aveva sognato come propri della età dello Spirito. Questa visione profetica ha certo tutti i limiti di un ennesimo metaracconto, anche se non si presenta come una spiegazione metafisica e si propone invece nella forma problematica di un programma. Con tutti questi limiti, essa può a ben diritto definire l'orizzonte entro cui dovrebbe muoversi la ripresa del dialogo tra filosofia e religione nel mondo occidentale, e ispirare anche la critica filosofica delle superstizioni fondamentaliste che troppo spesso, nella nostra società, minacciano di vanificarlo.

Jürgen Moltmann | -Il cristianesimo e i valori dell'Occidente

Non intendo qui difendere i "valori" dell'Occidente dal temuto "impatto di civiltà" con le "teocrazie" (Iran) e le dittature "pedagogiche" (Singapore). E non è mia intenzione nemmeno irrobustire la "sensibilità valoriale" del nostro mondo, esaminando attentamente ciò che davvero "vale" per noi occidentali. Modernità e Occidente sono chiamati a fare loro stessi i conti con l'attuale crisi di valori. Difendersi semplicemente dagli attacchi esterni vuol dire non impegnarsi in quella "trasformazione dei valori" che sola può assicurare la sopravvivenza dell'umanità e del pianeta su cui essa abita. Da teologo cristiano io mi chiedo: qual è il debito che l'Occidente e la modernità hanno nei confronti delle tradizioni bibliche ereditate prevalentemente dal cristianesimo, ma anche quale il gravame che loro deriva dal cristianesimo e dalle tradizioni bibliche? Tra queste ultime io annovero anche il giudaismo, cui il mondo occidentale deve molto di più di quanto non creda. Mi riferisco specialmente ai connotati che esso stesso si è dato lasciandosi condizionare dall'Antico Testamento, dall'esodo di Abramo, dal Dio d'Israele, dai dieci comandamenti di Mosè, dalle visioni dei profeti. L'Occidente ha subìto l'ispirazione delle tradizioni bibliche anche quando si è trattato di modellare le idee chiave ed i valori fondamentali della modernità, anche quando ha riscoperto la storia della propria libertà nella storia biblica di Dio e se ne è appropriato per poi ritradurla nei suoi schemi secolari. Ma da quando abbiamo individuato la "dialettica dell'illuminismo" e soffriamo delle contraddizioni interne alla stessa modernità, non è affatto escluso che il mondo postmoderno prenda congedo tanto dalle ispirazioni bibliche quanto dalle suggestioni moderne, le une ora coincidenti con le altre. Dovremo dunque chiederci se ed in che modo avremo ragione delle contraddizioni interne della modernità – quelle che noi stessi od i nostri predecessori hanno determinato – facendo leva sulle nostre tradizioni e speranze. Affermare i valori della società ed impegnarsi per una loro trasformazione è uno dei compiti originari della teologia pubblica. E la teologia cristiana è, per sua stessa origine e finalità, teologia pubblica, essendo essa teologia del regno di Dio. Le sue tradizioni storiche raccontano la "storia del futuro", la stessa che le tradizioni profetiche delineano nelle loro visioni. Ed allora, che cosa hanno da dirci nella crisi di valori che oggi stiamo sperimentando?

1. Il Dio della Bibbia e l'esperienza della storia

Esiste una profonda corrispondenza tra la considerazione dei valori e l'esperienza della realtà. Potremo quindi iniziare il discorso partendo dall'"esperienza biblica della storia" ed interrogarci sui valori della persona umana e della collettività in cui essa vive.

Quel Dio di cui parlano le tradizioni bibliche non è già avvertito presente nelle leggi e cicli della natura ma si manifesta attraverso gli uomini e negli avvenimenti contingenti della loro storia. Il che spiega perché lo si nomini dopo gli esseri umani che egli ha chiamato in vita e dopo gli eventi attraverso i quali a loro si disvela. Si tratta di un fenomeno del tutto singolare nella storia delle religioni. Questo è il «Dio di Abramo, di Isacco e di Gacobbe», il «Padre di Gesù Cristo». Egli è «il Signore» che ha liberato il suo popolo Israele dalla dominazione dell'Egitto, «il Padre» che libera Cristo dal potere della storia, dalla morte. Giustamente il Dio delle vocazioni storiche e delle esperienze di liberazione, a differenza degli dèi della natura, assume quindi l'appellativo di «Dio della storia».

Il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo, che si richiamano tutti al Dio di Abramo ed all'esperienza di Dio che Abramo ha fatto, s'intendono, ciascuno a proprio modo, "religioni storiche", per le quali il ricordo storico ha la stessa importanza costitutiva dell'aspettativa di futuro. L'esperienza di Dio che Abramo fa è esperienza di libertà e di vita vissuta in terra straniera: «Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò […] e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (*Gen* 12, 1-3). L'Abramo che lascia la sua terra fa esperienza di un passato che ci si lascia alle spalle e che non ritornerà mai più, ma anche di un futuro da inseguire, nella speranza di trovarlo un giorno. Qual è invece l'esperienza del tempo che fa il Buddha meditabondo? Nell'eterno istante il Buddha assorto sperimenta l'assenza del tempo. Per lui passato e futuro si sono ormai dileguati. In un confronto con le grandi religioni cosmiche dell'Asia le religioni abramitiche si stagliano in tutta la loro singolarità: qui il futuro è novità, non un ritorno del passato. Il mondo non si libra nel grande equilibrio del cosmo e sua armonia, ma è creazione di Dio, proiettata verso il futuro del suo regno, e quindi ha un carattere temporale. La "freccia del tempo" condiziona ogni sistema in cui si organizzano la materia e la vita, realtà in continuo sviluppo. Nel processo della tradizione-innovazione il tempo non è reversibile ma irreversibile, e lo si esperimenta nella differenza insuperabile che riconosciamo tra il passato e il futuro. E se il passato è la realtà che non si può riproporre e il futuro la possibilità che non si può raggiungere, il presente è il fronte sul quale si realizzano o svaniscono le possibilità del futuro, il punto quindi in cui il futuro si comunica insieme al passato. Le "religioni abramitiche" hanno scoperto, e sacralizzato, non lo spazio ma il tempo. Proprio per questo esse non venerano la Divinità che sarebbe latente nell'eterno ritorno degli ordinamenti cosmici, e che invece s'incontra negli eventi casuali, cioè indeducibili ed insperati della storia, ed in quella novità che porta il futuro. Qui cessa quella familiarità che gli umani intrattenevano con l'ambiente della natura.

Questa breve descrizione della realtà, intesa come tempo della storia, è in forte sintonia con la nostra mentalità moderna, poiché il mondo moderno nasce nel momento in cui la cultura umana si scrolla di dosso le dipendenze e consonanze dalla e con la natura della terra. Ora il mondo agrario si stacca da quello industriale e il villaggio dalla megalopoli. Dall'industrializzazione e urbanizzazione nasce un mondo moderno che si basa sulle aspirazioni e criteri umani, per realizzarsi contando esclusivamente sui valori in cui gli uomini credono. Nelle moderne metropoli – Mexico City, Calcutta, Lagos, Shangai, ecc. – in cui la metà dell'intero genere umano deve vivere ammassata, il sole è offuscato dallo smog e la natura espulsa dalle vie di comunicazione. Qui non si ha più bisogno né di piante né di animali, ma si vive delle loro proprie creazioni. Il mondo reale, quello percepibile con i nostri sensi, ora viene simulato e sostituito dal "mondo virtuale" dei computer e dalle "autostrade" su cui viaggiano le informazioni. Il decorso della vita individuale non è più scandito secondo i cicli che valgono per la terra ed in base ai ritmi dei nostri corpi, ma dalla velocità con cui si muove il mondo moderno. La percezione del reale ora dipende dalla sensibilità a lunga portata che riconosciamo agli occhi ed alle orecchie, non anche da quella a corto raggio dei sensi più originari, il tatto, il gusto, l'odorato. Lo vedremo meglio analizzando l'esperienza che del tempo fa l'abitante del mondo moderno.

Dalla dissociazione del mondo culturale umano dalla natura della terra è venuta così a determinarsi una crisi ecologica che potrebbe condannare al fallimento l'intero progetto del mondo moderno. Le distruzioni che noi arrechiamo all'ambiente naturale crescono proporzionalmente all'urbanizzazione degli uomini ed alla centralizzazione delle industrie, come dimostra il bisogno crescente di energia e di smaltimento dei rifiuti urbani.

Alle crisi ecologiche dell'ambiente naturale, nel mondo esterno dell'uomo, fanno da *pendant* le crisi psicosomatiche di cui soffrono, nel loro mondo interiore e nella propria anima, gli uomini moderni. All'estraniazione dalla natura all'esterno risponde l'estraniazione dalla natura all'interno, la crescente paralisi e desensibilizzazione della nostra psiche. «Il deserto aumenta: guai a chi porta deserto!», profetava Friedrich Nietzsche. E tutti noi ci nascondiamo proprio dentro quel deserto di estraneità che lamentiamo fuori.

Ma se è stato il modo d'intendere "la realtà come storia" a soppiantare la natura che c'è in noi e attorno a noi, sarà compito della terapia culturale moderna sviluppare valori capaci di riconciliare gli uomini con la natura esterna e con la natura interna, nella sua stessa fisicità e sensibilità, adoprarsi quindi per stabilire una nuova armonia tra la cultura degli uomini e la natura della terra. Il *leitmotiv* della modernità è quello del "progresso", mentre il motivo conduttore delle culture pre-moderne era "equilibrio". Oggi, se vogliamo garantire la sopravvivenza dell'umanità, dobbiamo operare in vista di un *sustainable development* e favorire una cultura ecologica, armonizzando i valori del "progresso" con quelli dell'"equilibrio".

