

Cammino spirituale: quali orientamenti per la nostra epoca? (giugno 2012)

Indice dei testi

Il cammino di ricerca spirituale dell'io individuale	2
R. Steiner da "Come si può superare l'angoscia animica del presente"	2
R. Steiner: da "Il vangelo di Giovanni"	2
R. Steiner: da "Iniziazione"	3
Etty Hillesum: da "Diario"	5
L'incontro dell'io individuale con il Cristo	8
R. Steiner: da "Il quinto Vangelo"	8
R. Steiner da " Pentecoste cosmica, il messaggio dell'antroposofia"	8
R. Steiner da "Il quinto Vangelo"	11
Il pensiero di Balducci sul tema del "superamento" delle religioni.	13
Ernesto Balducci da "La terra del tramonto"	13
Introduzione	13
Genius loci.....	13
6. L'agonia delle religioni.....	16
La sintesi fallita.....	16
Il dio che è in noi	17
L'ambivalenza delle religioni.....	19
L'intuizione originaria	21
7. Dalla teocrazia alla profezia	22
Il cristianesimo senza futuro	22
Una nuova memoria storica.....	23
La lunga stagione teocratica	25
Un Libro che non parla.....	26
Stranieri in patria	27
Quale Cristo?.....	29

Il cammino di ricerca spirituale dell'io individuale

La nostra è quella che Steiner chiama l'epoca dell'anima cosciente: l'epoca in cui l'uomo, ogni individuo, è chiamato a ritrovare una connessione con il mondo spirituale a partire da un lavoro su sé stesso e da un approfondimento personale delle sapienze trasmesse dai grandi maestri spirituali che nei secoli hanno offerto all'umanità le loro conoscenze perché l'uomo potesse essere aiutato nel suo percorso interiore di coscienza e conoscenza.

Viene un'epoca in cui le religioni dogmatiche, le diverse confessioni religiose possono diventare addirittura un inciampo e non essere adatte ad un cammino spirituale individuale.

R. Steiner da "Come si può superare l'angoscia animica del presente"¹

"Come è necessario il senso sociale nell'ambito della convivenza umana, così la libertà di pensiero è la condizione fondamentale nell'ambito della vita religiosa.

Affinché l'anima cosciente possa evolversi, nell'uomo che sempre più si individualizza, deve nascere l'esigenza di allontanarsi dalla vita religiosa ecclesiastica, se questa vita non vuole adattarsi all'epoca attuale ma rimane con le caratteristiche che erano giustificate nel quarto periodo di civiltà. Allora – dato che l'umanità era predisposta a formare raggruppamenti – dovevano sorgere religioni di gruppo. Sulle comunità di uomini doveva venir riversato dalle autorità religiose un elemento comune espresso in dogmi, norme, concetti religiosi.

Dato però che l'impulso alla individualità sarà sempre più forte, avverrà che ciò che così parlava ai cuori dal comune patrimonio religioso, non penetrerà più nelle individualità delle singole anime. E gli uomini non comprenderanno più ciò che proviene dalle religioni dogmatiche.

Nel quarto periodo si potevano ancora istruire insieme gruppi di uomini intorno al Cristo. Nel quinto periodo la realtà del Cristo penetra già nelle singole anime. Nell'inconscio noi tutti portiamo in noi il Cristo. Ma egli deve di nuovo essere portato a coscienza per prima cosa in noi stessi. Ciò non avviene imponendo agli uomini rigidi dogmi stabiliti, ma cercando tutto quello che può contribuire a rendere comprensibile il Cristo sotto ogni aspetto, e favorendo al massimo la conoscenza religiosa universale. Bisogna liberarsi dai dogmi e descrivere all'altro ciò che risulta dalla esperienza interiore, in modo che la religiosità possa in lui svilupparsi individualmente. Esistono tante religioni. Si cerchi di comprenderne l'essenzialità.

Riguardo al cristianesimo ci si sforzi di rendere comprensibile alle persone i suoi aspetti essenziali. Così si porta davanti a ogni anima quello che tale anima può approfondire.

Ma non si plasma l'anima stessa. Le si lascia – proprio sul terreno religioso – la libertà di pensiero, perché tale libertà di pensiero possa poi svilupparsi in tutti i campi della vita dell'uomo".

R. Steiner: da "Il vangelo di Giovanni"²

In molte conferenze del "Vangelo di Giovanni" Steiner parla di una caratteristica essenziale della missione del Cristo: rinforzare l'io eterno che è presente in ogni uomo. Ma questo io eterno – l'io sono che Cristo annuncia – ciascuno deve trovarlo in sé stesso, come suo eterno fondamento.

¹ R.Steiner "Come superare l'angoscia animica del presente" conferenza a Zurigo ottobre 1916.

² R. Steiner "Il vangelo di Giovanni" Editrice antroposofica

“Troverete confermato ad ogni passo del Vangelo di Giovanni che il Cristo è il missionario dell’io autonomo che si trova in ogni individualità umana.”

“In discorsi innumerevoli, il Cristo vuole esprimere questo pensiero: quando parlo dell’io, intendo parlare *dell’io eterno nell’uomo, che è uno con il pfondamento spirituale dell’universo*. Quando parlo di questo io, menziono qualcosa che si trova nell’intimo dell’anima umana. Il Dio che io annuncio, ciascuno lo deve trovare in sé stesso, come suo proprio eterno fondamento.”³

Mettersi in ricerca con la coscienza che si è solo molto all’inizio di un cammino individuale verso lo spirituale. Si è poveri in spirito, si è “mendicanti dello spirito” (così Steiner traduce questa beatitudine) e si anela a compiere dei passi.

“Beati sono i mendicanti dello spirito poiché troveranno in sé stessi i regni dei cieli. Vale a dire: coloro che si sentono come dei mendicanti di spirito, che chiedono di accogliere sempre più spirito in sé, troveranno in sé i regni dei cieli”⁴

R. Steiner: da “Iniziazione”

Con che animo intraprendere questo cammino spirituale?

Con un atteggiamento di venerazione per le conoscenze e le verità spirituali accostate.

Con umiltà. Con l’intenzione di guardare sempre al lato positivo delle cose, astenendosi da giudicare. Sono atteggiamenti interiori che si possono sviluppare gradualmente: non si raggiungono attraverso lo studio, ma soltanto attraverso un lavoro su di sé, attraverso la vita.

Un cammino di ricerca condotto non per accumulare tesori di sapienza ma per mettere “a servizio del mondo” il proprio lavoro.

Questi sono orientamenti e suggerimenti che si trovano nelle prime pagine del libro *Iniziazione* di Steiner, offerti con un tono di profondissimo rispetto per chi li accosta.

“In ogni uomo esistono facoltà latenti per mezzo delle quali egli può acquistare conoscenze sui mondi superiori. Il mistico, lo gnostico il teosofo parlano continuamente di un mondo delle anime e di un mondo spirituale che sono per loro altrettanto reali quanto lo è il mondo che si può vedere con gli occhi fisici e toccare con le mani fisiche.

...Un atteggiamento fondamentale dell’anima deve accompagnare fin dall’inizio: la disposizione alla venerazione, alla devozione di fronte alle verità e alla conoscenza. Non si deve però credere che queste disposizioni siano germi di sottomissione o di schiavitù. Se non sviluppiamo in noi il sentimento che esiste qualcosa di superiore a noi, non troveremo in noi neppure la forza di aprirci verso qualcosa di più elevato. Si può ascendere alle altezze dello spirito soltanto attraverso la porta dell’umiltà. ...Ogni sentimento di vera devozione che si sviluppa nell’anima smuove una forza che presto o tardi può condurre al progresso nella conoscenza.

...La nostra civiltà è piuttosto incline a giudicare, a criticare, a sentenziare, e tende poco alla devozione o alla venerazione. Ma ogni critica, ogni censura, danneggia le forze dell’anima per la sua conoscenza spirituale, quanto invece le sviluppa la venerazione.

Non intendo con ciò dire niente contro la nostra civiltà. Mai l’uomo sarebbe arrivato alla scienza, all’industria, al commercio, all’ordinamento giuridico della nostra epoca se non avesse esercitato ovunque la su capacità di critica e non avesse applicato ovunque la norma del suo criterio. Ma abbiamo dovuto pagare quanto di civiltà esteriore abbiamo acquistato attraverso una corrispondente perdita di conoscenza superiore, di vita spirituale.

Di una cosa conviene rendersi bene conto: che un uomo completamente immerso nella civiltà tutta esteriore della nostra epoca, incontra gravi difficoltà per giungere alla conoscenza dei mondi spirituali. Vi

³ R. Steiner “Il vangelo di Giovanni” quinta conferenza.

⁴ R. Steiner “Il vangelo di Giovanni” dodicesima conferenza.

riesce soltanto se lavora energicamente su di sé. Ai tempi in cui le condizioni della vita materiale erano semplici, era anche più facile conseguire una elevazione spirituale. Ciò che meritava venerazione, ciò che era da considerarsi come sacro, emergeva maggiormente. In un'epoca di critica, altri sentimenti subentrano alla venerazione, al rispetto, all'ammirazione. La nostra epoca respinge sempre più indietro tali sentimenti e così la vita giornaliera consente assai di rado di venire con essi in contatto. Chi cerca la conoscenza spirituale deve crearli in sé, deve infonderli da sé nella propria anima. A questo non si giunge con lo studio ma soltanto con la vita.

Educarsi energicamente all'atteggiamento devozionale: nell'ambiente che ci circonda, nelle proprie esperienze, cercare ovunque ciò che può indurre ammirazione e rispetto. Se incontro un uomo e biasimo le sue debolezze, mi tolgo forza per acquistare conoscenze spirituali, se cerco invece amorevolmente di approfondirmi nelle sue qualità, accumulo tale forza. I discepoli del cammino spirituale sanno quanta forza si acquista per il fatto che di fronte a tutte le cose si guarda sempre al lato buono e ci si astiene dal giudicare. ..Ogni volta che si cerca di scoprire nella propria coscienza atteggiamenti di censura, di biasimo e di critica sul mondo e sulla vita, si compie un primo passo verso la conoscenza del mondo spirituale. E l'ascesa diventa rapida se riempiamo la nostra coscienza di pensieri che destino in noi ammirazione, rispetto e venerazione per il mondo e per la vita.

Chi ha esperienza di queste cose sa che in ognuno di questi momenti si destano nell'uomo forze che altrimenti resterebbero latenti.

...Come il sole vivifica con i suoi raggi tutto ciò che vive, così nell'uomo che intraprende un cammino di ricerca spirituale la devozione vivifica tutti i sentimenti dell'anima.

Da principio l'uomo stenterà a credere che sentimenti come il rispetto, la venerazione e così via possano avere a che fare con la sua conoscenza. Ciò dipende dal fatto che si tende a considerare la conoscenza come una facoltà a sé stante, senza relazione con ciò che altrimenti si svolge nell'anima. Ma non si riflette che è l'anima che conosce, e per l'anima i sentimenti sono ciò che per il corpo sono le sostanze che ne formano il nutrimento. Se al corpo si danno pietre invece di pane la sua attività cessa. Così avviene per l'anima. Per essa la venerazione, il rispetto la devozione sono sostanze nutrienti che la rendono sana, forte, forte anzitutto per l'attività della conoscenza. L'irriverenza, l'antipatia, l'insufficiente valutazione di ciò che è degno di stima determinano la paralisi e la morte della attività conoscitiva.

...Il discepolo spirituale non procede nel suo cammino per accumulare tesori di sapienza, ma per mettere ciò che ha imparato al servizio del mondo.

In ogni scienza spirituale c'è una massima fondamentale che illumina l'atteggiamento con cui intraprendere il percorso.

La massima dice:

“Ogni conoscenza che tu cerchi al solo fine di arricchire il tuo sapere, di accumulare tesori, ti fa deviare dalla tua strada, ogni conoscenza che tu cerchi invece per maturarti sulla via della nobilitazione dell'uomo e dell'evoluzione del mondo, ti porta avanti di un passo.”

“Ogni idea che non diventa per te un ideale, uccide una forza della tua anima, ogni idea invece che diventa un ideale, crea in te forze vitali.”⁵

⁵ R.Steiner “Iniziazione” Editrice Antroposofica , primo capitolo.

Etty Hillesum: da "Diario"⁶

Trovo molto significativa l'esperienza spirituale e di ricerca di Etty Hillesum.

È l'esperienza di una persona che vive un profondissimo rapporto con "Dio" pur non avendo nessuna religione. E proprio per questo, a mio parere, il messaggio di Etty Hillesum acquista un valore universale: può parlare al cuore e alla mente di ogni essere umano, anche di tutti coloro che non si sentono parte di una corrente spirituale precisa, o di una fede religiosa.

Seguendo il proprio percorso interiore, Etty sviluppò una sua profonda spiritualità del tutto originale, al di fuori da ogni pratica religiosa.

Il divino che è in lei, quello che Etty chiama "Dio", o "Vita", e a cui si rivolge continuamente nelle pagine del suo Diario, si rivela essere per Etty una realtà spirituale fondamentale: è la parte più profonda di lei stessa, il fondamento della sua esistenza, la fonte della sua gioia di vivere, del suo coraggio, nonostante la terribile prova dello sterminio nazista cui va incontro.

"E quella parte di me la parte più profonda e la più ricca, in cui riposo, è ciò che io chiamo Dio."

"Ero fra le nude braccia della Vita e ci stavo così sicura e protetta"

"Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia: allora Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo.

Mi immagino che certe persone preghino con gli occhi rivolti al cielo: esse cercano Dio fuori di sé. Ce ne sono altre che chinano il capo nascondendolo fra le mani, credo che cerchino Dio dentro di sé."⁷

"Qualche volta ho la sensazione di avere Dio dentro di me, aveva detto un paziente a Spier, per esempio quando ascolto la Passione secondo Matteo di Bach. E Spier aveva risposto all'incirca che "in quei momenti lui era a contatto diretto con le forze creative e cosmiche che operano in ogni persona" e che "questo principio creativo era in definitiva una parte di Dio, si doveva solo avere il coraggio di dirlo."⁸

"Di minuto in minuto desideri, necessità, e legami si staccano da me, sono pronta a tutto, a ogni luogo di questa terra nella quale Dio mi manderà, sono pronta in ogni situazione e nella morte a testimoniare che questa vita è bella e piena di significato. E che non è colpa di Dio ma nostra, se le cose sono così tragiche come ora.

Abbiamo ricevuto in noi tutte le possibilità per sviluppare i nostri talenti, dovremo ancora imparare a fare buon uso di queste nostre possibilità. È come se in ogni momento altri pesi mi cadessero di dosso, come se tutti i confini che oggi ci sono fra persone e popoli non esistessero più. In certi momenti è proprio come se la vita mi fosse divenuta trasparente e così anche il cuore umano, e io vedo e vedo e capisco sempre di più, e dentro di me sono sempre, sempre più in pace, e c'è in me una fiducia in Dio che in un primo tempo quasi mi spaventava per la sua crescita veloce, ma che sempre più diventa parte di me."⁹

I frutti del cammino interiore di Etty Hillesum la portano a sentire aumentare in sé la *fiducia* nella vita in modo inversamente proporzionale alla crescente tragicità della situazione esterna.

