

Gruppo del Venerdì

CRISTIANESIMO E
MODERNITÀ
- II -



L'Atrio dei Gentili

Cristianesimo e modernità (VI)

Prima dell'estate stavamo leggendo l'intervista a Vergote. Riprenderei l'ultima domanda che avevamo visto ed in cui l'intervistatore diceva:

"Le chiese si svuotano sempre più mentre l'interesse per un sacro non dogmatico continua a crescere. Cosa pensare?"

"Si tratta, a mio giudizio, di una reazione da un lato contro il razionalismo troppo stretto della nostra cultura che ha escluso la dimensione religiosa, dall'altro contro una chiesa che ha troppo spesso, regolarmente e con evidente impazienza, imposto una presentazione molto teologizzante della fede cristiana."

* Questo passaggio è, secondo me, interessante. Dice che questa sorta di rinascita del sacro generico, diffuso, che noi chiamiamo "clima da new age", è legata ad una situazione relativa che però ha due cause, non solo una reazione contro il razionalismo più o meno imperante o comunque una certa mercantilizzazione materiale legata al denaro in cui sempre più gente si sente giustamente soffocare, ma anche una reazione contro un'esperienza del cristianesimo diventata troppo razionalistica e troppo moralistica in quanto ha perso il suo potere vitale, il suo radicalmente popolare. Uso quest'espressione perché non vorrei entrare nel binomio molto pericoloso in cui il contrario di razionale sarebbe sentimentale, altra menzogna tipica della nostra cultura per cui ci sarebbe da una parte la ragione, anaffettiva, aemotiva, fredda, lucida, oggettiva e poi, dall'altra, tutto il mondo emozionale, affettivo, femminile, oltre a tutto il sacro. Questo è un falso binomio perché intanto anche scientificamente dal punto di vista neurobiologico si va sempre più dimostrando che l'attività di ragione, della mente, ha una componente affettivo-emotiva, che il rapporto tra processi logici e percezione ha un processo privilegiatamente emotivo. Peraltro si va dimostrando che emotivo non è necessariamente irrazionale (pregiudizio di tipo romantico) e che non esiste un razionale freddo, oggettivo, puramente meccanico, perché il logico, ad esempio, richiede creatività e questa, come l'intuizione non è oggettivizzabile in senso freddo, immediato. La contrapposizione non è questa, dunque; piuttosto è quella tra un'esperienza della fede cristiana razionalizzata e moralizzata, dunque teologizzata nel senso negativo, cioè resa sapere specifico, specialistico, tecnico, riservato ad alcuni, contrapposta ad un sapere "popolare", radicato nel linguaggio e nell'esperienza più diffusa.

Noi oggi, molto più che negli anni settanta, abbiamo chiara questa questione quando pensiamo ai mezzi di comunicazione di massa: la televisione è sicuramente un sapere popolare, nel senso che è un linguaggio, una serie di stereotipi, una logica, un insieme di immagini, di modelli che si è agganciata su una larghissima diffusione, comprensibile ai più e addirittura esportabile in modo transculturale per alcuni aspetti. È lo stesso target di gente in quasi tutti i paesi del mondo compresi quelli sottosviluppati, anche se numericamente più ristretti che vede la CNN, perché essa ha un tipo di linguaggio capace di individuare un target che si trova nei paesi occidentali, arabi, africani, dovunque, e, in modo analogo, c'è uno stesso target che recepisce le telenovele brasiliane nel mondo per cui, tradotto il parlato, si possono esportare dovunque. Questo dice che cosa vuol dire il sapere popolare, cioè una cosa che si aggancia su alcuni archetipi di fondo per cui il modo è

sicuramente diverso, con reattività diverse perché diverse le culture e il livello di istruzione, ma tutti capiscono ciò di cui si sta parlando.

La fede cristiana, per secoli, aveva trovato, in quella che si chiamava la pietà popolare, almeno fino all'ottocento, (dopo non più e purtroppo la pietà popolare che noi abbiamo in mente è quella postottocentesca, tranne rare eccezioni) una formulazione popolare dove "popolare" non era dispregiativo, tutt'altro, era radicato nella vita della gente che recitava il rosario nello stesso modo in cui preparava la minestra e nessuno aveva bisogno di spiegarglielo perché la gente ci metteva dentro cose spesso diversissime tra di loro, ma con alcune dinamiche di fondo di cui tutti si sentivano padroni. Nessuna vecchietta normale, fino ad un secolo fa, aveva il minimo dubbio sul fatto di "guidare il rosario" e non diceva di essere incapace: prendeva la corona ed iniziava la recita perché la sentiva come una cosa del tutto ordinaria, che faceva con assoluta tranquillità proprio come il minestrone, naturalmente secondo il modo suo. Allo stesso modo, rispetto un certo modo di vivere la vita cristiana, la fede è stata geniale. Aveva costruito un insieme di saperi: gli elenchi di vizi e virtù, un certo tipo di agiografia legata ai santi, un certo tipo di conoscenza mnemonica della parola di Dio che nessuno leggeva, ma di cui tutti conoscevano una serie di frasi che addirittura diventavano proverbi. Tutto questo noi ce lo siamo giocato a partire dal cinquecento con la crisi della Riforma; ma poi molto più gravemente a partire dall'ottocento con la Modernità, ci siamo giocata la possibilità di tenere insieme ragione e sentimento in un'esperienza popolare, comprensibile rispetto alla vita. Questa questione è decisiva perché, dice Vergote, la reazione è la ricerca di sacro di altre culture popolari, dunque di un sacro gestibile, in qualche modo alla portata, con tutti i limiti ed i pregi che ne conseguono.

Per questo Vergote dice: "Con un sacro non dogmatico ci si sente liberati dalla gabbia culturale ed ecclesiastica". Qui dogmatico non vuol dire un sacro che ti dica ciò a cui devi credere, vuol dire purtroppo molto di più. Che per noi "dogmatico" significhi l'obbligo di credere alcune cose, è frutto della crisi ottocentesca; cioè per noi dogmatico è identificato con dei contenuti razionali da credere senza capire, ma perché questo è l'ultimo strascico della crisi generata dal contrapporre ragione e sentire. In realtà la radice è molto più grave perché se fosse solo un problema di cultura, di capire, si risolverebbe ancora, ma il problema è che noi, anche i più credenti, non abbiamo più la stessa manualità con la fede. Oggi si sente dire: "Ma qualcuno deve spiegare le cose della liturgia". Alle nostre nonne chi ha mai spiegato? Ne capivano pure meno di noi perché stavano di fronte ad un mondo in latino e molto più farraginoso; però non hanno mai avuto il problema di capirla in quanto avevano molto chiaro che stavano da un'altra parte: c'erano alcune cose che per loro avevano dei riferimenti precisi, giusti o sbagliati che fossero, e poi c'era un luogo, della Chiesa, dell'Eucarestia, del Vespro, del Rosario, dove ognuno metteva una serie di cose che restano quelle vere. Noi oggi recuperiamo queste cose solo con un passaggio razionale molto faticoso per cui uno dice: "Forse posso anche accendere una candela a santa Rita" perché antropologicamente ciascuno di noi nella vita ha dei momenti in cui è talmente disperato che ha bisogno di fare qualcosa, ma sa perfettamente che non c'è nulla di utile che possa fare, dunque compie questo gesto che non riguarda per niente santa Rita e nemmeno il Padreterno, ma solo lui stesso. È un po' come il gesto nostro di accendere alla finestra una candela dopo l'attacco terroristico di Beslan che ci fa sentire molto moderni, ma non risolve il terrorismo, però è vero che sono dei buchi tali che ognuno ha bisogno di sentirsi fratello con gli altri e in qualche modo sta dicendo al mondo di non essere d'accordo pur facendo un gesto che sa essere simbolico.

Noi pensiamo che la cosa fondamentale sia l'intenzione; loro erano molto più consci che l'universo è nella mani di Dio e dunque facevano un gesto assoluto di abbandono. Noi, con meno soddisfazione ed un sacco di fatica in più, abbiamo bisogno di tutta una giravolta razionalistica per poter concederci la stessa cosa che, radicata nel sapere popolare, era assolutamente un gesto di abbandono. Sarebbe però una menzogna dire che potremmo agire con la stessa semplicità perché non ci viene più spontaneo, non è più radicato; anche per noi il sapere cristiano resta un sapere dogmatico, anche se poi borbottiamo, ce lo sorbiamo, cerchiamo di capirlo, facciamo del nostro meglio. Dico questo per dire che anche chi sta dentro a tutto un percorso di fede non è diverso dagli altri; pur rimanendo dentro abbiamo perso un radicamento popolare per cui il gesto di accendere una candela non ci viene più con l'innocenza e se ci viene è frutto di un marchingegno di lavoro mentale.

Domanda La cosa ancora più semplice, fare il segno della croce passando davanti ad una chiesa o ad un funerale una volta era normale. Adesso lo si fa quando si gioca a calcio.

* Adesso è osceno, perché è fuori da ogni radicamento popolare, però noi siamo presi comunque in questa strettoia. Il mio professore dice sempre, e credo che Vergote lo sottoscriverebbe, che siamo dopo Freud, che lo sappiamo o no, e abbiamo perso l'innocenza, non ci riesce di tornare ad essere innocenti. Il che però non vuol dire che non ci dobbiamo interrogare forse in modo opposto, razionalistico invece che prerazionalistico su come un radicamento popolare è stato possibile e forse bisogna inventarne un altro, post Freud, ma senza illuderci che la gente alla ricerca del sacro altrove sia solo gente sentimentale o che ha un'idea magica della realtà. Questo è un bisogno, una dimensione reale che anche chi sta dentro alla chiesa avrebbe bisogno di trovare e che forse ritrova con forme diverse: il piccolo gruppo, la ritualità di Acceglio, cioè una serie di ritualità che ci siamo inventati attraverso una familiarità alla fede che a noi paiono più sane rispetto a quelle dell'ottocento perché, essendo le nostre, le capiamo.

Domanda In Messico c'è una comunità che mantiene dei riti, una miscela di riti pagani e cristiani, però traspare un modo, un'immediatezza di lasciarsi andare. È una comunità che da secoli mantiene questi culti senza nessun problema.

*Anche i nostri nonni e bisnonni nelle valli avevano la bellezza di riti pagani intrecciati con quelli cristiani. Erano una meraviglia. Noi, di fatto, anche da questo punto di vista abbiamo perduto l'innocenza. Però il problema che io vorrei sottolineare è che resta la questione, un qualche modo non razionalistico, di agganciare una quotidianità della vita, per cui non è possibile che una fede significhi che ogni gesto ci costa ore di riflessione, di confronto, di esame morale, oppure semplicemente come in fondo facciamo tutti, cercando di essere brave persone, non fare azioni peggiori e poi, ogni tanto, avere un tema religioso. Per il resto il novanta per cento delle nostre azioni sono semplicemente le azioni tipiche di questa cultura cercando di essere una brava persona. Sbraitiamo tutti la giustizia, la carità e poi quando compiliamo la dichiarazione delle tasse ci aggiustiamo con un certo realismo perché non sopportiamo l'idea di dover sempre fare un esame e di arrivare sempre a conclusioni esasperate. Il problema dunque resta: quello di ritrovare un sacro maneggiabile nella vita quotidiana e sopportabile in ogni ingabbiamento del dualismo ragione-sentimento. Questo problema resta per il cristianesimo, è un dato reale.

“Occorre poi riconoscere che non si è sufficientemente rispettato il fatto che in una cultura critica (sotto il profilo ideologico, filosofico, psicologico, ma anche biblico) come la nostra,

l'uomo viene in contatto anche con il messaggio di altre religioni ed è mosso a scoprire progressivamente il cristianesimo. La stessa fede, peraltro, è progressiva: quando non si rispetta questo elemento di fondo, sarà inevitabile una pronta reazione”.

* Questo è di nuovo un altro problema che noi ci trasciniamo in modo drammatico dall'ottocento perché il cristianesimo si è trasformato in una forma di appartenenza la quale non è mai progressiva: o è sì o è no. Questo ha marcato il cristianesimo perché esso, tanto per fare l'esempio di sempre, come una logica amorosa, nel novanta per cento dei casi, è no per dire sì, sì per dire no, non so ancora, forse sì, domani forse più sì di oggi, perché un amore non funziona secondo una logica di appartenenza; ha alcuni picchi in cui uno prende delle decisioni, alcuni punti cruciali in cui poi dividere i due percorsi oppure fare un passo avanti. Da lì in poi, però, al successivo punto di chiarezza, è un progresso con tentennamenti fino ad un altro punto critico che in genere non è più posto a tavolino, ma proposto, da un lato da chi si ha davanti e dall'altro dalla realtà delle cose. Una fede funziona in questa logica non in quella di un'appartenenza. Questo elemento di progressività, nella reale vita di fede, ce lo siamo giocato totalmente. Al massimo capiamo che quando uno ha detto sì, cioè sta dentro ad un'appartenenza, poi, comunque bisogna continuare a convertirsi, a migliorare, ma a partire dalla logica che ci sarebbe un crinale iniziale: sì – no. Se dico sì, poi c'è una via in salita, una conversione. E questo ragionamento non mi torna, perché mi aspetterei che se dico sì (se do la risposta giusta) al limite poi mi dovrebbero dare un premio. Il meccanismo è totalmente sballato.

Per i cristiani si dovrebbe trattare invece un'esperienza progressiva dove tu, come in ogni rapporto umano tra marito e moglie, tra genitori e figli, in un'amicizia, e, paradossalmente anche in esperienze professionali, hai dei punti di chiarezza che sono bivi decisivi, ma sono sostanzialmente pochi perché non è che metti sempre tutto in discussione altrimenti diventa un incubo. Intorno a questi bivi decisivi dopo si realizza un tempo in cui sei anche un po' premiato e in cui progressivamente comprendi e vivi di più.

Domanda Ma migliorare ha una forte connotazione moralistica.

* Sì, volutamente, proprio in termini negativi. È vero che il vangelo dice sempre che dobbiamo convertirci, ma noi nella nostra testa traduciamo: fare grandi sforzi, che non c'entra con il cristianesimo. Noi pensiamo appunto l'idea di un dato di appartenenza e quindi all'interno del sì bisogna migliorare, detto in termini negativi, mentre la logica è la conversione in una situazione relazionale.