Dovremo dunque prendere congedo dalle religioni abramitiche, che insieme al "Dio della storia" ci hanno portato le estraniazioni dalla vita naturale? Quei valori di libertà umana dalla natura si sono dunque tramutati in demoni dell'alienazione dalla natura e della sua desertificazione? Riusciremo a guarirci, noi occidentali, soltanto

viaggiando con l'anima in India? Io credo che potremmo attingere anche "alle nostre sorgenti". Solo che dobbiamo riscoprirle. Mi riferisco alle tradizioni mistiche del cristianesimo ed a quelle sabbatiche del giudaismo.

Il Dio della Bibbia non è soltanto il "Dio inquieto" della storia. Egli è anche, in pari misura, il Dio del riposo sabbatico, colui che interrompe la storia e il tempo. Stando al racconto della creazione, al settimo giorno egli "riposò", portò a compimento e benedisse la creazione proprio con il suo riposare. È un Dio che esce da se stesso creando e che ritorna nuovamente in se stesso riposando, prendendo congedo dalle sue opere allo stesso modo dell'artista che porta a compimento ciò che ha fatto ritraendosene e lasciandolo in libertà. E l'uomo attivo, operoso, è in sintonia con il Dio attivo, creatore soltanto per sei giorni. Al settimo egli assomiglierà al Dio che riposa, contento dell'opera compiuta e di se stesso. Un riposo sabbatico che vale tanto per gli uomini che per le donne, per chi governa e chi è governato, per gli esseri umani e per gli animali. Durante l'anno sabbatico la stessa campagna ed i vigneti rimarranno incolti, poiché «la terra deve celebrare il sabato del suo Dio» e, nella sua improduttività, rigenerarsi. La legislazione sabbatica impone alla storia delle opere dell'uomo un netto limite: per il bene della natura e la salute del corpo e dell'anima.

Nella mistica cristiana ritroviamo la sapienza biblica del sabato temporale, ora però interiorizzata. L'uomo esce dalle alienazioni e dai deserti del suo mondo quando "rientra" in se stesso. E ritornando a se stesso trova in Dio riposo. E viceversa, se trova il suo riposo nel Dio eterno, rientra anche in se stesso dalle oscurità ed abissi della propria anima. Come al settimo giorno, al sabato, così anche nella mistica sono sette i gradi del «castello dell'anima» (Teresa d'Avila), o le balze della «montagna» (Thomas Merton), che portano alla sanazione. Una delle opere di Thomas Merton ha per titolo: *Contemplazione in un mondo d'azione*.

Noi non troviamo riposo soltanto rientrando in noi stessi ed analizzando la nostra anima, ma anche stabilendo un saggio approccio con il nostro tempo, quel tempo che, al sabato, dobbiamo interrompere, perché non ci divori. Dio non abita solo nella profondità del nostro essere ma anche nel tempo.

2. L'essere umano: parte della natura o persona?

Se in tutte le religioni asiatiche ed africane l'uomo è inteso come parte della natura, le tradizioni bibliche prospettano invece un modo d'intenderlo come persona nel mondo.

Gli uomini s'intendono come parte della natura quando credono di aver per "madre" la terra e per "nonna" la luna, e che la loro vita "aleggi", nella grande "famiglia" dei viventi, seguendo i cicli ed i ritmi del sole, della luna e della terra. Essi s'intendono parte della natura quando credono nella reincarnazione, convinti che ogni singolo vivente provenga dal grande ordito della vita e che ad esso poi ritorni per riproporsi in altre forme di vita. Si comprende, infine, come parte della natura colui che s'intende soltanto come membro di una lunga serie di generazioni. I componenti familiari vissuti prima di lui sono gli antenati da venerare, quelli che verranno dopo di lui i figli per i quali lavorare. La piccola coscienza individuale si

avverte come abbracciata e sostenuta dalla grande coscienza collettiva. La morte del singolo non ha grande importanza, poiché la serie generazionale continua, come testimoniano le genealogie nell'Antico Testamento, ma anche in Corea. La "Carta della Terra" *(Earth Charta)* dell'Onu (28 ottobre 1982) può dunque qualificare gli esseri umani come «parte della natura».

E tuttavia ogni dichiarazione dei diritti dell'uomo si apre con l'articolo di fondo che riguarda la "dignità dell'uomo", una dignità intangibile. Ma perché questa "dignità" così singolare? Perché è quella che vanta ogni essere umano e che già suppone l'individualità di tutte le persone e di ciascuna di esse. Proprio questa dignità individuale è la fonte di tutti i diritti individuali dell'uomo, come stabiliti nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (del 1948) e sottoscritti da tutti i paesi aderenti all'Onu. I diritti al rispetto della personalità e dell'uguaglianza di fronte alla legge, come di professare la propria fede, di seguire la propria coscienza, di esprimere le proprie idee, di riunirsi ed associarsi, scaturiscono tutti dalla dignità umana che l'individuo vanta. Come tutelarla? Adoprandosi perché nessuno possa venir trattato come oggetto ma sia sempre e dovunque rispettato come soggetto. È dunque vietata la riduzione della persona alla condizione di schiavo per il mercato, mera forza lavoro o merce destinata al mondo della prostituzione. Il principio secondo cui «tutti gli esseri umani sono liberi e uguali» segna l'inizio della democratizzazione moderna della politica. Ed è anche il punto di riferimento di tutti i movimenti e teologie della liberazione. Nessuno dovrà essere discriminato per l'impedimento di cui dovesse soffrire. E per ogni medicina dal volto umano vale l'assunto che «Il paziente è una persona». Ma è inutile che continuiamo ad elencare conseguenze che tutti ben conosciamo.

Chi è una persona? Non è un individuo. Letteralmente individuo sta a significare atomo, realtà non ulteriormente divisibile. La realtà indivisibile, però, non ha relazioni e non può nemmeno comunicare se stessa. Aveva ragione Goethe nel dire che *Individuum est ineffabile.* Se l'individuo non ha relazioni, non possiede nemmeno qualità e neppure un nome. Egli rimane dunque inconoscibile e incapace di conoscere anche se stesso. In passato nella lingua tedesca, ma anche nella spagnola, il nomignolo di "individuo", affibbiato ad una persona, suonava ingiurioso, perché equivaleva a considerarla come qualcosa di "a-nonimo". La persona, invece, è l'uomo singolo avvertito nel campo di risonanza delle sue relazioni di Io-Tu-Noi, di Io-Sé, di Io-Es. Nell'intreccio delle proprie relazioni la persona diventa il soggetto che riceve e dà, ascolta ed agisce, sperimenta e tocca, percepisce e risponde.

In senso teologico "persone" sono coloro che Dio chiama dal mondo delle relazioni in cui essi vivono per condurli nel loro paese, in cui vivere di rapporti improntati all'amicizia (*Gen* 1,2). Abramo e Sara, che accolgono l'appello di Dio e lasciano la loro terra, sono il prototipo delle persone bibliche. Così anche Mosè viene «chiamato da Dio per nome» e risponde: «Eccomi!» (*Es* 3,4). Come lui vengono chiamati anche i profeti, e quel che si legge in *Is* 43,1 vale per tutti: «Non temere, perché io ti ho riscattato, ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni». Quel Dio che non è parte della natura ma che ad essa s'oppone quale Creatore, è anche Colui che fa in modo che le creature umane, fatte a sua immagine, s'ergano di fronte alla natura, e pure a se stessi. Gli esseri umani diventano, sulla terra, persone

responsabili davanti a Dio. È appunto ciò che rende la loro vita singolare ed irripetibile, ciò che li eleva al di sopra delle altre creature, conferisce loro una relativa libertà nell'assolvere lo specifico mandato in nome del Dio trascendente e li carica di una peculiare responsabilità rispetto a tutti gli altri viventi. Secondo le tradizioni bibliche la dignità dell'uomo sta nella sua somiglianza con Dio. Fu Pico della Mirandola, con il suo celebre discorso *De dignitate hominis*, nel 1486, ad affermarlo nella cultura rinascimentale dell'Occidente, preparando così la strada per il riconoscimento dei diritti dell'uomo e l'antropocentrismo occidentale. Con conseguenze di notevole portata, positive come negative. Cercherò di fare un elenco dei valori e dei disvalori che all'idea possiamo ricondurre.

1. *I figli di Abramo, di Sara e di Agar.* Se l'essere umano è persona, chiamato dal Dio trascendente ad uscire dal suo mondo, questa è chiamata a vivere un'esistenza di tipo abramitico. Essa lascia l'ambiente abituale, la sua famiglia e la sua patria, per diventare forestiera in un mondo che le rimane estraneo. Non si sente mai a casa propria ed ovunque è responsabile di se stessa, finché la sua speranza nella promessa non verrà esaudita. Si tratta di una libertà superiore a tutti i condizionamenti del mondo, ma anche libertà da deserto. I figli di Abramo si caratterizzano per la loro "apertura al mondo" ma anche per la "mancanza di domicilio". Nessuna presenza può dar loro tranquillità, nessuno placarli. Finché la promessa divina non verrà esaudita i loro cuori rimarranno inquieti. Sia nel bene che nel male essi sono *bestia rerum novarum cupidissima,* mai contenti nell'ambiente che li circonda e sempre intenzionati ad abbattere ogni barriera. I loro istinti non conoscono la moderazione, come lamentava Sigmund Freud, perché eccitati dal Dio infinito. Se per gli ebrei, i cristiani ed i musulmani Abramo diventa il "Padre della fede", sempre seguìto da Sara e Agar – che non rimangono a casa come Penelope, disposta a concedere al solo Ulisse i viaggi d'avventura – nelle rispettive culture non si tratterà soltanto di dominare la natura ma anche di estraniarsi da essa. Chi, al pari di Abramo e di Sara, segue il Dio della promessa non può avere la natura per "madre". Ma che cosa sarà allora questa natura per i figli di Abramo e di Sara?