Etty *non vuole lasciar soccombere* dentro di sé questa fiducia, che lei chiama Dio.

Scopre dentro di sé una fonte di positività che gradualmente si rivela sempre più straordinaria, proprio grazie al vivere eventi di estrema difficoltà e sofferenza.

⁶ Etty Hillesum "Diario" Adelphi edizioni

⁷ Etty Hillesum "Diario" pag. 60

⁸ Etty Hillesum "Diario" pag. 87

⁹ Etty Hillesum "Diario" pag. 160

“Se si proiettano le proprie preoccupazioni sulle varie cose che devono accadere, si impedisce a queste cose di svilupparsi in modo organico. Ho una fiducia così grande: non nel senso che tutto andrà sempre bene nella mia vita esteriore, ma nel senso che anche quando le cose mi andranno male, io continuerò ad accettare questa vita come una cosa piena di significato.

Ieri è stato un giorno pesante, ho dovuto soffrire molto dentro di me, ma ho assorbito tutte le cose che mi sono precipitate addosso, e mi sento già in grado di sopportare qualcosa in più. Probabilmente è da lì che mi viene questa serenità, questa pace interiore: dalla coscienza di sapermela cavare da sola ogni volta, dalla constatazione che il mio cuore non si inaridisce per l'amarrezza, che i momenti di più profonda tristezza e persino di disperazione mi lasciano tracce positive, mi rendono più forte.

Non mi faccio illusioni su come le cose stiano veramente, e rinuncio persino alla pretesa di aiutare gli altri, partirò sempre dal principio di aiutare Dio il più possibile e se questo mi riuscirà, bene, allora vuol dire che saprò esserci anche per gli altri”¹⁰.

“Mio Dio, sono tempi tanto angosciosi....Cercherò di aiutarti affinché tu non venga distrutto dentro di me, ma a priori non posso promettere nulla. Una cosa però diventa sempre più evidente per me e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio.

E forse possiamo anche contribuire a dissepellirti dai cuori devastati di altri uomini. Sì, mio Dio, sembra che tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali, ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la tua responsabilità, più tardi sarai tu a dichiarare responsabili noi. E quasi a ogni battito del mio cuore cresce la mia certezza: tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi.

Esistono persone che all'ultimo momento si preoccupano di mettere in salvo aspirapolveri, forchette e cucchiari d'argento, invece di salvare te, mio Dio.

E altre persone che sono ormai ridotte a semplici ricettacoli di innumerevoli paure e amarezze, vogliono a tutti i costi salvare il proprio corpo. Dicono: me non mi prenderanno. Dimenticano che non si può essere nelle grinfie di nessuno se si è nelle tue braccia.

Comincio a sentirmi un po' più tranquillo mio Dio, dopo questa conversazione con te. Discorrerò molto spesso d'ora in poi con te, e in questo modo ti impedirà di abbandonarmi. Con me vivrai anche tempi magri, tempi scarsamente alimentati dalla mia povera fiducia, ma credimi io continuerò a lavorare per te e ad esserti fedele e non ti cacerò via dal mio territorio.”¹¹

Etty sente che non avrebbe senso per lei cercare di salvarsi, mentre altri vengono deportati. Intuisce che essere solidale con gli altri, condividere con gli altri il terribile percorso imposto loro dai nazisti, è ciò che di più significativo e importante lei possa desiderare e realizzare.

“Ognuno deve vivere con lo stile suo. Io non so farmi avanti per garantirmi quella che può sembrare la mia salvezza, mi pare una cosa assurda e divento irrequieta e infelice. Quella lettera in cui faccio domanda al Consiglio Ebraico, scritta su insistenza di Jaap, per un po' mi ha fatto perdere l'equilibrio che avevo oggi. Quasi fosse un'azione indegna questo star tutti addosso a quell'unico pezzetto di legno che va alla deriva sull'oceano infinito dopo il naufragio, questo salvare il salvabile, spingersi a forza di gomito, provocare l'annegamento altrui, tutto così indegno. e poi questo spingere non mi piace. Io appartengo piuttosto al genere di persone che preferiscono galleggiare ancora un po' sull'oceano, stese sul dorso e con gli occhi rivolto al cielo, finché – con un gesto rassegnato e devoto – vanno a fondo per sempre. Le mie battaglie le combatto dentro di me contro i miei propri demoni. Ma combattere in mezzo a migliaia di persone

¹⁰ Etty Hillesum “Diario” pag. 164

¹¹ Etty Hillesum “Diario” pag. 169

impaurite contro fanatici furiosi e gelidi che vogliono la nostra fine, no, questo non è proprio il mio genere.

Se io fossi in grado di registrare molte cose che penso e che sento e che talvolta mi si chiariscono in un baleno – cose che riguardano questa vita, gli uomini e Dio – sono sicura che potrebbe venir fuori qualcosa di molto bello. Continuerò ad avere pazienza e lascerò maturare ogni cosa dentro di me.

Mi sembra che si esageri nel temere per il nostro povero corpo. Lo spirito viene dimenticato, si accartoccia e avvizzisce in qualche angolino. Viviamo in modo sbagliato, senza dignità e anche senza coscienza storica. Se si ha un vero senso della storia, si può anche soccombere. Io non odio nessuno, non sono amareggiata.

Una volta che l'amore per tutti gli uomini comincia a svilupparsi in noi, diventa infinito.

Se sapessero come sento e come penso, molte persone mi considererebbero una pazza che vive fuori dalla realtà. Invece vivo proprio nella realtà che ogni giorno porta con sé.

L'uomo occidentale non accetta il dolore come parte di questa vita: per questo non riesce mai a cavarne delle forze positive."¹²

¹² Etty Hillesum "Diario" pag. 172

L'incontro dell'io individuale con il Cristo

Per chi è orientato spiritualmente verso il cristianesimo, può forse interessare quello che Steiner dice riguardo all'incontro cosciente e individuale col Cristo. Viene un'epoca – dice Steiner – in cui ogni singolo essere umano è chiamato a prendere coscienza dell'impulso del Cristo, in prima persona. E le offerte conoscitive che Steiner ha comunicato all'umanità della nostra epoca possono essere un grande aiuto per questo "lavoro" individuale.

R. Steiner: da "Il quinto Vangelo"

"È passato il tempo in cui l'impulso del Cristo poté diffondersi senza che gli uomini fossero presenti con la loro coscienza, ed è venuto il tempo nel quale gli uomini dovranno invece conoscere e comprendere il Cristo."¹³

Di seguito riporto quasi per intero la conferenza di Steiner: "Pentecoste cosmica, il messaggio dell'antroposofia" che mi sembra possa illuminare su questi temi.

R. Steiner da " Pentecoste cosmica, il messaggio dell'antroposofia"¹⁴

Riguardo la storia evolutiva dell'umanità, si incontrano eventi maggiori e minori che ne influenzano la vita. Il massimo di tali eventi è quello chiamato mistero del Golgota, a seguito del quale il cristianesimo si inserì nell'evoluzione dell'umanità. Nel tempo in cui quell'evento si svolse fu compreso in modo del tutto diverso da come lo si comprese in seguito e oggi esso va compreso in modo ancora diverso.

Compito dell'antroposofia è aiutare a comprenderlo giustamente nel senso del nostro tempo.

Dobbiamo ritornare ai tempi più antichi in cui gli uomini avevano una coscienza del tutto diversa da oggi. Ritornando a tre o quattro millenni fa, gli uomini avevano una coscienza istintiva grazie alla quale sapevano di essere vissuti nel mondo spirituale, prima di essere discesi sulla terra in un corpo fisico. Allora ognuno sapeva di avere nella sua interiorità un'essenza animico- spirituale che da potenze divine era stata inviata nell'esistenza terrena.

Allora gli uomini avevano anche un'altra coscienza della morte, perché potendo ricordare la loro esistenza prima della vita terrena, sapevano che ciò che avevano vissuto prima di incarnarsi, viveva anche al di là della morte.

Allora esistevano scuole che erano anche istituzioni religiose che venivano chiamate "misteri". In quelle scuole veniva insegnato agli uomini che cosa essi dovessero sapere della vita prima della discesa sulla terra. Imparavano così che prima di incarnarsi erano vissuti fra le stelle e gli esseri spirituali, come sulla terra vivevano fra piante, animali, montagne e fiumi. L'uomo si diceva: sono disceso dal mondo delle stelle in una esistenza terrena. Sapeva anche che le stelle non sono solo fisiche, e che ogni stella è la dimora di entità spirituali. Sapeva che quando con la morte doveva deporre il corpo fisico, sarebbe ritornato nel mondo delle stelle, vale a dire nel mondo spirituale.

Nei misteri veniva insegnato che il massimo essere spirituale – l'Essere solare – dava agli uomini, prima che discendessero sulla terra, la forza di ritornare nel modo giusto, dopo la morte, nei mondi spirituali e stellari.

¹³ R. Steiner " Il quinto vangelo" prima conferenza

¹⁴ Conferenza di Steiner, tenuta a Oslo il 17 maggio 1923, tratta dal libro: "Il destino dell'uomo" – Editrice Antroposofica op.226

I maestri dei misteri dicevano ai loro discepoli, e questi a loro volta agli altri uomini, che la forza spirituale del sole dà la luce spirituale che porta oltre la morte, che poi gli uomini portano seco quando alla nascita discendono nella esistenza terrena.

Vi erano molte preghiere e molti altri insegnamenti, provenienti dai maestri dei misteri, tutti tesi a lodare, glorificare e descrivere l'alto Essere solare.

...Le poesie e gli esercizi religiosi dedicati al sole avevano il valore di compenetrare in modo speciale i sentimenti e tutti i sensi degli uomini. Il singolo si sentiva legato con il Dio dell'universo, quando poteva celebrare il culto solare. I popoli presso i quali erano in uso tali culti solari avevano speciali cerimonie per la devozione al sole. Di regola i culti solari consistevano nel deporre in un sepolcro l'immagine del dio, per dissotterrarlo dopo alcuni giorni, quale segno che vi era un dio nell'universo, un dio solare che sempre avrebbe risvegliato gli uomini quando devono cedere alla morte. Celebrando questi culti il sacerdote diceva ai suoi discepoli, e questi a loro volta a tutto il popolo: "questo è un segno che voi prima di scendere sulla terra, siete stati in un regno spirituale nel quale vi è il dio solare".

...I sacerdoti iniziati dei misteri sapevano che l'alto Essere solare del quale raccontavano ai loro discepoli è lo stesso che più tardi si sarebbe chiamato Cristo. Prima del mistero del Golgota i sacerdoti dovevano però dire ai loro discepoli: "Se volete sapere qualcosa del Cristo, non dovete cercarlo sulla terra, ma elevarvi ai segreti del sole. Troverete i segreti del Cristo solo al di fuori della terra."

Allora per gli uomini era relativamente facile accettare quell'insegnamento, perché avevano un istintivo ricordo del regno del Cristo dal quale erano discesi sulla terra. L'umanità è però soggetta all'evoluzione, e quindi l'istintivo ricordo di una vita spirituale preterrena andò a poco a poco perduto. Ottocento anni prima del mistero del Golgota pochi avevano ancora un istintivo ricordo di una vita spirituale preterrena.

Pensiamo dunque che un uomo muoia e vada nelle lontananze stellari. A poco a poco arriva in sfere dalle quali vede le stelle per così dire dall'altra parte. Noi siamo abituati a vedere il sole dalla terra in un determinato modo. Dopo la morte usciamo nello spazio cosmico e vediamo il sole dall'altra parte, non più come un disco fisico ma come un regno di entità spirituali. E prima del Golgota, in questo regno di entità spirituali, vedevamo il Cristo nel sole. I maestri dei misteri potevano ricordare ai loro discepoli quella visione del Cristo perché potevano risvegliare in loro questo pensiero: prima di essere sulla terra vedevo il sole "dall'altra parte" e in questa visione vedevo il Cristo. Così era in tempi antichi prima del mistero del Golgota.

Poi venne il tempo in cui non fu più possibile risvegliare quel ricordo negli uomini. Più o meno ottocento anni prima del mistero del Golgota gli uomini sempre meno poterono risvegliare il ricordo di aver visto (il mondo spirituale) dall'altra parte del sole prima di scendere sulla terra. Ora i maestri dei misteri non potevano più dire agli uomini: "guardate al sole che è la manifestazione del Cristo", perché essi non avrebbero più compreso.

Per gli uomini sulla terra fu come essere del tutto abbandonati dalla forza del Cristo, come se nulla in loro potesse ravvivare il ricordo dei mondi spirituali.

Solo allora gli uomini ebbero paura della morte: prima infatti sapevano che se moriva il corpo fisico, la loro anima non moriva perché veniva dal regno del Cristo.

...Ora nel tempo in cui gli uomini non potevano più "vederlo" nella sfera ultraterrena del sole, il Cristo discese sulla terra per grazia e misericordia infinite, affinché gli uomini lo potessero trovare qui.

Nell'evoluzione del mondo avvenne dunque qualcosa che non ha l'eguale in tutto ciò che gli uomini possono conoscere. Infatti tutti gli esseri superiori all'uomo: Angeli, Arcangeli, Archai e così via sino ai più alti esseri divini, avevano sperimentato nel mondo spirituale solo mutamenti, metamorfosi, ma non nascevano né morivano. Si diceva allora nei misteri che solo gli uomini conoscevano la nascita e la morte, mentre gli dei conoscono solo metamorfosi, ma non nascita e morte.

Poiché gli uomini non potevano più arrivare al Cristo, Egli scese a loro sulla terra. Era quindi necessario che Egli, quale Dio, sperimentasse ciò che in precedenza gli esseri spirituali non avevano mai attraversato: nascita e morte. Il Cristo divenne anima di un uomo: Gesù di Nazareth. Attraversò nascita e morte, vale a dire che per la prima volta un dio percorse il cammino fino alla morte umana. Essenziale del

mistero del Golgota è che non fu solo un evento umano, ma un evento divino. Gli dei decisero che uno di loro, lo stesso alto Essere solare, dovesse unire il suo destino con l'umanità, tanto da attraversare nascita e morte.

Da allora gli uomini possono sempre guardare a ciò che si svolse sul Golgota e trovare sulla terra il Cristo, che altrimenti avrebbero perso perché la loro coscienza non arrivava più al cielo.

...Fino al quarto secolo dopo il Golgota gli uomini sapevano ancora che il Cristo quale Essere solare, e il Cristo vissuto in Gesù di Nazareth erano lo stesso essere.Passato il quarto secolo non si poté più comprendere che l'alto Essere solare e il Cristo, fossero la stessa divinità che assicurava l'immortalità all'uomo.