Questa questione è, per il cristianesimo, antica quanto il suo impatto con il mondo greco che, nel mescolarsi, al tempo dei Padri con il cristianesimo, ha finito col rendere quasi indistinguibili gli elementi greco – ellenistici ed il mondo cristiano. Una delle doti portate al cristianesimo dalla filosofia greca è la comprensione dell'asceti che già nel mondo greco si presentava con due facce:

v quella più platonica che era l'idea dell' atleta il quale per ottenere risultati deve fare esercizio; è l'asceti come allenamento e dietro questo c'era un'idea molto concreta, quella che noi non attribuiamo al platonismo ma invece è proprio platonica e cioè che, essendo una dualità di spirito e corpo, dobbiamo allenare l'uno e l'altro in quanto entrambi sono l'elemento con cui noi viviamo. Per questo l'asceti aveva una grande connotazione anche

fisica, di digiuni, perché era il corrispondente a un' ascesi dello spirito non essendo noi puri spiriti;

v l'ascesi del mondo gnostico in cui, appunto, il modello è lo gnostico che noi oggi potremmo dire colui che interpreta il mondo, il corpo, la carne come illusione, caduta, peso; in questa logica migliorare significherebbe spiritualizzarsi, e dunque fatica, combattimento contro le proprie tendenze e i propri piaceri.

Queste due sottolineature nel cristianesimo sono sempre state compresenti, cioè ci sono sempre state tutte e due perché sono state portate in dote dal mondo greco con oscillazioni in un periodo o in un altro sull'una o sull'altra interpretazione. L'ascesi ottocentesca era nettamente di tipo gnostico: sessuofobica, anticorpo... mentre ad esempio nei secoli dal IX al XII, fino alla crisi riformista, la grande prevalenza, per cinque – sei secoli, era l'ascesi di tipo platonico, cioè pedagogica con l'idea che, come ogni grande impresa, una vita non è inventabile su due piedi..Dunque: servono i digiuni, sì se servono, no, se non servono, altrimenti è una dieta oppure anoressia. Il problema non è il cibo ma che cosa io posso ottenere da me e dalla mia vita rispetto all'obiettivo che mi do; allora devo avere un obiettivo, sapere chi sono io e come arrivo all'obiettivo; dunque si può digiunare del pane ma anche delle parole ed anche dell'eucarestia. Tutto questo era figlio della Regola di Benedetto che aveva un'idea di questo genere e per cinque – sei secoli l'ha irradiata sul cristianesimo.

Tutto questo ragionamento per dire che, quando noi diciamo conversione, nel novanta per cento dei casi abbiamo ancora in testa un modello gnostico ottocentesco in cui l'idea è, banalizzando: se c'è una cosa che ti fa piacere è male, perché l'unica cosa virtuosa e meritoria è ciò che ti costa, è la medicina giusta, altrimenti che merito c'è. Anzi, se ti piace, diffida! Ancora oggi, quando diciamo migliorare o convertirci, come ha cercato di metterci in testa Vaticano II, quello che intendiamo è migliorare nel senso gnostico, mentre convertirci a me sembra più consona all'idea platonica dell'atleta. Paolo dice: "Ho corso la buona corsa, ho combattuto la buona battaglia". Allora se, come dicono tutti: "Per i figli si fa qualsiasi sacrificio", alla fine, malgrado non sia una passeggiata, non è che pesi perché si fa per loro; oppure se uno decide di fare la casa e si impegna con un mutuo per trent'anni, fatica non poco perché deve rinunciare a molte cose, ma poi è contento perché ha usato una logica atletica nel senso che ha messo in ballo una serie di costi che non tutte le sere gli sono graditi, però poi, nel bilancio globale, alla fine ha compiuto un'impresa raggiungendo uno scopo.

Domanda E questo è il paradiso?

* Esatto. La logica cristiana sarebbe di più in termini platonici, cioè l'idea che il paradiso vale qualsiasi battaglia, non per guadagnarselo, ma perché uno costruisce il proprio sé, diventa se stesso in Cristo fino al punto che è talmente pieno che è in paradiso.

Domanda Questo atteggiamento traduce, secondo me, la parola greca "metanoia", proprio un cambiamento di mentalità, un'altra visione delle cose.

* Metanoia è un termine neutro in greco, può essere letto sia in termini gnostici sia in termini platonici perché è un cambiamento

Domanda Però è nel termine stesso, greco, che si spiega l'ambivalenza.

* L'ambiguità esiste, è interna al cristianesimo fin dal suo impatto con il mondo greco. Un po' meno forte è l'ambiguità nel mondo semitico che però, da questo punto di vista, ha uno spessore storico troppo ristretto per poter dire con certezza "Gesù intendeva questo...". Di per sé il cristianesimo si è talmente ed immediatamente innervato sull'ellenismo che, come tutti coloro che io ho letto e con i quali sono d'accordo, dicono che per aver interiorizzato così fortemente queste due facce, significa che anche il substrato semitico non era così chiaro da una parte o dall'altra. Nei primi quattro secoli tutta una serie di questioni greche che erano state interiorizzate, ma erano radicalmente contrarie al mondo semitico di provenienza, sono state espulse. I primi quattro secoli sono il grande tempo delle eresie in cui è stata fatta la prova di tirar dentro dei concetti greci che sono stati estromessi perché non quadravano. Su questo è sintomatico che non c'è mai stata una dichiarazione di eresia né sull'una né sull'altra comprensive dell'asceti perché probabilmente, dicono gli studiosi, c'era già una base che conteneva tale ambiguità che, in qualche modo, è la nostra profonda ambiguità umana, quella che tutti abbiamo nel dire "Questa cosa me la sono meritata, questa cosa mi è stata regalata". L'essere umano, per sua struttura, è sempre oscillante tra l'idea di aver migliorato se stesso oppure di essere stato baciato dalla fortuna. Dunque la doppia anima dell'asceti è in qualche modo costante.

Da questo punto di vista, però, il problema è che noi, avendo perso l'idea di progressività della fede come una pedagogia, una metanoia nel senso pedagogico, atletico, siamo veramente persi perché siamo rimasti solo con il carico moralistico ottocentesco ed un po' gnostico, con un'apparentemente insanabile rifiuto, conscio o inconscio che fosse, del mondo del corpo.

Domanda La chiesa l'ha comunque ridotto ai miseri dieci centimetri sotto l'ombelico.

* Sì, certamente. L'operazione che dal settecento viene fatta, fino a Vaticano II, è un'operazione terribile da questo punto di vista, è un errore clamoroso della mediazione culturale della chiesa che casca completamente nella logica neoromantica, vittoriana, con tutti i problemi connessi alla cultura borghese di quel tempo e vi rimane nonostante Vaticano II abbia detto in termini di principio che non è così, ma in fondo tutti noi ce l'abbiamo ancora in mente.

"Le persone non vogliono essere soffocate dai dogmi, vogliono piuttosto una certa libertà. D'altra parte è vero anche che, pur nella migliore delle situazioni pedagogiche che la chiesa possa creare, vi sarà sempre una ragione di difficoltà, perché il *proprium* del cristianesimo è che Dio viene all'uomo, mentre tutta la cultura moderna, soggettivista, vuole piuttosto che sia l'uomo a scoprire Dio e a costruire la propria idea di Dio".

* Qui Vergote riconosce che questa reazione è legittima però c'è un dato, una pietra d'inciampo, costruita dal cristianesimo che ti dice: il nucleo centrale del cristianesimo è che Dio si è fatto carne e dunque che tu vai a Dio non può importare a nessuno. E oggi, tra tutte le questioni, questa è la questione dura, insopportabile, del cristianesimo.

Domanda Con un desiderio del Dio che viene all'uomo, ma con la paura di essere perduti se per caso non sono io che costruisco Dio....

* Sì, con l'idea teorica di aver accettato che sarebbe Dio a venire all'uomo e poi con una costruzione reale dell'esistenza che è tutto il contrario. Con Vaticano II abbiamo messo al centro questo aspetto e poi, oggi, nelle nostre parrocchie la questione chiave è che la gente si impegni. Qualsiasi parroco a cui tu dici: "È vero che Gesù nell'incarnazione si è fatto Uomo?", dato che il linguaggio di Vaticano II è entrato nella testa di tutti ti risponde: "Sì", però, quando lui ha un problema rispetto alla parrocchia, quando ragioniamo tra di noi confrontandoci, il problema è sempre su chi si impegna o no, è coerente o no, fa questo o no e così via, cioè è esattamente il contrario. Se Dio si è fatto uomo, si è fatto prossimo per noi, se penso di impegnarmi perché è una forma per esprimere la carità, se penso che mi fa sentire meno solo, allora vado perché ho voglia di andare anche perché serve a me. Per quanto riguarda gli altri, Dio si è fatto prossimo a loro come a me. Noi, nella perenne preoccupazione di attirare i lontani, non curiamo quelli che ci sono. Negli incontri della parrocchia tutti gli anni si è sempre da capo, agli abc, perché, dovendo sempre parlare a dei lontani, a tutti, alla fine ci sono sempre gli stessi ai quali da più anni si parla del senso della vita, di Gesù Cristo, senza mai farli crescere in una fede più adulta.

"In filosofia il tema *dell'homo faber* è stato fortemente criticato da Heidegger, severo verso la centratura antropocentrica del pensiero, secondo la quale l'uomo non è colui che deve ricevere e scoprire bensì colui che mira a costruire. Questa visione in fondo applica alla religione ciò che è proprio dello spirito tecnico e delle costruzioni teoriche scientifiche. Ma rispetto all'amore, alla natura, a Dio, l'uomo deve scoprire e lasciarsi interpellare da ciò che giunge a lui. È una disposizione di accoglienza, che è insieme attiva e passiva, perché si tratta di ricevere e appropriarsi attivamente.

Domanda Quindi non *faber*, ma ricettore.

* Sì. Ma anche appropriatore

Domanda Ma anche nell'amore noi abbiamo quasi avuto l'atteggiamento di costruire l'altro per noi.

* Infatti quello è in genere uno dei primi scorni di ogni reale passione amorosa che nasce sotto il segno "io ti salverò o ti cambierò" ed in genere la prima cosa su cui si misura un rapporto e su cui regge o cade, è se, dopo essersi scontrati su "tu sei perfetto", che vuol dire io ti cambierò, uno dice: "Va bene, tu forse non sei perfetto, ma sei così". Se si arriva lì, si è già fatto un passo avanti. Questo è lo stesso problema, con la differenza che Dio non ci strilla nelle orecchie e non ci manda al diavolo; così uno riesce ad andare avanti tutta la vita con io ti cambierò o mi cambierò.

Cristianesimo e modernità (VII)

Concludiamo il commento della volta scorsa.

Freud è figlio del positivismo ottocentesco, anche più semplificatorio, per cui la religione sarebbe un fatto patologico, un'espressione infantile, alienante. Jung invece dice che non necessariamente il fatto religioso è di per sé patologico. Jung è soprattutto ricordato per i suoi studi sugli archetipi, sulle figure, sulle immagini e ricorrenze che appaiono come trasversali a tutte le culture. Il suo interesse sta nel tentare di stabilire se esiste a vari livelli qualcosa (scultura, immagine, linguaggio, parola) che possa essere attribuito all'umano tout court, semplicemente, al di là di ogni tipo di mediazione, qualcosa che possa essere chiamato "umano". Ovviamente, secondo Freud, l'unica cosa veramente umana è il principio del piacere, la libido che muove tutto il resto. Secondo Jung questa interpretazione non è corretta. Egli dice che esiste non solo un principio motore che possa essere detto umano, ma esistono già delle elaborazioni: gli archetipi. L'esempio classico sono le immagini del sole e della luna che sono sempre il mondo maschile ed il mondo femminile e, secondo Jung, sono transculturali; poi vengono mediati in modo diverso ma, alla fine, tutte le religioni, le mitologie, hanno un accoppiamento del femminile alla luna e del maschile al sole, alla forza, alla guerra.

Ovviamente le religioni, da questo punto di vista, sono il territorio più forte e fecondo, e quindi, a partire da questo, Jung recupera il mondo religioso come una delle forme espressive possibili di ciò che è radicalmente umano. Drewermann è invece un teologo, prete, contemporaneo, ancora vivente, che ha lavorato soprattutto sul mondo delle fiabe, sul fatto che tutte le culture hanno delle fiabe con un genere letterario proprio ed in cui narrano delle fantasie con l'uso di strutture ricorrenti.

“Un’apertura di credito alla religione, da parte della cultura, sembra oggi venire da linee di pensiero che, ad esempio in psicologia (ma non solo), si rifanno a Carl G. Jung. È nota inoltre la querelle intorno all’opera “psicoteologica” di Eugen Drewermann. Che ne pensa?”

In verità io non amo troppo Drewermann, o meglio l'ultimo Drewermann – non quello dei primi lavori sui temi dell'angoscia e della colpa. Fondamentalmente Eugen Drewermann è uno junghiano: egli compara i testi dei *Vangeli* con le fiabe, con i racconti per i bambini, ecc. E noi sappiamo che per Jung, come appunto per l'ultimo Drewermann, non vi sono in fondo differenze tra i racconti e le fiabe da un lato, e i *Vangeli* dall'altro. Invece le parole e i fatti di Gesù, anzitutto la resurrezione, non possono essere intesi come una storia pedagogica analoga alle fiabe per i bambini. Ebbene l'ultimo Drewermann compie sistematicamente questa confusione e io ho orrore di ciò. Quanto a Jung, egli ha meritoriamente individuato e denunciato alcune rilevanti debolezze nelle teorie di Freud, ad iniziare dalla teoria del simbolo. Ma quando Jung scrive, ad esempio in *Risposta a Giobbe*, che bisogna parlare piuttosto della "quaternità" di Dio e non della Trinità – perché in Dio a suo giudizio vi sarebbero il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo e il diavolo – allora comincia a fare il teologo. E ogni volta che compie una tale operazione, Jung non fa della psicologia, bensì della filosofia religiosa o della modesta teologia. Quella di Jung è

una gnosi, un sapere simbolico–psicologico; introducendo il simbolo religioso nella terapia, questa diventa religiosa e la religione diventa terapeutica, fin quasi a perdere la differenza tra i due ambiti, appunto come nelle antiche gnosi. Drewermann ha ripreso e riprodotto tutto ciò con un linguaggio soprattutto cristiano, mentre Jung si identificava in fondo con un Cristo migliore di Gesù, e in questo senso era un “anticristo” - come suggerisce il titolo di un libro americano dove sono stati studiati i suoi testi postumi, i *Nachlassen*.”