Positivamente apprezzata, come fa Paolo nel cap. 8 della lettera ai Romani, essa ci appare come la "sorella" e compagna di strada di tutti quelli che sperano e cercano. Ma non sono soltanto gli esseri umani a vivere di speranza ed a bramare la liberazione del corpo dal dominio della morte. Anche le altre creature terrene, e la stessa terra, gemono sotto il potere della caducità ed aspirano a quella gloria di vita eterna che i "figli di Dio" già sperimentano quando si sentono liberi. Lo stesso Spirito di Dio, nei fedeli e in tutte le creature che vivono nella caducità, soffre nell'attesa del nuovo mondo della vita eterna e vive le sofferenze del tempo presente come le doglie del parto che precedono la nascita della patria cui tutte le cose aspirano. In altre parole, al cuore inquieto dei figli di Abramo risponde un mondo inquieto: la *natura sperans.* Insieme ai figli di Abramo tutte le creature, sottomesse alla caducità, si protendono verso lo stesso futuro nel quale il Dio inquieto trova il proprio riposo, per abitare nella creazione ormai giunta a compimento. Ed è qui che anche i figli di Abramo trovano la patria della loro identità. Tutte le creature accompagnano nel loro viaggio i figli di Abramo e Sara, e questi vivono in profonda sintonia con esse. Qui il mondo non si divide tra *cosmos* e *caos*, ma è una realtà

unica, coinvolta nel movimento della propria redenzione. Ora *cosmos* e *caos* sono soltanto due qualità complementari.

2. *L'anima solitaria di Agostino.* Gli abitanti del mondo occidentale vivono nell'"anima di Agostino", il Padre della chiesa latina che più di ogni altro, in Occidente, ha connotato la psicologia e motivato un'impostazione individualistica, la loro benedizione ed al tempo stesso la loro oppressione. Ciò che a lui premeva conoscere era «Dio e l'anima». «Nient'altro? No, nient'altro!». E perché proprio l'anima? Perché essa porta in sé, come su uno specchio, l'immagine di Dio. Chi vuol conoscere Dio dovrà quindi dimenticare il mondo, bloccare tutti i propri sensi e rientrare, con la meditazione, in se stesso. E così conoscerà sé ed anche Dio. «Rientra in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore». Per Aristotele l'anima era uno dei diversi organi di cui dispone l'essere umano. E quindi egli poteva descrivere in modo obiettivo le facoltà psichiche. Per Agostino, invece, l'anima diventa il Sé interiore dell'uomo, altrettanto misterioso e insondabile quanto lo è Dio. Attraverso la propria interiorizzazione, nella ricerca di Dio in se stessi e di se stessi in Dio, Agostino scoprirà allora la soggettività dell'uomo. E Cartesio, con la sua filosofia della soggettività, si limiterà a seguirlo, facendo propria la stessa argomentazione agostiniana: io posso dubitare di tutte le mie impressioni sensibili, non però del fatto che sono io stesso a dubitare; potrò sempre sbagliarmi, non però di essere io stesso a farlo. L'autocertezza interiore è più forte di qualsiasi certezza oggettiva, perché essa è diretta, mentre quest'ultima è sempre mediata dai sensi. Il che, più semplicemente, significa che ciascuno è per se stesso prossimo, dato che chi noi conosciamo meglio di ogni altro siamo proprio noi stessi. L'amore per il prossimo presuppone dunque l'amore di se stessi, il solo che porti all'amore di Dio. Se la soggettività dell'Io è l'anima, sarà questa a dominare il corpo ed i sensi, non il contrario. Anche qui si nota una profonda rispondenza tra l'anima umana e Dio. Come il Creatore domina il mondo, allo stesso modo l'anima che a Lui risponde dominerà il corpo. Proprio nel dominio di sé e nell'autocontrollo viene ad esprimersi, come del resto ci hanno insegnato il puritanesimo e il pietismo, la realtà umana fatta a immagine di Dio.

Ma Agostino sbagliava quando vedeva l'immagine di Dio impressa soltanto sull'anima del singolo: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» *(Gen* 1,27). La somiglianza con Dio va dunque cercata nella reciproca relazione tra uomo e donna, quella mediata dai sensi e dai corpi. Nella Bibbia non si parla mai di una qualche superiorità dell'anima singola impegnata nel riflettere su se stessa. Dio non si trova rientrando in se stessi ma uscendo da sé. Dio si cela non nell'Io ma nel Tu. L'intera persona umana è simile a Dio per l'unità di anima e corpo, di interno ed esterno, di spirito e cinque sensi. E la stessa comunità umana, fatta di donne e uomini, genitori e figli, dovrà conformarsi alla realtà di Dio, rifletterla su questa terra. L'unità differenziata di persona e natura rispecchia l'idea stessa del Dio creatore: la persona rappresenta la natura e questa fa da supporto alla persona. Gravati dall'"anima di Agostino", noi oggi attendiamo il "ritorno del corpo" e la "riscoperta dei sensi", un mondo percepibile con i sensi ed una teologia femminista che parli anche agli uomini.

La dissociazione tra persona e natura è rischiosa, conduce all'irresponsabilità morale. L'umanesimo radicale, del tipo di quello sostenuto da Peter Singer, definisce la persona come soggetto fornito di intelligenza e volontà. Esseri umani

che non dispongono ancora, o che mai disporranno, di intelletto e volontà non potranno essere considerati persone umane ma soltanto materiale umano. Pensiamo agli embrioni ed ai feti, ai portatori di gravi handicap ed ai malati di vecchiaia. Persona in senso pieno sarà allora soltanto l'uomo sano, compreso tra un'età che va dai 30 ai 50 anni. Ma solo una persona in senso pieno può rivendicare diritti umani, mentre il restante materiale umano potrà essere trattato come oggetti di natura. Per cui questo umanesimo radicale porta alla più completa disumanità, perché priva la vita, che parrebbe non abbastanza significativa per essere vissuta, della stessa dignità umana.

Sul piano teologico la somiglianza che gli uomini vantano con Dio non si motiva con le loro qualità ma con il rapporto che essi con Dio intrattengono. E si tratta di un rapporto duplice: di Dio con gli uomini e degli uomini con Dio. La somiglianza oggettiva con Dio sta nel rapporto di Dio con loro: somiglianza indistruttibile e imperdibile. Soltanto Dio la può cancellare. La dignità degli uomini e di ciascun uomo si fonda proprio su questa loro somiglianza. Dio ha un rapporto con ciascun embrione, con ciascuna persona gravemente impedita, con ciascun vecchio ammalato, ed è Lui stesso che viene rispettato e venerato quando si rispetta la dignità di cui essi godono. Quando invece non si prova alcun timor di Dio, non si rispetta nemmeno quell'immagine divina che c'è in ogni uomo, e si perde anche il rispetto per la vita, perché ciò che ormai prevale sono le ragioni di convenienza. Ma per chi teme Dio non esiste vita che non valga la pena di essere vissuta.

3. La persona tra libertà personale e fedeltà sociale

Nelle società di tipo tradizionale l'intera esistenza delle persone veniva predeterminata e regolamentata dalla culla alla tomba condizionata dall'appartenenza ad una certa famiglia, casta, ceto sociale, popolazione, disponendo di ben scarso margine di manovra per le decisioni personali e sviluppi individuali. Presso certe popolazioni le bambine erano soltanto un numero ed incominciavano a contare quando, accasandosi con un matrimonio combinato, prendevano il cognome del marito. Ciò che importava, appunto, era il cognome, e la posizione sociale veniva assicurata dalla "buona famiglia", come si diceva anche da noi. Nelle società di tipo tradizionale contava la stabilità e ben scarsa importanza si riconosceva allo sviluppo dell'individualità.

Nelle società moderne, invece, i valori della libertà personale sono considerati più importanti di quelli dell'appartenenza. Qui non è più la tradizione a plasmare la vita. Noi viviamo in delle *free-choice-societies* proprio perché crediamo che una società, per essere creativa, deve contare sui singoli suoi membri. Nulla può essere più considerato come qualcosa che altri preordinano e dispongono, e tutti, invece, devono poter decidere su tutto: poter scegliere liberamente la scuola, la professione, il *partner,* l'abitazione, il partito, la religione, ecc. Ci stiamo adoperando per poter determinare la stessa composizione genetica. Nulla può essere lasciato al "destino", nemmeno il sesso, e tutto deve poter essere invece "determinato". Nelle società semi-tradizionali dell'Europa ci si chiama ancora per cognome, ma in quelle moderne a pieno titolo e nel mondo giovanile soltanto per nome.

Le moderne metropoli individualizzano e isolano le persone. Oggi si vive in "famiglie numerose" soltanto nei paesi e nelle cittadine. Gli appartamenti e le auto sono ritagliati su un campione di quattro persone al massimo: padre, madre e due bambini. La libera scelta della professione e il cambio frequente di domicilio lacerano la vecchia famiglia allargata. Da quando i nostri figli abitano a Berlino, Amburgo e New York vediamo ormai di rado i nipoti. Nelle metropoli di Berlino, Amburgo, Francoforte e Monaco oggi più del 50% dei nuclei familiari è costituito da un'unica persona. E la tendenza a vivere da *single* sta prendendo sempre più piede. Il che non significa, necessariamente, vita vissuta nell'isolamento, seppure drammatici esempi del genere ci vengano segnalati soprattutto nel mondo degli anziani. Ciò che interessa osservare, comunque, è che al posto della famiglia preordinata ora si afferma un rapporto di tipo amicale, frutto di libera scelta. Non si vive insieme perché si abita sotto l'unico "tetto" ma per la scelta diversa che si è fatta. Sono sempre più numerose le *patchwork-families*, dove nessuno sa più, o non è interessato a stabilire le ascendenze e parentele ma soltanto chi conviva con chi. Al posto del parente ora subentra il "referente": relazione sì, legame no, od anche legame sì, ma senza impegni.