Dal quarto secolo e fino ai giorni nostri si ebbe soltanto la parola dei Vangeli che racconta storicamente che ci fu un mistero del Golgota. La parola dei Vangeli agì comunque tanto fortemente nel corso dei secoli che grazie ad essa gli uomini poterono indirizzare il loro cuore appunto a quel mistero.

Oggi però siamo in un tempo in cui diventeremmo del tutto estranei alle parole dei Vangeli se non si aprisse una nuova via verso il Cristo. L'antroposofia intende aprire quella via per condurre di nuovo gli uomini alla conoscenza del mondo spirituale. L'evento del Cristo va infatti compreso quale fatto spirituale, chi non lo può comprendere quale evento spirituale, non può comprenderlo affatto.

...Dalla scienza dello spirito sappiamo che il Cristo dopo aver depresso il corpo di Gesù di Nazareth, si mosse spiritualmente fra i suoi discepoli e continuò ad ammaestrarli. La forza che i discepoli e gli apostoli ricevettero anche dopo che il Cristo apparve loro solo in un corpo spirituale, a poco a poco andò tuttavia perdendosi.

..Il momento in cui i discepoli pensarono di aver di nuovo perduto la presenza del Cristo è ricordato nella festa cristiana dell'Ascensione. Viene raccontato che per la coscienza dei discepoli era di nuovo scomparso l'alto Essere solare che sulla terra aveva dimorato nell'uomo Gesù di Nazareth.

Dopo che i discepoli del Cristo fecero quella esperienza, ebbero un dolore che non è paragonabile con alcun altro dolore esistente sulla terra.

...Nel tempo che ci viene indicato nei dieci giorni dopo l'Ascensione i discepoli del Cristo molto soffersero, perché il Cristo era scomparso dalla loro vista. Da quel dolore, da quell'infinito dolore sorse poi quello che chiamiamo il mistero della Pentecoste. Dopo che per la loro istintiva chiaroveggenza i discepoli avevano perduto la vista del Cristo, lo ritrovarono nella interiorità, nel sentimento, nell'esperienza, grazie al dolore.

...Se il Cristo non fosse disceso sulla terra, se fosse rimasto solo Dio del sole, sulla terra l'umanità sarebbe decaduta. Gli uomini avrebbero pensato che esistono soltanto le cose materiali, che il sole e le stelle sono cose materiali. Gli uomini avevano infatti dimenticato di essere loro stessi discesi da un'esistenza preterrena, da un mondo stellare spirituale.

Soltanto per un certo tempo si può avere una tale somma di pensieri, tutti materialistici. Se ad esempio tutti gli uomini credessero anche per un solo secolo che tutto è materiale, perderebbero in sé l'interiore forza dello spirito e diverrebbero come paralitici, malati. Così in effetti sarebbe stato per l'umanità se il Cristo con infinita misericordia non fosse disceso sulla terra dal mondo spirituale.

...Col mistero del Golgota il Cristo morì per tutti gli uomini. Si può dire che la costituzione fisica di tutti gli uomini, anche di quelli che non conoscono il Cristo, migliorò e fu salvata grazie all'evento del Golgota.

Non sarà così in avvenire, perché per l'umanità la conoscenza del Cristo diventerà sempre più determinante, più di quanto lo sia stata fino ad ora. Nell'evoluzione dell'umanità si presenterà sempre più la necessità che tutti gli uomini pervengano a una certa conoscenza dell'essenza e della vita spirituale.

L'indagine spirituale antroposofica tende a una conoscenza che guidi tutti gli uomini verso il mondo spirituale. Grazie a tale conoscenza si riconoscerà anche il Cristo in un modo comprensibile per tutti gli uomini.

...Si potrà sempre di nuovo sentire quello che gli apostoli sentirono con il mistero della Pentecoste e cioè che il Cristo è disceso sulla terra, e che nei cuori umani scende la sua forza che assicura l'immortalità agli uomini.

Occorre però prendere molto seriamente le parole del Cristo nella loro profonda verità: ad esempio questa: “Io sono con voi ogni giorno fino alla fine dei tempi.” Prendendola seriamente nella sua profonda spiritualità si arriverà anche a riconoscere che il Cristo non fu tra noi solo dall’inizio del nostro conteggio del tempo, ma da sempre e ci parla solo che lo si voglia ascoltare.

Con l’aiuto della scienza dello spirito dobbiamo però imparare a vedere lo spirito in ogni essenza materiale, dietro ogni pietra, dietro ogni pianta e ogni animale, lo spirito dietro ogni uomo, lo spirito dietro le nuvole, e stelle e il sole.

Se attraverso la materia noi ritroviamo lo spirito nella sua realtà, apriamo la nostra anima anche alla voce del Cristo che vuole parlarci, sempre che vogliamo ascoltarlo.

L’antroposofia parla appunto dello spirito che è dietro a tutta la natura.

Annuncia anche che lo spirito è presente in tutta la storia dell’umanità sulla terra, e che la terra riacquista il suo significato grazie al mistero del Golgota. Prima del mistero del Golgota il senso della terra era sul sole, dopo di esso di è riunito alla terra. È questo il perenne segreto della Pentecoste che la scienza dello spirito vorrebbe trasmettere all’umanità. Quando gli uomini saranno disposti a cercare di nuovo il mondo spirituale, dovranno farlo nel modo in cui è necessario al giorno d’oggi, anche per ritrovare la continua presenza del Cristo.

Se nel nostro tempo gli uomini non si aprono alla conoscenza spirituale, il Cristo per loro andrà perduto. Sino ad ora il cristianesimo non ha teso alla conoscenza. Il Cristo è morto per tutti gli uomini. Non li ha rinnegati. Ma se oggi gli uomini ne rifiutano la conoscenza, in sostanza rifiutano il Cristo.

Spesso si parla della scienza dello spirito come di una nemica del cristianesimo, ma accogliendola nella sua realtà si troverà che essa apre l’orecchio, il cuore e tutta l’anima al mistero del Cristo.

Il destino dell’antroposofia vorrebbe essere lo stesso del cristianesimo. Allo scopo è però necessario che oggi non si dia ascolto soltanto alle parole morte che parlano del Cristo.

Occorre che gli uomini si orientino a una conoscenza che li porti a quella luce in cui non vi è il Cristo storico, vissuto sulla terra secoli fa, ma il Cristo vivente che ora e in ogni istante dell’avvenire vive sulla terra fra gli uomini, perché da essere Dio è divenuto il loro divino fratello.

Fra i nostri pensieri pentecostali cerchiamo dunque di accogliere anche quello suggerito dall’antroposofia, di cercare cioè il cammino che conduce al Cristo vivente.

....Facciamo sì che il nostro cammino antroposofico verso lo spirito sia in pari tempo il cammino verso il Cristo. Se anche un piccolo numero di persone vi si riconosce con serietà, il mistero della Pentecoste metterà sempre più radici in molte persone del nostro tempo e dell’avvenire. A una nuova comprensione umana parlerà allora lo spirito risanatore inviato dal Cristo per le anime umane malate. Si avrà così ciò di cui l’umanità ha bisogno: la Pentecoste cosmica.”

R. Steiner da “Il quinto Vangelo”

Nelle conferenze raccolte con il nome “Il Quinto vangelo” Steiner offre – grazie alla sua conoscenza sovrasensibile – una descrizione dell’esperienza spirituale della Pentecoste così come la vissero gli Apostoli: descrive i *doni dello spirito* che si effusero sugli Apostoli.

Contemplare questi doni può illuminare, e forse infondere coraggio e slancio ad ogni persona che desideri conoscere e provare ad accogliere in sé lo spirito del Cristo, o comunque desiderosa di intraprendere un cammino spirituale.

Si può aver incontrato nella propria vita persone che sembrano aver sviluppato in modo particolare alcuni di questi doni dell’anima, e ognuno sa quanto queste persone sono un riferimento prezioso nel proprio percorso.

“.. Con l’evento della Pentecoste gli apostoli sentirono come se dall’universo fosse disceso su di loro qualcosa che si poteva solo chiamare la sostanza dell’amore onnioperante. Gli apostoli si sentirono come fecondati dall’alto dall’amore onnioperante e come risvegliati dalla condizione di sogno che abbiamo sopra descritta. Pareva loro come se fossero stati risvegliati dalla forza primordiale dell’amore che

compenetra e riscalda l'universo, come se questa forza originaria dell'amore si fosse calata nell'anima di ciascuno di loro singolarmente.

Alle persone che li osservavano mentre parlavano, sembravano del tutto diversi, poiché sapevano che essi erano vissuti fino allora in maniera molto semplice.

Ora apparvero alla gente come trasformati:

come uomini che avessero acquisito un nuovo atteggiamento, una nuova disposizione d'animo, come uomini che avessero perduto ogni ristrettezza d'animo e ogni egoismo, e avessero acquisito un cuore infinitamente ampio, una vasta tolleranza interiore, e una profonda comprensione di cuore per tutto quanto sulla Terra è umano,

come uomini che erano in grado di esprimersi in modo che ognuno dei presenti poteva comprenderli.

Tutti sentivano come se gli apostoli potessero guardare in ogni anima e in ogni cuore e indovinare i segreti dell'anima nella sua più profonda intimità, cosicché potevano confortare ognuno, dicendo proprio ciò di cui ciascuno in quel momento aveva bisogno.”¹⁵

¹⁵ R. Steiner “ Il quinto vangelo” seconda conferenza

Il pensiero di Balducci sul tema del “superamento” delle religioni.

Già vent’anni fa nel suo libro “La terra del tramonto”,¹⁶ uscito nel 1992, Ernesto Balducci aveva “visto lontano” riguardo all’evoluzione del senso religioso nelle varie epoche della storia occidentale fino alla nostra attuale, e anche riguardo al modo di vivere la dimensione spirituale avventurandosi “oltre” le religioni costituite.

Di seguito riporto due capitoli del testo di Balducci, che a mio parere offrono infiniti spunti di riflessione su questo tema.

Lo stile di scrittura di Balducci è molto ricco, non sempre d’immediata comprensione, e difficilmente sintetizzabile con parole proprie, senza perderne i tanti, diversi aspetti storici, filosofici, esistenziali, presenti nel filo logico del suo pensiero.

Ho preferito perciò riportare i due capitoli per intero, lasciando a ogni lettore l’impegno di “decifrarli” e di trovarne i significati più interessanti.

I corsivi sono miei.

Ernesto Balducci da “La terra del tramonto”

Introduzione

Genius loci

Precisamente mezzo millennio fa (non un mese in più, non un mese in meno), nel 1491, in questi stessi ambienti dove da anni vivo e mi aggiro e dove ora prendo a scrivere queste pagine, trascorse la quaresima in operoso raccoglimento Pico della Mirandola, – in compagnia dell’amico Agnolo Poliziano.¹⁷ Qui, in questa abbazia romanica appena rimessa a nuovo secondo modelli brunelleschiani, per volontà e a spese di Cosimo il Vecchio, si ritrovavano i membri dell’Accademia platonica, attratti, oltre che dalla munificenza medicea, dalla ricca biblioteca creata, in 22 mesi di lavoro e con l’aiuto di 45 amanuensi, da Vespasiano da Bisticci. Qui, molto prima di Erasmo, i neoplatonici alunni di Marsilio Ficino tentarono di coniugare il messaggio evangelico, sottratto al monopolio claustrale, e la paideia degli antichi. Qui, appena quattordicenne, prese il cappello cardinalizio il figlio di Lorenzo il Magnifico, Giovanni, che, divenuto Leone X, avrebbe dato il nome al secolo del Rinascimento e infiniti guai alla chiesa. Qui, insomma, la cultura e il potere hanno intrecciato una delle più durature alleanze, e di questa alleanza hanno suggerito la formula ideale nella nuova immagine d’uomo che avrebbe dato un volto all’Europa postmedievale e avrebbe facilitato il trapasso dalla casta ideologica dei clerici alla casta degli intellettuali, dei clerics moderni.

Quell’immagine d’uomo si sta ormai dissolvendo sotto i miei occhi, anzi dentro di me, diventato complice di una svolta antropologica di cui i platonici che passeggiavano in questo chiostro non potevano avere nemmeno il presentimento. Proprio nell’ultimo scorcio di quel secolo, e non senza una qualche complicità fiorentina (fiorentino era Paolo Toscanelli sulla cui Carta geografica Colombo costruì il suo viaggio da Occidente verso la Cina, fiorentino era Amerigo Vespucci che, correggendo la Carta, sostenne che non sul continente asiatico era approdato Colombo, ma su un nuovo continente, quello che prenderà nome da lui, e fiorentina, anzi medicea, era la banca di Siviglia che sovvenzionò il viaggio delle tre

¹⁶ Ernesto Balducci “La terra del tramonto” Edizioni cultura della pace Firenze 1992, nell’anno 2012 Giunti Editore <http://www.giunti.it/>

¹⁷ 1 C. Landucci, La storia della Badia flesolana, in La Badia Resolana, Firenze, Le Monnier, 1976, pp. 176-185.

caravelle), l'homo europeus avrebbe varcato l'Atlantico e avrebbe avviato il genocidio degli indios senza che quel terribile crimine contro l'umanità avesse una qualche eco, a quanto mi risulta, nei conciliaboli degli umanisti.

Eppure il giovanissimo Pico, che qui passò la quaresima del 1491, aveva tentato, quattro anni prima, di convocare a Roma i dotti di tutto il mondo per confrontarsi su 900 tesi da lui preparate con l'intento di condurre in armonia, sulla base delle verità emerse col cristianesimo, tutte le tradizioni teologiche e filosofiche dell'umanità, comprese quelle esoteriche (gnostiche, caldaiche, cabalistiche) e compreso il pensiero medioevale che egli aveva difeso in una lettera a Ermolao Barbaro per il quale, invece, quel pensiero era rozzo in quanto mancante di finezza letteraria. Il suo progetto non piacque al papa Innocenzo VIII, che rinviò il convegno e, quel ch'è peggio, condannò 13 delle sue tesi.

Fu probabilmente anche per rimettersi dalla prostrazione che l'enfant prodige (aveva appena 28 anni) si rifugiò nell'ospitale Badia, dopo aver scritto una difesa del suo sfortunato progetto, l'Apologia, nella quale riprodusse la famosa orazione *De dignitate hominis* che avrebbe dovuto inaugurare il convegno romano. Nelle pagine di questa orazione si trova la solenne proclamazione della nuova visione dell'uomo in cui l'umanesimo moderno si è sempre riconosciuto.