Due sono qui le cose interessanti perché molto comuni al nostro modo di pensare, cose che ci sono entrate dentro spesso in modo acritico: il tema della gnosi ed il tema della religione come terapia. L’idea gnostica è in fondo quella che noi abbiamo, in un certo senso, del cristianesimo oggi, cioè che il problema sia conoscere la verità ed una volta che la verità è conosciuta, allora la verità si fa, dove il “si” è impersonale; cioè attraverso noi e la nostra vita, bene o male accade. E questo cambia il circuito della storia in tempi lunghissimi e soprattutto cambia se il maggior numero possibile di persone conoscono ed accettano la verità. Il grande nemico del cristianesimo fin dall’antichità è la gnosi.

Domanda: la gnosi è un’eresia?

Non in senso proprio, la gnosi è precedente al cristianesimo, è una delle correnti filosofiche del mondo greco in cui si cercava la conoscenza per un cambiamento, per interpretare e modificare il mondo; era legata a scuole, a maestri che la insegnavano e a discepoli che si accodavano ed aveva un certo successo. Quando compare il cristianesimo, che invece si presenta come annuncio strutturato non istituzionalmente come oggi, si vede subito che queste due percezioni sono fortemente nemiche, con logiche completamente diverse. In seguito a questo ed a molti che erano tanto gnostici quanto cristiani, c’è un’eresia che si chiama gnosi cristiana; cioè un gruppo di cristiani i quali sostengono che la gnosi sia conciliabile con il cristianesimo e che vengono dichiarati eretici dai concili dei primi secoli. È un po’ come dire il cristianesimo e il marxismo: il cristianesimo non ha mai percepito il marxismo come un’altra religione perché è un’altra cosa. La percezione che il cristianesimo ha avuto del marxismo è diversa da quella avuta dell’ebraismo al quale ha sempre riconosciuto di essere un percorso religioso; rispetto alla gnosi il cristianesimo non l’ha mai considerata una religione. Il problema è che, come spesso accade, non è detto che come il cristianesimo veda quelli, quelli vedano se stessi; dunque, la tarda gnosi, quella che nasce dopo la condanna dell’eresia della gnosi cristiana, II – III secolo, alcune correnti si autostruttura come una religione.

Domanda: ma mentre, contro le varie eresie, si definiscono le parole e i concetti, es. vero Dio, vero Uomo, perché la conoscenza per cambiare non andrebbe bene?

Per dirla come l’hanno detto i padri antichi, perché il problema è: o ti salvi da te, o ti salva Dio. Secondo la gnosi tu ti salvi da te, cioè tu fai un percorso di conoscenza e purificazione in cui che ci sia o no un Dio, in termini personali, non fa alcuna differenza; secondo il cristianesimo il tema della salvezza, del cambiamento tuo e del mondo, è segnato dalla grazia, non dalla conquista. Legato a questa questione tra cristianesimo e gnosi, il tema concreto, che tutti i cristiani di tutte le generazioni hanno avuto, è quello dell’ascesi, della rinuncia, dei “fioretti”. Questo tema dell’ascesi era presente nel mondo greco secondo due caratteristiche: quella più gnostica e quella più platonica; per la gnostica l’idea dell’ascesi era legata al tema della conoscenza: l’ascesi è una rinuncia per allargare la conoscenza, per

distaccarsi dal materiale (se una cosa ti fa piacere devi rinunciare perché altrimenti metti in moto la passione che è il contrario della conoscenza; le passioni vanno zittite fino a liberarsene). Il tema dell'ascesi platonica era esattamente il contrario: essendo noi anima e corpo, affinché la nostra anima possa migliorare, deve migliorare con lei il nostro corpo; allora occorre un allenamento come per un atleta quando vuole raggiungere un risultato. Il criterio non è: ti piace allora devi rinunciare ma vuoi arrivare lì e ti alleni per riuscire. Nel cristianesimo entrambe le idee sono entrate, con grandi oscillazioni perché lo gnosticismo non è un'eresia che si dichiara eretica e se ne taglia via il ramo, ma è un atteggiamento sempre molto intrecciato ed oggi, a mio parere, ha nuovamente una grandissima forza; di oggi si dice che è un tempo neo-agnostico in cui, per tanti motivi e tante forme diverse dall'antichità, c'è di nuovo l'idea di una conoscenza, non necessariamente intellettuale: pensate all'assoluta simbolizzazione del corpo nella nostra cultura; il corpo deve essere perfetto, curato ed ha un grande peso, è come se non avere le rughe ti potesse salvare dal tempo. Qual è la differenza nel fatto di non avere le rughe, da che cosa ti preserva il non averle? Questo tema nel cristianesimo è sempre stato oscillatorio; la gnosi è sempre entrata ed uscita dal cristianesimo ed è veramente il suo pericolo mortale, la sua sorella ombra, il lato oscuro perché o Dio per grazia è l'unico giusto e giustifica e giustifica i molti ingiusti ed allora dentro quello poi ci possono essere molti percorsi (come si reagisce alla grazia ricevuta, come io collaboro, come mi alleno ad essere disponibile alla grazia della salvezza), oppure io, in qualche modo, mi "conquisto" una salvezza. Questi sono temi inconciliabili, non c'è un modo di farli stare insieme.

Domanda: comunque fa parte del patrimonio di ogni uomo, è quasi insita nel codice genetico.

Per esempio..... negli occidentali. È già molto diverso negli africani che hanno molti altri problemi, ma non quello della gnosi perché il pensiero magico è il contrario della gnosi. I bambini non sono mai gnostici. La gnosi è un problema tipico del mondo greco ellenistico; per noi è fortissimo.

Domanda: perché è razionale?

Non necessariamente perché la gnosi può anche essere molto irrazionale, ma è un pensiero che esclude le "potenze". I grandi nemici della gnosi nell'antichità erano i giudeo-cristiani perché l'ebraismo è più vicino ad un pensiero magico. Nella nostra testa i non gnostici sono popoli passivi, gente che sta lì ed aspetta. Gli orientali ad esempio hanno una struttura abbastanza gnostica con l'idea dell'azzeramento della storia. Noi abbiamo un incrocio tra gnosi e storia; l'occidente è costruito su due capisaldi genetici: il dato gnostico ed il dato storico la cui somma, il risultato finale è l'idea di progresso, progresso ottimista ottocentesco, progresso depresso postmoderno, ma sempre di questo trattasi, dai suoi esempi più deliranti (del tipo adesso esportiamo la democrazia) fino ad esempi più nobili. Il mondo orientale invece ha, da un lato un caposaldo gnostico, ma dall'altro ha il tema dell'illusione della storicità in cui il divenire non esiste. La somma di queste due cose è abbastanza micidiale, mentre, ad esempio, il mondo africano ha una connotazione di pensiero magico. Sono configurazioni diverse.

Domanda: questo ultimo periodo di pagina 80 non l'ho capito: " mentre Jung si identificava in fondo con un Cristo migliore di Gesù...."

Jung riconosceva un Cristo migliore di Gesù e in fondo sosteneva che il terapeuta è sempre un Cristo per il paziente. Il primo punto è quello che riguarda la gnosi; il secondo è quello del rapporto tra religione ed atteggiamento terapeutico che è l'altra grande questione. Tutte le religioni, compreso il cristianesimo, hanno una potenzialità di salvezza, si pongono come un annuncio di salvezza, dunque, in misura maggiore o minore, come un dato terapeutico di guarigione, di liberazione da varie cose; il problema è se ci sono due ambiti, uno religioso ed uno terapeutico oppure un solo ambito, cioè se l'unica cosa che la religione fa è di guarire. Il cristianesimo, anche in questo, ha una posizione, discutibile, strana, ma specifica e qualificante; traducendo in termini religiosi, cattolici, il centro del cristianesimo non è il peccato, ma la comunione con Dio; il problema del cristianesimo non è terapeutico, è altrove, non è guarire ma spostarsi su un altro piano. Noi siamo tutti figli di un cristianesimo molto gnostico in cui l'idea di credere è credere nella verità, come se questo di suo risolvesse e la questione fosse credere o non credere; per di più questa operazione è stata fatta mettendovi al centro la questione del peccato, dunque il cristianesimo come luogo di salvezza dal peccato identificando con il peccato tutti i mali possibili, dalla sessuofobia a tutte le fobie immaginabili. Dunque giustamente il popolo cristiano si è fatto venire quelle domande, che tutti si sono posti e si pongono: ma se io sono buono, mi comporto bene e non ho peccati tanto gravi, perché invece di guarire mi ammalo? E' la domanda giusta rispetto al procedimento ma con il cristianesimo non c'entra, salvo poi che a tale domanda non c'è una risposta perché il cristianesimo non è una garanzia rispetto ai mali possibili dell'universo.

Domanda: quando Jung riconosce il Cristo migliore di Gesù è perché Cristo vuol dire Salvatore e quindi aiuta e guarisce?

Sì, certamente.

Domanda: Il problema è che alcuni decenni fa, probabilmente dopo il concilio, questa centralità e quindi questa azione terapeutica del cristianesimo è andata leggermente sfumando ed ora sta ritornando alla grande in una maniera pazzesca; giustamente i giovani fuggono da una realtà di questo genere.

Dipende, i giovani hanno un atteggiamento molto ambiguo: per un verso fuggono, per un altri versi lo cercano disperatamente, si vedano le giornate mondiali della gioventù. In realtà il problema è che il cristianesimo ha riproposto la sua valenza terapeutica ma, come terapia rischia di funzionare molto male, almeno per come è strutturato per cui se uno va in parrocchia in genere non si sente meglio e quindi non ci va. Se invece a 18 anni partecipa alla giornata della gioventù si sente meglio, "eroico". Melloni ad esempio dice che non è tanto grave che il cristianesimo sia stato presentato come una religione terapeutica, ma, se così si presenta, o funziona come è avvenuto nel corso dei secoli, oppure non ha futuro. Dunque o si ha il coraggio di dire che il cristianesimo non è una religione terapeutica quindi predichiamo la croce scandalo per i giudei e follia per i greci, oppure se così non è, non si può far funzionare solo "a livello di papa". Secondo me questa è una delle questioni centrali in questo momento. Detto in modo troppo semplificato: il cristianesimo è una risposta o una domanda? Se è una risposta, è risposta a quale domanda? Nel suo prodursi il cristianesimo si propone come una domanda. Tutti gli incontri evangelici sono persone che hanno un'attesa, stanno cercando qualcosa e normalmente Gesù fa una domanda: dammi da bere, voi chi dite che io sia, cosa dice la gente. Allora è un atto di fede da parte di chi si lascia sedurre dalla domanda, lo segue, e Gesù lo sposta un poco alla volta innescando un gioco di seduzione che è diverso da un gioco terapeutico.

Domanda: quando parlavi del cristianesimo mi veniva in mente il calvinista ed il cattolico: due atteggiamenti radicalmente diversi.

Rispetto a questa questione non tanto diversi. Forse uno è un po' più radicale dell'altro. Il liquido è sempre lo stesso, cambia solo il bicchiere. Se è sbagliato il liquido la cosa non è importante. Il problema è: se il cristianesimo è un atteggiamento di seduzione o terapeutico. Il cristianesimo, nella sua autocomprensione più profonda, è una dinamica seduttoria.

Domanda: che poi uno possa anche trovare giovamento va bene?

Certamente si spera di provare anche un po' di piacere, perché Cristo è una "persona". Ma è proprio la struttura dell'azione che è diversa. Uno non si aspetta da un medico un dialogo uguale a quello con un innamorato. Noi abbiamo tutti in mente, quasi nella nostra struttura genetica, l'idea di una religione terapeutica. Un genitore non ama i figli perché lo fanno star bene, li ama per altri criteri perché i figli a volte danno grandi soddisfazioni, a volte sono emerse rotture o causa di enormi preoccupazioni, ma nonostante ciò si amano comunque, per un criterio che non ha niente a che fare con il fatto che gratifichino. Tutti ci siamo un po' ubriacati sul fatto che la vita serviva a realizzarci, illusione un po' sessantottarda. Di per sé non è che la vita ci realizza; poi se va bene ci si realizza anche un po' e ci sono cose che ci fa piacere di aver fatto. Questo atteggiamento terapeutico uccide la croce, la esclude, perché la croce è un paradigma, uno stilema di sofferenza liberamente cercata in cui uno assente, la salvezza del mondo è l'obiettivo che vale questo prezzo. E ciò non è così immediatamente recepibile in una logica di fitness, neppure spirituale.

Domanda: liberamente cercata?

Se il Figlio di Dio se ne stava nel seno della Trinità, era contento. Liberamente la Trinità assume nel Figlio l'incarnazione nella storia per la salvezza e Gesù cammina verso la sua ora, cioè la crocifissione per la salvezza del mondo e sapeva a quale prezzo, dunque era una cosa costosa, faticosa. In questo senso è centrale la differenza tra Cristo e Gesù e il fatto della funzione del terapeuta: secondo Jung il Cristo sarebbe la figura di terapeuta assoluto, non ride, non piange, non soffre della morte di Lazzaro, non mangia, non beve, non muore in croce, è dunque la grande figura affascinativa. È il grande Cristo dei miracoli, il grande taumaturgo. Jung dice che terapeuta è un taumaturgo che costruisce una ritualità di gesti e di parole attraverso i quali cura; ma questo va benissimo per i terapeuti, ma non per Cristo che è Gesù. È una proiezione riduttiva.

“D'altra parte perché non leggere in tale avvicinamento di terapia e fede religiosa, di psicologia e religione, anche il tentativo di inverare psichicamente ed esistenzialmente certi contenuti religiosi che, viceversa, suonerebbero piuttosto come formule vuote, gergo insignificante?”