Chi stabilisce i rapporti "pubblici" ora è la TV, all'interno delle nostre abitazioni. Davanti allo schermo televisivo ciascuno è solo, pur con la sensazione di essere coinvolto in ciò che accade nella città, nel Paese, nel mondo. Di fatto egli partecipa soltanto al "mondo virtuale" delle informazioni e intrattenimenti che altri hanno provveduto a selezionare per lui. Egli può accendere e spegnere la TV, non però esercitare un qualche controllo sui *media.* A questo livello si può prendere parte a tutto, finché ci si lascia informare da altri. Ma non si può decidere su nulla, perché non si possono inviare notizie. È appunto ciò che differenzia il rapporto "pubblico" creato dalla TV e quello che nasce invece da qualsiasi dibattito. Anche qui vige la legge del *divide et impera:* dominare le persone rendendole individue.

Avvertiamo, infine, anche segnali di una nuova cultura di morte che si sta affermando. Nelle società di tipo tradizionale ci si ricongiungeva religiosamente "ai propri padri" e ci si faceva seppellire nelle tombe di famiglia. Nei giorni dedicati ai defunti – la festa coreana del *Chosuk,* o la Commemorazione dei Defunti tra i cattolici o la Domenica dei Defunti evangelica – si fa visita alle tombe dei parenti e le si adorna di fiori. Ma è una consuetudine che diventa sempre più difficile nelle società moderne, dove non si abita più con i cimiteri accanto. L'interesse religioso per la tradizione familiare sta svanendo. Negli spazi secolari che i moderni si ritagliano sono previste solo "sepolture anonime": il cadavere viene cremato e le sue ceneri disperse nella campagna o nel mare, e «nessuno conosce più i loro luoghi…». La persona isolata, unica responsabile di se stessa, scompare nel nulla. Ed è anche giusto che sia così. Già in vita il cognome non contava nulla, perché dovrebbe poi legare i figli alle tombe dei loro genitori?

La libertà delle persone non è compatibile con questo individualismo crescente, ma non può essere nemmeno sacrificata per salvare le appartenenze della società di stampo tradizionale. A mio avviso potranno garantirla unicamente rapporti improntati all'affidabilità e fiducia. Uomo libero è chi è capace di promettere (Friedrich Nietzsche) e poi di mantenere ciò che promette. Quando io prometto qualcosa rendo chiaro ed univoco il mio atteggiamento nei confronti degli altri, e

pure di me stesso. Chi promette si definisce, si rende affidabile, assume una precisa figura, si lascia interpellare. Promettendosi nella fedeltà egli acquista anche la propria identità nel tempo, in quanto si ricorda di sé appunto quando ricorda le promesse fatte. La persona libera, quella che non è predeterminata dalle tradizioni, acquista la propria continuità nel tempo, e quindi anche la sua identità, solo all'interno del nesso che si stabilisce tra promessa e suo adempimento. Se manteniamo le promesse fatte potremo anche godere di fiducia, se non le onoriamo perderemo fiducia anche in noi stessi, smarriremo la nostra stessa identità, non ci riconosceremo più. Per caratterizzare l'identità che accompagna la persona per tutta la vita, noi impieghiamo il nome. È appunto mediante il nome che io identifico me con colui che esisteva in passato e che mi anticipo come colui che vuol esistere anche in futuro. E con il mio nome io sono anche interpellabile, sottoscrivo i contratti, garantisco le promesse che faccio. La convivenza sociale che si stabilisce fra delle persone libere costituisce un fitto intreccio di promesse fatte e promesse mantenute, di accordi e affidabilità. Essa non può continuare quando venga meno la fiducia. Il paradigma di una società libera non è rappresentato dall'appartenenza di tipo tradizionale ma dal patto, dal *covenant.* E alla base sta il consenso sociale.

4. La mancanza moderna del tempo e la "scoperta della lentezza"

L'uomo moderno è mobile, per cui sempre e dovunque egli ha bisogno di più tempo. Che sia stata la concezione cristiana di un tempo irreversibile, che fluisce inarrestabile dal futuro al passato, ad ingenerare in noi questa sensazione di tempo mancante? E come porvi rimedio? Mai come oggi gli esseri umani hanno avuto tanto tempo a disposizione, e mai come oggi ne hanno avuto così poco. Il tempo è diventato "prezioso", perché "tempo è denaro". Il mondo ci offre una varietà infinita di possibilità, ma la vita è troppo breve. Molti, come presi dalla paura di lasciarsi sfuggire l'occasione, imprimono al loro modo di vivere un ritmo ancor più accelerato. È tutta moderna l'utopia di superare spazio e tempo con i treni ad alta velocità, fax e posta elettronica, internet e video. Come sta a segnalare anche il nostro modo di dire, oggi si vuol "essere al corrente", presenti in ogni luogo e contemporanei ad ogni evento. E questo è anche il nostro nuovo "complesso di dio".

La differenza che c'è fra il tempo della nostra vita e le possibilità offerte dal mondo c'induce a entrare "in gara con il tempo". Vogliamo aver più tempo per sfruttare ancor di più la vita, anche se è proprio così che la perdiamo. Pensiamo che soltanto vivendo in fretta potremo avere di più da questa vita così corta. Quello che con orgoglio qualifichiamo come "mondo moderno" è proprio il mondo che siamo costretti a modernizzare a ritmi sempre più accelerati. Ci muoviamo da luogo a luogo sempre più in fretta ed accumuliamo così tanti "eventi" che i sociologi possono parlare addirittura di una «società di eventi» (Gerhard Schulze, 1993). Intensifichiamo i "contatti" ed ampliamo sempre di più il raggio delle conoscenze. Il *fast food* è ormai il simbolo della nostra *fast life*.

Povero uomo moderno, costretto a correre sempre più in fretta ed a farsi mantenere dai McDonald's! Egli vive parecchi eventi ma non fa esperienza alcuna, perché vuol aver visto tutto e quindi s'incolla allo schermo dei proiettori e dei video,

senza assumere ed elaborare nulla. Egli ha molti contatti ma nessun rapporto, perché non si ferma mai ed ha sempre "fretta". Ingoia il suo *fast food*, possibilmente in piedi, ma non gusta niente. E non può provare gusto per quel che mangia perché per farlo dovrebbe aver tempo, che appunto gli manca. Noi moderni non abbiamo tempo, perché il tempo va "guadagnato". Non siamo in grado di allungare sostanzialmente la nostra vita, e quindi dobbiamo andare di fretta e spremerla il più possibile. L'uomo moderno si "prende la vita" nel duplice senso del termine: strappandosela, ma così anche uccidendola, od accelerandone il ritmo, per non perdere nessun secondo. E così, proprio nel timore di non farcela e di non sfruttare tutte le occasioni, non ce la fa davvero e perde ogni cosa.

Da turisti siamo stati dappertutto, senza però arrivare in nessun posto. Il tempo che avevamo a disposizione ci ha consentito soltanto una "scappatina". E più viaggiamo e in fretta rincorriamo il tempo, tanto più magro diventa anche il bottino. Siamo sempre in transito. Ma chi vive sempre più in fretta, per non perdere nessuna occasione, vive sempre soltanto in superficie e perde le vere, profonde esperienze della vita. In un simile mondo tutto è possibile, ma solo poco è reale.

La vera chiave del mondo moderno è l'orologio che tutto regola. Ecco la risposta che un saggio indiano dava lo scorso anno ad un mio amico: «Voi avete l'orologio, noi il tempo». Il tempo meccanico degli onnipresenti orologi ormai scandisce tutta la nostra vita. Qui è indifferente se il tempo misurato è vuoto o pieno, se trascorso nella noia o "passato come un lampo": dopo 60 secondi l'ora cambia. Per il tempo meccanico non entra in considerazione il tempo vissuto: tutti i tempi sono uguali. Il tempo misurato coglie la vita soltanto nella sua quantità, non nella sua qualità. Del resto «per chi è felice non battono mai le ore». Sarebbe quindi importante che nei momenti delle esperienze più intense ci si sbarazzasse dell'orologio, od almeno non lo si tenesse a portata d'occhio. Riusciremo a vivere in tutta vitalità la nostra esistenza soltanto quando spezzeremo la dittatura del tempo che le lancette degli orologi ci segnalano.

È probabile che la nostra voglia di vivere derivi proprio dalla paura repressa di morire. Se ascoltiamo le suggestioni della nostra coscienza solitaria, individualizzata, percepiamo che «con la morte tutto finisce, non si può trattenere nulla, nulla portare con sé!». E questa paura inconscia di morte traspare anche dalla nostra fretta di vivere. Nelle società di tipo tradizionale le singole persone si sentivano membri di una più ampia realtà, quella della famiglia, di una vita più allargata, del cosmo intero, dove se muore il singolo continua pur sempre a vivere ciò di cui egli partecipa. La coscienza moderna, la coscienza individualizzata, non conosce invece nessun altro al di fuori di se stessa, e tutto riferisce a sé, per cui la morte significa anche la fine di tutto.

Forse è improponibile l'antica "appartenenza" ad un più ampio insieme, che rimane anche quando noi scompariamo. Possiamo però abbandonare questa nostra vita a termine, vita finita, alla vita eterna, divina, e da essa pure riceverla, come quando, nella fede, facciamo esperienza della comunione con Dio. Chi sperimenta la presenza del Dio eterno lascia che la sua vita temporale sfoci come in un oceano che lo avvolge e lo sostiene mentre nuota nelle sue acque. La presenza divina ci avvolge da ogni parte (*Sal* 139), quale ampio spazio vitale che nemmeno la morte finita potrà mai comprimere. Proprio all'interno di questa divina presenza noi riusciremo ad

accettare questa nostra vita a scadenza, con tutti i suoi limiti. E così potremo vivere anche tranquilli e rilassati, centellinando i sapori che la vita ci offre.

Solo chi vive lentamente vive di più! Solo chi mangia e beve lentamente mangia e beve con gusto: *slow food - slow life!* Giustamente lo scritto di Sten Nadolny, sulla "scoperta della lentezza", è diventato un *best-seller* ed ha consolato tante anime agitate del nostro tempo. Solo chi è molto ricco può permettersi di sperperare il suo tempo. E chi è certo della vita eterna dispone anche di parecchio tempo, può indugiare nell'istante, aprirsi a intense esperienze di vita. Del resto non facciamo esperienza dell'eternità proprio nell'istante vissuto in pienezza? E l'intensità vitale che qualifica un unico istante di vita vissuta non vale forse più di tutti i momenti di una vita vissuta nella fretta?