Dopo aver posto l'uomo, «come opera di natura indefinita», nel «cuore dei mondo» – così immagina Pico – il Creatore gli disse: “Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto ottenga e conservi. La natura limitata degli altri (esseri) è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché da te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine.”¹⁸

C'è già, in questa esaltazione della libertà umana, il germe faustiano dell'uomo creatore di se stesso, non prigioniero di una essenza ben definita ma librato entro un arco di possibilità la cui attuazione dipende dal suo arbitrio, anche se quell'arco è inscritto in un ordine oggettivo che dispone gli esseri in una scala gerarchica, da Dio ai bruti, i due confini invalicabili dall'estro autocreativo. Ora quell'ordine non c'è più, il caos ha inghiottito il cosmo e con il cosmo anche l'uomo microcosmo. Eppure quell'ordine è l'archetipo che segretamente ci governa e che si è impresso fin nel mondo fisico in cui abitiamo, sicuramente in quello in cui io abito.

Dai saldi bastioni su cui poggia la Badia fiesolana, il mio sguardo discende senza intoppi, proprio come ai tempi di Pico e del Poliziano, lungo la collina digradante, fin sulla città, anzi proprio sul campanile di Giotto e sulla cupola del Brunelleschi. Lo stretto orizzonte in cui il mio occhio si muove non è solo un miracoloso involucro della bellezza, è un ordine dello spirito, è la traduzione visiva del *De dignitate hominis*.

Come non sentirsi radicati in questa cultura di cui sto per descrivere il declino? È un privilegio potersi aprire alla inquietante novità che viene, senza per questo togliere l'ancora dai valori perenni. È un privilegio che a volte pesa, specie quando le nuove forme del mondo sgomentano e già per questo risospingono verso le sicurezze che, con dolcezza, ci hanno partorito. La volontà del nuovo e quelle sicurezze antiche in me si incontrano e tentano di pacificarsi in compromessi sempre meno tollerabili: perseguo la fine del patto tra il potere e la cultura, ma intanto me ne sto installato proprio in un monumento di quel patto (un monumento dove non a caso è approdata l'Università dell'Europa dei Dodici, di quell'Europa i cui veri incunaboli sono le grandi convenzioni di mercato). Vedo nel popolo il soggetto della nuova cultura, ma intanto le case popolari sono giù in basso, appena una lista giallastra tra due colline coperte di olivi e di cipressi ben chiusi dentro gli antichi recinti patrizi. Solo che – ecco il segno del nuovo – sempre più numerosi salgono la collina giovani delle più diverse etnie della terra – negri, cinesi, arabi, indios – che svegliano in me la fantasia di concili culturali come quello progettato da Pico

¹⁸ Traduzione di E. Garin, Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Reptaplus, De ente et uno*, Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, Firenze, Vallecchi, 1942.

mezzo millennio fa, ma non più per integrare le culture in un'armonia prestabilita. Non si danno armonie prestabilite. Il quadro del mondo è cambiato, è in piena fluttuazione.

Il libero arbitrio che Pico esaltava nel primo uomo si è inoltrato fin nei recessi genetici, anzi fin negli elementi infinitesimi che costituiscono la materia, sospingendo nella sfera della contingenza quel che un tempo sembrava affidato alla necessità delle leggi di natura. L'amara verità della scienza ci fa certi che la vita è un evento effimero nel cosmo e che l'uomo, momento culmine dell'evoluzione della vita, non è, come era per Pico, al centro, è, come ha scritto Monod, uno zingaro sperduto «nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso alla periferia dell'universo».¹⁹ Esposti al rischio dell'annientamento, noi uomini di ogni etnia siamo chiamati a costruirci una comune memoria che ci rimandi non appena al patrimonio delle sapienze antiche ma alle remotissime peripezie biologiche della nostra specie. Gli umanisti della Badia si commuovevano sugli incunabuli antichi che Vespasiano qui faceva trascrivere dai suoi amanuensi, io mi commuovo dinanzi all'immagine di una tibia del *Ziniantbropus*, l'ominide che viveva nella gola di Olduvai 1.800.000 anni fa, o della tomba del vecchio *Neanderthalensis* sepolto in Francia 100.000 anni fa.

La questione che ora mi occupa è quella che trovo scritta a conclusione di un saggio di Konrad Lorenz, una conclusione che è, insieme, in perfetta sintonia e in perfetta dissonanza con l'apostrofe di Pico. «L'uomo, scrive Lorenz, è soltanto un effimero anello nella catena delle forme viventi. Ci sono buone ragioni per pensare che egli sia soltanto un gradino nella scala che porterà ad un essere realmente umano. Se non altro è possibile sperarlo»²⁰.

Ecco enunciata, in modo dimesso, la questione che intendo affrontare, in spirito di fedeltà al passato, senza spezzare, cioè, il filo di Arianna che si dipana dall'Umanesimo di Pico e del Ficino.

Se ho scelto, per definire il tema di questa mia lunga riflessione, una pagina di Lorenz, è per tre ragioni. Innanzitutto Lorenz era poco incline, per temperamento e per abito scientifico, alle fughe nell'utopia. In secondo luogo egli si è accostato alle grandi questioni sull'uomo non a partire dai Dialoghi di Platone, ma a partire da una accuratissima indagine sul costume degli animali (dei "bruti" di Pico), e cioè con un approccio filogenetico adatto a metterci in mano il bandolo biologico della storia: metodo, oltretutto, perfettamente conforme alla situazione della specie, che ci appare, come mai nel passato, sul crinale tra essere e non essere. E finalmente, abituato come sono ad aggirarmi nella prestigiosa corte delle auctoritates metafisiche e perfino, come ho detto, negli stessi spazi fisici dove è nato, da sorgenti platoniche, l'umanesimo moderno, provo il bisogno autocorrettivo di prediligere i maestri del pensiero positivo, alla sola condizione che siano liberi dai pre-giudizi a cui li espone la pratica della scienza. E così vivo per mio conto il passaggio, di cui parlerò nelle mie pagine, dall'umanesimo letterario all'umanesimo etnologico, e lo vivo nella certezza che, finita la parabola della modernità apertasi ai tempi di Pico, noi stiamo entrando, ma con passi malcerti, in un continente epocale in cui avremo bisogno non solo di rivedere i libri della nostra sapienza, ma anche di assaggiare i liquori arcani che le tribù da noi dette primitive ma antiche come la nostra hanno custodito per millenni e millenni in anfore coperte dalla polvere del nostro disprezzo.

Che non stia per cominciare la storia dell'uomo veramente uomo? Dell'uomo finalmente libero dall'impulso preumano del dominio e proprio per questo in grado di comprendere, in modo nuovo eppure già implicito nel Manifesto di Pico, il senso della sua centralità nella biosfera? Resta vero, infatti, che l'uomo è chiamato a essere artefice di se stesso, senza esemplarità prestabilite, aprendosi a tutte le attese del cosmo per svilupparle secondo la dinamica della vita e per unificarle, senza violenza, nel progetto unitario della specie finalmente uscita dalla preistoria. Anche se, come afferma Monod nel passo già citato, «il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo», resta vero – sembrano parole di Pico – che è nelle sue mani «la scelta tra il Regno e le tenebre».

Badia fiesolana, 31 marzo 1991

¹⁹ J. Monod, *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori, 1971, p. 143.

²⁰ K. Lorenz, *Il declino dell'uomo*, Mondadori, 1985, p.229

6. L'agonia delle religioni

La sintesi fallita

A questo punto dovrebbe essere chiaro che cosa s'intende dire quando si dice che stiamo uscendo dall'età moderna. S'intende dire, intanto, in negativo, che ha perso di validità quel paradigma di comprensione dell'uomo e del mondo che la civiltà occidentale ha elaborato in questa seconda metà del secondo millennio, con la sicurezza d'aver raggiunto un traguardo normativo per tutte le culture della Terra. Punti fermi di questo paradigma erano: il progressivo trionfo della ragione scientifica, l'assoggettamento del pianeta al dominio dell'uomo tecnologico, la fine dell'illusione religiosa a vantaggio di un uomo totalmente pago del suo compito mondano. Il principio unitario criptoreligioso che teneva saldo il paradigma della modernità era la fede nel progresso illimitato.

In questo paradigma aveva un suo posto privilegiato anche il cristianesimo, di cui venivano rifiutate le forme premoderne, ancorate in una ostinata nostalgia della cristianità medioevale, ma venivano accolte le istanze umanistiche che avrebbero trovato – così si credeva – la loro definitiva validità in una sintesi totalmente razionale. Di più: nella prospettiva evolutiva, affermatasi sul piano filosofico durante l'illuminismo e sul piano scientifico durante il positivismo, si affidava al cristianesimo un ruolo indispensabile, quello della religione assoluta destinata ad assumere in sé, liberandole dai loro limiti, e dalle loro impurità, tutte le altre religioni. E questa, ad esempio, la dottrina di Hegel, che fa del cristianesimo la vera conoscenza dell'assoluto che concilia in sé la contraddizione tra il finito e l'infinito. Le altre religioni non sono che stadi preliminari, anche se assolutamente necessari, dello sviluppo della coscienza e, proprio per questo, stadi preliminari del cristianesimo, nel quale troveranno la propria verità.

Ma a sua volta il cristianesimo, invero di tutte le religioni, è anche, dialetticamente, la fine della religione come tale, in quanto esso rimanda, al di là di se stesso, alla filosofia dell'Assoluto che realizza, in forza del concetto, quell'identità tra la coscienza e Dio che la religione cristiana presume di realizzare attraverso la rappresentazione.

In questo senso l'uomo moderno, secondo una famosa formula di Benedetto Croce, non può non dirsi cristiano.

La razionalità moderna, tradottasi in istituzioni e in forme di sapere concettuale, non era che un grandioso tentativo di definire la verità interna al mondo fisico-storico, nel presupposto che la realtà di quel mondo coincidesse con la sua rappresentazione concettuale, senza avvertire che il limite delle definizioni è di sostituire la razionalità formale, quella dei principio di identità, alla realtà stessa che è invece diversa, contraddittoria, e proprio per questo non assumibile in un concetto univoco.

Un esempio di questo sopruso conoscitivo è proprio il concetto di religione. Eredi della sapienza classificatoria dell'uomo moderno, noi continuiamo ad applicare quel concetto a forme spirituali tra loro irriducibili come, ad esempio, il buddismo, dove l'idea di Dio è senza importanza e l'islamismo, dove essa è onnipresente. Nell'universo mentale dell'uomo moderno ogni diverso finiva con l'esser sacrificato sull'altare della rappresentazione unitaria della realtà e quindi negato come tale. Ma siccome il cerchio onnicomprensivo della ragione, dilatato in forza del criterio dell'autoreferenza, non coincide con le configurazioni del reale, sia del reale fisico che del reale storico-culturale, queste hanno finito per imporsi con la tranquilla potenza che hanno i moti geologici della terra. Il compasso si è spezzato, il geometra è confuso, la diversità irrompe sulle mappe planimetriche, ancora in uso nelle accademie, cancellando disegni e didascalie.

Il dio che è in noi

La disgregazione della sintesi della modernità ci fa obbligo di tentare una diversa lettura della pluralità delle religioni.

Per mio conto, la chiave di una lettura che permetta di uscire dalle strettoie della sintesi laica senza cadere nei fondamentalismi di moda (sarebbe un passare da Scilla a Cariddi) è fornita dalla dialettica costitutiva dell'uomo in quanto prodotto del processo filogenetico: la dialettica, già illustrata, tra *uomo edito* e *uomo inedito*.

Nell'uomo modellato da una determinata cultura – ecco in estrema sintesi il mio punto di vista – restano inespresse possibilità che tendono ad attuarsi e perciò disegnano dinanzi alla sua identità razionalmente definibile un orizzonte evolutivo razionalmente indefinibile. Chiuso nel tempo e nello spazio, consapevole di una finitezza che ha il suo ultimo sigillo nella morte, l'uomo non è mai in equazione con se stesso. Ovunque sia collocato nella mappa spaziotemporale, giunge fino a lui la profonda spinta evolutiva che ha condotto la specie alla sua attuale condizione multiforme, nella quale la forma della modernità segnerebbe il traguardo destinato a dilatarsi ma non a modificarsi.

L'illusione non è nuova, nella storia della specie, ma anche oggi, come sempre, lo squilibrio tra il suo modo di essere e l'ambiente vitale ricorda all'homo viator che la sua patria è altrove, che il suo dovere è di avvertire le retroguardie della carovana umana che il sentiero da imboccare, quello che conduce alla Terra senza il male, è altrove. Nella foresta uruguayana ci sono ancora alcuni gruppi residui della etnia dei Guarani che chiamano se stessi *ultimi uomini*. La loro storia è stata, anche nella fase precolombiana, una continua migrazione governata non da semplici necessità fisiche, ma, come dice Mircea Eliade, dalla stanchezza cosmica e dal desiderio del riposo finale. «Noi che sappiamo ingannevole il nostro linguaggio, che non abbiamo mai risparmiato sforzi per raggiungere la patria del vero linguaggio, la dimora degli dèi, la Terra senza il Male, dove mai sarà ospitato un dio che sia solamente dio, né un uomo che sia solamente un uomo, perché nulla di ciò che esiste può essere detto secondo l'Uno». ²¹ È l'uomo inedito, che qui parla, l'uomo su cui non incidono le distanze del tempo diacronico.

L'unità tra gli uomini è in questa comune pulsione ontologica che postula un di più di essere, un continuo *trapasso dal possibile al reale*. Proiettando al di sopra di sé la totalità delle sue possibilità, l'uomo postula la realtà di un assoluto che resta anch'esso non definibile: è il *deus absconditus* quale enigmatica cifra unitaria dell'unità della specie, pienezza sussistente delle possibilità che nell'uomo è solo un'esigenza inappagata. È così che l'uomo sperimenta la trascendenza nell'immanenza. Ma cos'è l'intera storia della specie se non una continua tensione verso livelli di vita che appaiono trascendenti nei confronti di quelli codificati e trasmessi dalla cultura e che vengono via via integrati nella soggettività reale?

«Il mondo umano, spiega Ditfurth, appare come al centro di una sfera composta di strati dal diametro sempre più grande. Ognuno di questi strati è formato da un nuovo livello ontologico, un grado di sviluppo della conoscenza sovrapposto a tutti gli altri strati che vi sono compresi. Quest'immagine ci porta a definire l'aldilà, la trascendenza di cui parlano le religioni, come il più grande, il più comprensivo di tutti gli strati della sfera». ²²

Questo involucro ultimo della sfera immaginaria è l'orizzonte di riferimento delle religioni, è la trascendenza assoluta (letta nel quadro dell'immanenza), riassumibile nell'idea di dio, che viene rappresentata dentro un contesto mitico-simbolico per il semplice fatto che non può rientrare, per definizione, nell'ambito di una conoscenza razionale le cui regole appartengono alla relatività della cultura. Non necessariamente il linguaggio simbolico è arretrato nei confronti di quello della ragione, potrebbe anche essere semplicemente un linguaggio diverso, adatto a rappresentare ciò che si libra al di là delle culture.

²¹ In U. Galimberti, *La terra senza il male*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 23. Il libro di Galimberti non è che una finissima ed estrosa esegesi del canto dei Guarani.