Si tratta di una domanda è un po' cattiva nel senso che l'intervistatore dice: in fondo non è anche questa una funzione terapeutica? La risposta è geniale: non c'è dubbio che l'educazione religiosa deve integrare la saggezza umana. In questo senso occorrerebbe che l'insegnamento propriamente cristiano – la fede in Dio, in Gesù Cristo, la risurrezione, la confessione dei peccati, ecc,- assumesse e valorizzasse, in modo progressivo, anche certe esperienze e concezioni religiose di tipo naturale. Nel cristianesimo ci si è dimenticati di ciò che i monaci hanno invece vissuto, ossia uno stile di vita che non è necessariamente ed esclusivamente cristiano e che tuttavia è molto importante; ad esempio una certa sobrietà, l'accettare il silenzio, ecc. La religione deve iscriversi in un'educazione anzitutto umana, che può essere impartita anche al di fuori della religione stessa. Si potrebbe iniziare dai

ragazzi, perché con loro si può ampiamente ricorrere alla ricchezza dell'espressione simbolico-rituale – se ben fatta – in certi momenti particolari, in alcune circostanze privilegiate, senza troppe spiegazioni teoriche. Questo tipo di espressione – il culto, il simbolismo – è già formazione, e di essa occorrerebbe sviluppare progressivamente l'intelligenza, ma senza cominciare troppo presto. È bene imparare a vivere simbolicamente tutto ciò, prima di esprimerlo, senza troppe spiegazioni teorico-dogmatiche. In questo la chiesa è troppo razionalizzante, come del resto tutta la nostra cultura.

Questo è un capolavoro di gesuitismo. L'autore dice che se questa cultura avversa la capacità di vivere in modo simbolico e di riconoscere fenomenologicamente la struttura simbolica, come un esercizio che fa parte della vita, allora va benissimo che siano pure i cristiani ad insegnare alla gente a essere simbolica perché questo non fa male alla salute: esercita la capacità di essere umani, di relazionarsi; ma, detto ciò, non stiamo ancora parlando di ciò che è cristiano, è un'opera di promozione umana.

Forse cinque secoli fa bisognava fare gli ospedali che mancavano e, alla fine dell'800 e nei primi anni del '900, si è vissuto come un trauma che le suore andassero via dagli ospedali in quanto si toglieva tutto del cristianesimo; poi si è visto che forse gli ospedali ed anche le scuole funzionano e forse oggi la cura verso la povertà non è più l'istruzione alle fanciulle abbandonate. Forse oggi la priorità di promozione umana è reinsegnare alle persone ad essere persone a 360° ricostruendo territori di espressione ampia di sé, di uscire da una troppo forte razionalizzazione, ma sia chiaro: è promozione umana. Il fatto che oggi, mediamente, i ragazzini abbiano una grande fatica ad un'educazione sentimentale nel senso più serio del termine ed abbiano un linguaggio e dei comportamenti a tredici anni come se ne avessero trenta ed un'educazione emotiva ai sentimenti a trent'anni come se ne avessero tredici, evidenzia la povertà della nostra cultura; se poi le parrocchie, i gruppi, riescono a mettere insieme questi due livelli, ne viene fuori una civiltà meno nevrotica. Ma non c'entra ancora nulla con il cristianesimo.

Allora Vergote dice che anche una serie di temi apparentemente religiosi, con comportamenti e linguaggi religiosi, forse sono semplicemente, pure nel cristianesimo, dei presupposti, un'educazione umana che allarga il cuore e predispone all'incontro con Dio in Gesù Cristo, anche se è insegnare ai ragazzini il segno della croce che non è ancora un atto specificatamente cristiano. Un ragazzino ha bisogno di sapere che ci sono dei segni i quali hanno un significato, che riguardano il suo corpo, fanno parte della nostra cultura senza necessariamente dover cercare segni esotici. Ma il cristianesimo è un'altra cosa, è una cosa seria che riguarda la croce, la risurrezione, riguarda gli adulti, ha una sua durezza e non è un generico, simbolico, discorso rituale.

Questo è il senso della risposta alla domanda in cui l'intervistatore chiede se non possa servire al cristianesimo usare le categorie antropologiche e psicologiche e Vergote dice esattamente il contrario: va bene, forse all'umanità serve usare un po' di cristianesimo, ma l'essenza del cristianesimo è un'altra questione. Nelle nostre lectio, spesso, il modo di leggere la Scrittura aiuta le persone a riconoscere dentro di sé i propri movimenti interiori, alcune dimensioni di sé, alcune fatiche, passaggi che di per sé sono ancora solo un presupposto rispetto all'incontro con Dio nella Parola di Dio; però è un presupposto decisivo; se non c'è una persona, non c'è alcun incontro con Dio. Se non si sono superati i moralismi, i sensi di colpa, non si incontrerà mai Dio perché non si è una persona in piedi.

Alcune riflessioni sulla figura di Maria

Sul tema di Maria c'è da fare un chiarimento previo che è a quale livello noi consideriamo questo problema, per non mettere tutto insieme in un insieme di domande che diventano così irrisolvibili. Ci sono almeno tre livelli diversi:

- livello storico, con un certo tipo di problema,
- livello storico-teologico, che è un altro tipo di problema,
- livello sistematico.

A livello storico: che cosa sappiamo di questa donna, chi era, quali notizie certe abbiamo, ecc.

Che cosa sappiamo, storicamente, di Maria? Le fonti evangeliche ed extracristiane sono concordi sul fatto che accanto a Gesù c'era una madre, una figura ricordata; quando si cita questo rabbi si ricorda che era seguito da donne, tra cui sua madre. Questo anche perché era un fatto strano che un rabbi ebraico fosse seguito da un gruppo di donne: cosa annotata come ulteriore stranezza anche da fonti non cristiane.

Che questa donna si chiamasse Maria è attestato dai Vangeli, tuttavia il nome Maria, Miriam, Marian, ecc, aveva una frequenza ampia a quei tempi, era un nome comune che si rifaceva alla sorella di Aronne e Mosè.

Sappiamo storicamente che una forma di culto, venerazione, rispetto alla figura della madre di Gesù è molto antica nella comunità cristiana. L'attestazione dell'Ave Maria (saluto dell'Angelo più la seconda parte, non esattamente quella di oggi) è inciso in una pietra, stipite di una casa che si suppone fosse la casa di Maria (incisione datata tra il 42 e 45 d.C.)

Si tratterebbe della casa dove Maria, Gesù e Giuseppe hanno vissuto al ritorno dall'Egitto. La tradizione di una presenza della madre di Gesù all'interno della comunità cristiana, come ci viene tramandata dagli Atti, è comunque molto forte, molto attestata: non dice se c'era o non c'era, ma dice che la comunità cristiana, fin dall'inizio, ha pensato che aveva un ruolo.

Dal punto di vista storico-teologico c'è un dibattito molto forte sul nodo centrale, iniziale, che è quello risolto al Concilio di Efeso, sul fatto se si debba dire "Madre di Gesù" e basta, o se si debba dire "Madre di Dio". Sul fatto che fosse la madre di Gesù non ha mai discusso nessuno, ma se si potesse dire Madre di Dio era un problema.

Il Concilio di Efeso stabilisce il termine *Theotokos*, e lo mette come uno dei capisaldi, non solo teologici, ma anche liturgici, cioè dice che la festa della Madre di Dio ha lo stesso grado, cioè la stessa importanza della festa di Pasqua e della memoria della nascita del Signore. Cioè mette questa idea (che si debba chiamare Madre di Dio) allo stesso piano liturgico delle memorie del Signore. Se consideriamo che siamo nel terzo secolo

comprendiamo l'importanza dell'affermazione, l'importanza della collocazione sul piano liturgico, cosa un po' diversa per noi oggi che non sappiamo più bene la prevalenza di una festa sull'altra. Per noi la liturgia ha cambiato ruolo, mentre invece nei primi secoli la liturgia è il luogo dove si capisce e si spiega la logica del cristianesimo. Quindi il mettere sullo stesso piano la Pasqua con la festa della Madre di Dio significa che quest'ultima ha un valore fondamentale.

In seguito c'è una specie di oblio sul dibattito; di fatto ci sono pochissime eresie mariane. C'è invece una penetrazione radicale nella prassi liturgica, fino all'ottocento, quando dilaga la devozione popolare rispetto alla figura di Maria. Ci sono atteggiamenti, interpretazioni, aggiunte, ecc. nella liturgia, nella prassi e nella devozione, che di volta in volta hanno sostanzialmente i colori delle culture in cui si manifestano e si radicano. Ad esempio nell'iconografia mediterranea, nella quale c'è un forte peso della maternità, è molto presente la Madonna incinta o la Madonna che allatta, mentre nel nord Europa ci sono figure di Maria e Gesù, spesso un Gesù adulto.

Un dato interessante è il fatto che tutte le volte che il cristianesimo ha una esagerazione di tipo razionalista la prassi e la devozione si allargano sulla mariologia, sulla devozione mariana.

Terzo livello, che è per noi quello più significativo. Il livello di una riflessione, di un senso, di un luogo nell'interezza del cristianesimo. La chiesa ha sentito il bisogno di stabilire quattro verità fondamentali su Maria: Madre di Dio; Vergine, prima, durante e dopo il parto; Immacolata Concezione; Assunzione: due prima del terzo secolo e due dopo il 1870.

Rappresentano la struttura fondamentale colla quale il cristianesimo parla di sé. C'è un asse orizzontale (vedi **schema 1**), che va dalla creazione alla *parusia* ed è l'asse storico; la storia della salvezza, che ha origine in Dio e termina in Dio. Dire che al centro del cristianesimo c'è l'asse della storia è un'affermazione che comporta molte conseguenze: a noi pare normale perché siamo in una cultura cristiana. Ma questo è inaccettabile, per esempio, per tutte le religioni orientali, che concepiscono il divenire come un'apparenza e credono in un ciclo delle reincarnazioni dal quale bisogna tentare di uscire, uscire dall'apparenza e entrare nell'Uno.

L'asse della storia che divide la realtà tra eterno e storia, tra divenire e permanere, ecc. è pieno di conseguenze perché decide con quale sguardo tu guardi Dio, le cose, il mondo, te stesso.

Dire questo significa anche affermare quella che tecnicamente si chiama la differenza ontologica. Cioè dire che c'è un asse che divide l'eterno dalla storia, significa dire che c'è una frattura, una distanza tra Creatore e creatura, tra Dio e uomo, che è una distanza per natura insuperabile. La seconda verità fondamentale del cristianesimo è che c'è un asse verticale, che supera questa incommensurabilità di natura, la supera per Grazia e il punto d'incontro dei due assi è l'Incarnazione di Cristo. In Gesù, vero Dio, vero uomo, si supera questa impossibilità ontologica. Quindi l'esito di un cristiano ben riuscito è diventare figli nel Figlio, essere introdotti nella Trinità. Il movimento del Figlio è l'Incarnazione, il movimento del Padre è quello di avere messo in vita il mondo e di reggerlo, perché abbia la sua autonomia, c'è poi il percorso tra l'uomo che dice *credo* e aspetta la *parusia* (la mia

scelta di stare in questa cosa e il tempo che passa). Lo Spirito Santo, nello schema, è rappresentato come un vettore di forza.

Il volto del Padre crea e regge il mondo, il Figlio è il volto di Dio che supera la frattura, lo Spirito Santo la forza che crea una possibilità tra il dire *io credo* e che cosa succede da lì in poi, nel tempo che rimane tra adesso e la *parusia*.

In questa struttura c'è un grosso problema: da sola, è una struttura di tipo gnostico, la struttura di un sapere iniziatico ed esclusivo che, in quanto sapere, salva (autoconsapevolezza che ha un potere di salvezza, è un po' l'alter ego del cristianesimo).

Nei primi secoli il cristianesimo ha la preoccupazione costante di distinguersi dalla *gnosi*, di riuscire a spiegare perché nel cristianesimo la questione sostanzialmente: a) non è la conoscenza, b) non è iniziatica, c) non è un'autosalvazione, ma è una salvezza ricevuta.

Il problema della gnosi è molto forte fino al terzo secolo, poi svanisce per ritornare poi in epoca moderna. E questi due sono, guarda caso, i periodi mariologici, i periodi in cui cominciano le questioni mariologiche.

La riflessione su Maria è costruita sullo stesso schema (vedi **schema 2**).

Abbiamo due dati originari, che sono Madre di Dio e Vergine. Per i primi tre secoli la Chiesa pensa le questioni legate a Cristo. Il gruppetto dei Dodici e degli altri che si raccolgono attorno a loro fanno l'esperienza della risurrezione di Cristo: un'esperienza irraccontabile. Immediatamente la prima chiesa, prima con la stesura dei Vangeli, dei testi, poi con la formulazione di modelli sempre più articolati, usando la cultura greca e un po' tutto ciò che si trova sotto mano, cerca le parole e il modo per dire questa esperienza e trasmetterla ad altri, mantenendo l'esperienza stessa, non raccontando un'altra cosa. Tutto il problema dei primi secoli, che sarebbero pieni di eresie, pone in realtà la questione che si va cercando una ortodossia, il modo giusto di spiegare l'esperienza. Nei successivi venti secoli l'elaborazione è sempre più di modelli, di un linguaggio concettualmente articolato, perché la distanza dall'esperienza aumenta e bisogna perciò, in qualche modo, renderla sempre viva.

Per i primi tre secoli per i cristiani il grosso problema è Gesù: l'esperienza che hanno fatto. Gesù, la sua risurrezione, i suoi miracoli, gli insegnamenti, ecc. Dunque si occupano sostanzialmente dell'asse verticale. Si fanno perciò i concili cristologici.

L'asse verticale nasce sulla Madre di Gesù. La prima discussione è sulla Madre di Dio e al Nicenocostantinopolitano sorge la grande discussione sulla necessità di mettere nel Credo, *nacque da Maria Vergine*. La chiesa comprende il ragionamento, anche se forse non è stato fatto, che dalla parte di Dio, Maria è vergine, cioè il corpo di questa Donna, funziona in un altro modo, funziona in modo assurdo, che non ha senso. Per un Vero Dio-Vero uomo ci vuole una madre vergine: due contraddizioni. Dalla parte umana la stessa logica è: *Madre di Dio* (Vergine madre, figlia del tuo Figlio).

Quando nell'ottocento si ripropone, in qualche modo, il problema della gnosi, con un tema nuovo che è quello della storicità (che gli antichi non avevano), si riprende questa logica. E dunque, quanto alla creazione, Maria viene detta Immacolata, quanto alla *parusia* viene detta Assunta in anima e corpo. L'operazione globale che si fa è un asse cartesiano per quanto riguarda Cristo e un asse cartesiano parallelo per quanto riguarda Maria, sua Madre.