La causa di tanta fretta è la nostra paura repressa di morire. Se facciamo invece esperienza di una morte vicina impariamo anche a vivere intensamente ogni istante come istante eterno. Ora i nostri sensi diventano estremamente ricettivi. Percepiamo i colori e le tonalità anche più elevate, proviamo sensazioni e gusti prima sconosciuti. L'esperienza di morte cui ci apriamo ci aiuta a vivere saggiamente e ad assumere un rapporto intelligente con il tempo. La speranza della risurrezione ci dischiude un orizzonte che va oltre la morte e ci dilata anche il tempo della vita.

Per concludere, il mondo moderno è nato dal mondo occidentale, anche se in Asia, ad esempio, ciò non è poi così evidente. E il mondo occidentale nasce dal cristianesimo, specialmente protestantico. I diritti umani e le libertà della persona, come la libertà di religione, libertà di fede e la libertà di coscienza, le forme democratiche di governo e la concezioni liberali della vita hanno tutti origine nel protestantesimo. Così la crisi dei valori della modernità e del mondo occidentale è una crisi che coinvolge lo stesso protestantesimo. Dovremo impegnarci a fondo in questa necessaria trasformazione dei valori: perché il mondo possa continuare a vivere e non vada incontro alla sua rovina.

(traduzione di Dino Pezzetta)

Bruno Forte | Alla ricerca del senso perduto: il Dio cristiano e la crisi dell'Occidente alla fine del secolo breve

1. La crisi dell'Occidente alla fine del "secolo breve": alla ricerca del senso perduto

a) *Dalla luce al tramonto…*

La parabola dell'epoca moderna coincide col processo che va dal trionfo della ragione onnicomprensiva, caratteristica dell'ambizione illuministica, all'esperienza diffusa della frammentazione e del non-senso, seguita alla caduta degli orizzonti forti dell'ideologia. Il passaggio dal "secolo lungo", l'Ottocento liberale borghese, iniziato col mito della rivoluzione francese e concluso con lo scoppio della prima

guerra mondiale, al cosiddetto "secolo breve" 1, segnato dall'affermarsi dei frutti estremi dell'ottimismo totalitario dei modelli ideologici e sfociato nel loro tracollo, di cui è metafora il fatale 1989, può essere interpretato come un movimento di deriva che va *dall'ebbrezza del senso alla sua crisi*. Così rappresentano questo processo Max Horkheimer e Theodor W. Adorno all'inizio della loro *Dialettica dell'Illuminismo*, scritta negli anni dell'esilio americano, loro rifugio dalla barbarie nazista: «L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata risplende all'insegna di trionfale sventura» 2. La *luce* è la metafora del principio ispiratore della modernità, plasmata dal sogno di una ragione adulta, capace di spiegare tutto e di rispondere a tutto, illuminando il mondo e la vita con la potenza del concetto. L'"emancipazione", che Karl Marx aveva inteso precisamente come «la riconduzione del mondo e di tutti i rapporti umani all'uomo stesso» 3, rende l'uomo finalmente padrone del proprio destino, custode e protagonista del proprio domani: il mondo, affermerà Bonhoeffer sulla scia di Dilthey, è diventato adulto («*die mündig gewordene Welt*»), ha raggiunto la sua maggiore età («*Mündigkeit*»), proteso verso il "sole dell'avvenire".

Questo sogno pervade i grandi processi emancipatori dell'epoca moderna – da quelli dei popoli del cosiddetto terzo mondo, a quelli delle classi sfruttate e delle razze oppresse, a quelli della donna nella varietà dei contesti culturali e sociali – a tal punto che è possibile individuare nell'"emancipazione" l'autentico motivo ispiratore della modernità, la buona novella di un mondo finalmente liberato dalle dipendenze, che farebbero dell'uomo una coscienza infelice, non padrona di sé. Questo progetto di emancipare il mondo e la vita a partire dall'idea spinge l'uomo "moderno" a volere una realtà totalmente illuminata dal concetto, in cui si esprima compiutamente la potenza della ragione. Perciò il tema della luce domina le voci di quest'epoca: il grido di Goethe morente – «*Licht, mehr Licht!*», «Luce più luce!» – è cifra della sete di un'intera epoca. Il tempo della modernità è un tempo di luce, in cui la ragione finalmente adulta si riconosce chiamata a spiegare ogni cosa: l'ebbrezza dello spirito moderno sta in questa presunzione di compimento, in questa seducente "estasi dell'adempimento", in questa identità della ragione assoluta, trionfante alla fine su ogni differenza…

L'altro nome di una simile ebbrezza è quello di "ideologia". La modernità, tempo del sogno emancipatorio, è anche e inseparabilmente il tempo delle visioni totali del mondo: l'ideologia presume di avere la chiave della scienza, e quindi di poter spiegare e dare senso a tutto. È questa presunzione, è questo sogno così alto che viene a scontrarsi con i tragici frutti storici, da esso stesso prodotti: l'ideologia, proprio perché spinge la luce della ragione ad abbracciare l'intera realtà, fino a stabilire l'equazione compiuta fra ideale e reale, diventa necessariamente violenta. La realtà deve essere piegata alla potenza del concetto. Nietzsche denuncerà questo germe di violenza chiamandolo «volontà di potenza»: è questa ad ispirare il sogno esaltante dell'emancipazione totale; è la volontà dell'uomo di dominare la vita e la storia, ma alla fine anche di dominare gli altri per piegarli al proprio protagonismo. Perciò il sogno di totalità diventa inesorabilmente totalitario: il tutto compreso dalla ragione si converte in totalitarismo. Non a caso, né per un semplice incidente di percorso, tutte le avventure dell'ideologia moderna, di destra come di sinistra,

dall'ideologia borghese all'ideologia rivoluzionaria, sfociano in forme totalitarie e violente. La parabola ideologica è in questo senso impressionantemente simile nelle sue differenti declinazioni. Ed è precisamente l'esperienza storica dei totalitarismi ideologici a produrre la crisi e il tramonto della solarità della ragione moderna. Il pensiero totalmente illuminato si risolve in trionfale sventura: lungi dal produrre emancipazione, genera dolore, alienazione e morte. L'ebbrezza del senso cede il posto alla sua crisi: «Il padrone della macchina ne diventa lo schiavo e la macchina diventa nemica dell'uomo. La creatura si rivolta contro chi l'ha creata: singolare replica del peccato di Adamo! L'emancipazione delle masse sfocia nel terrore della ghigliottina. Il nazionalismo porta inevitabilmente alla guerra. L'ideale assoluto della liberazione conduce l'uomo all'autodistruzione. Alla fine della via per la quale ci si è incamminati con la rivoluzione francese si trova il nichilismo» 4.

b) *Dal tramonto alla notte…*

Se la ragione illuminata pretendeva di spiegare tutto, la post-modernità si offre anzitutto come tempo che sta al di là della totalità luminosa dell'ideologia, tempo post-ideologico o del lungo addio dalla ragione forte, tempo di abbandono rispetto alla violenza totalizzante dell'idea e di declino rispetto alle presunzioni di fondamento e di motivazione ultima. Se per la ragione adulta tutto aveva senso, per il pensiero debole della condizione post-moderna nulla sembra avere più senso. È tempo di naufragio e di caduta, di oscurità e di *notte*. La crisi del senso diventa la caratteristica peculiare dell'inquietudine postmoderna. In questo tempo di povertà, che – come osserva Heidegger – è di «notte del mondo» non a causa della mancanza di Dio, ma a motivo del fatto che gli uomini non soffrono più di questa mancanza, la malattia mortale è l'indifferenza, il non soffrire più l'infinito dolore per la mancanza di patria: la «*Heimatlosigkeit*», che lo stesso Heidegger denuncia, è anzitutto la terribile rinuncia a porsi la domanda sul senso, è la perdita del gusto a cercare le ragioni ultime del vivere e del morire umano 5. L'esilio è il non soffrire più della separazione dal senso, èl'estraniarsi dalla possibilità di fondazione del comportamento in rapporto a un ultimo orizzonte e a un'ultima patria. «L'esilio vero d'Israele in Egitto fu che gli Ebrei avevano imparato a sopportarlo» 6: l'esilio non comincia quando si lascia la patria, ma quando non se ne ha più nel cuore la nostalgia…

Si profila così l'estremo volto della crisi epocale del secolo che volge alla fine: il volto della *décadence*. Così la descrive Bonhoeffer: «Non essendovi nulla di durevole, vien meno il fondamento della vita storica, cioè la fiducia, in tutte le sue forme. E poiché non si ha fiducia nella verità, la si sostituisce con i sofismi della propaganda. Mancando la fiducia nella giustizia, si dichiara giusto ciò che conviene… Tale è la situazione del nostro tempo, che è un tempo di vera e propria decadenza» 7. La decadenza non è l'abbandono dei valori, la rinuncia a vivere qualcosa per cui comunque si pensa che valga la pena di vivere. La decadenza è un processo ben più sottile: essa priva l'uomo della passione per la verità, gli toglie il gusto di combattere per una ragione più alta, lo spoglia di quelle motivazioni forti che l'ideologia ancora sembrava offrirgli. La decadenza vorrebbe persuadere ad un ottimismo ingenuo, universale, che non ha bisogno di tenere ferma la negatività

dell'avversario, perché tende solo a piegarlo al proprio calcolo e al proprio interesse, senza curarsi della verità. Il decadente è pronto ad accordarsi su tutto, con tutti, pur di affermare se stesso: la *décadence* svuota di forza il valore, perché non ha interesse a misurarsi con esso.