²² H. von Ditfurth, *Non siamo solo di questo mondo*, Milano, Longanesi, 1981, p. 214.

Il compito delle religioni è di preservare attorno a una cultura l'alone delle possibilità destinate a entrare dentro i suoi confini non appena l'evoluzione avrà superato una data soglia: in questo caso la trascendenza diviene immanenza, il puramente possibile, che nel quadro della cultura esistente appariva impossibile, diventa reale.

Alcuni esempi: rimanendo sulla linea antropologica, l'amore stabile ed esclusivo di una coppia monogamica è, ad esempio, trascendente nei confronti della promiscuità sessuale della specie prima del neolitico; la condizione di libertà generalizzata è trascendente nei confronti dell'epoca in cui la schiavitù era ritenuta, perfino dai teologi cristiani, secondo natura, così come oggi la condizione di un'umanità senza armi è trascendente nei confronti della cultura attuale.

Ebbene, la totale realizzazione delle possibilità il cui ventaglio dà la misura delle potenzialità dell'uomo inedito è il regno di Dio, il confine ultimo della sfera, il perfetto corrispettivo, *ex parte obiecti*, del postulato inscritto nel soggetto uomo. In questo senso è nel vero Feuerbach quando dice che la coscienza che l'uomo ha di dio è la coscienza che l'uomo ha di sé stesso. Nella riduzione della teologia ad antropologia non c'è niente di eversivo, c'è il disvelamento della genesi totalmente umana della rappresentazione dell'aldilà.

Nella coscienza di dio come inconoscibile c'è la coscienza che l'uomo ha di se stesso come inconoscibile. La religione non è riducibile alla ragione appunto perché la ragione tende a escludere dalla realtà tutto ciò che non rientra nel suo metro. La forza invincibile della religione, al contrario, sta nel dar voce all'uomo inedito, abilitandolo a riporre la sua pienezza in un ordine diverso da quello rappresentato dalla cultura. La cultura non è la sua vera patria, è la patria della sua ragione.

La pluralità delle religioni nasce dal fatto che ciascuna di esse traduce il riferimento alla totalità secondo la prospettiva resa possibile dal contesto culturale, che è diverso nei diversi gruppi umani. Accomunate dall'istanza antropologica a cui obbediscono, che è come si è detto la coincidenza tra il possibile e il reale, esse sono diverse in base alla cultura di mediazione, quella dell'uomo edito.

Come l'uomo, anche dio ha mille nomi, ma la pluralità nominabile trova il suo senso unificante nell'asse che, sotto le forme storicamente espresse, corre dall'uomo nascosto, gravido di un'universalità ancora inedita, al dio nascosto nel cui seno quell'universalità potenziale ripone se stessa, al sicuro dalle usure del tempo e dalle menomazioni delle culture. In quanto tengono vivo questo trascendimento, le religioni sono una garanzia della libertà dell'uomo, o meglio della sua non identità con se stesso.

L'esperienza di questi ultimi tempi ci ha reso esperti di questa drammatica *ambivalenza* delle religioni. In quanto interne – e come potrebbero non esserlo? – a una cultura data, le religioni sono una sua funzione, s'inscrivono nel suo codice e lo sacralizzano, offrendo nelle fasi di smarrimento l'ultimo rifugio all'identità del gruppo. Ma in quanto obbediscono alla tensione del trascendimento in vista dell'aldilà assoluto, esse portano in sé un medesimo afflato universale. Anche quando il loro linguaggio ha un suono inaccessibile, esse parlano a nome dell'uomo come tale: basterebbe dischiudere il loro cifrario esotico perché venga fuori un aroma che ci appartiene. Perfino nel linguaggio dell'adoratore del totem potremmo scoprire quella "grammatica universale" che fa corpo immediatamente con le aspirazioni della nostra coscienza.

In questo senso, niente di più religioso della critica alla religione: al di là dei suoi intenti, essa potrebbe sprigionare dalla crisalide essiccata di un linguaggio ormai desueto, impari alla fase evolutiva in cui noi siamo, l'afflato del trascendimento. Un afflato che viene da lontano e che di tanto in tanto è emerso, come una lingua di fuoco, anche dalle forme religiose più integrate nella cultura. «Io seguo la religione dell'Amore – scriveva nel sec. IX il musulmano irakeno AI-Allay – quale che sia mai la strada che prende la sua carovana: questo è il mio credo. La lingua della scienza serve a parlare e a gridare, ma alla lingua immanifesta non servono i discorsi. I pellegrini vanno alla Mecca, e io a Chi abita in me, vittime offrono quelli, io offro il sangue e la vita. C'è chi gira attorno al Suo tempio senza farlo col corpo perché gira attorno a Dio stesso, che dal rito lo scioglie». È vero: AI-Allay fu crocifisso dai suoi correligionari. Niente di nuovo: vinse, ancora una volta, la paura dell'uomo edito.

L'ambivalenza delle religioni

L'unificazione tra le religioni non può avvenire, dunque, in forza di una sintesi razionale, che sarebbe come un loro imprigionamento nella mondanità, né in un sincretismo che metta insieme gli elementi comuni per lasciar deperire gli altri. La pluralità è la condizione normale dell'universalità fino a che non avremo toccato la soglia dell'aldilà e cioè, per restare nell'immagine di Dittfurth, fino a che non avremo esaurito il diametro della sfera evolutiva.

Ma come è possibile conciliare il rispetto della pluralità con l'assunto centrale di questo libro e cioè con la necessità, imposta dalla storia, di una *risposta comune* alla sfida indivisibile che incombe oggi sulla specie? Ci può aiutare l'analisi di quella che potremmo chiamare la struttura dell'esperienza religiosa. Essa ci offre tre elementi permanenti, in ciascuno dei quali si articola l'ambivalenza di cui abbiamo detto.

Il linguaggio dell'esperienza religiosa è il simbolo e cioè un termine, una formula o un oggetto sensibile che viene assunto per esprimere ciò che di sua natura è inesprimibile, dato che, come dice il canto dei Guarani, «nulla di ciò che esiste può essere detto secondo l'Uno».

Nel linguaggio simbolico, un elemento che ha già un suo significato nel codice culturale accessibile al gruppo sociale si arricchisce di un significato ulteriore la cui percezione è rimessa alle risorse spirituali di chi partecipa della medesima esperienza. Se io prendo il pane e dico: «questo è il corpo di Cristo», io attribuisco a un elemento della cultura materiale, il pane, un significato che si fa vero solo in chi condivide la mia esperienza. Ma anche quando dico che Dio è l'essere perfettissimo, uso la parola *essere* come simbolo, perché il Dio a cui alludo non è affatto l'*essere*, solo che nel mio repertorio mentale non trovo altro termine che meglio indichi l'assolutezza e l'universalità di Dio. In tutti i casi resta inteso tra me e chi mi ascolta che tra il segno simbolico e la realtà a cui mi riferisco non si dà adeguazione, ma solo analogia. Il rischio del linguaggio religioso è che esso venga inteso secondo i significati previsti nel registro lessicale dominante. Se, ad esempio, io chiamo Padre il dio inconoscibile, lo psicoanalista potrà a buon diritto individuare nel mio linguaggio un riflesso del "complesso del padre", solo che con i suoi criteri egli non potrà mai stabilire se il termine "padre" viene da me usato con la libertà con cui si ricorre a uno strumento (una libertà che potrebbe ricorrere, dandosi il caso, anche al termine "madre") o se nell'usarlo io sono succube di una coazione psichica.

Alle stesse esigenze corrisponde l'uso del *mito* nella spiegazione di come il mondo si è formato o di come vanno le cose nel mondo. La narrazione mitica non è sostitutiva di quella che la ragione è in grado di stabilire con gli strumenti suoi propri, ma ha come scopo di collocare il mondo dell'esperienza in un orizzonte di significati rendendolo così sopportabile e praticabile.

Le religioni sono parte integrante di una cultura proprio perché gli elementi con cui si costruiscono e si comunicano sono tutti desunti da una determinata forma culturale. Chi potrà mai distinguere religione induista e cultura indù? oppure religione islamica e cultura islamica? Ma è proprio qui, in questa immanenza nella cultura d'origine, il rischio maggiore di una religione: quello di diventare nient'altro che una forma sacrale d'ideologia e cioè di falsa coscienza, nel senso già spiegato da Marx. Le categorie con cui si esprime l'esperienza religiosa sono proiezioni dell'inconscio individuale e collettivo che veicolano, sotto le spoglie della verità intangibile, interessi costituiti e bisogni di legittimazione e di tutela. In quanto si protendono verso l'ineffabile, esse restano interne alla libertà dello spirito che procede oltre di esse verso la polarità assoluta che è il correlativo ultimo dell'uomo nascosto.

Sospese in questa contingenza semantica esse possono essere in tutta libertà sostituite secondo l'estro dell'ispirazione radicale che le ha scelte, ma la pesantezza dell'elemento preso in prestito potrebbe anche inserirle nel sistema culturale che le trasforma in principi di coesione e d'intransigente autodifesa.

È qui che prende preciso profilo la differenza tra *religione* e *fede*: la religione è l'universo simbolico in quanto è immanente a un sistema culturale, la fede è il trascendimento di quell'universo nelle zone silenziose in cui abita il polo assoluto che chiamiamo Dio.

La religione scrive il nome di Dio, la fede lo cancella. Dinanzi all'occhio rigoroso della fede, Dio non è che il simbolo di Dio. La classica disputa tra atei e credenti è un capitolo della storia delle ideologie perché la posta in questione non era propriamente Dio ma il suo simbolo inscritto dentro il sistema sociopolitico

degli interessi organizzati. Lo spiega con acutezza Paul Tillich: «Il simbolo fondamentale del nostro interesse supremo è Dio... Dio può essere negato solo nel nome di Dio... L'ateismo può significare soltanto il tentativo di eliminare ogni interesse supremo, di disinteressarsi del significato della propria esistenza.

L'indifferenza verso l'ultima ragione, è la sola forma di ateismo concepibile. Chi nega Dio come materia d'interesse supremo, afferma Dio, perché afferma l'assoluto nel proprio interesse. Dio è il simbolo fondamentale di ciò che ci interessa supremamente. Nella nozione di Dio dobbiamo distinguere due elementi: l'elemento dell'assoluto che è un fatto di esperienza immediata e non simbolico in sé, e l'elemento della concretezza che, preso dalla nostra ordinaria esperienza, viene simbolicamente applicato a Dio.»²³

Come dire, dunque, che ogni autentica fede è atea e l'ateismo, se si basa sull'affermazione di un interesse supremo, è religioso. La fede è sempre in se stessa negazione di dio e di tutte le qualità che gli si attribuiscono in quanto esse appartengono al sistema culturale conosciuto. Per questo è sempre animata da una specie di autoironia: usa il mito e lo nega mentre lo usa. È capace di pregare con le parole di Meister Eckhart: «O Dio, liberami da Dio». «In effetti, spiega altrove il grande mistico, finché l'anima conosce un Dio, ha la nozione di un Dio, è ancora lontana da Dio... Infatti dipende dalla volontà delle creature se Dio è chiamato Dio. E il più grande onore che l'anima possa fare a Dio è abbandonarlo a se stesso e liberarsi di lui.»²⁴

L'ultima sfida

Proviamo adesso a collocarci sulla soglia su cui l'umanità ha messo il piede. Da qui è possibile misurare la novità delle *provocazioni cui le religioni sono chiamate a rispondere*. Esse non sono più l'una accanto all'altra, ciascuna con la sua area geoculturale, con le sue tradizioni e con le sue istituzioni. I loro universi simbolici non hanno più il vantaggio dell'isolamento che li rendeva intangibili già per il fatto della loro vetustà e del peso d'inerzia storica accumulato nella serie delle generazioni. *Il loro messaggio di salvezza perde di senso se continua a rivolgersi soltanto allo spirito dell'uomo, quasi che tutto il resto – la sopravvivenza biologica, l'ambiente vitale, le leggi che assicurano l'indefinita trasmissione dei tipi genetici – sia al di fuori delle libere scelte, affidato ai determinismi di natura. L'uomo in quanto specie, e con l'uomo l'intera biosfera, sono entrati nell'estrema precarietà e quindi, di pieno diritto, nella sfera a cui è destinato il messaggio di salvezza. Le closure etniche sono, già in quanto closure, minacce mortali; gli involucri simbolici e mitici che assicuravano alle anime il tepore contemplativo si sono lacerati e ovunque arriva il freddo vento dell'apocalisse.*

Le razze si mescolano e con le razze le culture con i loro sillabari religiosi, e diventa sempre più improbabile che ciascun gruppo possa, nelle sue migrazioni, trascinare con sé insieme alle suppellettili gli spazi sacri in cui dare appuntamento a Dio. Non solo, ma sui diversi alfabeti inventati per esprimere il mistero scende dai satelliti un flusso d'informazioni a stringere l'intero pianeta in una medesima gabbia informatica che intercetta le frequenze dei messaggi divini e mescola, come in un caleidoscopio vertiginoso immagini sacre e immagini profane, idoli antichi e idoli nuovi.

Ma non è in questa violenta dislocazione dal ceppo d'origine, né in questa lacerazione dei loro involucri culturali la minaccia più grave per le religioni, è nella loro tradizionale estraneità a *domande di salvezza* che salgono dagli spessori fisici dell'esistenza e che sono domande comuni a tutti gli uomini, senza distinzione di razza o di cultura. Le *risposte* apprese e trasmesse sono tribali, *le domande sono planetarie*.

Messe a paragone con queste domande impreviste le religioni entrano in una crisi che sembra mortale. Qualche decennio fa, quando la forma antropologica della modernità sembrava vincente, il rischio maggiore per le religioni veniva indicato nella secolarizzazione. Il rischio sussiste ma oggi è reso meno incombente dalla crisi in atto delle *ideologie della modernità* che, a loro modo, erano anch'esse delle religioni, nel senso che conferivano un significato all'esistenza, si ponevano come punti di riferimento alla spinta etica del trascendimento, e appunto per questo erano in grado di chiedere e di ottenere dedizioni

²³ P. Tillich, *Dinamica della fede*, Roma, Ubaldini, 1967, p. 47.

²⁴ M. Eckhart, *Traité et sermons*, a cura di F. Aubier, Paris 1942, p. 248.

assolute, fino al martirio. L'esito di questo crollo della presa messianica delle ideologie non è, per lo più, un ritorno alla religione, è semmai la rinascita del politeismo, il riaffiorare cioè degli archetipi che erano i supporti antropologici delle rappresentazioni mitiche degli dèi.

