

Da: Testimonianze N. 276, Giugno – luglio 1985.

«L'intoccabile supremazia del sacro».

L'intervento del papa contro il film <<Je vous salue, Marie>> di Godard non è un episodio marginale.

Il dibattito sul valore del film, sulla intenzione dell'autore, sull'opportunità della presa di posizione non coglie il presupposto di fondo. Qui è in gioco l'intera visione del mondo fondata sul sacro. Tutta quella generazione che ha subito il cammino di rinnovamento della Chiesa come una perdita dei punti di riferimento e ha sofferto le vertigini dello smarrimento, ritira fuori questa vecchia bandiera.

Anche nelle stanze vaticane si aggirano molti di questi spettri. Al di là del rivestimento linguistico copiato dal gergo moderno, al di là dei gesti accattivanti, lo stesso papa Wojtyła costruisce su questo fondamento tanto la visione personale della vita, quanto l'orientamento eh.>. intende dare alla storia della Chiesa. Ha condannato il film perché «ferisce profondamente il sentimento religioso dei credenti e il rispetto per il sacro ». A fianco del testo del telegramma «l'Osservatore Romano» pone un articolo di Manzini dal titolo *L'intoccabile supremazia del sacro*. Di fronte al coro dei dissensi papa Wojtyła può per un momento tacere, per puro opportunismo tattico, ma su questo fronte non può cedere un palmo di terreno: è il punto nodale della sua visione del mondo.

Tutto si inquadra entro la problematica del tramonto della civiltà occidentale. Dietro la scia di Nietzsche molti hanno attribuito al cristianesimo la responsabilità di questa decadenza e perciò lo hanno creduto coinvolto e travolto nel tramonto dell'occidente. Proprio negli anni della prima guerra mondiale, quando crisi e tramonto si impongono con l'evidenza della esperienza vissuta, Max Scheler riprende la tematica, rovesciando però la prospettiva: la civiltà che sta tramontando è quella borghese, sorta proprio in antitesi a quella cristiana. Il rifiuto dei valori cristiani per l'affermazione della logica del profitto ha generato un tipo d'uomo che giunge ormai al tramonto nel caos del conflitto mondiale. Se proprio questa rottura è la premessa della crisi attuale, il cristianesimo non solo non ne è coinvolto ma si presenta come unica possibilità di salvezza dal generale naufragio.

Anche per Wojtyła la civiltà che si è venuta formando in Europa

e da qui si è diffusa in tutto il mondo, ha una matrice cristiana. In questa matrice le nazioni hanno formato la propria identità (discorso Unesco 2-6-1980).

L'armonica sintesi tra civiltà e cristianesimo, che il medioevo ci ha tramandato, s'infrange all'inizio dell'epoca moderna.

Il protestantesimo rompe l'unità religiosa e sollecita lo spirito di ribellione. La cultura umanistica rivendica l'autonomia dell'uomo che per essere pienamente realizzata esige la morte di Dio. « ... In una gigantesca sfida l'uomo moderno, dopo il Rinascimento si è rivolto contro questo messaggio di salvezza e ha incominciato a rifiutare Dio in nome stesso della dignità umana» (Congresso Evangelizzazione e Ateismo 10-10-1980).

Quest'unico progetto di cacciare Dio dal mondo s'impegna nella lotta su due fronti: l'uno fuori della Chiesa con l'ateismo militante, l'altro all'interno della Chiesa con il processo di secolarizzazione, camuffato sotto l'esigenza del rinnovamento (Ai Vescovi francesi 1-6-1980).

Questo «Mistero d'iniquità» può essere compreso soltanto rifacendosi all'intervento di Satana nella storia umana (Monaco 19-11-1980). All'inizio Satana è riuscito a mettere in discussione la verità delle parole divine, oggi vuol negare la stessa realtà di Dio. L'ateismo moderno che mette l'uomo al posto di Dio è la realizzazione dell'antica promessa: «Sarete come Dei! » (*Segno di contraddizione*, ed. Vita e pensiero, 1977, p. 36 ss.).

Ma proprio questa esaltazione dell'uomo si rovescia nella sua distruzione (Costa d'Avorio 11-5-1980). Qui papa Wojtyla comincia l'accorata denuncia dei mali che minacciano l'uomo moderno, facendo propri i veri motivi della cultura critica. L'operazione però cela un palese equivoco: la cultura critica ha puntato i suoi strali sulla situazione presente in funzione di un progetto umano di trasformazione; papa Wojtyla utilizza queste critiche per dimostrare il fallimento storico della civiltà umanistica e laica, di fronte a cui l'unica salvezza possibile è il salto nella fede o il ritorno alla civiltà sacrale del Medioevo. L'uomo moderno viene compreso secondo il modello del figliol prodigo. Assetato di libertà si allontana da casa. Inebriato dai momentanei successi della scienza e dell'economia, crede «di aver in pugno il mondo e di plasmarlo per sempre ... Ma a questo egoistico allontanamento da Dio ha fatto subito seguito una grande disillusione accompagnata dalla paura ... Ritornate alla vostra origine spirituale, tornate indietro ... » (Austria 11-11-1983). È questo il senso della svolta epocale che Wojtyla intende operare con il suo pontificato nel passaggio dal secondo al terzo millennio.

