

## Le Parole



Peccato  
L'errore  
senza  
la colpa

IGOR SIBALDI

Su questo punto non ci fu intesa: non riuscirono a capirsi, qui, le tre religioni da cui è nata la nostra, e la «spuntò il più forte». Le tre religioni, si sa, erano quella greca, quella romana, e la nuova - l'ebraica rinnovata da Gesù, con quel suo Dio unico, Dio-Padre e Dio-bambino, geloso, sofferentemente affettuoso, e re di un Regno celeste in cui si entrava passando da dentro il cuore dell'uomo, dove non esisteva la morte.

Sul peccato non si intesero proprio. In ebraico, era HT: radice il cui significato includeva «tutto ciò che manca il suo scopo» e che è in difetto perché non ancora pronto. E per secoli il Dio ebraico aveva spiegato ai suoi profeti che il peccato era un non esserci ancora, un dover crescere ancora. Non per nulla HT, in ebraico, significava sia «peccato», sia «espiazione», - e non invece «colpa». Se non sei ancora cresciuto abbastanza, che importa di chi sia la colpa? L'importante è crescere, «non essere ancora cresciuto è l'espiazione», e se cresci, te la lasci alle spalle insieme a tutti i tuoi HT. Anche Gesù poi ci aveva insistito molto, insegnando che dalle proprie incompiutezze, bisognava semplicemente staccarsi, volgersi via e guardare altrove con occhi nuovi. E anche Gesù, nei Vangeli, ignora totalmente l'idea di espiazione, di penitenza.

Ai greci questo piaceva moltissimo. Coincideva con la loro parola «hamartia», l'errore, il bersaglio mancato, il non «raggiungere ancora» perché qualcosa in te o fuori di te ti ha fatto deviare. E nei vangeli greci, peccato è sempre «hamartia»: è tutto ciò che Gesù dice della Verità - specialmente nel Vangelo di Giovanni - concorda con questa idea di «hamartia». L'uomo non sa cos'è la Verità, lo scopre errore dopo errore, imparando a capire sempre meglio cosa è «hamartia» in lui e cosa no. Senza colpa, di nuovo. La colpa sarebbe soltanto un narcisismo dell'«hamartia» sulla via infinita della conoscenza. Magnifico. Questa semplicissima filosofia ebraico-greca della verità era un invito a nozze per i greci. Nozze impossibili. Quella cultura greca che poteva apprezzare concetti simili, era morente. E di sicuro gli Dei dell'Olimpo si innamorarono del nuovo Dio ebraico, così esclusivamente maschile, puro, invisibile, e infantilmente e inspiegabilmente buono. Ma in questa loro passione senile si spensero, non riuscirono ad aiutarlo in nulla.

Al contrario, la religione romana era in perfetta salute. E del Dio-Padre-Bambino, i «pontifices» non subirono il fascino. A Roma - anche dopo la conversione ufficiale al cristianesimo - la «hamartia» rimase un'idea esotica, e il peccato era e restò sempre il «peccatum»: la colpa, il delitto, lo sbaglio - da «pagare». Un concetto giuridico, che esclude la via infinita di scoperta e parifica spirito e Stato. Hai peccato? Paga. Tu vivi nell'Aldilà e l'Aldilà non è infinito e ha le sue precise esigenze, prima fra tutte l'ordine sociale. Con il «peccatum», tutti sottrai a quest'ordine, lo sminuisci in te stesso: ma tu, uomo, non hai il potere di far ciò. Non sei e non sarai mai abbastanza grande per farlo. Pentiti dunque e paga, se ti capita di «peccare», perché altrimenti la colpa ti distruggerebbe. E quest'idea romana ha stravinto, e questa impariamo ancor oggi fin da bambini, come imprese fosse vera.

Parla Olivier Clément, il pensatore francese convertitosi dopo l'incontro con i religiosi ortodossi russi

## «Ma sono i vescovi che devono riconciliarsi con il Cristianesimo»

Reduce da un incontro col Papa, Clément cita il Patriarca Atenagora per spiegare le ragioni che ancora ostacolano il rapporto tra Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica. «I preti sposati? Penso che in futuro non ci sarà problema».

Per certi cristiani ortodossi la rivoluzione bolscevica ha rappresentato la Pasqua, dice Olivier Clément, e c'è un nesso fra la «tuttività» della spiritualità orientale e il comunismo: per gli ortodossi non ci si salva da soli, ma in comunione. Forse è proprio la «sobornost», con gli sforzi di papa Wojtyła, la strada per la riconciliazione delle chiese d'Oriente e d'Occidente.

Professor Clément, è appena stato dal Papa a portargli il suo ultimo libro, *Rome autrement*, una risposta al problema della divisione fra le due chiese. La riunione a fine millennio?