Disgregato da spinte tra loro irriducibili, l'uomo perde il centro coesivo della sua identità ed entra in balia delle pulsioni primordiali. La città secolare pullula di culti notturni, di comunità sacrileghe, perfino sataniche, di aggregazioni fanatiche dai segni più disparati. L'attivismo proprio della società del consumo sopravvive ma non ha più nulla del fervore solidale per un'opera comune di significato collettivo, procede in avanti ma senza potersi proporre obiettivi universali e lascia scoperti altri bisogni umani che, in questa totale assenza di orizzonti, ricercano appagamento in esperienze del tutto prive di finalità. La razionalità utilitaristica della civiltà del consumo, una volta che siano rispettate le sue regole, riesce benissimo a coniugarsi con pratiche irrazionali. Le stesse religioni istituzionalizzate vengono pervase da questo politeismo di ritorno il cui primo effetto è il disinteresse per il futuro del mondo.

Queste minacce aggrediscono le religioni nel loro presupposto antropologico. Più preoccupante è la minaccia che sorge dal loro stesso quadro socioculturale. Essa va oggi sotto il nome di *fondamentalismo*. Trovandosi di fronte a una provocazione che, quanto a radicalità, non ha riscontri nella sua esperienza del passato, la religione reagisce arretrando per afferrarsi al modello originario o comunque ritenuto di valore esemplare per tutti i tempi, anche per il nostro. A dare incentivo a questa nostalgia è anche la perdita d'attrazione della modernità e la conseguente bancarotta di tutti i tentativi di "modernismo". Il sottinteso del fondamentalismo è rifiuto della storia come legge dell'esistenza a tutto vantaggio di un momento mitico sottratto alla sua relatività e sollevato al ruolo di modello assoluto.

L'intuizione originaria

L'unica risposta all'altezza del tempo è, per le religioni, *il recupero dell'intuizione originaria* al di là dei simboli in cui ciascuna di esse si è espressa, al di là del linguaggio culturale in cui si è codificata. *In quanto espressioni diverse di quell'uomo inedito che si apre verso la totalità futura, quelle intuizioni hanno una loro perennità, sono la rappresentazione poliedrica di quel nucleo dell'uomo nascosto che ha per correlativo il volto del Dio nascosto che si manifesterà all'ultima soglia della trascendenza, quando l'uomo, di ascensione in ascensione, avrà toccato i confini delle sue possibilità, quando l'uomo possibile e l'uomo reale saranno una stessa, cosa.*

Il senso delle religioni è il servizio all'uomo nella sua dimensione di trascendimento perenne fino al contatto con Dio, fino a quel disvelamento che aprirà definitivamente l'uomo a Dio e Dio all'uomo.

Non ci sono, dunque, religioni false. Ognuna di esse attinge alle risorse dell'uomo nascosto assumendo come centrale una sua possibilità e rendendola praticabile pur dentro i sentieri provvisori di una cultura. Quando i sentieri restano interrotti perché la cultura entra in dissoluzione, il compito di una religione è di reimmergersi in quell'intuizione che la fece nascere e riproporla al di fuori di ogni condizionamento, in vista della totalità umana.

Liberandosi da una simbologia che appartiene a un'altra età evolutiva, essa dovrà crearsi un nuovo linguaggio simbolico che abbia l'età dell'uomo e sia in grado di additare lo stesso orizzonte di pienezza. *Insomma per vivere le religioni devono morire. È quanto ci proponiamo di dimostrare per il cristianesimo, una religione (così viene detta) in crisi mortale come tutte le altre.*

7. Dalla teocrazia alla profezia

Il cristianesimo senza futuro

La forma religiosa che siamo soliti chiamare cristianesimo sembra avvantaggiata al momento dal venir meno delle ideologie antagonistiche che, nella sua stessa area, gli hanno sottratto, rivoluzione dopo rivoluzione, quel *dominio sulle istituzioni e sulle coscienze* che era stata la grande impresa della teocrazia medioevale. Ma la sua buona salute è solo apparente. Più di quanto non sembri, il destino del cristianesimo s'identifica, nella buona e nella mala sorte, con quello dell'ordine planetario creato e gestito dall'Occidente. Ebbene, se è vera l'ipotesi che sto sviluppando, *quest'ordine non ha più futuro* anche perché comporta, di sua natura, una gerarchia tra le culture, e quindi tra le religioni, destinata a finire sia sul piano delle cose che su quello delle idee.

Sul piano delle cose, è fin troppo evidente che la laicità delle istituzioni internazionali e l'ingresso nelle dialettiche storiche di popoli estranei alle influenze delle chiese cristiane demoliscono il presupposto della pretesa universalistica del cristianesimo, che si poneva come religio societatis destinata a estendersi fino ai confini della terra. E di fatto la sua diffusione si è intrecciata strettamente con l'espansione colonialistica dell'Occidente.

Sul piano delle idee, il cristianesimo rivendicava a se stesso la qualità di religione perfetta, destinata prima o poi a soppiantare tutte le altre religioni fondate sull'errore o gravate da superstizioni. In questa rivendicazione, esso trovava sostegno perfino nelle filosofie laiche che consideravano la religione come una fase pre-razionale dello spirito. Nella sua lotta contro la modernità il cristianesimo, immemore della sua natura di profezia antimondana, difendeva sostanzialmente il ruolo premoderno (conquistato nel IV secolo) della religione nella società, appunto perché la coscienza che aveva di se stesso era rimasta imprigionata dentro i confini e i modi della categoria "religione".

Simmetricamente, sia Marx che Freud, tanto per riferirmi alle due svolte antropologiche fondamentali nella cultura dell'occidente, nella loro critica all'illusione religiosa prendevano di mira sostanzialmente il cristianesimo ritenuto la religione per eccellenza. A causa dell'immanenza dell'esperienza cristiana dentro l'universo culturale che ha dato origine all'Occidente e che ha avuto le sue tappe genetiche nell'ebraismo, nell'ellenismo e nella romanità, la pratica identificazione tra l'evento fondativo del cristianesimo e la mediazione antropologica occidentale è avvenuta senza contrasti risolutivi: la polemica antiaristotelica di un Erasmo o di un Lutero, ad esempio, non metteva in questione, nei punti cardine, il nesso tra l'evento cristiano e l'antropologia che aveva fornito le sue categorie razionali ai grandi Concili dell'antichità, e prima ancora alla comprensione che di Gesù Cristo ebbero gli scrittori del Nuovo Testamento.

L'ipotesi che oggi molti fanno di che cosa sarebbe avvenuto del messaggio cristiano se esso si fosse diffuso, poniamo, invece che nel Mediterraneo, al di là della Mesopotamia fino nell'India dei Veda, non si affacciava nemmeno alla loro mente. Fin dai primi secoli la storiografia cristiana, ricalcata su quella dei grandi storici dell'antichità come Polibio, riscattava dalla sua contingenza la diffusione del messaggio di Cristo nell'area ellenistico-romana attribuendola a una predisposizione eterna della Provvidenza.

Roma, caput mundi, bagnata dal sangue degli apostoli Pietro e Paolo, anzi, artefice tramite il Governatore Ponzio Pilato del sacrificio di Gesù, doveva essere l'anello di congiunzione delle due universalità, quella effimera dell'Impero e quella perenne della religione di Cristo. Non scrive Dante che «Cristo è romano»? Solo oggi siamo costretti a chiederci se la figura storica che chiamiamo cristianesimo non sia in procinto di doversi riconoscere come provvisoria, alla pari di tutte le figure storiche cui ha dato vita l'umanità nel suo lungo cammino. Di più: *siamo nelle condizioni di doverci domandare, senza provare e senza provocare scandalo, se il nesso tra evento cristiano e religione non stia ormai per disciogliersi.*

A porsi il problema in anticipo sui tempi fu, nel 1944, alla vigilia del suo martirio in un lager nazista, il pastore protestante Dietrich Bonhoeffer. «Se dovessimo giudicare la forma occidentale del cristianesimo nient'altro che il preambolo a una totale non religiosità, quale situazione risulterebbe per noi, per la Chiesa? Come può Cristo diventare Signore anche dei non religiosi? *Se la religione è soltanto un abito del*

cristianesimo – e anche quest’abito ha assunto aspetti molto diversi in tempi diversi – che significa allora un cristianesimo senza religione?»²⁵

Bonhoeffer era convinto, erede in questo della cultura illuministica, che la dimensione religiosa fosse in via di estinzione. Restava insomma nella prospettiva della modernità. Ma la sua tesi sul cristianesimo non religioso mantiene un grande valore euristico in quanto svincola l’evento cristiano dall’apriori religioso che lo riduceva, come egli dice, a «una forma (forse la vera forma) della religione». A suo giudizio l’apriori religioso è, in rapporto all’universalità della salvezza annunciata da Cristo, analogo a quello della circoncisione nelle comunità dei cristiani giudaizzanti. *Al modo stesso che Paolo annunciò Cristo come Signore anche dei non circoncisi, così noi, secondo Bonhoeffer, dovremmo annunciare Cristo come Signore anche degli uomini non religiosi.*

Ma se si sveste il cristianesimo del suo abito religioso, che cosa ne resta?

Una nuova memoria storica

La risposta a questa domanda presuppone una riforma della memoria cristiana in modo che, al di là delle formule dogmatiche e delle istituzioni sacre formatesi in questi due millenni, riemerge il profilo del *Fatto* che sta a fondamento della fede. A differenza delle religioni che riconoscono alla loro origine dei libri sacri, la fede cristiana ha sempre professato come termine assoluto di riferimento una persona, Gesù il Cristo, e ancora più concretamente, un fatto, *l’Evento pasquale*, che non può identificarsi con la memoria che ne è stata tramandata, necessariamente intrisa della cultura dei primi testimoni. *L’Evento* è per un verso storico, in quanto è accaduto secondo le forme e le determinazioni spaziotemporali degli avvenimenti, e per un altro verso è *metastorico*, nel senso che il suo significato si dischiude nel punto di incontro tra l’intenzionalità che lo attraversa e la coscienza che l’accoglie con venerazione. Per comprendere questa specificità della struttura della fede è utile rievocare i momenti genetici dell’evento cristiano.

Il primo momento è quello dell’*esperienza del popolo ebraico*. Secondo i documenti che ce la narrano, l’esperienza del popolo ebraico sembra non discostarsi da quella contestuale dei popoli vicini. E tuttavia essa è governata da una dinamica interna che nega la cultura, anzi le stesse forme religiose in cui via via s’incarna. Potremmo anche domandarci se quella ebraica sia davvero una religione o non piuttosto un processo storico strutturalmente irriducibile alle forme religiose in cui si esprime. Quel processo ebbe origine anch’esso da un *Fatto*: l’esodo dall’Egitto di una moltitudine di stranieri divenuta popolo soltanto nell’atto dell’alleanza che con loro stabilisce un Dio che è anche lui uno “straniero”. «La forza della rivelazione divina quale accadde nell’Esodo sta proprio nel presentare Dio come un Dio che s’identifica con coloro che sono privi di identità. Lo straniero è privo d’identità, perché non ha cittadinanza, non ha riconoscimento sociale, non può avere un progetto di vita: non è nessuno nel palcoscenico della storia umana... Nell’area culturale del Medio Oriente (e non in questa soltanto) il Divino s’identifica con quella unità di senso che è la natura/cultura... Il Dio dell’Esodo spezza questa identificazione».²⁶

Il Patto del Sinai non avviene tra un Dio nominabile e un popolo culturalmente determinato ma tra un Dio che non si poteva nominare (veramente *absconditus*) e una moltitudine che entra nel patto senza preve determinazioni, come dire ancora culturalmente inedita, e che diventa popolo nel momento del patto, con un destino singolare quello di non avere una terra e di doverne cercare una futura.

È vero sì che quel popolo cedette a più riprese alla tentazione di ridurre la sua elezione a fondamento di un’identità etnico-culturale, ma contro questa gravitazione carnale che lo avrebbe reso un popolo tra gli altri, insorse sempre *la voce profetica*, il cui messaggio essenziale fu di negare le forme religiose che via via si costituivano, per *affermare il Deus absconditus* le cui promesse sono universali perché hanno come destinatari privilegiati i poveri, i senza identità, gli stranieri e avranno il loro ultimo adempimento non in

²⁵ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Milano, Bompiani 1969, p. 213. 2

²⁶ A. Rizzi, *Esodo, un paradigma teologico-politico*, Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1990. 3J.

un messia trionfante, quale lo sognava l'Israele carnale, ma nel servus patiens, e cioè in un *uomo nel quale si sarebbero riversate tutte le miserie del mondo*.

Quando si dice religione ebraica si fa dunque violenza a una realtà che non rientra nella categoria "religione", ma piuttosto in quella di storia aperta al futuro, il cui soggetto è il reietto, lo schiavo, lo straniero, il senza identità, il cui modello è Abramo, che lascia la sua terra senza sapere dove andare, né più vi ritorna appunto perché la sua patria è il futuro. A differenza di Ulisse, il nostalgico che torna ad invecchiare nella sua Itaca, e a differenza delle tre famiglie religiose abramitiche che hanno messo radici nella terra in cui sono nate fino a farne una Terra santa!

La corrente profetica, temuta e avversata dai custodi della società ebraica, toccò il suo adempimento in Gesù di Nazareth, che abolì la necessità del tempio, della legge e del sacerdozio e, indicando nel mondo costituito il regno di Satana, proclamò quali eredi delle promesse i reietti di questo mondo, gli stranieri, i poveri, i miti, i perseguitati.

Appeso a un legno come un delinquente, «secondo la legge» e cioè secondo le norme etico-politiche delle due culture, l'ebraica e la romana, egli fu liberato da morte e costituito Signore di tutte le creature.

La croce «è il dato veramente irreligioso della fede cristiana, il segno incancellabile dell'estraneità della fede cristiana ai sistemi culturali e religiosi. *Una cristianità che non si sottoponga, nella teologia e nella prassi, a questo criterio, perde la sua identità nel proprio ambiente, diventa una struttura religiosa in cui si soddisfano gli interessi socialmente prevalenti, o gli interessi delle cerchie che esercitano il loro dominio sulla società*».²⁷

La fede diventa occidentale

Come evitare oggi, dopo una così radicale trasformazione degli orizzonti della nostra coscienza, di domandarci se le sorti di questa fede, radicata in un Evento che è di per sé un giudizio di condanna sulla storia, siano indissolubilmente legate alle sorti di quest'isola di storia che, tutto sommato, è l'Occidente?

La risposta potrebbe nascondersi nella natura stessa di questa fede che integra in sé *il fallimento* come proprio modo di essere nel mondo, un modo d'essere che l'uomo inedito non ignora, crocifisso com'è al contrasto, non superabile dentro il tempo storico, tra le istanze della cultura a cui appartiene e quelle che prorompono dal principio che gli è costitutivo: il "principio speranza", il cui orizzonte è l'adempimento dell'uomo possibile. *Non si dà vita morale elevata che non integri in sé la prospettiva del fallimento*.