Ciò di cui si è più malati oggi è allora la mancanza di passione per la verità: è questo il volto tragico del debolismo postmoderno. Nel clima della decadenza tutto cospira a portare gli uomini a non pensare più, a fuggire la fatica e la passione del vero, per abbandonarsi all'immediatamente fruibile, calcolabile col solo interesse della consumazione immediata. È il trionfo della maschera a scapito della verità: è il nichilismo della rinuncia ad amare, dove gli uomini sfuggono al dolore infinito dell'evidenza del nulla, fabbricandosi maschere di perbenismo, dietro cui celare la tragicità del vuoto. Nel clima della decadenza, perfino l'amore diventa maschera e i valori si riducono a coperture da sbandierare per nascondere l'assenza di significato e di passioni vere: l'uomo si risolve in una «passione inutile» 8. La "cultura forte", espressione dell'ideologia, si è frantumata nei tanti rivoli delle "culture deboli", in quella "folla delle solitudini", in cui è soprattutto rilevante la mancanza di orizzonti comuni, quella penuria di speranze "in grande" che piega ciascuno nel corto orizzonte del suo "particulare". Dove muoiono le speranze vere, trionfa il calcolo di bassa lega: alle ragioni del vivere e del vivere insieme, si sostituisce la rivendicazione dell'immediatamente utile e conveniente, la protesta fondata nell'interesse dall'ottica breve, spesso ottusa e velleitaria sulla lunga portata. La fine delle ideologie appare così veramente come la pallida avanguardia dell'avvento dell'idolo, che è il relativismo totale di chi non ha più alcuna fiducia nella forza della verità. Si è malati di assenza, poveri di speranza e di grandi ragioni: dove manca la passione per la verità, tutto è possibile, e perfino il solidarismo può coniugarsi a calcoli volgari, declinandosi in progettazioni di piccolo cabotaggio. Questo è il volto tragico della crisi dell'Occidente alla fine del "secolo breve", dove il carnefice è al tempo stesso la vittima, e il naufrago è spettatore del suo stesso naufragio: un «naufragio – appunto – con spettatore» 9…

c) *Dalla notte all'aurora…*

L'analisi della parabola della modernità, che dall'ebbrezza del senso porta all'indifferenza e al tempo della *décadence*, non esclude alcuni segni di interruzione e di attesa, perfino di possibili aurore e nuovi inizi. C'è anzi una «nostalgia di perfetta e consumata giustizia» (Max Horkheimer), che si lascia riconoscere proprio nelle inquietudini della crisi presente come una sorta di *ricerca del senso perduto*. Non si tratta d'"*une recherche du temps perdu*", di un'operazione della nostalgia, ma di uno sforzo diffuso di ritrovare il senso al di là del naufragio, di riconoscere un orizzonte ultimo su cui misurare il cammino di tutto ciò che è penultimo. È possibile segnalare alcune espressioni di questa ricerca: in primo luogo, *la riscoperta dell'altro*. Con Emmanuel Lévinas è possibile riconoscere che il volto d'altri, nella sua nudità e concretezza, nel semplice porsi del suo sguardo è la misura dell'infondatezza di tutte le pretese totalizzanti dell'io. Il prossimo, col solo fatto d'esistere, è ragione del vivere e del vivere insieme, perché è sfida a uscire da sé, a vivere l'esodo senza ritorno dell'impegno per altri, dell'amore. Accanto alla «felicità

di consumazione» del decadente, volta solo a raggiungere lo scopo e a consumarlo in un vuoto sempre maggiore di senso, c'è una «felicità di produzione», di chi riconosce che le ragioni del vivere sono in altri, che si ha un motivo per vivere quando si ha qualcuno da amare. Il volontariato, con tutta la complessità e perfino l'ambiguità delle sue forme, capaci di ospitare al tempo stesso la gratuità come la gratificazione, il nuovo interesse al prossimo più debole, specialmente allo straniero in fuga da situazioni di miseria e povertà d'ogni genere, la crescente coscienza delle esigenze della solidarietà, possono profilarsi come altrettanti segnali di questa ricerca del senso perduto.

In secondo luogo, va segnalata una ritrovata «nostalgia del Totalmente Altro» (Max Horkheimer), una sorta di *riscoperta dell'Ultimo*: è ancora Lévinas che nel volto d'altri riconosce la traccia dell'Altro, e stabilisce così il primato dell'appello etico rispetto ad ogni astrazione metafisica e ad ogni rinuncia nichilista. Si risveglia un bisogno, che genericamente potremmo definire religioso: bisogno di fondazione, di senso, di ultimi orizzonti, di un'ultima patria che non sia quella seducente, manipolante e violenta dell'ideologia. Si riaccende la sete di un orizzonte di senso personale, capace di fondare il rapporto etico come un rapporto d'amore. Nelle forme più diverse si profila un "ritorno del sacro", non privo di ambiguità e perfino di nostalgie ideologiche. "Ripartire da Dio" non appare più comunque come un progetto esclusivo dei credenti: si offre anzi come possibile sfida e urgenza per tutti…

Infine, si delinea un'esigenza diffusa di *nuovo consenso intorno alle evidenze etiche*: essa nasce dal bisogno di definire con chiarezza le cose come sono e di fare il bene non per il risultato che se ne può trarre, ma per la forza del bene in se stesso. Si profila il desiderio di ritrovare la passione per la verità, l'amore a ciò per cui valga veramente la pena di vivere al di là di ogni calcolo o di ogni progetto misurato soltanto sull'orizzonte penultimo. Anche così si delinea il vero conflitto in gioco, quello fra la verità e la maschera: nonostante l'apparente trionfo della *décadence*, emergono i segni di un'attesa e di un possibile incontro del nostro presente con l'oltre e l'altrove. L'eventuale aurora di nuove opere e giorni si lascia percepire in questo tempo di penuria come inquietudine, attesa, risveglio e coinvolgimento per gli altri, per l'Altro…

Se la crisi del moderno è rottura dell'identità assoluta, espressa nelle presunzioni dell'ideologia, i segnali del suo superamento – al di là delle brume della *décadence* – vanno tutti in direzione di una riscoperta dell'alterità, che offra ragioni di vita e di speranza. Lo aveva intuito già il Concilio Vaticano II che aveva affermato: «Legittimamente si può pensare che il futuro dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che saranno capaci di trasmettere alle generazioni future ragioni di vita e di speranza» (*Gaudium et Spes* 31). L'Altro – fondamento ultimo delle ragioni del vivere e del vivere insieme – è la domanda aperta della crisi del nostro presente, la nostalgia del dolore del tempo che ci è dato di vivere.

2. Il Vangelo cristiano e le "trasgressioni" di Dio

Per la fede cristiana è il grido dell'ora nona a trafiggere la chiusura totalizzante dell'ideologia, lasciando irrompere nel penultimo l'imminenza sovrana dell'ultimo. Cristo crocefisso è il luogo in cui l'Altro è venuto in pienezza a dirsi (e a tacersi) per noi. L'incontro con la Parola della Croce libera e cambia il cuore e la vita: Cristo davanti a Pilato testimonia che la verità non è qualcosa che si esibisce come un sistema logico o come un castello di parole ben costruite. La verità è l'Innocente, che ci raggiunge con la discrezione della sua presenza d'amore: la Verità non è qualcosa che si possiede, ma Qualcuno che ci possiede nella comunione del Suo popolo fedele. Per riconoscere il volto dell'Altro, che solo può vivificare oggi la complessità delle culture, diventa allora necessario chiedersi quali tratti del Cristo i credenti debbano riscoprire e testimoniare per parlare credibilmente di Lui a questo tempo di penuria della passione per la Verità, dopo la crisi della modernità e l'insorgente inquietudine postmoderna, di fronte all'abbandono del senso totalizzante ed all'emergere di una ritrovata nostalgia del senso. L'imminenza del grande Giubileo del 2000 è peraltro un pressante invito a rispondere a questa domanda. È possibile farlo a partire dalla triplice "trasgressione", ovvero dal triplice "esodo" in cui si compendiano l'identità e la missione del Cristo: l'esodo dal Padre, da sé e verso il Padre o – col linguaggio dei Padri e degli Scolastici – l'*exitus a Deo* e il *reditus ad Deum* del Figlio dell'uomo.

a) *L'esodo da Dio del Figlio*

In primo luogo, il Signore Gesù si offre come *la Parola uscita dal Silenzio*, l'esodo di Dio da sé per amore nostro, il santuario vivente e santo, in cui l'alterità del Figlio rispetto al Padre ci apre alla Trinità divina. Nella tradizione teologica europea occidentale dell'epoca moderna, pensata in gran parte in tedesco, questo aspetto decisivo è stato oscurato a causa di uno slittamento semantico di grande portata: la *re-velatio* greco-latina è stata sempre più concepita come l'*Offenbarung* tedesca. Fra questi termini – impropriamente considerati equivalenti – c'è in realtà un'abissale differenza: la dialettica di apertura e di nascondimento, contenuta nei termini greco e latino, è persa in quello tedesco. Dove la *revelatio* è stata intesa come *Offenbarung*, e quindi come manifestazione totale, come disponibilità all'apertura senza riserve (da *offen* = aperto, e *bären* = portare in grembo e generare), lì si è aperta la via al trionfo dell'ideologia: in questo senso, Hegel a buon diritto può ritenersi il grande esegeta del cristianesimo, così come egli lo intendeva quale religione dell'*Offenbarung*, religione dell'aperto e non del segreto, del manifesto e non del chiuso. Ma è precisamente questa presunzione logocentrica, dove tutto è compreso, che ha generato la visione totalitaria del mondo, matrice di ogni possibile violenza sull'altro.