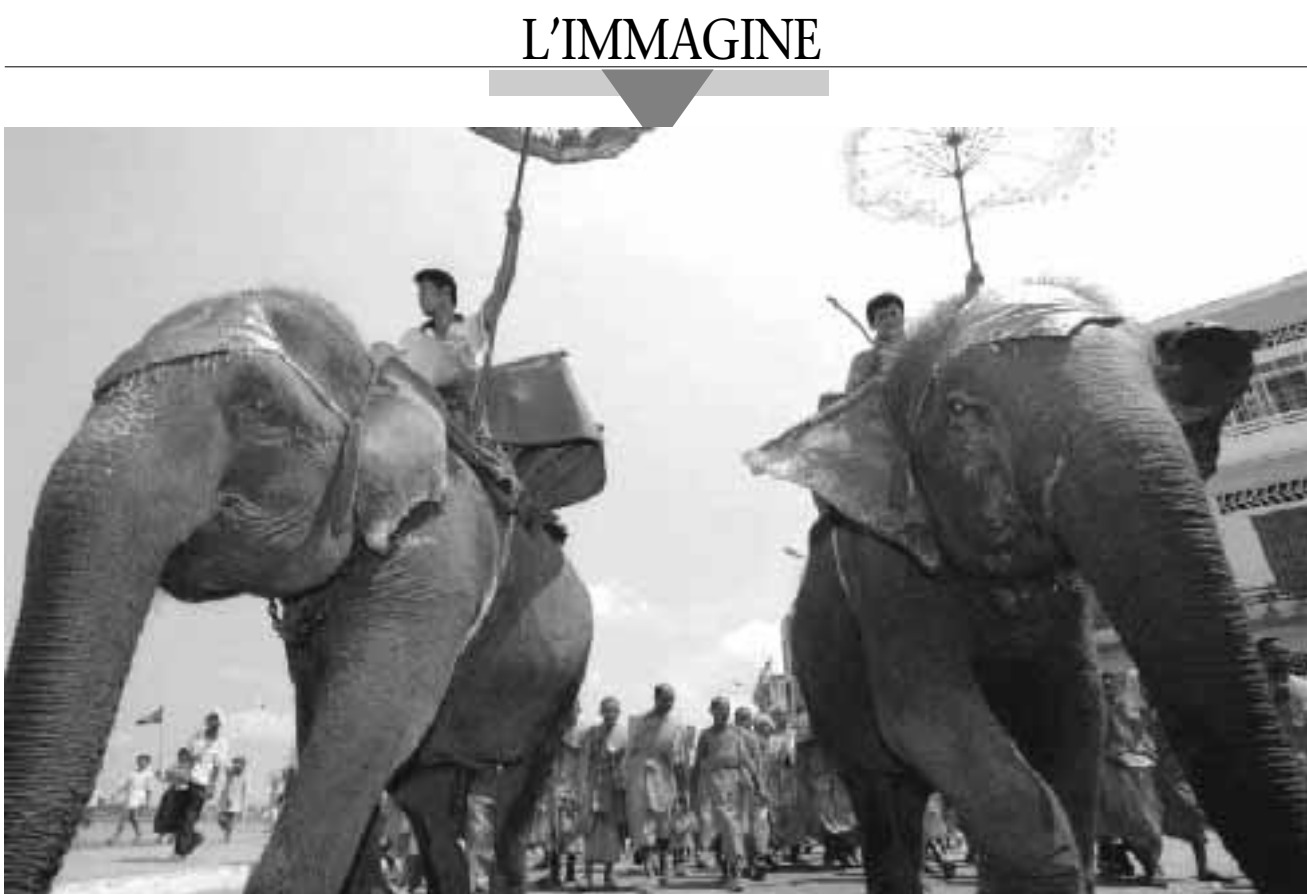
«Questo non lo so, però siamo a un punto migliore che nel 1000, quando le differenze teologiche fra oriente e occidente erano molto profonde. Oggi sull'essenziale siamo d'accordo».

Ma sul primato del Papa non c'è accordo.

«Il primato moderno è un prodotto della storia. All'inizio la chiesa primitiva funzionava come una specie di «collegio» di chiese che facevano riferimento a quella di maggior prestigio, Roma: a Roma avevano subito il martirio Pietro e Paolo. Un primato morale. Papa Leone Magno inaugura il concetto moderno di primato, ma parla ancora di «comunione» delle chiese. Per sette secoli, fino all'VIII secolo, nella chiesa convivono due concezioni che si accettano reciprocamente, il primato romano e la conciliarità orientale. Dopo il 1000, con i carolingi, il papato finisce nelle mani dell'imperatore tedesco e dei feudatari. Allora Gregorio VII riprende la concezione di Leone I, ma senza la «comunione». Nel XIII secolo Innocenzo III dice che solo il vescovo di Roma è il vicario di Cristo: ma ogni vescovo o laico che confessa la fede in Cristo è vicario di Cristo. È la prima grande frattura. Il resto lo farà la paura: la paura della modernità, la paura della modernità, la paura delle autonomie nazionali. Così s'arriva al Concilio Vaticano I, all'affermazione dell'«infallibilità» e al potere diretto del Papa sulle chiese locali. Cosa impensabile per gli ortodossi: lo Spirito Santo s'incarna in tutti. Quando dopo il Vaticano I il Patriarca greco cattolico va da Pio IX a dirgli che il nuovo dogma non è conforme alla tradizione, il Papa gli risponde: «La tradizione sono io». Nei secoli la chiesa ortodossa è andata in senso opposto a Roma: ogni chiesa autocefala indipendente decide da sé il suo primato».