Col distacco che ci consente la nostra collocazione di frontiera, ci è facile, oggi, ricostruire la dialettica tra la ecclesia costantemente fissa al suo modello – il Dio crocifisso – e la chiesa immersa sempre di più negli spessori della cultura grecoromana in cui entrò poco dopo essersi liberata dalla prigionia di quella dei circoncisi. A mio giudizio, noi siamo al termine della parabola che si è aperta allora. La modernità è come Ur, da cui Abramo dovette partire.

Era, quella dell'Impero nei cui confini accadde l'Evento, una cultura intensamente religiosa, con i suoi apparati e con i suoi spazi sacri e con una ricchissima tradizione culturale il cui segno più eloquente è il tempio dedicato al "Dio ignoto" in cui s'imbatté Paolo nel salire la collina dell'Areopago. I credenti in Cristo erano, in una compagine così compatta, come stranieri alla ricerca di una città futura.

Scacciate dal Tempio, le loro comunità trovavano del tutto normali per i loro incontri gli spazi del vivere quotidiano, del tutto estranee alla discriminazione tra profano e sacro al punto che, come ci testimonia Giustino martire, i seguaci di Cristo potevano essere condannati come atei perché negavano gli dei della città e disertavano il culto pubblico.

Ma è forse possibile vivere con l'impegno di diffondere una salvezza universale e restare nel contempo isolati dalla cultura comune? Ed è forse possibile accettare la cultura comune senza accettarne se non la forma religiosa esistente quanto meno la funzione che essa assolve nella città? La funzione della religione è di consolidare il consenso dei sudditi alle istituzioni, specie in caso di guerra. L'immedesimazione della profezia evangelica con la cultura occidentale, e quindi la sua eclissi, avvenne nel IV secolo quando con l'Editto del 313 Costantino decise di integrare i cristiani dentro gli apparati e i compiti della religione

²⁷ Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1973, p. 52.

romana, in modo che, così si legge nell'Editto, «rendendo lecito ogni culto e in particolare quello cristiano, la summa divinitas possa garantire per ogni evenienza il consueto favore suo e la benevolenza allo Stato».

E così la chiesa risolse nel senso della mondanità il conflitto tra istanza profetica e conformità alla cultura, un conflitto che la Croce aveva risolto non con la pura e semplice negazione della cultura, ma oltrepassandola, mediante la sconfitta, con l'abbandono totale a un nuovo atto creativo di Dio, un atto reale anche se metastorico, quello della Resurrezione, inizio di una nuova creazione interna alla vecchia creazione, di una nuova storia interna alla storia del mondo. E invece la chiesa identificò le proprie sorti con quelle dell'impero e lo fece fino a sollevare il ruolo dell'imperatore a quello di soggetto principe dell'economia della salvezza.

Lo storico-teologo Eusebio, consigliere di Costantino, arrivò a costruire una teologia in cui l'imperatore appare come delegato dal Verbo a tenere le redini di tutte le cose terrene, dando così realtà al sogno escatologico delle prime comunità cristiane. Un segno inquietante di questo ruolo si ebbe quando Costantino convocò, lui in persona, il Concilio di Nicea, il primo Concilio della Chiesa. Raccontano i cronisti dell'epoca che a volte egli presiedette l'assemblea, non nascondendo la noia quando il dibattito toccava le astruse questioni trinitarie sulla natura e sulla persona quasi fossero questioni da bambini, arrivando perfino, per eccesso di noia, a rimandare i vescovi a casa: *taedians jussit omnes ad sedes suas redire*.

Comincia così la storia della *fase teocratica della fede*, che gettò le sue ombre anche su testimoni della statura di sant'Ambrogio di Milano e di sant'Agostino, il primo più incline a fare tutt'uno della ecclesia e dell'Imperium, il secondo drammaticamente ma lucidamente cosciente che le sorti dell'Imperium non erano che una fase della storia della Città di Dio. Si deve soprattutto a loro se *nella chiesa s'introdusse il principio della guerra giusta e più in genere della giusta violenza*. Ambrogio, ad esempio, riteneva giusta l'usura contro i nemici e si mostrava comprensivo per il costume dei romani che esportavano vino tra i barbari «affinché anche loro s'indeboliscano bevendo e, fiaccati dall'ubriachezza, possano esser vinti», e Agostino «arrivò a ritenere lecite – quasi si trattasse di “animali qualunque” – le razzie di schiavi barbari oltre il Limes Africae da parte di mercanti-predoni, che condannava invece duramente quando venivano compiute ai danni dei cittadini romani». ²⁸ Diversamente dai cristiani delle generazioni precedenti i due grandi Dottori erano diventati interni all'orizzonte della romanità così come noi siamo interni all'orizzonte della modernità, costretti anche noi come loro a pagare un grave tributo alla cultura di cui solo ora percepiamo, la provvisorietà dentro la storia della città di Dio.

Chi giudica come un tradimento la svolta costantiniana della chiesa è nel giusto, purché si renda conto che in misure diverse la caduta nella mondanità è un destino della fede profetica, così com'è suo destino uscirne fuori, se necessario, col sangue. E non c'è caduta che non lasci sopravvivere l'inquieta protesta della profezia, così come non c'è profezia che non debba pagare il suo obolo alla cultura in cui si incarna.

La lunga stagione teocratica

Per riprendere contatto con l'Evento che le ha dato e le dà origine, la fede deve attraversare un'immensa regione della storia nella quale un occhio non illuminato dal pregiudizio della fede potrebbe anche leggere il definitivo insabbiamento della sorgente sgorgata dall'evento pasquale. È la fase dello *smarrimento teocratico*, che ebbe inizio quando la chiesa si configurò dentro le strutture dell'apparato religioso esistente, con i suoi sacerdoti e i suoi pontifici e, fatto ben più decisivo, adottò le forme simboliche e concettuali ereditate dall'antichità grecoromana per fissare i suoi riti e i suoi dogmi.

Non rientra nel mio disegno ripercorrere le tappe di questo smarrimento di cui si dovrebbe dire comunque che non fu mai totale (si pensi alla grande insurrezione profetica di Francesco d'Assisi)²⁹ e che fu vissuto con la preoccupazione formale di giustificare, al cospetto di Dio, quelle che a noi sembrano inaccettabili transazioni con lo spirito del mondo e cioè con la volontà di potenza.

²⁸ E. Butturini, *La croce e lo scettro*, Fiesole, Edizioni Cultura della Pace 15901 p. 74.

²⁹ Sulla dialettica profezia-storia vissuta dal santo delle Stimate, vedi il mio *Francesco d'Assisi*, Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1989, pp. 162-178.

Quanto mai eloquente, al riguardo, mi sembra la dichiarazione che un papa teocratico, Pasquale II, fece nel 1116, nell'aprire il Concilio Lateranense I: «Al tempo dei martiri la chiesa primitiva fiorì presso Dio e non presso gli uomini. Ma quando i re, gli imperatori romani e i principi si convertirono alla fede, essi, come buoni figli, vollero onorare la loro madre, la Chiesa, conferendole terre e proprietà, onori e dignità secolari, come fece Costantino e altri fedeli: e così la Chiesa cominciò a fiorire tanto presso gli uomini che presso Dio. Possieda dunque la Chiesa, nostra madre e signora, le cose che le sono state date dai re e dai principi: le distribuisca e le dia ai suoi figli come sa e come vuole». ³⁰ *Si potrebbe indicare in questa finalità caritativa l'elemento evangelico di continuità con le origini, ridotto però, durante la stagione teocratica, a far da copertura al compromesso con la cultura del potere che portava con sé la necessità dell'uso della violenza. È qui l'“uovo del serpente” della chiesa teocratica, nel punto di fusione fra l'universalismo della fede e la cultura del dominio, (e non soltanto al livello della prassi), dove più comprensibili sono le ambiguità delle deduzioni applicative e più cogenti sono i condizionamenti della realtà, ma anche al livello conoscitivo, dove non di rado la violenza riesce ad annidarsi dissimulandosi.*

E difatti la conoscenza del mistero del Dio della croce venne forgiata con strumenti elitari che nulla dicevano ai poveri e restavano privilegio dei clerici, che ebbero da allora in poi il monopolio del Libro. Sfuggì generalmente alla chiesa che la predilezione del Cristo per i poveri era dovuta anche al fatto che essi, proprio perché non integrati nella cultura, erano più disponibili ad accogliere l'annuncio della provvisorietà di questo mondo e dell'imminenza di un mondo diverso. Il Dio che essa predicava non era più il Dio dello straniero, perché anche Lui straniero nei confronti del mondo costituito. Gli eretici che essa mandava sul rogo erano spesso complici col Dio straniero e proprio per questo pericolosi per l'ordine costituito, difeso con obbrobriosa concordia dal braccio secolare e dal braccio spirituale.

Quando, scavalcando per la prima volta le frontiere dell'Occidente, prese contatto con gli stranieri d'oltre Atlantico, la chiesa, divenuta ormai l'espressione anzi la pietra di volta di una cultura determinata, con le sue centrali ideologiche, economiche e politiche, non era più in grado di comprendere che *l'annuncio del vangelo comporta di sua natura, proprio come agli inizi, una kenosis, un annientamento di sé.*

La cristianizzazione degli stranieri avvenne con largo uso della spada: un tragico tradimento dei vangelo che la chiesa ha ostinatamente rimosso dalla propria coscienza fino a questi ultimi tempi. Non che sia mai venuto meno, in questa lunga stagione, il riferimento al vangelo, ma esso serviva quasi sempre per rivendicare un primato teocratico sulla società al servizio di un ordine in cui sarebbe stato difficile scorgere anche solo un riflesso delle promesse messianiche. È di un papa illuminato, Leone XIII che pure, nemmeno dieci anni dopo, con la *Rerum novarum*, avrà il coraggio di assumere, senza rimpianti, il quadro dialettico della società moderna – una dichiarazione come questa, scopertamente ispirata alla nostalgia teocratica: «Ci fu un tempo in cui la filosofia del Vangelo governava gli Stati... quando il sacerdozio e l'Impero operavano concordemente uniti da un'amichevole reciprocità di servizi. Ordinata in tal modo, la società recò frutti che più preziosi non si potrebbe pensare, dei quali dura e durerà la memoria, affidata ad innumerevoli monumenti storici, che nessun artificio di nemici potrà falsare od oscurare». ³¹ Prigioniera di una simile memoria autocelebrativa, la chiesa aveva perso non soltanto la veridicità storiografica, ma anche e soprattutto la disposizione a giudicarsi alla luce del Vangelo.

Un Libro che non parla

Leone XIII avrebbe potuto rintracciare nei suoi archivi la bolla *Romanus Pontifex* nella quale, nel 1455, il suo predecessore Niccolò V «per sicura cognizione dei poteri apostolici concedeva al re Alfonso V del Portogallo la piena e libera facoltà di debellare e soggiogare ogni sorta di Saraceni, pagani e nemici di Cristo comunque organizzati, di invadere e conquistare i regni, di ridurre in servitù perpetua le loro persone». E avrebbe potuto rintracciare anche la lettera che il suo predecessore Alessandro VI aveva

³⁰ In G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, Torino, -Einaudi, 1974, vol. II, p. 514.

³¹ Enciclica *Immortale Dei*, l. 11. 1885.

scritto ai re di Spagna il 6 maggio 1493, nella quale, dopo aver ringraziato le Altezze per aver inviato Cristoforo Colombo «a cercare isole e terre remote» e dopo aver ricordato che tra tutte le opere accette alla divina maestà «ce n'è una che risalta in maniera particolare... che i popoli barbari siano vinti e condotti alla fede» arriva a dichiarare, in quanto «vicario di Gesù Cristo» e dunque monarca supremo della terra, che egli dona e assegna ai sovrani «tutte le isole e terre trovate e da trovare, scoperte e da scoprire».

Sullo sfondo di questo *delirio di onnipotenza*, ultima propaggine dell'esercizio teocratico, acquista la forza di una parabola biblica l'episodio raccontato da un testimone della conquista dell'America. Esso riguarda la fine dell'ultimo re degli Inca, Atahuallpa. A frate Vincente, che voleva persuaderlo a sottomettersi al re di Spagna e al Papa, il fiero Atahuallpa rispose che non aveva difficoltà a sottomettersi al re, che doveva essere potentissimo, a giudicare dall'esercito che aveva inviato, ma che del Papa non ne voleva sapere, dato che si era permesso di donare agli altri quel che non era suo. Quanto al Cristo, voleva che il frate gli dicesse come faceva a sapere che egli era Dio. Frate Vincente gli rispose che lo diceva il libro che aveva in mano. E porse ad Atahuallpa la Scrittura. Il re Inca, così termina il racconto, «lo prese, l'aprì, lo guardò da tutte le parti e lo sfogliò. E dicendo che dal libro non veniva nessuna parola, lo buttò a terra. Frate Vincente lo raccolse e se ne andò verso Pizarro gridando: ha gettato a terra i vangeli. Vendetta, cristiani! Addosso!»³² E fu carneficina.

Si era nel 1533, nel vivo del conflitto tra cattolici e protestanti. La chiesa di Roma non registrò nemmeno questi crimini che oltre l'Atlantico si commettevano nel suo nome. Sempre più infeudata nella ragion di Stato, quando convocò il Concilio di Trento, escluse per imposizione della corona spagnola e con formale violazione del diritto divino i vescovi del Nuovo Mondo.

Ora che la modernità viene meno e vengono meno anche le rimozioni che l'hanno resa possibile, la chiesa non può guardare il futuro se non si è lasciata invadere, senza difese, dai ricordi rimasti sotterrati nella sua coscienza trionfale. Nel fondo della memoria degli "stranieri", a Occidente, a Oriente e a Sud, l'immagine della chiesa richiama quasi sempre il trauma di un libro che non parla e di una spada che decide.

Quando, nel 1985, il successore di Alessandro VI si recò in Perù, una delegazione di indios andini, tra i quali Ramiro Ranyaga del Movimento Tupac Katari (kechua), gli consegnò questo messaggio: «Noi, indios delle Ande e dell'America, abbiamo deciso di approfittare della visita di Giovanni Paolo II per restituirgli la sua Bibbia, perché in cinque secoli essa non ci ha dato amore, né pace, né giustizia. Per favore, riprenda la sua Bibbia e la restituisca agli oppressori, perché loro più di noi hanno bisogno dei precetti morali in essa contenuti. Infatti con l'arrivo di Cristoforo Colombo, in America si sono imposti una cultura, una lingua, una religione e valori che erano propri dell'Europa».³³

Stranieri in patria

La chiesa teocratica ha iniziato la sua *metanoia* con un atto solenne, quello del Concilio Vaticano II. Ma, a ben pensare, in quel concilio la chiesa si è limitata a riconciliarsi con la modernità lasciandosi alle spalle i modelli di teocrazia medioevale in cui aveva amato rifugiarsi durante il suo ostinato rigetto del mondo moderno. Tuttavia quello della modernità era pur sempre un orizzonte a lei domestico, anzi a rigore tracciato da una passione universalistica nata più di quanto non si ritenga dalle sue stesse viscere. La modernità, nel suo asse ideologico, non è che una teocrazia laicizzata.