«Aprite le porte a Cristo! ». Purtroppo per queste porte abbiamo visto sfilare parecchi fantasmi del Medioevo, anche se ridipinti

con colori moderni: in prima fila il rifiuto del ,libero e faticoso pensare che emerge dal dubbio, sostituito dalla rassicurante certezza dei segni sacrali. «Non lasciatevi sopraffare i dalla secolarizzazione, ,respingete il fermento del dubbio, il sospetto delle scienze umane» (Parigi 1-6-1980 agli studenti). «La: gente ha bisogno di segni. La notte senza stelle è fonte d'angoscia» (Francia 2-6-1980). «La gente ha bisogno di segni e di richiami verso Dio in questa moderna città secolare ... non date una mano a questa cacciata di Dio dalle strade del mondo adottando modi secolari di vestire e di comportarvi» (Irlanda 1-10-1979). La ricomprensione del passato e il progetto del futuro di papa Wojtyla riprendono i motivi della visione storica neoguelfa. È sintomatico come questa cultura ricompaia in ogni epoca di restaurazione dal periodo post-giacobino all'attuale riflusso.

Il sacro può essere inteso in due modi ben distinti: può indicare l'apertura dell'uomo alla trascendenza, oppure una realtà mondana (persona, tempo, luogo, azione, parole) che perde i suoi connotati naturali per rappresentare la divinità. Il primo significato è liberante: permette all'uomo di superare la banalità i del dato, dà senso al sacrificio, all'eroismo, alla poesia. Il secondo significato paralizza l'uomo con i suoi interdetti e lo ricaccia: allo stato di minorità con le sue rassicuranti certezze, che dispensano dalla fatica e dal rischio di pensare. L'oggettivazione del sacro comporta una particolare visione del mondo: in alto l'inattinguibile mistero di Dio, in basso a una distanza infinita la nullità dell'uomo, tra questi due poli per sé inconciliabili si colloca il sacro come intermediario, per rendere manipolabile ciò che per sé è inattinguibile. Il sacro oggettivato è una realtà sequestrata da Dio e perciò sottratta al dominio dell'uomo. Anzi, in quanto "portatore del divino si erge al di sopra dell'uomo e lo domina con l'ambiguo potere del timore e del fascino: con i suoi divieti incute timore, mentre, offrendo la possibilità di attingere con certezza sperimentabile la divinità, rassicura e affascina. La determinazione del sacro genera per inevitabile antitesi l'orizzonte del profano, che perciò assume su di sé tutte le connotazioni negative. Ma nulla può sottrarsi al divino, perciò il sacro tende alla riconquista e alla subordinazione del profano con i vari riti di consacrazione.

Sia nelle opere che nei discorsi di papa Wojtyla mai compare questa distinzione, anzi in alcuni casi (v. *Segno di Contraddizione*, pp. 105, 169) l'uno si confonde con l'altro. L'equivoco utilizza da un lato il naturale bisogno di Dio come cavallo di Troia per introdurre entro le mura della città secolare la civiltà sacrale, dall'altro lato condiziona l'apertura alla trascendenza alla rinuncia di quella autonomia che costituisce il centro determinante della coscienza moderna. La religiosità sacrale è inconciliabile con quel-

l'uscita dell'uomo dalla minorità che Kant proclama come conclusione di, un lungo cammino storico. Ne è riprova il fatto che papa Wojtyła per riproporre la civiltà sacrale condanna questo cammino storico come cedimento alla tentazione di Satana e lancia la parola d'ordine: «Tornate indietro! ». La maggioranza consiste nel pensare con la propria testa senza l'incubo dell'ombra dei tutori. Pensare, dopo il «cogito» cartesiano, significa dubitare, agitare problemi, nella completa libertà da divieti, senza mai accettare soluzioni! già fatte, solo fedeli alle esigenze della verità, anche se debolmente percepita dalla coscienza umana. Il rischio dell'errore fa parte di questa fatica, senza che mai conduca alla dichiarazione di fallimento, ma solo a una più oculata e critica ripresa del cammino. Bonhoeffer ci ammonisce che è cattivo gusto, poco confacente alla dignità del cristianesimo vellicare sulla paura degli spiriti deboli di fronte a questi rischi, per piegarli alla fede.