Il Dio di Gesù Cristo è tutt'altro che il Dio dell'*Offenbarung*, di una manifestazione totale ed indiscreta: è il Dio della *re-velatio*, che resiste ad essere volgarizzato in formule ideologiche pronte a spiegare ogni cosa. Alla *revelatio* non si risponde con l'arroganza ideologica, ma con l'atteggiamento che il Nuovo Testamento definisce dell'«obbedienza della fede» (*upakoé tes písteos*). Anche qui l'etimologia illumina e chiarisce: *ob-audire*, *upo-akouein*, vogliono dire "ascoltare ciò che è sotto, dietro, nascosto". Alla *revelatio* si risponde aderendo alla parola,

come discepoli dell'unico Verbo di Dio, uscito dal Silenzio. Ma la Parola è porta, che ci introduce negli abissi del divino Silenzio. Perciò l'incontro con Cristo nell'obbedienza della fede è il sì a trascendere la Parola verso gli abissi del Silenzio cui essa introduce, è il no radicale ad ogni riduzione ideologica del cristianesimo. Se esso è la religione della *revelatio* e dell'obbedienza della fede, non dovrà essere contrabbandato con formule totalizzanti, ideologiche, politiche, o perfino morali, né potrà essere svenduto come il supporto di una delle forze in gioco nella storia, qualunque sia il collateralismo che si voglia proporre. La fede nella rivelazione è nutrimento di una permanente vigilanza critica. Si obbedisce alla Parola ascoltando il Silenzio: «Il Padre pronunciò una Parola, che fu suo Figlio, e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima» 10. Pertanto, se Cristo è "rivelazione" del Padre, di Lui si dovrà parlare tacendo e tacere parlando. Ai credenti si richiede allora uno stile di annuncio fatto di discrezione, di presenza non chiassosa e tuttavia evocatrice, irradiante nella sua discrezione, tale da suscitare l'amore più grande, senza violentare la realtà o il cuore dell'uomo.

b) *L'esodo da sé del Crocifisso*

Gesù di Nazaret offre il dono della riconciliazione col Padre attraverso un ulteriore esodo: *l'esodo da sé* fino all'abbandono della Croce. Accettando di esistere per il Padre e per gli altri, Gesù è libero da sé in maniera incondizionata. In lui l'esperienza dell'alterità si fa libertà per amare: l'esistenza del Figlio nella carne è totalmente un'esistenza accolta e donata. Perciò, se c'è una caratteristica costante, che i Vangeli sottolineano del Profeta galileo, è quella di presentarlo come l'uomo libero. Basti solo pensare che la sua vita pubblica si apre e si chiude con due grandi agonie della libertà: l'agonia della tentazione e l'agonia del Gethsemani. Ma che cos'è agonia se non lo stare di fronte ad un'alternativa radicale ed esercitare la scelta della libertà? Agostino commenta questo aspetto della vita del Cristo e del cristiano con una formula potente, che dice la grande scelta della libertà: «L'amore di sé fino alla dimenticanza di Dio o l'amore di Dio fino alla dimenticanza di sé» 11. Cristo è colui che ha fatto la scelta radicale per Dio, libero da sé, libero per esistere per gli altri.

Questa libertà può giungere fino all'esodo da sé senza ritorno dell'ora della Croce: così è stato per il Maestro, così potrà esser chiesto al discepolo. Al vertice del suo cammino di libertà Gesù si offre come *l'Abbandonato della croce*: nel silenzio del Venerdì Santo la scelta del Profeta galileo tocca il suo culmine. «*In humilitate et ignominia crucis revelatur Deus*» (Lutero)! Quando dimenticassimo il volto del Crocifisso, dimenticheremmo il Vangelo del Suo amore. Questa stessa libertà Egli chiede ai suoi discepoli per entrare nel dono della vita divina: la Chiesa del Crocefisso si profila perciò anzitutto come una comunità libera da interessi mondani, decisa a non servirsi degli uomini, ma a servirli per la causa di Dio e del Vangelo, una comunità che vive della sequela dell'Abbandonato, pronta a lasciarsi riconoscere nel dono di sé senza ritorno, anche se in termini umani questo dovesse risultare improduttivo o alienante: così libera da sé da non cercare successi e guadagni di questo mondo, libera per il suo Dio, pronta a pagare il prezzo più alto per vivere l'obbedienza alla volontà del Signore. «Li amò sino alla fine» sta a dire

che l'amore del Cristo è l'amore per il quale egli accetta di essere totalmente gettato verso la morte, abbandonato per noi, pagando il prezzo fino alla fine: la Chiesa della carità è anzitutto la Chiesa della sequela del Crocifisso, dell'Abbandonato, l'*Ecclesia Crucis*.

c) *L'esodo verso il Padre*

Infine, Gesù è *il Cristo, il Risorto, il Signore della vita*, che vive l'esodo da questo mondo al Padre, il *reditus* alla gloria da cui è venuto. Egli è il testimone dell'alterità di Dio rispetto a questo mondo, dell'Ultimo rispetto a ciò che è penultimo, rivelato come tale nel giudizio della Croce e della Resurrezione. Egli è il datore dello Spirito Santo, l'acqua viva che sgorga dalle sorgenti eterne per attualizzare nel tempo il dono di Dio e condurre gli uomini alla gloria di Lui tutto in tutti. «*Tu solus sanctus, tu solus dominus, tu solus altissimus*», canta la fede della Chiesa. Questo significa che il cristianesimo non è la religione del negativo: pur essendo connotato da un ineliminabile volto tragico, proprio dell'essere salvati «*in speculo et aenigmate*», esso resta, nonostante tutto e contro tutto, la religione del senso e della speranza che vince il dolore e la morte. Perciò i cristiani, anche in un mondo che ha perso il gusto a porsi la domanda del senso, devono avere a cuore l'Eterno, continuando a vivere la passione del senso. Testimoniare l'orizzonte più grande, dischiuso dalla promessa liberante di Dio è annunciare il Vangelo della carità all'inquietudine senza senso del nichilismo postmoderno. Carità è non soltanto la condivisione della libertà che ama o della croce che paga di persona per questo amore, ma anche l'annuncio gioioso e irradiante di un orizzonte di speranza che fonda la vita, motivando la fatica di vivere e di vivere insieme.

Se Gesù Parola uscita dal silenzio fonda il cristianesimo come radicale non ideologia e la carità come superamento di ogni violenza ideologica; se il cammino della libertà del Nazareno chiama alla carità come esodo da sé senza ritorno; Gesù Risorto suscita la Chiesa della carità come testimone del senso, anticipazione militante dell'avvenire promesso.

3. Dove abita l'Altro: la sequela di Gesù Cristo oggi

Leggere il dolore del tempo come crisi dei sistemi dell'identità forte, che è la modernità ideologica, e rapportare questa crisi alla rivelazione compiutasi nel Signore Gesù, crocefisso e risorto, consente di riconoscere dove abiti l'Altro nel nostro presente e conseguentemente discernere i compiti cui i cristiani sono chiamati per render ragione della speranza che è in loro con dolcezza e rispetto per tutti (cfr. 1 Pt 3,15) in questo mondo in cambiamento, facendosi luogo di irruzione e di presenza dell'Altro. Questi compiti si rapportano a tre urgenze, corrispondenti ai tre "esodi" del Figlio dell'uomo: la "trasgressione" cui sono invitati i credenti li costituisce come a) discepoli dell'Unico, b) servi per amore, e c) testimoni del senso.

a) *Discepoli dell'Unico: il primato di Dio nella fede*

Di fronte alla caduta del senso, di fronte al debolismo della rinuncia a porsi la domanda sul senso, i credenti sono chiamati anzitutto a porre Cristo al centro, qualificandosi come suoi *discepoli*, appassionati alla Sua Verità, che solo libera e salva. «Vieni e seguimi» è l'appello che risuona più che mai oggi per i credenti, perché più che mai occorre dire con la vita che ci sono ragioni del vivere e del vivere insieme e che queste ragioni non sono in noi stessi, ma in quell'ultimo orizzonte, che la fede fa riconoscere rivelato e donato in Gesù Cristo. Si tratta di riscoprire *il primato di Dio nella fede*, e perciò *il primato della dimensione contemplativa della vita*, intesa come fedele unione al Cristo in Dio, avendo il cuore attento all'ultimo orizzonte, che in Lui ci è offerto. Si tratta di vivere la *memoria* del Dio con noi, giocando su di Lui l'intera esistenza. C'è bisogno di cristiani adulti, convinti della loro fede, esperti della vita secondo lo Spirito, pronti a rendere ragione della loro speranza. In tal senso, la carità più grande che oggi viene chiesta ai discepoli del Crocefisso Risorto è quella di essere con la vita discepoli e testimoni di Colui, che è il senso vero che non delude, la verità che salva. Occore essere pronti anche a rinunciare a ciò che immediatamente può sembrare più sicuro, perché risplenda Dio in Cristo al centro del cuore, al centro della Chiesa. Ciò che è chiesto ai credenti è insomma di vivere il primato della fede, nascosti con Cristo in Dio, resi da ciò capaci di vivificare dall'interno con il Suo amore ogni comportamento ed ogni rapporto storico: come Francesco, di cui afferma la *Vita Seconda* di Tommaso da Celano che «non era tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso era tutto trasformato in preghiera vivente» 12. E questa lotta con l'Angelo pervade interamente le opere e i giorni del "cavaliere della fede" in questo mondo secolarizzato: mai come oggi è vero che il credente non è che un povero ateo che ogni giorno si sforza di cominciare a credere, e vive perciò ogni giorno la novità del suo lottare con Dio e lasciare che egli vinca…