La nuova congiuntura epocale, quella planetaria, chiede alla chiesa qualcosa di più, qualcosa che rassomiglia a un annientamento. Fin troppo comprensibile che essa si difenda da un imperativo, inscritto nel messaggio che l'ha fatta nascere e che ora la colpisce come una scure alle radici.

Un punto d'appoggio della sua autodifesa è la premura della continuità col passato sotto il pretesto della fedeltà. Ma la fedeltà secondo lo Spirito non esclude, anzi a volte richiede la discontinuità, perché ha

³² In AA.VV. *Evangelizacion y liberacion*, Buenos Aires 1986, pp. 56-57.

³³ 'OD, Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Milano, Borapiani, 1969, p. 237"

il suo luogo di riferimento non nella memoria archivistica, quella che a proprio sostegno adduce decreti, definizioni, norme giuridiche, ma nelle attese dell'uomo inedito, dell'uomo straniero in patria, che ha anche lui una sua continuità ma invisibile, congiunto com'è organicamente con la moltitudine degli stranieri del passato e del presente, una continuità che viene toccata e fatta erompere, in forme di rottura, da quella parola profetica che, avendo in sé il principio e il fine, non chiede convalide dalla storia ma la sottopone a giudizio proprio per mezzo degli esclusi.

Se la consegna ricevuta da Cristo è di "vincere il mondo" allora la fede cristiana è chiamata a vincere le proprie figure mondanizzate. *Il cristianesimo è appunto una grandiosa figura mondanizzata della fede evangelica, che, nel suo calarsi dentro i processi che sviluppano, dilatano, arricchiscono una forma culturale, ne contrae i limiti e addirittura li rende sacri con il proprio sigillo.*

Ora che la cultura occidentale si è rivelata come una delle molte forme culturali di cui è ricca l'umanità, la chiesa non può presumere di poter entrare nel tempo nuovo senza avere pubblicamente confessato – secondo la disciplina che essa imponeva nei suoi primi tempi – i peccati commessi contro la purezza del vangelo, compromettendo in modo grave la credibilità della profezia di cui è depositaria.

La necessità di questa metanoia venne affermata per la sua chiesa evangelica da Dietrich Bonhoeffer nel lager nazista, in attesa del martirio: «la nostra chiesa che in questi anni ha lottato solo per la propria sopravvivenza, quasi essa fosse il suo proprio fine, è incapace di farsi portatrice della parola riconciliatrice e redentrice per gli uomini e per il mondo. Ed è per questo che le parole antiche devono svigorirsi e ammutolire». ³⁴ Il giudizio di Bonhoeffer vale sommamente per la chiesa cattolica, in cui più rigido e più persistente è stato il presupposto teocratico che si esprime anche nell'ostinata autogiustificazione, quasi che la fedeltà al proprio passato sia una sola cosa con la fedeltà a Dio. Tanto per fare qualche esempio, non è mai avvenuto che essa ritrattasse gravissimi pronunciamenti del magistero, come quello del concilio ecumenico di Firenze del 1442 con cui condannava irrimediabilmente al fuoco eterno chiunque fosse fuori della chiesa cattolica «non soltanto i pagani, ma anche i giudei, gli eretici e gli scismatici», perfino nel caso che uno di essi «versasse il suo sangue per Cristo»; o come quello più recente, del 1864, con cui l'Enciclica di Pio IX "*Quanta cura*" definiva «delirio» il principio della libertà di coscienza.

E poco probabile che nel 1992 il successore di Alessandro VI sconfessi gli atti solenni con cui quel pontefice legittimò la conquista e lo sterminio degli indios. Ogni apertura ai tempi nuovi che non sia accompagnata da una pubblica deplorazione di questo passato appare legittimamente come un illuminato espediente di opportunismo storico e non l'effetto di una rigenerazione interiore vissuta come comunità messianica, obbligata, in quanto tale, a camminare nella storia secondo una legge di povertà che è innanzitutto rifiuto di tutti gli «elementi del mondo», ivi compresa, quella sapienza umana che presume di sostituirsi alla scandalosa sapienza della croce. Entrare nel tempo nuovo sarà per la chiesa come camminare sulle acque, sarà insomma "un impossibile" secondo l'uomo. Ma la vittoria della fede comincia proprio là dove i non credenti ritengono che essa sia giunta alla fine, dove tutti i suoi argomenti l'abbandonano, dove il no radicale della radiazione dal mondo fa confine con il sì di Dio, un sì che è fuori della linea delle possibili verifiche preventive.

Nel suo stato di crisi salutare non c'è dunque scampo per il cristianesimo se non in questo nuovo confronto con l'Evento che lo ha fatto nascere e che oggi lo interpella nelle profondità dove diventano tenebra le luci della memoria apologetica, dove, insomma, è dato di sentirsi stranieri nella patria cristiana.

Un confronto del genere non può essere programmato, perché *presuppone l'insorgere spontaneo della libertà interiore* che è nell'ordine dei possibili, ma può e deve essere indicato come la misura insostituibile per discernere le vie che si parano davanti al cristianesimo nell'attuale stato di esaurimento della forma storica che, subito dopo le sue origini, era divenuta la sua patria.

34 D, Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Milano, Bompiani, 1969, p. 237.

Quale Cristo?

Non vale dire che bisogna ritornare a Cristo. Il problema è: a quale Cristo bisogna ritornare? Come diceva un trovatore del 300, Goffredo di Strasburgo, «Cristo è come una stoffa pregiata che si piega sotto le dita come uno vuole». Limitandoci all'iconografia, altro era il modo di rappresentare Cristo prima della svolta costantiniana, altro quello invalso quando i cristiani si trovarono a proprio agio nel palazzo dell'imperatore. Prima egli era sempre rappresentato nei panni agresti del buon pastore o in quelli umili del pescatore, dopo, come testimonia il mosaico di Aquileia, egli appare come un giovane vestito con la clamide purpurea, con sette raggi attorno al capo e cioè col nimbo solare tipico dell'imperatore. Questa *cattura di Gesù dentro la simbologia del potere regale* ha riscontro nella decisione, presa anch'essa sotto Costantino, di dedicare alla nascita di Gesù il 25 dicembre, festa del «sole invitto». Inserito nel calendario, il giorno della sua nascita diventò anche il punto di partenza per la numerazione degli anni della nuova era, una numerazione che è ormai universale. Ricerche più attente ci hanno fatto scoprire che in questa instaurazione del cristocentrismo cronologico si è commesso un errore, in cui mi piace leggere una specie di ironia divina contro le pretese teocratiche: Cristo è nato sei o sette anni prima di Cristo!

Rientra nella legge della croce il fatto che Colui da cui, secondo la fede, la storia trae il suo senso è nato in anno incerto, in un giorno e in un mese ignoti. Raccontano i vangeli che quando la folla voleva farlo re egli fuggì e si ritirò sul monte in solitudine.

È nell'assoluta solitudine della Croce il nucleo indistruttibile in cui Cristo ha definito se stesso una volta per sempre, e per sempre si è insediato in quella profondità dell'essere (l' homo absconditus, l'uomo inedito) da cui l'uomo, alienandosi nella cultura, si allontana senza tuttavia potersene mai liberare.

La cultura moderna ha applicato gli strumenti della critica storica anche alla figura di Cristo come ci è stata consegnata dai vangeli e ha dimostrato come essa non coincida con il Gesù della storia. Quella che ai tutori della teocrazia sembrava una demolizione è diventata invece un'utile chiave di lettura del mistero di Gesù.

La verità piena di Gesù il Cristo non è quella raggiungibile con gli strumenti della critica storica o della ragione dialettica, è quella che si dischiude solo alla fede. Invece di trovare ostacoli nel vaglio critico dei testi, la fede vi trova un sussidio in quanto esso *delimita la comprensione carnale del mistero*, lo spessore d'immanenza di Gesù entro le comuni vicende dell'esistere culturale. La fede non aggiunge al Gesù storico dimensioni arbitrarie, coglie piuttosto le sue dimensioni nascoste, quelle in cui risiede, in ultima istanza, la verità di Gesù. Non si tratta qui della dualità dialettica tra la natura umana e la natura divina nell'unità della persona, secondo la formula ineccepibile del concilio di Calcedonia, si tratta, in una prospettiva non ontologica ma storica, della dialettica tra la particolarità di Gesù di Nazareth, interno, come ogni altro uomo, a una determinata cultura, e il Gesù che diviene, nel momento della sua crocifissione, il Cristo, il Messia dell'Umanità in forza della potenza di Dio che lo risuscita dalla morte.

Egli raggiunge la sua universalità nel momento in cui, con la morte, esce dalla particolarità etnica e con la resurrezione entra nell'oltre-storia. È l'evento pasquale, insomma, che, lungi dal negare la realtà del venerdì santo – approdo estremo di Gesù, ebreo figlio di ebrei nato e morto sub lege – la assume in sé e la oltrepassa, svelando in Lui l'inizio di una nuova creazione.

Di fronte a questo nuovo inizio ogni altra particolarità culturale e religiosa è legittima, nel senso che non è chiamata a misurarsi con la particolarità storica di Gesù: ogni itinerario umano ha il suo venerdì santo dinanzi a cui si apre per un paradosso predisposto da Dio la Pasqua della resurrezione. «Per i mille sentieri della nostra religiosità cercavamo Dio e finivamo per fare delle immagini di noi stessi. Egli però ci ha cercato e ci ha trovato là dove eravamo completamente perduti e alla fine. A Lui Dio ha detto il suo sì e il suo amen e lo ha risvegliato dai morti».³⁵

Ogni umanesimo, anzi, ogni religione è al di qua di questo punto limite: l'Uomo abbandonato da Dio è sceso agli inferi, è sceso cioè in quella condizione in cui il futuro dell'uomo si identifica col nulla, una condizione in cui, così amo pensare, si trovano in comunione con lui anche coloro che sono diventati atei per amore.

³⁵ H. Vogel, in *Communio viatorum*, Praga 1959, p. 299.

Come ben vide Giovanni Calvino, questa *discesa agli inferi* non fu la marcia trionfale di Colui che spalanca le porte all'Inferno e strappa al diavolo le anime dei morti (secondo la credenza medioevale ripresa da Dante), *fu il prendere su di sé la disperazione più grande che l'uomo possa soffrire: l'annientamento del futuro, specie se egli ha dato, come Gesù, se stesso per il futuro non di sé ma dell'umanità e precisamente dell'umanità offesa nelle sue più giuste aspettative come quella dei miti e dei poveri.*

La tentazione teocratica è di aggirare il mistero della croce, anzi di servirsene in un quadro di volontà di potenza. È così che si perde la cognizione dell'amore, da ambo le parti. «L'abandon au moment supreme de la crucifixion, quel abime d'amour des deux cotés ! », scrisse stupendamente Simone Weil.³⁶ Gli umanesimi e le religioni si inscrivono in quell'abisso di amore che è le coté de l'homme.

Questa *centralità dell'Evento pasquale* fu il criterio in base al quale Paolo di Tarso confutò la pretesa dei giudaizzanti di diffondere l'annuncio del Risorto integrandolo nelle tradizioni giudaiche. Il Risorto non è né ebreo né greco, né maschio né femmina, né bianco né negro.

Ebbene, se, sulla soglia epocale in cui siamo, ci volgiamo alla storia del cristianesimo, ci è facile accorgerci come il Cristo annunciato nell'epoca teocratica, ancora non chiusa, è il Christus editus in cui si sono condensate, senza tener conto debitamente della cesura della Croce, le particolarità del percorso dell'uomo di Galilea, e le particolari culture attraversate lungo duemila anni, dalle comunità nate dalla fede in lui.

Una pretesa del genere non può, come la storia del cristianesimo dimostra, non portare con sé la violenza. La cristianità occidentale, quella oggi sotto giudizio, nel rappresentarsi il Cristo si è spostata dall'asse che congiunge il primo Adamo, come dire ogni figlio d'uomo, al secondo Adamo, cioè al Cristo della resurrezione, la cui pienezza, come da sempre si è insegnato, non è nel passato, è nel futuro ultimo. *Nella contingenza del tempo, tutte le possibilità contenute nel primo Adamo («il vero cittadino del mondo», secondo Filone) si dispiegano nella totalità degli esseri umani passati, presenti e futuri, e prefigurano in modo imperfetto ed enigmatico il loro pieno adempimento nel secondo Adamo, nel Cristo che verrà e che è ancora un Christus absconditus. È come dire dunque, che il mistero di Colui che verrà è leggibile già nel tempo in quelle pagine viventi che sono le multiformi manifestazioni di umanità inedita.*

Coinvolte nel travaglio della transizione, le chiese si stanno difendendo da questo perentorio richiamo alle sorgenti della vera universalità del loro messaggio. La via che esse hanno percorso è tracciata dentro il perimetro di una monocultura che solo oggi è entrata nella salutare coscienza della propria relatività. Il Cristo che esse annunciano è stato plasmato secondo il genio particolare di questa cultura. *È il Cristo "edito" divenuto incapace di apparire come salvezza all'uomo inedito immanente alle religioni e alle culture di cui è ricca l'umanità.*

E così è avvenuto che, quando i suoi annunciatori hanno intersecato i molti sentieri percorsi dall'uomo in cammino verso la propria pienezza, sono stati per lo più considerati quali portatori di una nuova religione in tutto e per tutto compiuta, senza più al suo interno il mysterium crucis, come dire il punto d'appoggio per un nuovo cominciamento, da avviare senza dover accettare la circoncisione. *Per restituire all'annuncio la vera universalità della Pentecoste è necessario riconoscere che in tutte le vie percorse dall'uomo sotto l'impulso della speranza: passa l'anelito originario del primo Adamo che attende la propria pienezza nel secondo Adamo, nel pleroma, che è il senso dell'evoluzione umana. In questa prospettiva perde di significato il convertirsi da una religione all'altra, come se l'una fosse falsa e l'altra vera.*

Quel che è decisivo, agli occhi della fede pasquale, è che i molti sentieri non si interrompano, che le possibilità intrinseche a ogni cultura, a ogni religione abbiano modo di trascendere i confini delle identità realizzate per riconoscere, quando che sia, il proprio punto Omega nel Risorto.

Ma questo riconoscimento non è un obiettivo programmabile, è una eventualità che va rilasciata totalmente alla libertà dello Spirito al quale tocca, come disse Cristo nell'accomiatarsi dai suoi, insegnare, nel mutare dei tempi, la "verità intera".

La docilità allo Spirito comporta, per ogni generazione, il discernimento di quali siano le forme culturali attraverso le quali sia possibile acquistare una più profonda coscienza e una più ricca espressione di quella verità ancora nascosta. Ed è di queste forme che ora conviene parlare.

³⁶ S. Weil, *La pesanteur et la grace*, Paris, Plon, 1948, p. 102.