E' l'interlocutore umano, l'interlocutore totalmente creatura. Se Dio agisce così, qual è la nostra realtà? Che cosa dobbiamo fare noi? Secondo l'insegnamento cristiano noi dobbiamo riprodurre lo stesso schema paradossale, quanto a noi, non nelle idee, ma nel corpo e nel tempo. Non è un problema di gnosi, ma sono un corpo che funziona in un altro modo e un tempo che funziona in un altro modo. Questo doppio schema ha nettamente, nell'insegnamento cristiano, una funzione antignostica. La riflessione su Maria ha una funzione contro una deviazione del racconto su Gesù. Non è per dire qualcosa di Maria: è per fare da contrappeso a un rischio nel raccontare la vicenda di Gesù. Per mettere la struttura umana, il posto della creatura: che cosa dobbiamo fare noi. Per questo il Concilio Vaticano II dice che: "Maria è icona del credente e della Chiesa". E' la figura di come funzionano i credenti, di come funziona la Chiesa.

E' la nostra parte in tutta questa vicenda, nettamente in funzione non gnostica. Da questo punto di vista, mentre il primo sistema di assi cartesiani che è quello che regge, sostanziale, serve ad accertare la storicità dell'incarnazione del Figlio, la funzione antignostica che viene attribuita a Maria, teoricamente, poteva anche essere attribuita a Pietro, o a Giovanni, a una qualsiasi delle figure evangeliche, non necessariamente figura storica. Di fatto però si riferisce ad una figura storica, per di più la figura di una donna (vedi il caso della samaritana). Quanto alla mariologia, quello che la Chiesa ci chiede di credere è per equilibrare, in funzione non gnostica, la comprensione del cristianesimo. Per credere di noi. Per capire qual è la nostra parte in tutto questo.

Dibattito

* Tu ti sei spiegata più che bene, ma tutto questo non mi riscalda il cuore.

* Scopro che nell'icona di Maria si sia voluta rappresentare la realizzazione dell'incontro uomo-Dio, ma i due dogmi che mi fanno più difficoltà sono l'Immacolata e l'Assunta.

* Capisco la prima obiezione. Per questo ho fatto quella distinzione iniziale. Il livello sistematico non deve scaldare il cuore: deve spiegare dove stanno le cose. Da lì in poi comincia la lunga strada di ciascuno di noi, per entrare dentro a queste cose, sapendo il posto che hanno e trovare anche i pezzi che scaldano il cuore. Personalmente in questo periodo sto riflettendo molto, anche per ragioni di lavoro con i miei studenti, la questione della verginità di Maria, espressa in chiave così minuziosa e usata in senso sessuofobico, nei modi peggiori. Questo argomento, studiandolo, mi sta diventando molto caro, perché mano a mano sto scoprendo come ci sia una visione dell'essere persone e di come noi non "abbiamo" un corpo, ma "siamo" un corpo; c'è una capacità di rapportare il nostro essere, il nostro fare, il nostro corpo e di metterlo al suo posto in tutti questi argomenti che trovo di una grande bellezza.

E' chiaro però che ci vuole la pazienza di stare dietro ad un argomento che si è sedimentato nel quarto secolo, di smontarlo molto, di andare a capire... io non l'ho fatto ancora

abbastanza per spiegarlo in un modo semplice in un quarto d'ora. Per riuscire a spiegarlo in un modo semplice mi ci vorranno altri due anni.

Trovo geniale che la verginità di Maria smonti tutte le nostre chiacchiere post-moderne sul sì di Maria: non ci sono dogmi al riguardo, non ci sono dogmi sulla *scelta*, argomento costante delle nostre ossessioni. C'è invece un'affermazione di fede sul suo corpo, su quello che succede a lei e che le succede come un atto di generazione, con tutto ciò che può significare un atto di generazione che trasforma il corpo di una donna e le dà una comprensione di sé diversa. Quello che però è decisivo è che questa opera che accade nel corpo di Maria è un'opera paradossale e incomprensibile che sta dalla parte del Vero Dio-Vero uomo. E dunque, per esempio, quello che ci è chiesto è un impossibile necessario, non della mente, ma del corpo e della vita; e noi sappiamo benissimo che quando ci mettiamo a pensare su alcune cose veramente dure non ne veniamo a capo. Nella vita poi, senza venirne a capo, ci passiamo però dentro. Come quando si ha tanta paura che ci accada una cosa brutta, e se ci accade, la viviamo e ne veniamo fuori, forse un po' acciaccati ma tutto questo non ha a che fare con il panico della previsione.

Noi diciamo Maria Vergine per dire che il cristianesimo è l'impossibile necessario, non della mente, ma della vita, del corpo, del cuore, delle cose che accadono, le quali sono sempre meno spaventose delle cose che si pensano.

L'altro tema è: la figura di Maria è servita, è vero, per tanti secoli, e in parte serve ancora oggi, a scaldare il cuore. Proprio perché in funzione antignostica, la figura di Maria, non si è mai potuto renderla possesso degli specialisti, ma appartiene alla gente: non è un sapere colto. I corsi di mariologia infatti fanno pena, perché c'è poco da dire. Ma la vita della gente è molto più piena di mariologia che di trinitaria. Ci sarà un motivo per cui lo Spirito Santo ha tolto ai sapienti e ha riservato ai poveri tutto questo? Dato che è abituato a fare scherzetti!

Riguardo alle apparizioni, la Chiesa riconosce ufficialmente solo le apparizioni di Lourdes e di Fatima ed è propensa ad accettare come veritiere le apparizioni di La Salette e di Guadalupe. Proprio perché questo è un sapere popolare segue molto l'istinto, la situazione culturale, la paura, la capacità di espressione di una situazione popolare. E regolarmente le apparizioni si moltiplicano in tutti i tempi in cui c'è una incapacità di governo della Chiesa. Questo è un modo molto comprensibile di farsi coraggio quando ci si sente abbandonati. Questa religione è una religione umana: sa che esistono la paura, la solitudine, il senso d'impotenza e dunque in questo contesto pur avendo la percezione di fare quasi un gesto magico accendendo una candela, so che questa non è verità di fede, è un gesto umano.

Rispetto alle apparizioni la Chiesa fa il discorso che, ad es. a Lourdes l'apparizione c'è stata ed è stata come una forma della Provvidenza Divina, come uno dei tanti modi in cui Dio si prende cura della storia. Un'apparizione può dire solo due cose: o le stesse cose che ha già detto Gesù oppure dice cose diverse, e allora non serve. L'insegnamento della Chiesa rispetto a Lourdes è che sia diventato un luogo, una casa, un punto di riferimento per tutti coloro che soffrono e dove la sofferenza trova il suo spazio nella preghiera, nell'invocazione; un luogo dove avere il coraggio del desiderio della propria guarigione. Un luogo dove tutto questo prende la forma della testimonianza di fede, non solo nei miracoli, ma della fede della gente che ci va.

Cristianesimo e modernità (VIII)

LA LIBERTA' NASCOSTA NEGLI ABISSI DELL'ANIMA

Intervista a Antoine Vergote

Ultima parte

“Ritiene possibile – ed eventualmente come giudica – una religiosità che si sperimenti come apertura al divino più nella modalità del silenzio che non in quella della parola? Ossia una religiosità che ritenga di poter vivere e affermare soltanto – ma radicalmente – l’irriducibilità e la permanente apertura della domanda su/di/verso Dio?”

Tutte le domande dell’intervistatore riguardavano essenzialmente la religiosità intesa come generico sentimento del sacro; l’esperienza generica di trascendenza che pare avere un certo successo oggi nei paesi occidentali, a differenza di anni passati, in cui c’era un certo tipo di polemica, non solo rispetto alle religioni organizzate, ma anche una insofferenza verso un generico sentimento del sacro. Oggi sembra tornato di moda il rispetto verso una religione come il cristianesimo, che è una religione organizzata.

Da questo punto di vista cerchiamo di capire le differenze, sia teoriche che reali, in quanto sempre più il cristianesimo sta diventando nell’esperienza reale coincidente ad un sacro generico; nei fatti si sta sempre più sganciando dalla sua realtà di religione istituzionale, storicamente collocata e visibile.

Tutta l’intervista dunque è organizzata sul tema dell’interiorità e dell’esteriorità religiosa.

L’ultima domanda si attacca alla risposta precedente, nella quale Vergote vi sosteneva il problema, il tema, di recuperare la dimensione simbolica. Il tema del simbolico è centrale. Tutto quello che nell’esperienza cristiana si chiama “sacramento” sostanzialmente sta sotto la categoria del simbolico.

Per noi, nel linguaggio comune, normale, simbolico è quasi il contrario di reale. Vergote e la teologia classica dicono che il cristianesimo è strutturalmente simbolico, nello stesso momento in cui dico che il corpo è irreale e l’io è reale, sto dicendo il contrario. Io divento incontrabile, riconoscibile attraverso il mio corpo; i miei occhi, i miei gesti dicono il mio io. In questo senso il corpo è più che la manifestazione dell’io. Così il cristianesimo è struttura simbolica, cioè nella sua identità più profonda resta ineffabile, indicibile: nella realtà più profonda è il Volto di Dio. Dall’altra parte l’io profondo del cristianesimo, che è il Volto di Dio, lo si incontra solo in un corpo che, come tutti i corpi, avendo una caratteristica, non le ha tutte. Il corpo è un principio di individuazione, di realtà, di parzialità, ma anche di sperimentabilità.

Il cristianesimo è l’esperienza che ci dà un luogo parziale di sperimentabilità, di un mistero ineffabile che non si può mai dire totalmente. Ma non c’è un altro modo di incontrare quel mistero. Questo sarebbe il senso di ciò che significa: “Gesù Cristo vero Dio e vero uomo”.

Gesù ha preso un corpo: o è un puro gioco magico, mitologico, oppure ha un peso reale: Dio sceglie di stare in un'individuazione parziale che, tanto è parziale, tanto è l'unico luogo nel quale si può raggiungere questo mistero ineffabile, per cui Gesù dice; "Voi, chi dite che io sia?". Non si impone come una manifestazione. Resta ineffabile. Ma contemporaneamente ha un nome, una collocazione, parla, guarisce, nutre, ecc.

In questo orizzonte va posta la domanda che viene rivolta a Vergote.

Dovremmo imparare la dimensione del simbolico, perché non capiamo più il simbolico nella nostra vita, infatti noi intendiamo simbolico come contrario di reale, di serio: qualcosa di "poetico". Se già nella nostra esperienza umana diciamo simbolico per dire il contrario di reale, chissà rispetto al cristianesimo....

In questo quadro del simbolico "silenzio" e "parola" sono decisive nel senso che il cristianesimo è l'unico silenzio che richiede la parola e l'unica parola che richiede un silenzio. Siamo in una domanda, non c'è una risposta, ma c'è Gesù, che c'è, ha un corpo, è una realtà.

"Sì, la ritengo possibile, ed anzi bisogna tenerne conto; questa, peraltro, è proprio una delle conclusioni del mio ultimo libro, "Modernité et christianisme". Tutto ciò ha anche conseguenze molto pratiche. Ad esempio, quando si insegna la religione, occorre presentare diverse concezioni – quelle dei non credenti, quelle indeterminatamente religiose, quelle delle religioni – e introdurre in questo panorama, con molta libertà, la concezione del cristianesimo e la relativa idea che la fede chiede coinvolgimento"

Vergote dice che bisogna ridire la specificità del cristianesimo; riprovare a dire che cosa è una religione strutturalmente simbolica, rispetto a un panorama in cui diciamo la diversità delle forme religiose possibili.

"Può esservi senz'altro, per qualcuno, un tempo di attesa, in cui non ci si decide, ma si prova comunque simpatia verso il cristianesimo: ciò addirittura fa parte del carattere progressivo della fede. Quello che a mio parere non è possibile, in merito alla sua domanda, è assumere sin dall'inizio l'atteggiamento di chi resterà sempre nella indecisione. L'attesa di cui io parlo è un'attesa che è al tempo stesso una ricerca. Aggiungerei anche che la non credenza fa parte in qualche modo della fede: ci si pongono degli interrogativi, si hanno dei dubbi, e tuttavia al tempo stesso si crede. Ciò del resto vale anche nel rapporto tra due persone che si amano; quando uno dice: «Ti amo, ti voglio» ad un altro, in realtà esprime una decisione che va ben al di là di sentimenti e convinzioni chiare. Una persona che dunque riflette sulla religione e sul cristianesimo, dicendosi non sicura di credere ed anzi non determinandosi in un senso piuttosto che in un altro, esprime una autentica religiosità se la sua apertura è davvero tale e se non pregiudica gli sviluppi della sua attuale situazione."

Altro tema caro a Vergote è quello di una progressività, una dinamica, nel fatto che la fede ha una storia, dunque non è mai uguale a se stessa rimanendo, paradossalmente, sempre uguale a se stessa. E proprio perché cambia, è fedele. Vergote è molto preoccupato della specificità del cristianesimo.

LA FEDE NON E' UN'IDEOLOGIA

Simbolica cristiana ed esperienza religiosa

Intervista a Raimon Panikkar

«Nessuna religione vissuta in profondità si accontenterà di rappresentare una parte del tutto. Aspirerà piuttosto al tutto, sebbene in modo limitato e imperfetto. Ciascuna religione vuole mostrare un sentiero per “realizzare” la realtà, e la realtà è intera. Ma ogni persona, e ogni religione, partecipa, raggiunge, gode, arriva a, vive in quel tutto in maniera limitata. Nessuno ha il monopolio sul tutto, e nessuno può soddisfare completamente la sete umana di infinito e accontentarsi di una parte del tutto. [...] Il fatto che i cristiani non abbiano piena conoscenza di quel simbolo che chiamano Cristo, rivela loro che essi, non sono i padroni di Cristo e conferma loro che Cristo sorpassa ogni comprensione».

«La parola “cristiano” potrebbe essere l'aggettivo di cristianità (una civiltà), di cristianesimo (una religione) o di cristiania (una spiritualità personale). Durante il periodo della cosiddetta cultura cristiana dell'Europa medievale era quasi impossibile essere cristiano senza appartenere alla cristianità. Non molto tempo fa era molto difficile professarsi cristiano senza confessare il credo cristiano (cristianesimo). Attualmente, tuttavia, c'è sempre più gente che considera la possibilità di essere cristiano come atteggiamento personale, senza appartenere alla cristianità o aderire totalmente ai dogmi dottrinali del cristianesimo in quanto struttura istituzionale. Parlo di un atteggiamento personale e non di una posizione individualista, tenendo presente che “persona” implica sempre comunità. L'atteggiamento cristiano è ecclesiale, ma questa parola non è semplicemente sinonimo di una organizzazione costituita. Ecclesia, in senso stretto, implica un organismo, non una organizzazione. Un organismo necessita di uno spirito, di una vita. Un'organizzazione richiede solo un'idea, una ragione d'essere».