b) *Servi per amore: la carità al di sopra di tutto*

In secondo luogo, i cristiani oggi sono chiamati più che mai a farsi *servi per amore*, vivendo l'esodo da sé senza ritorno nella sequela dell'Abbandonato, costruendo la via in comunione, solidali specialmente ai più deboli e ai più poveri dei loro compagni di strada. Se Cristo è al centro della nostra vita e della vita della Chiesa intera, se Egli è colui al quale restiamo appesi, avvinti alla Sua croce, illuminati dalla Sua risurrezione, allora non possiamo chiamarci fuori della storia di sofferenza e di lacrime in cui Egli è venuto e dove ha conficcato la Sua Croce per estendervi la potenza della Sua vittoria pasquale. I discepoli della Verità che salva non sono mai soli: essi sono con Lui, al servizio del prossimo, vivendo così la compagnia del Dio con noi. Non si costruisce il domani di Dio nel presente degli uomini attraverso avventure solitarie o fughe dalle responsabilità. La folla delle solitudini è il prodotto del nichilismo di questa postmodernità; ai cristiani è chiesto di testimoniare, in maniera corale, la possibilità dell'essere insieme. Volerci Chiesa, amare la Chiesa, è rendere la Chiesa comunità abitabile, accogliente, attraente, dove ci si senta accolti, rispettati, personalmente riconciliati nella carità. Il mondo uscito dal naufragio dei totalitarismi ideologici ha come mai bisogno di questa carità concreta, discreta e solidale, che sa farsi compagnia della vita e sa costruire la via in

comunione al di là di ogni egoismo di singoli e di gruppi. La rinnovata testimonianza del Crocefisso richiesta dal cammino del Giubileo chiede ai credenti di offrire modelli concreti di una coralità vissuta in cui ci si possa sentire accolti e amati, per offrirsi in forma solidale come il volto del Dio compassionato. Certo, questo stile di condivisione e di servizio solidale comporterà anche la necessità di prendere posizione, di denunciare, di distaccarsi da forme che contrabbandano dietro il sorriso seducente il vuoto della maschera: amare concretamente gli uomini significa anche capovolgere il loro modo di agire. Si tratta di mettere al primo posto non un interesse mondano o un calcolo politico, ma l'esclusivo interesse profetico alla causa della verità di Cristo e della sua giustizia; si tratta in nome di questo di giocare la nostra vita, se necessario portando la croce, cercando con tutti la via in comunione. Alla Chiesa del Giubileo del 2000 il dolore del tempo, l'assenza di speranza, che è vera lebbra dell'anima, chiede l'audacia di gesti significativi ed inequivocabili di carità nella sequela dell'Abbandonato della Croce…

c) *Testimoni del senso: pronti a "rendere ragione della speranza che è in noi" (1 Pt 3,15)*

Infine, discepoli di Dio solo nell'"*imitatio Christi crucifixi*", di fronte alla tragica separazione della maschera dalla verità ci viene chiesto di essere *testimoni del senso* più grande della vita e della storia, nella fede in Colui che ha compiuto il suo esodo verso il Padre e ci ha aperto le porte del Regno, quale vivente profezia del Dio con noi. Ciò richiede di amare la verità e di essere pronti a pagare il prezzo per essa nella quotidiana fatica che ci relaziona a ciò che è penultimo: solo così si potrà essere testimoni per gli altri dell'ultimo e vero orizzonte. Occorre ritrovare la forza irradiante della *passione per la Verità*, in cui si fonda nella maniera più vera la dimensione missionaria della vita ecclesiale. Non si tratta solo di compiere una scelta per il senso della nostra vita e della storia rivelato in Gesù Cristo, ma di offrire anche una testimonianza decisa di speranza come servizio agli altri, avendo lo sguardo rivolto al Dio che viene. Così deve porsi chi crede che la verità si è detta in Gesù Cristo e va annunciata come via e promessa per il regno. Amare la verità significa avere lo sguardo rivolto al compimento di questa promessa. Il rilancio missionario connesso alla "nuova evangelizzazione", pensato per la Chiesa italiana specialmente in ordine al progetto pastorale di valenza culturale, non domanda alcun atteggiamento integralista, che voglia propagandare un'ideologia, ma la testimonianza dell'alterità pura e forte di Dio, che si è detta in Gesù Cristo, e che sola riempie il cuore di speranza e di pace. Essere pronti a pagare il prezzo per questa verità in ogni comportamento è la dimensione di carità missionaria richiesta oggi in particolare ai credenti in Cristo. Si tratta di far maturare coscienze adulte, desiderose di piacere a Dio in tutto, e pronte a pagare il prezzo della fedeltà a Lui in ogni scelta.

Note

1 Cfr. E. HOBSBAWN, *Il secolo breve*, Milano 1995.

2 M. HORKHEIMER - Th.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966, p. 11.

3 *Zur Judenfrage*, in K. MARX, *Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut*, Stuttgart 1971, p. 199.

4 D. BONHOEFFER, *Etica*, a cura di E. Bethge, Milano 19692, pp. 86 ss.

5 Cfr. M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, in ID., *Sentieri interrotti*, Firenze 1984, pp. 247 ss.

6 *I racconti dei Chassidim*, a cura di M. Buber, Milano 1979, p. 647.

7 D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. 91. Così il giudizio nell'originale: «Weil es nicht Beständiges gibt, darum zerbricht die Grundlage des geschichtlichen Lebens, das Vertrauen, in jeder Form. Weil es kein Vertrauen zur Wahrheit gibt, darum tritt an ihre Stelle die sophistische Propaganda. Weil es kein Vertrauen zur Gerechtigkeit gibt, darum wird das, was nutzt, als recht erklärt... Das ist die einzigartige Situation unserer Zeit, und es ist echter Verfall» (*Ethik*, hrsg. E. Bethge, München 1966, 114f).

8 J.-P. SARTRE, *L'Essere e il Nulla* (1943), tr. it. G. Del Bo, Milano 19703, p. 738.

9 Cfr. H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore*, Bologna 1985.

10 S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Sentenze. Spunti d'amore*, n. 21, in *Opere*, Roma 19672, p. 1095.

11 *De Civitate Dei*, XIV, 28.

12 *Fonti Francescane*, Padova 1980, n. 682.

Note sugli autori

BRUNO FORTE (Napoli 1949) è ordinario di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale e membro della Commissione teologica internazionale della Santa Sede. Fra le sue pubblicazioni: gli otto volumi della *Simbolica Ecclesiale* (1981-1996); *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione* (1995); *In ascolto dell'Altro* (1995); *Maria, la donna icona del Mistero* (1996); *La Parola della fede. Introduzione alla simbolica ecclesiale* (1996); *La teologia come compagnia, memoria e profezia* (1996); *Delle cose ultime e penultime* (con S. Natoli, 1997).

STEFANO LEVI DELLA TORRE (Torino, 1942) è pittore, insegnante di disegno e saggista. Suoi scritti sull'ebraismo, sull'arte o su argomenti storici e politici sono apparsi in diversi volumi collettanei e riviste culturali. Tra le sue pubblicazioni: *Mosaico, attualità e inattualità degli ebrei* (1994); *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno* (1995).

GABRIELE MANDEL KHAN (Bologna, 1924), *shaykh* dell'Ordine Jerrahi-Halveti in Italia, è membro del direttivo dell'Università internazionale islamica di Cordoba (Spagna) e direttore della Facoltà di Psicologia dell'Università europea del lavoro di Bruxelles. Tra le sue pubblicazioni: *Maometto* (1967); *Il Sufismo vertice della piramide esoterica* (1977); *Storia del Sufismo* (1995).

JÜRGEN MOLTMANN (Amburgo, 1926) è professore di Teologia sistematica all'Università di Tubinga. È presidente della Gesellschaft für Evangelische Theologie e membro del comitato internazionale di direzione della rivista "Concilium". Tra le sue pubblicazioni: *Teologia della speranza* (1970); *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria* (1993); *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale* (1994); *Chi è Cristo per noi oggi?* (1995); *La fonte della vita* (1998).

GIANGIORGIO PASQUALOTTO (Vicenza, 1946) è docente di Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Padova. Nel 1993 è stato tra i fondatori, a Venezia, del Centro Maitreya per lo studio della cultura buddista. Fra le sue pubblicazioni: *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente* (1989); *Estetica del*

vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'oriente (1992); *Illuminismo e illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha* (1997).

ROSSANA ROSSANDA (Pola, 1924) è stata tra i fondatori del quotidiano "Il manifesto", col quale ancora oggi collabora. Fra le sue pubblicazioni: *L'anno degli studenti* (1968); *Brigate Rosse. Una storia italiana* (1994); *Appuntamenti di fine secolo* (con P. Ingrao, 1995); *La vita breve* (1996).

GIANNI VATTIMO (Torino, 1936) è docente di Filosofia teoretica presso l'Università di Torino. Direttore della "Rivista di estetica", dal 1986 cura la pubblicazione di un annuario filosofico con volumi a carattere monografico. Tra le sue pubblicazioni: *Le avventure della differenza* (1980); *Introduzione a Nietzsche* (1985); *Il pensiero debole* (in collaborazione con P.A. Rovatti, 1983); *La società trasparente* (1989); *Filosofia al presente* (1990); *Oltre l'interpretazione* (1994).

YOGASRI SVAMI YOGANANDA GIRI (Cogoleto, 1944) è considerato uno dei massimi esperti di induismo, yoga e tantra. Ha fondato il Gitananda Ashram, un centro di vita e pratica spirituale realizzato secondo il modello hindu, nel quale tiene corsi e seminari. È direttore della rivista "Sri Vidya", trimestrale di cultura hindu, yoga e tantra, nonché ispiratore e fondatore dell'Unione induista italiana.

Indice

7 Introduzione

11 *Stefano Levi Della Torre*
Zone di turbolenza

21 *Rossana Rossanda*
Consumo del sacro

29 *Giangiorgio Pasqualotto*
Taoismo e buddismo: risposte antiche
a nuove domande

43 *Gabriele Mandel*
Il misticismo e la realtà contemporanea nell'islam

53 *Svami Yogananda Giri*
Tu sei quello. L'esperienza del sacro

65 *Gianni Vattimo*
Morte o trasfigurazione della religione
nella modernità

73 *Jürgen Moltmann*
Il cristianesimo e i valori dell'Occidente

89 *Bruno Forte*
Alla ricerca del senso perduto: il Dio cristiano
e la crisi dell'Occidente alla fine del "secolo breve"

101 Note sugli autori