D'altra parte le esigenze della coscienza moderna tutt'altro che assecondare una satanica tentazione si muovono nella stessa direzione del messaggio evangelico. Particolarmente significativa è la parabola del buon samaritano. Innanzitutto va notato che il protagonista è uno straniero. La sacralità del popolo eletto, separato dagli altri, non ha più senso: Cristo abbatte ogni muro di separazione. L'essere figli di Abramo è insignificante, tanto che Dio può: far sorgere figli di Abramo anche dalle pietre. Di fronte a chi giace sulla strada bisognoso di aiuto si delineano due atteggiamenti:; da una parte il sacerdote e il levita che, legati a una coscienza sacrale, lasciano morire un uomo, pur di non macchiarsi di impurità rituale; dall'altra il samaritano che, libero da prescrizioni sacrali, sacrifica i propri interessi per soccorrere chi ha bisogno. Nei due comportamenti Gesù presenta due modelli di religiosità: quello giudaico e quello Cristiano. In sintonia con questa proposta, il giudizio finale sulla storia non farà cenno alla dimensione sacrale, ma solo all'amore verso il fratello. L'incontro con Dio avviene in questa dimensione. Su tutta la narrazione evangelica è ricorrente la critica a quel tipo di religiosità di cui la casta sacerdotale dà lo spettacolo: allargano le loro filatterie, allungano le loro orpelli, si coprono il capo di cenere quando digiunano, si mettono ben in vista nelle piazze quando pregano. L'unico «segno» di distinzione che Gesù propone ai suoi discepoli è l'amore fraterno. Con una netta rottura rispetto alla coscienza del proprio tempo demolisce i piloni portanti della religiosità sacrale: il tempio, la legge divina del sabato, la purità dei cibi, le abluzioni rituali di purificazione, il giuramento in nome di Dio ... soprattutto respinge come satanica la tentazione del messianismo trionfante e muore sulla croce gridando: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? ». Dove sono le rassicuranti certezze della religiosità

sacrale? Se il sacro è quella realtà sensibile che rende presente Dio entro l'orizzonte umano, l'unico sacro che la coscienza cristiana riconosce è l'umanità di Cristo, di fronte a cui l'antico regime del sacro viene abrogato: « lo distruggerò questo tempio fatto con le mani dell'uomo e in tre giorni ne edificherò uno non fatto da mani d'uomo» (Marco 14, 58).

« Lo sguardo verso l'avanti ha sostituito lo sguardo verso l'alto» (Ernst Bloch). L'autonomia dell'uomo non conduce irreversibilmente alla morte di Dio? La questione si innesta nel nodo centrale del pensiero filosofico. La ragione umana non accetta mai pacificamente la realtà, ma continuamente la mette in discussione, la problematizza. Di fronte al tribunale della ragione la realtà non è mai innocente: né originaria, né definitiva, postula un fondamento, esige una trasformazione. A me pare che le due prospettive non si escludano. L'impegno per la trasformazione del mondo non copre il vuoto di fondamento di un essere corroso dal non-essere. D'altra parte la risposta al problema dell'arché non elimina le contraddizioni che sbarrano la strada a un avvenire più umano. Il pensiero classico medioevale ha trattato il problema del fondamento dell'essere, il pensiero moderno quello della sua trasformazione. Il primo rimanda alla trascendenza, perché solo una potenza infinita può giustificare il salto dal non-essere all' essere, il secondo, che nasce dalle contraddizioni storiche e perciò finite, esige solo la responsabilità e l'operosità dell'uomo. L'autonomia di cui parla l'uomo moderno è in rapporto ai problemi della storia. Nasce in polemica alle guide medioevali (Papa, Imperatore) ed esprime la capacità di assumere in proprio le decisioni e le responsabilità di fronte ai problemi posti dalla storia. Convincere l'uomo che non è in grado di costruirsi la sua città terrena (Congresso *Evangelizzazione e Ateismo* 10-10-1980), per imporgli ancora una volta l'autorità di Dio attraverso la struttura sacrale significa fare di Dio il «tappabuchi» dell'uomo, un minorenne senza prospettive <li crescita.

La rivendicazione dell'autonomia non è una vecchia questione della cultura borghese su cui non vale la pena di attardarsi, di fronte al ben più rivoluzionario problema dei poveri. Qui si combatte la battaglia decisiva contro la ripresa della civiltà sacrale e paternalistica, qui si decide il senso dell'impegno per l'emancipazione dei poveri. Una « Chiesa dei poveri» che non ha accettato l'autonomia dell'uomo e il processo di secolarizzazione continuerà a considerare i poveri come oggetto di amore, mai concederà loro la dignità di soggetti autonomi per una nuova storia di liberazione e per un proprio cammino di fede.

Vittorio Mencucci