L'autore si muove su distinzioni che, lette così, sono apparentemente molto convincenti, ma sono anche molto sottili. Come si organizza e si struttura un'ecclesia rispetto a una chiesa, a una organizzazione? Un'ecclesia è semplicemente una affinità elettiva, una comunione di posizioni nella quale ognuno ha il suo atteggiamento personale? Panikkar sostiene che troppo spesso noi pensiamo che “cristianesimo” o “cristiano” siano termini chiari, invece “cristiano” è un termine stratificato: c'è un tipo di civiltà, un tipo di cultura, un tipo di organizzazione religiosa, un atteggiamento interiore, ecc. In alcuni secoli sembrava chiaro che ci fossero cose che andavano insieme e altre che non andavano insieme. Per esempio, per essere cristiano occorreva fare parte di una cristianità e chi non ne faceva parte, anche se si definiva cristiano era destinato all'inferno. Il fatto che molte accoppiate siano finite nel corso della storia ci dice che dobbiamo essere più diffidenti su di esse. Che cosa implica il fatto di dirsi cristiano? Non è un caso che molti teologi oggi non usino più questo termine, ma usino termini come “definirsi discepoli” o perifrasi varie. Personalmente ritengo che sia utile mantenere il termine facendo delle distinzioni. Mi convince il fatto che occorre andare adagio nella definizione di cristiano. La conclusione di Panikkar fra organismo e organizzazione mi lascia invece perplessa. Io penso che la questione sia da giocare più su termini come identità, appartenenza, ecc. Il problema è il rapporto tra ciò che io so di me e la mia vita, in relazione alle appartenenze che gioco, e che ci siano modi diversi di appartenere. Io credo che sia necessaria una chiesa come organizzazione, ma non è l'appartenenza all'organizzazione che definisce l'identità. Cadute le ideologie, pare chiaro a tutti che l'identità uno ce l'ha, sennò l'organizzazione non la

tiene in piedi, ma fino a vent'anni fa bastava l'organizzazione. Rispetto all'esperienza cristiana qui c'è un passaggio complicato. il passaggio in cui la fede ricevuta diventa la tua fede e sta in piedi al di là della tua appartenenza e anzi diventa il motivo per un certo livello di appartenenza. Esempio: oggi il novanta per cento dei cristiani che bazzicano in parrocchia continuano a pensare che ci sono i cristiani normali e i cristiani impegnati (quelli che lavorano in parrocchia). Di per sé questo significa ammodernare il principio che è l'organizzazione che ti dà identità. Dunque: se fai catechismo sei un cristiano migliore di chi non lo fa. Panikkar ruota attorno a questa questione; non a caso il titolo dice che la fede non è un'ideologia.

«Dire “Dio” oggi: ha ancora senso? Le ermeneutiche atee della religione, pur avendo il merito di mostrare la realtà “umana, troppo umana” che spesso può celarsi in questa parola, finiscono poi per risolversi in ideologia. Al tempo stesso tentare di pronunciare in modo intellettualmente onesto la parola “Dio” conduce irrimediabilmente a sentirsi persi, smarriti, davanti a un abisso e in presenza di alcunché di riconoscibile. Cosa significa per lei dire “Dio”?»

Se uno dice “Dio” si trova di fronte a due possibilità: o a un'ermeneutica sostanzialmente religiosa, ma che può dirsi anche atea, che si attacca ad una serie di cose e diventa un'ideologia, oppure prendo sul serio l'abissale distanza che Dio ha da qualsiasi nostra esperienza e annego nella metafora, non ho più niente a cui appigliarmi. Per i cristiani ovviamente la questione è che ogni volta che dico “Dio” dico “il Padre di Gesù Cristo”. La cosa a cui mi attacco non è un ragionamento, ma l'esperienza di Gesù. Se non ci metti questo pezzo rimani sospeso tra i due aspetti: fare un'ideologia su Dio, oppure essere ubriacato da questa esperienza folle.

“Comincerei premettendo che un effetto collaterale della mentalità democratica, al di là del suo valore, è quello di dissolvere il senso della gerarchia della realtà. Non si, può parlare di Dio come si parla di Socrate o di Napoleone: si può solo invocarlo. Le mie risposte quindi alle sue domande, peraltro legittime, potranno essere soltanto reazioni intellettuali espresse con un certo disagio. Inoltre la brevità mi costringe ad imitare la Sibilla di Delphi, che soltanto allude.

Detto questo capisco la sensazione di smarrimento che lei prova e aggiungerei anzi alcune immagini tradizionali che mostrano come lo smarrimento sia proprio dell'approccio al divino. Nebbia, deserto, disorientamento, pelagus, mare senza fondo ... Tutte le religioni dicono che il primo peccato è l'idolatria, cioè il farsi di Dio un'immagine, un'idolo, peggio ancora un concetto. Ricordo che un grande monaco cristiano, Evagrius Ponticus, scrisse: ‘Beati coloro che hanno raggiunto l'ignoranza infinita’. Lo stesso san Tommaso afferma che il massimo che possiamo conoscere di Dio è che non lo possiamo conoscere. Meister Eckhart dice testualmente che «è meglio tacere su Dio che parlarne» – ma si deve anche saper “cogliere” il silenzio. Dio, ridotto alla stregua di un oggetto, è una delle cause dell'ateismo moderno. Di un Dio così non vale la pena occuparsi. Dio non è una cosa e non è nemmeno una sostanza. Pensare dunque di poter afferrare Dio con la nostra mente è un errore intellettuale e un'eresia teologica.”

Noi abbiamo con la realtà due tipi di relazione: o razionale o sentimentale. Semplificando: o con la ragione, o con il cuore. Ma dietro a questo c'è un presupposto non detto: io di fronte ad un tu, che è la realtà, ecc.: con la ragione o con il cuore. Quello che dice Panikkar

è che, nel caso di Dio, Dio non è mai un “tu”; siamo noi che siamo un “tu” davanti a Dio: la questione è rovesciata. Lui dice “io”; Lui è “io”, noi siamo “tu”. Ed è il presupposto a priori. Quali strumenti abbiamo per essere un “tu” davanti a Dio? Questo è il problema. Quando Panikkar dice “si può solo invocarlo” dice questo: noi non siamo mai un io, e questo è il problema perché tutto l’occidente è costruito sulla centralità del soggetto (cogito ergo sum). Tutto si discute, tranne una cosa: l’io. Panikkar praticamente dice che se uno si mette così va verso l’ateismo, inevitabilmente. L’unica possibilità di salvezza è che tu sei un “tu” di fronte all’unico “io” che è Dio. Questo fa tremare le fondamenta dell’occidente. E’ un po’ quello che è successo nel novecento con la rivoluzione femminista: prima l’universale soggetto occidentale era il maschio bianco produttivo, ecc. Quando i non maschi, non bianchi, non sani di mente, non produttivi, ecc. (e stiamo parlando degli aggettivi intorno a “io”, non ancora dell’io” ma degli aggettivi che lo definivano) si muovono siamo alla crisi. Andare a toccare gli aggettivi impliciti, già scalfiva l’io e veniva il panico a tutti.

Quello che Panikkar dice è che se si vuole parlare di Dio bisogna uscire da questa logica. Noi siamo tutti “tu”. Che cosa vuol dire stare dalla parte del “tu”? Tutto da inventare, tutto da riscoprire, per l’occidente.

Dopo il Vaticano II cambia anche il modo di leggere la Scrittura. Noi abbiamo l’abitudine di chiederci: “che cosa mi insegna, che cosa mi dice Dio?” Solo nella liturgia noi diciamo correttamente: “Parola di Dio” Ma non a caso la liturgia è un grande problema per tanta gente: una grande fatica a capire la dinamica e la logica della liturgia. Nella liturgia l’agente principale è Dio; l’atto liturgico è fatto da Dio. Dopo ci sono gli agenti secondari, cooperanti, come la comunità, il presbitero, ecc. Nella logica liturgica il soggetto dell’operazione, l’io” è Dio, e tutti gli altri sono quelli che ricevono questa operazione. Non a caso nella riforma liturgica, dove siamo messi al centro delle azioni, ci sembra di partecipare di più perché facciamo delle cose, come suonare, leggere, ecc. Ma questo è il contrario della logica della liturgia.

Il punto di partenza di Panikkar è: l’unica cosa che si può fare su Dio è invocarlo. E’ normale incontrare disorientamento, nebbia, deserto, ecc.

Il periodo della nostra vita nel quale siamo radicalmente dei “tu” è solo quello dell’adolescenza, nel quale dipendiamo radicalmente dallo sguardo dell’altro su di noi. Questa età nell’occidente è considerata un periodo di confusione, di insicurezza, di paure, ecc perché ci si sente in mano a qualcun altro. Noi non siamo preoccupati di essere in mano a Dio, non ne siamo ansiosi, perché, in realtà, non ci sentiamo mai nelle sue mani. Tutti i mistici testimoniano la nebbia, lo smarrimento, che in realtà corrispondono al momento di massimo affidamento. Quando capiamo di essere un “tu” retto da un altro e che la nostra felicità dipende da un altro possiamo reagire come degli adolescenti e disperarci. Bisognerebbe saper cogliere il silenzio. (Come nel caso dell’adolescente innamorato che scruta e interpreta ermeneuticamente ogni gesto o parola soffre e non sa cogliere il silenzio).

Credere in Dio allora cosa significa?

“È ben nota la distinzione che già gli scolastici facevano tra credere Deo, credere Deum e credere in Deum. Con l’espressione credere in volevano spiegare il fatto che nell’uomo c’è la consapevolezza ma non l’intelligenza della realtà divina, di qualcosa

differente ma non separato dal mondo. La fede è costitutiva dell'essere umano: ogni uomo ha fede. Che poi questa fede io la formuli in un modo o in un altro, secondo la rivelazione, secondo una tradizione o secondo quello che ho studiato e intuito, questa è altra cosa: non si deve confondere "credenza" con "fede". Credere in Dio esprime la consapevolezza che c'è un mistero al quale molte tradizioni religiose danno il nome di Dio. Da questo punto di vista una prova dell'esistenza di Dio apparirebbe come una bestemmia. Lo stesso Tommaso d'Aquino non parla di prove ma di vie, e l'unica cosa che egli vuol provare è che la fede in Dio non è irrazionale. San Tommaso non è così ingenuo da pensare che Dio si possa "provare", alla stregua di una dimostrazione matematica o razionale. Dio non è un ente matematico né un "ente di ragione", per così dire."

Panikkar dice che ci sono almeno tre livelli possibili di fede; c'è poi ancora la differenza tra fede e credenza. La credenza è il modo in cui esprimo religiosamente il luogo della mia fede: fa parte comunque sempre del soggetto occidentale, io sono, io scelgo, ecc. La fede è un'altra cosa: ciascuno ha fede (non una fede), cioè ha una consapevolezza di qualche cosa di differente, ma non separato dal mondo. Nessuno di noi è radicalmente materialista, nessuno pensa che l'unica realtà delle cose sia nelle cose, per quello che sono. "Credere in Dio esprime la consapevolezza che c'è un mistero al quale molte tradizioni religiose danno il nome di Dio".

Intervento: "Questo annegarsi, la fiducia totale è quella del povero di Javhè"

Sì, questa è una caratteristica costante del cristianesimo fino a metà dell'ottocento. Ci siamo persi questa idea solo da un secolo circa. Per noi è una opzione etica ragionata. Da questo punto di vista gli ultimi due secoli hanno spezzato, almeno in occidente, il rapporto diretto di dipendenza dalla natura che era uno dei luoghi dove il soggetto occidentale si sperimentava come un "tu". C'era una natura che agiva e lui poteva reagire, poteva agire. Pensate che cosa significa aver sganciato le nostre sorti dal ritmo della natura: non c'è più alcun luogo della vita in cui si fa esperienza di un "io" che ti mette nelle condizioni di un "tu".

La questione non è se io credo in Dio oppure no. La questione è: io penso che Dio creda in me?

Per il cristianesimo l'unica domanda interessante è: tu pensi che Dio creda in te? Se Lui crede in te e tu ci conti, è una cosa; è la questione della Grazia. La Grazia è che Dio crede in noi e Gesù Cristo ce l'ha mostrato; questa è la grande opera della Grazia. Quello che siamo noi a decidere è quello che noi pensiamo, viviamo, ci mettiamo, di fronte a questo fatto che Dio crede in noi e noi non ci preoccupiamo del resto. Noi pensiamo che la questione fondamentale è se crediamo in Dio o se facciamo dei peccati, se viviamo la carità, tutti gli annessi e connessi nei quali il soggetto sono io; la Grazia è: Dio crede in noi e, in Gesù Cristo, ha detto che non smetterà più di credere in noi.

Cristianesimo e modernità (IX)

Continuazione dell'intervista a R. Panikkar

La prima domanda della quale ci siamo un po' occupati l'ultima volta era quella sul significato di "credere in Dio", "dire Dio". Il brano che vorrei che leggessimo questa sera è quello che io definirei come il più inquietante della sua riflessione, che passa dal concetto di Dio in generale (su cui credo siamo più o meno d'accordo, e nel quale possiamo trovare unità anche con chi ha modi diversi di credere in Dio) a Gesù Cristo. E' un passaggio delicato, nel senso che, mentre da una parte occorre cercare di mantenere aperti dei dialoghi, delle possibilità di incontro, dall'altra bisogna però prendere sul serio le eventuali differenze.

"Ciò nonostante, il cristianesimo ritiene di poter fare delle affermazioni su Dio, spingendosi addirittura a dirne dell'intima vita, almeno quando ne parla come di Trinità di persone; e in ogni caso il cristianesimo è fede in Gesù Cristo. Cosa significa?"

La domanda è essenziale e precisa e dice che almeno due cose caratterizzano il cristianesimo: la Trinità e Gesù Cristo.

"Credere in Gesù Cristo è una seconda questione. La fede cristiana usa simboli, non concetti. Questo lento passaggio da simboli a concetti è responsabile della reificazione della fede, tanto che per molti la fede è diventata un'ideologia. Il simbolo non è solo oggettivo, né solo soggettivo. Il simbolo è una relazione viva tra la parola o icona che lo esprime e l'uomo per il quale è simbolo. Il simbolo è tale quando simbolizza, diversamente non è simbolo. Quando parliamo di una cosa che per me è simbolo e per un altro non lo è, non parliamo della stessa "cosa". Un poeta non avrebbe forse fatto la sua domanda.

Qui la questione centrale è la parola "simbolo". Noi abbiamo un'idea di simbolo molto parziale e molto particolare: di per sé, nell'uso corrente, "simbolo" sta slittando sempre di più verso un significato di "contrario di reale". Quando diciamo: "non è un regalo: è un gesto simbolico" la traduzione è: "non ho speso abbastanza soldi perché sia un regalo". Così come, che una cosa sia simbolica, per noi, vuol dire che rappresenta in modo teorico, ma sempre più verso l'intenzione di chi lo fa, o verso l'intenzione di chi lo guarda, un modo soggettivo. Nel nostro linguaggio, a strati diversi, si usa in modi molto diversi. Quando uno psicologo dice: "il valore del denaro è simbolico" sta dicendo esattamente il contrario, cioè non sta dicendo che il denaro è una cosa soggettiva, teorica, rappresentativa, ma sta dicendo che il denaro, al di là del fatto di avere una sua materialità, ha degli effetti diversi. Quando noi diciamo "uso simbolico del potere" diciamo esattamente il contrario di quando diciamo "non è un regalo, è un gesto simbolico". Usiamo cioè la stessa parola con riferimenti opposti. Questo succede perché noi, rispetto a questa parola, siamo in un periodo di grande transizione, per cui come sempre in questi casi, convivono usi antichi con usi nuovi. Probabilmente fra cinquant'anni il termine avrà un significato più univoco e, immagino io, più slittato sul soggettivo. Di per sé, la radice antica, quella che usa Freud e quindi rimasta nell'ambito psichiatrico, è la radice medievale in cui il legame è sostanza-materia-forma. Ci sono delle *res* che hanno in sé sostanza, materia e forma. Noi diremmo

che ci sono cose che stanno in piedi da sé e ci sono cose che necessitano di un interlocutore per avere sostanza, materia e forma. Ci sono cose che hanno sostanza e materia, ma non hanno forma propria, ad esempio le parole. Non hanno forma se non c'è un soggetto che le pronuncia o un soggetto che le ascolta. Le cose che non stanno in piedi da sole, che cioè non hanno sostanza, materia e forma in se stesse, ma necessitano di un'altra realtà per il medio evo erano simboliche. Alla discussione se l'Eucarestia è il corpo reale di Cristo o il corpo simbolico di Cristo, la domanda era: "l'Eucarestia ha in sé sostanza, materia e forma?" o ha bisogno di una comunità che la interpreti e dia forma alla sostanza e alla materia? Nessuno era sfiorato dall'idea di definire l'Eucarestia simbolica nel senso che diamo oggi a questa parola.

La domanda era: ha la sua totalità di *res* o ha bisogno di un interlocutore? Vincerà la posizione realista, Berengario sarà condannato e la definizione sarà ribadita dal Concilio di Trento, perché il problema rimane. Infatti, in quanto opera di Dio l'Eucarestia sicuramente sta in piedi per conto suo, ma in quanto opera di Dio per noi, se non c'è una comunità non ci raggiunge. Lutero riproporrà la questione della necessità della comunità e del discorso simbolico, e negherà il reale, ma non per dire che non era vero. Il Concilio Vaticano II afferma che, quanto a potere, sta in piedi da sola, quanto ad atto, dato che è per noi, sta in piedi se ci siamo noi.

Il termine simbolico o reale ha un peso notevole in teologia. Panikkar dice che la fede cristiana usa simboli, non concetti. Una delle sue tesi è che il concetto uccide il simbolo, perché è la forma autoreferenziale della conoscenza, cioè "pensare per concetti chiari e distinti" significa supporre di avere sostanza, materia e forma di ogni conoscenza presso di sé. Allora da "concetti chiari e distinti" di Cartesio, nel '900 si arriva all'ermeneutica che, secondo Panikkar, è la versione secolarizzata dei simboli

Un altro problema di cui Panikkar parla spesso è: noi occidentali, dopo il '500, siamo abituati a pensare su due: bianco-nero, oggettivo-soggettivo, razionale-sentimentale, ecc. Il problema è che la realtà andrebbe letta non a coppie, non a due, ma a tre. Non c'è solo oggettivo-soggettivo, ma oggettivo-soggettivo-simbolico, come non c'è niente di solo razionale o sentimentale, ma c'è razionale-sentimentale-antropologico, dice Panikkar. Il simbolo è una relazione viva tra la parola o icona che lo esprime e l'uomo per il quale è simbolo. Il simbolo non sta solo nella mia interpretazione, ma ha una sua oggettività in ciò che lo esprime; ciò che lo esprime ha una portata, un peso, che non è cancellabile; poi ci sono io che posso capirlo o non capirlo, lo interpreto, gli attribuisco dei significati, ecc. Il simbolo è la relazione tra queste due cose: non è né la cosa, né la mia intenzione, ma è le due cose insieme. E si dà simbolo solo laddove la cosa sta in una relazione viva con la mia interpretazione e, aggiunge in altri testi, io sto in una relazione viva con la mia storia, col passato e col futuro che io ho nel tempo. (Es.: un mazzo di fiori è simbolico dentro una relazione, dipende da chi lo manda, a chi lo manda, quando lo manda, ecc., sennò rimane un mazzo di fiori).

Io penso che Panikkar, da una parte, prenda alcuni elementi della teologia medievale, i più classici, con il coraggio di guardare sul muso tutta una serie di cose che troppo velocemente nell'800 e nel '900 sono state buttate via, filosofia vecchio stile, ecc. e invece sono strumenti di comprensione e di chiarificazione molto sottili. Bisturi delicati che i medievali hanno usato trattando problemi diversi dai nostri, ma che ci servono anche per i nostri problemi attuali.

Panikkar prova ad usare quegli strumenti intellettuali per capire questa questione complessa che è l'assolutezza e l'universalità di Gesù. Ci troviamo comunque in un grande pasticcio perché dal punto di vista mentale (concettuale) si può dire solo che Gesù è l'unico salvatore o non è l'unico salvatore. Non è possibile trovarsi altro che in un vicolo cieco, l'ecumenismo è una cosa seria, ecc. e Panikkar, proprio perché crede che Gesù Cristo sia l'unico salvatore prova a usare degli strumenti per poter pensare questo in modo convincente. (secondo me, con scarso risultato, personalmente non ne sono convinta; il problema è che questo tipo di ragionamento che lui fa, in questo momento, è troppo conforme a una sorta di deriva di moda soggettivista, un facile irenismo. Panikkar è stato condannato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede). Secondo me, una delle cose interessanti della sua posizione è che, invece di risolverla a "pizze e fichi" prova a usare degli strumenti raffinati.

Quando parliamo di una cosa che per me è simbolo e per un altro non lo è, non parliamo della stessa "cosa". Cioè: quando si parla di una persona che uno conosce e l'altro non conosce non è la stessa persona di cui parliamo; uno può avere un passato con quella persona, una storia, degli affetti, e l'altro non avere relazioni, di nessun genere, perciò quello che si dice riguarda la stessa sostanza: un essere umano, ma non è la stessa persona. Uno sta parlando di qualcosa che, rispetto a lui, ha una storia e l'altro sta parlando di un signor nessuno. Per uno quella persona è "simbolo", per l'altro no.

"In secondo luogo il cristianesimo è una religione della parola, non della scrittura; il cristianesimo non è una religione del libro. Al riguardo vedo come una sorta di ironia dello Spirito Santo il fatto che abbia permesso che la Scrittura non riporti praticamente nessuna parola originale di Gesù, figlio di Maria. Tutto è traduzione: Gesù non parlava greco e neppure gli apostoli; degli evangelisti non si sa bene, e comunque il greco non era la loro lingua madre. La parola è tale quando la si ode, quando dunque è un'esperienza. Decisiva è l'esperienza diretta di questa parola che mi parla, mi scopre, e questa è dal punto di vista cristiano l'apertura costante alla fede."

Primo punto: il simbolo.

Secondo punto: la questione della parola. Panikkar dice che non c'è nessuna codificazione, nessun fondamentalismo possibile. La parola è parola quando ha un destinatario.

Terzo punto: la religione.

"La religione non è soltanto mistica, ma senza mistica non è religione."

Senza un'esperienza dei singoli, chiamati in prima persona, non c'è esperienza religiosa, noi diremmo che c'è un formalismo.

"Fede è più che fiducia; quando io scopro in e attraverso Gesù, figlio di Maria, il mistero di Cristo, allora mi posso confessare cristiano. Cristo però è un simbolo non identico a Gesù: Gesù è Cristo, ma Cristo è molto di più."

Gesù, uomo storico, figlio di Maria, è sicuramente il Cristo di Dio, è sicuramente il Figlio di Dio, Messia, Salvatore, ma lo è come simbolo, perché io e molti, uniti alla tradizione, in quel Gesù oggettivo, avendo una relazione con Lui, riconosciamo il Cristo di Dio per noi.

L'aspetto interessante del discorso di Panikkar è: noi abbiamo, attraverso lo Spirito, i Sacramenti, la Scrittura, ecc., una relazione al Gesù storico e, attraverso questo, abbiamo un'esperienza mistica di relazione a Gesù, cioè un'esperienza diretta, quella cosa che ci hanno insegnato: uno fa la comunione e ha Gesù in sé (detto in modo semplice). Attraverso questo Gesù storico, rabbi, le cose che ha insegnato, i suoi segni, i miracoli, ecc., con cui noi abbiamo una relazione, noi riconosciamo in quel Gesù il simbolo del "Cristo di Dio". Cioè diciamo: in "quel" Gesù è il Figlio di Dio, messia e salvatore. Quanto alla fede non c'è differenza l'essere vissuti al tempo di Gesù o il vivere oggi. Si poteva allora dire: "Non è costui il figlio di Giuseppe il falegname?" e si può oggi essere credenti.

Panikkar fa poi un passaggio ulteriore: il Cristo di Dio è molto di più che quella sostanza e materia che è il Gesù storico. E anche qui lui riprende una dottrina antica, una dottrina dei Padri che dice che c'è un Cristo pre-esistente (col Padre ha creato il mondo), un Cristo esistente nella storia (in Gesù di Nazareth) e un Cristo glorificato. Gesù è figlio di Dio perché c'è un Cristo da sempre nella Trinità.

Il Cristo è molto più ampio che Gesù e dunque le altre vie religiose, in altre sostanza e materia, riconoscono lo stesso simbolo: il Cristo di Dio. In questo senso si può capire la dottrina di Vaticano II che dice: "in tutte le religioni gli uomini di buona volontà, là dove c'è la carità, ci sono *semina Verbi*"; i semi del Verbo di Dio, che non passano nel Gesù storico, ma che sono presenti dove c'è la carità, dove c'è buona coscienza, una vita religiosa secondo coscienza piena, ecc.

Vaticano II fa una distinzione: ci sono i *semina Verbi* e i *semina Christi*: i primi sono dovunque c'è qualcuno che lavora per la giustizia, la pace, la carità, ecc, i secondi sono dove c'è una via religiosa, dove c'è un riconoscimento di un Dio, ci sono i segni del Cristo di Dio. In nessun caso si parla di Gesù, perché evidentemente non c'è una tematizzazione di Gesù. Il ragionamento è complesso, ma è da prendere molto sul serio. Non si può dire che va tutto bene e il criterio di fondo è la carità; oltre a volerci tutti bene, come si fa a dire contemporaneamente che Gesù è l'unico salvatore del mondo, dire che in Gesù tutti siamo salvati e poi dire che, in fondo va bene tutto.

Panikkar fa un ragionamento molto raffinato e molto complesso dal punto di vista teologico: attraverso i tre elementi del simbolo, della parola e del rapporto mistico, diretto, senza mediazioni, noi abbiamo un rapporto con la sostanza e materia del Gesù storico in cui riconosciamo la forma del Cristo di Dio (quindi Gesù è il Cristo, vero uomo e vero Dio), ma il Cristo non è solo Gesù: è molto di più che Gesù (su questo Panikkar è stato condannato). Panikkar non dice che Gesù è simbolico, intendendo il termine come lo usiamo noi abitualmente.

"Prima di Abramo io ero..." si legge nel Vangelo. E l'Eucarestia è la presenza reale di Cristo, non di un ebreo di nome Gesù: non si mangiano proteine umane, bensì Cristo. Gesù risorto è Cristo e Cristo non è né ebreo o cristiano, né maschio o femmina. In questo mistero di Cristo uno scopre tutta la realtà; i cristiani scoprono in e attraverso Gesù di Nazaret. Non sto dunque parlando di uno gnosticismo disancorato dalla storia, privo di

carne e di ossa: la parola che Gesù usava era la parola del suo tempo, peraltro pronunciata in forma eretica, visto che irritava i buoni e intelligenti ebrei, i quali lo condannarono non perché fossero cattivi o perché Gesù costituisse per loro un pericolo, ma proprio per ragioni di coscienza. Tutti fecero il possibile per salvarlo, da Anna a Caifa, Erode, Pilato...”

Trovo geniale che Panikkar dia una rilettura tutto sommato veramente contraria al nostro sostanziale pregiudizio semita. Gesù ha pronunciato la parola eretica, cosciente di farlo, è andato incontro al suo destino.

“Gesù sarebbe il nome che i cristiani danno al mistero di Cristo?”

“Cristo è il nome che i cristiani danno del mistero che hanno scoperto in Gesù e che chiamano messia, l'Unto”

Panikkar rigira la domanda. Cristo è il nome di quel pezzo di mistero di Dio, che riguarda noi e la nostra salvezza, che noi, in Gesù, riconosciamo.

“Gesù – gli esegeti concordano al riguardo – non si dichiara “messia” nel senso ebraico: se così fosse, sarebbe stato un fiasco totale, poiché il messia per gli ebrei è il signore della storia, anche se escatologicamente, mentre Gesù è vittima della storia.”

Pur non condividendo tutte le conclusioni di Panikkar una delle cose che mi piace tantissimo di lui è il suo non cercare scorciatoie. Trovo che di questi tempi avremmo di nuovo bisogno di un po' di lucidità mentale, di prendere sul serio le cose e di affrontarne le conseguenze. Per noi tolleranti, dialogici, con la paura dell'integralismo sarebbe opportuno prendere sul serio le questioni e vedere dove ci portano, lasciarci anche scandalizzare. Panikkar dice che Gesù nella storia ha fallito, non ha risolto il problema dell'indipendenza di Israele. Panikkar è molto preparato sulla vecchia teologia, e fa un ragionamento che, di per sé, è corretto. La critica che io faccio a questo ragionamento, che pure trovo limpido e serio, è di essere uno di quei ragionamenti che però regge solo lui, nel senso che richiede talmente tante sfumature, precisazioni, comprensioni, complessità da essere esoterico, da non poter diventare patrimonio comune. I casi sono due: o è semplicemente immaturo, dunque forse fra cinquant'anni avremo un altro linguaggio, ad esempio sarà finito l'uso di simbolico, ecc e sarà spiegabile nelle omelie domenicali, oppure c'è qualcosa che non torna, qualche inghippo. Secondo me, una prudenza rispetto a opinioni di questo genere va tenuta, perché è una cosa calibratissima al millimetro e non su cose marginali, ma su temi centralissimi del cristianesimo che, in men che non si dica, ti ritrovi con un'altra religione. Capisco la necessità di prudenza. E' in seguito alle sue tesi e a quelle di Dupuy che è uscita, come correzione, quella istruzione criticatissima della Congregazione per la Dottrina della Fede, la *Dominus Jesus*.

“Ciò apre la strada a una miriade di considerazioni circa la presenza del mistero di Cristo nelle altre religioni, come pure riguardo al rapporto tra cristianesimo e religioni, inclusa la cosiddetta pretesa alla verità assoluta avanzata dal cristianesimo”

“La verità assoluta è, a mio giudizio, una contraddizione filosofica: la verità è relazione, come sosteneva anche Tommaso d'Aquino. Siamo di nuovo nella

“concettolatria”. Circa il rapporto con le altre religioni, osserverei in primo luogo che queste hanno un diverso linguaggio: perché allora utilizzare il linguaggio cristiano? Non mi riferisco qui tanto alla lingua, bensì alle forme di intelligibilità che ogni linguaggio usa per esprimere l’apertura al mistero.”

Noi parliamo di Cristo come simbolo e va bene, ma perché dobbiamo trasferirlo ad altri che hanno un’altra logica? Ma proseguiremo la prossima volta.

Cristianesimo e modernità (X)

Continuazione dell'intervista a R. Panikkar

Riprendiamo dalla domanda di pagina 43, che è un po' il punto centrale della questione di questa intervista a Panikkar.

“Gesù sarebbe dunque il nome che i cristiani danno al mistero di Cristo?”

La questione di cui si sta parlando è: come si mette insieme l'idea che i cristiani hanno di possedere una verità, un'esperienza significativa e universale, e contemporaneamente non appoggiabile a qualunque cultura e realtà, un'esperienza che si basa su un particolare storico che è Gesù di Nazaret. Questa è la chiave del rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni. Se il cristianesimo dicesse semplicemente di avere alcuni contenuti che sono la verità sarebbe meno difficile, si potrebbe discutere e ragionare sui contenuti; se il cristianesimo avesse solo l'esperienza di particolarità di Gesù della storia non potrebbe avere pretese di universalità. Il problema è che il cristianesimo sostiene contemporaneamente entrambe le cose: una pretesa di universalità e una necessità, per l'Incarnazione, di particolarità. Queste due cose hanno creato per secoli l'*extra ecclesia nulla salus*.

Nel momento in cui con il Vaticano II si tenta di spezzare questo automatismo, tra universalità e particolarità, e con il riconoscimento esplicito di questo, per la salvezza, cominciano i problemi.

Panikkar fa un discorso col quale dice che Cristo è un simbolo non identico a Gesù: Gesù è il nome particolare che i cristiani danno al mistero di Cristo che è un mistero irraggiungibile, più grande.

Alla domanda dell'intervistatore Panikkar rigira la questione, perché altrimenti la tesi sarebbe semplicemente, come si dice, spesso senza pensarci troppo, e dando una soluzione facile: “io lo chiamo Allah, tu lo chiami Budda, un altro lo chiama Dio Padre, ma si tratta dello stesso dio”.

Questo, per i cristiani, non è accettabile. Il Dio Padre di Gesù Cristo non è un nome.

Panikkar dunque risponde, con grande acutezza, come abbiamo già visto l'altra volta: *“Cristo è il nome che i cristiani danno del mistero che hanno scoperto in Gesù e che chiamano messia, l'Unto”*

Rovescia la questione. Non è che i cristiani chiamano Gesù il Cristo, è che Cristo è il nome che i cristiani danno a quel mistero che scoprono solo in Gesù.

Non ci sono due elementi: ce ne sono tre. C'è un mistero che resta comunque senza nome, c'è un'esperienza storica che è quella di Gesù, dei Vangeli, della chiesa, ecc., e c'è il nome di messia che attraverso Gesù si scopre per accedere al mistero. Se questa è la questione, allora è ovvio che il rapporto con le religioni ha come centro il seguente ragionamento: nessuna religione ha presa sul mistero, il mistero resta innominabile per tutte; tra noi e il mistero ci sono due livelli: l'esperienza storica particolare e il nome che riesco a dare a ciò che scopro del mistero in questa esperienza storica.

Il nome non è una cosa irrilevante: il problema non è nominalistico. Il problema è: l'esperienza storica di un Gesù di Nazaret che, secondo i Vangeli, tratta le donne in un certo modo e l'esperienza storica di come è prescritto nel Corano che le donne vengano trattate (faccio l'esempio delle donne perché più o meno tutti lo hanno nelle orecchie) e l'esperienza storica della irrilevanza di essere uomini e donne che c'è nel buddismo, cioè l'assoluta negazione di qualcosa che non sia illusione nell'essere sessuati, sono dati, nella loro particolarità, inconciliabili. Poi, inconciliabili gentilmente, o inconciliabili dandoci mazzate in testa, dipende dalla buona educazione. Non c'è un modo di farli andare insieme. Questo vuol dire "il nome". Questo è un aspetto.

Vediamone un altro: la centralità del sacramento dell'Eucarestia. Che siano esclusi alcuni dall'Eucarestia oppure no e che non si ammettano, ad esempio, i buddisti, all'Eucarestia, o conta o non conta. O l'Eucarestia è una recita che ci consola, ma in realtà non è vero niente, oppure è una cosa seria e allora farà una differenza se qualcuno la fa o non la fa. Secondo me, in questo noi siamo troppo succubi di una mentalità tollerante a tutti i costi in cui ci pare che basti un po' di buona volontà per metterci tutti d'accordo.

Il problema è reale: se c'è una particolarità storica del nome di Gesù e di tutto ciò che da questo consegue, si possono ad esempio togliere cose non fondamentali come certe devozioni, o certe aggiunte, ecc., si può fare un po' di repulisti su alcuni comportamenti, come ad esempio il predicare bene e il razzolare male, ecc., ma al di là di tutto ciò resta un nucleo non irrilevante di particolarità precise del cristianesimo, altrimenti l'occidente non sarebbe quello che è. Si è configurato in un modo storico preciso che discende dalla particolarità storica del cristianesimo, che come ogni grande religione, ha una pretesa di universalità.

Per fare una sintesi del cristianesimo, le particolarità sono: Trinità, incarnazione e salvezza per il sacrificio del Cristo. Trinità vuol dire: unità e differenza sono interni al concetto di Dio e non esterni; incarnazione: rapporto tra particolarità e universalità nell'assunzione di un corpo rendendo quindi la storia non irrilevante, ma luogo teologico; la salvezza per mezzo del sacrificio del Cristo: morte e risurrezione, c'è una struttura agonica che necessita il sacrificio. Minimo su queste tre questioni non siamo tutti uguali. Come si pensa questo rapporto tra diversi è una grande sfida: come facciamo a restare diversi, a rispettare la nostra e l'altrui diversità, e riuscire a pensare contemporaneamente l'universale salvezza, che Dio vuole per tutti, senza scomunicarci a vicenda.

Questa è la questione seria. Su questo sta ragionando Panikkar. Non prende nemmeno in considerazione l'idea di chi ha ragione e di chi ha torto; la soluzione che dice che il problema è solo dal nostro versante: noi diamo nomi diversi a una realtà che è unica, non soddisfa. Per il cristianesimo il nome, cioè il corpo, la particolarità storica, non è un optional, è l'Incarnazione.

Quindi non posso dire: fa niente se io lo chiamo Gesù e tu lo chiami Allah, perché per il cristianesimo Gesù “fa conto”, non fa “niente”. Panikkar trova tre livelli: c’è una particolarità storica, poi c’è un nome riflesso di ciò che noi cogliamo, attraverso quella particolarità, del mistero, e poi c’è un mistero. Il mistero rimane inattingibile per qualsiasi religione: non ha nome, è il mistero, è il totalmente altro, la cosa che nessuno ha, il “comune” che nessuno ha.

Per dirla con un’immagine poetica, ci fermiamo tutti sulla stessa soglia.

“Ciò apre la strada a una miriade di considerazioni circa la presenza del mistero di Cristo nelle altre religioni, come pure riguardo al rapporto tra cristianesimo e religioni, inclusa la cosiddetta pretesa alla verità assoluta avanzata dal cristianesimo.”

“La verità assoluta è, a mio giudizio, una contraddizione filosofica: la verità è relazione, come sosteneva anche Tommaso d’Aquino. Siamo di nuovo nella “concettolatria”. Circa il rapporto con le altre religioni, osserverei in primo luogo che queste hanno un diverso linguaggio: perché allora utilizzare il linguaggio cristiano? Non mi riferisco qui tanto alla lingua, bensì alle forme di intelligibilità che ogni linguaggio usa per esprimere l’apertura al mistero.”

“Negli attuali orientamenti circa il dialogo interreligioso che il magistero della chiesa cattolica sta disegnando, quali sono a suo parere i punti di forza, le intuizioni valide, e, viceversa, gli atteggiamenti retrodatati o comunque sterili?”

“Ho già scritto molto sul rapporto del cristianesimo con le altre religioni. Per quanto riguarda il Vaticano, non credo di avere l’autorità per esprimere un giudizio globale; inoltre, se non siamo idolatri del presente, non vedo perché le affermazioni del Vaticano di un secolo fa debbano avere meno peso di quelle di oggi, quando già allora erano proclamate “verità” urbi et orbi. Comunque, mi adeguo alla mentalità e alla domanda “modernistica” (modernità viene da “moda”) e direi che sospetto che il Vaticano abbia timore di perdere l’identità e paventi esagerazioni in senso fideistico à la New Age. Da questo punto di vista concordo e condivido – non la paura, beninteso, ma la prudenza. Come al solito, si va da un estremo all’altro, sicché occorre pure qualcuno che dica: “adagio, lentamente...” e che altri invece spingano per un rinnovamento. Non tutti i carismi sono uguali. Chi invece perde la speranza o la pazienza, mostra di non dimorare nell’ambito del vero tema e problema.”

Panikkar sostiene che, qui, il problema non è entrare nelle singole affermazioni: non lo sappiamo ancora, e forse non sapremo mai, come si mettono insieme queste cose. La cosa più importante è che si mantenga una tensione tra chi spinge in avanti e chi tira indietro. Da qui viene fuori l’idea di fondo che lui ha di chiesa. In un altro testo Panikkar afferma che la chiesa deve essere “plenaria” e “plurale”. Cioè un luogo in cui ci sono tutti, ma i tutti sono diversi. E dunque è un campo tensionale, non è un luogo fisso. Lui riprende la risposta di prima dicendo che la verità non può essere assoluta perché la verità è una relazione. Io credo che in questo sta il grosso contributo positivo e innovativo di Panikkar. Funziona come in una relazione di coppia in cui, al di là del fatto che, giorno per giorno, uno considera acquisite delle cose e prende decisioni sulla vita quotidiana, in realtà il rapporto di coppia funziona se rimane perennemente in una tensione, cioè in una situazione in cui nulla è mai dato per radicalmente acquisito e nulla è mai dato per

radicalmente perduto. Tutto viene considerato dentro, ma anche da riconquistare giorno per giorno. Questo è un grande modello rispetto all'esperienza dell'essere cristiani. Troppo spesso leggiamo l'essere cristiani in modo ottocentesco come un dato di appartenenza. L'importante è avere una storia; il cristianesimo non è un luogo di equilibri stabili. A proposito c'è un bellissimo passo di un padre della Chiesa, il quale dice che camminare è la figura del cristianesimo: ogni volta che si alza un piede e lo si lancia in avanti spostando il baricentro si è in equilibrio instabile finché non lo si appoggia di nuovo e si alza l'altro piede ritornando in equilibrio instabile. Niente distingue un passo dall'inizio di una caduta; solo quando il piede è appoggiato si sa che si sta camminando. Camminare è una figura del cristianesimo perché è una successione di sbilanciamenti in ciascuno dei quali il rischio possibile è una caduta. Ma se non si sposta ogni volta il baricentro non si va da nessuna parte. Questo è un altro dei grandi temi sui quali noi abbiamo un grosso problema. Siamo anche disposti a contrattare di appartenere o no al cristianesimo, a porci delle questioni religiose, a farci delle domande, però noi siamo noi, un soggetto che sta piantato sulle sue gambe ed ha una sua strutturazione. La domanda interessante di Panikkar è appunto incentrata sul come si fa ad uscire fuori da sé. E' molto chiaro che non sta parlando di egoismo, in quanto nella sua riflessione non c'è moralismo: giudica il narcisismo non come negativo, ma come noioso. E' una questione seria culturalmente, non solo per il cristianesimo. Come siamo strutturati, per noi è veramente una questione radicale.

Panikkar condivide comunque la prudenza rispetto alla paura di esagerazione. La chiave sta nelle ultime tre righe: è fuori chi perde la speranza o la pazienza. Non sono due parole scelte a caso: tutto si può pensare, si può essere conservatori o progressisti, preoccupati della prudenza o dell'innovazione, ma non bisogna perdere la speranza e la pazienza.

Secondo me questo sposta il criterio rispetto al discorso del plenario e del plurale.

Nella chiesa non ha senso parlare di progressisti e tradizionalisti: sono tutti tradizionalisti perché legati a una tradizione e tutti progressisti perché vanno verso il regno di Dio. Il problema è: chi ha un'idea di chiesa dotata di speranza e pazienza e dunque plenaria e plurale e chi ha un'idea senza speranza o senza pazienza, o senza entrambe.