Per sostenere il primato di Roma i cattolici si rifanno a un passo del Vangelo di Matteo, a Gesù che dice «tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa».

«Ma nel versetto precedente Pietro confessa la verità su Gesù: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente». La questione è: la chiesa è fondata su Pietro o sulla confessione di Pietro? Su Pietro o su Petra? Con il tempo l'esegesi ha detto che sono la stessa cosa, ma a condizione che Pietro sia sottomesso a Petra, cioè che il Primato esprima la verità di fede. E poi ci sono altri due passi del Vangelo in cui Gesù si rivolge a Pietro: in uno gli predice il suo tradimento, in un altro il martirio. Cioè il carisma di Pietro non è di gloria e di potere, è un carisma di croce. Pietro è l'immagine del peccatore perdonato».



Due elefanti aprono una processione di monaci, suore e pellegrini attraverso le strade di Phnom Penh in Cambogia. Migliaia di monaci e monache cambogiane sono giunti nella città per i nove giorni di festeggiamento in occasione dell'apertura di un nuovo centro spirituale.

## L'IMMAGINE

Ci sono altri ostacoli per la riunione delle chiese: gli ortodossi hanno preti sposati e monaci, e solo i monaci possono essere vescovi...

«Ai miei amici cattolici quando si discute sul celibato dei preti dico: avete mai letto Eusebio di Cesarea? E di come San Pietro fu accompagnato al martirio da «madame saint Pierre»? È successo che nel VI, VII secolo le mogli dei vescovi avevano cominciato a creare problemi; allora un concilio decise momentaneamente e nonostante la tradizione - di reclutare solo vescovi-monaci. Poi la cosa divenne prassi. Gli ortodossi sono molto tradizionali e sono rimasti fedeli a questo principio».

E della donna sacerdote cosa pensa?

«Quando san Paolo dice che in Cristo non c'è né giudeo né greco né padrone né schiavo né uomo né donna, è il programma della modernità. Le chiese sono tradizionaliste, legate a strutture patriarcali, e ancora si pensa al sacerdozio come potere. Se è un potere, perché la donna non può dividerlo con l'uomo? Bisogna declinizzare il sacerdozio, il prete è il servitore della comunità. C'è un antico testo cristiano che dice, si venererà il diacono come Cristo e la diaconessa come lo Spirito Santo. È un problema legato al ritmo profondo di tutta la storia dell'umanità, alla concezione di Dio come Padre... ma nella Bibbia le due parole che dicono la «misericordia» hanno a che fare con Dio madre...».

In futuro cosa sarà?

«Una soluzione bisognerà trovarla. Penso che in futuro anche i preti cattolici saranno sposati. In Francia spesso le assemblee sono animate da laici sposati molto devoti, perché non possono essere preti?».

Allora questo papato non è l'ideale per

una riconciliazione...

«Questo papato ha fatto grandi passi per la riconciliazione. Nel '95 Giovanni Paolo II ha risolto la questione teologica più spinosa, quella del «Filioque» nel Credo. Il secondo grande passo l'ha fatto con l'enciclica *Ut unum sint* dicendo, «con gli ortodossi ciò che voglio è la comunione, non la giurisdizione». Rimane l'Immacolata Concezione... Per l'Oriente, se è immacolata solo la concezione della madre di Dio, allora tutte le altre sarebbero maculate. Immacolata Concezione significa che Dio già sapeva che Maria avrebbe detto di sì all'incarnazione. Ma l'amore non forza nessuno, e la storia fra Dio e gli uomini è una storia d'amore. Maria è una donna forte che chiede spiegazioni all'angelo, può benissimo rifiutarsi... Dio aspetta quel «sì». L'Oriente insiste molto sulla libertà dell'uomo».

E come potrebbe essere la chiesa unita?

«Una chiesa fatta di piccole comunità eucaristiche attorno ad altrettanti vescovi, con un primato universale al servizio delle chiese. Il primato morale di Roma naturalmente, il carisma Pietro e Paolo è molto forte».

Già, ma nell'ultima riunione dei sinodi dei vescovi russi è stato detto di rompere tutte le relazioni ecumeniche...

«Perché le cose si vedono soprattutto da un punto di vista ecclesologico. La divisione non si può risolvere in modo orizzontale. La chiesa è un luogo per rinascere, e va approfondito questo, il mistero di Cristo e dello Spirito Santo. Il Patriarca Atenagora diceva che la vera riconciliazione deve avvenire fra i vescovi e il cristianesimo».

Flaminia Morandi

### Un ex ateo mistico e sposato

Olivier Clément è filosofo teologo e scrittore francese, letto e tradotto in tutto il mondo. Merito di una scrittura felice e della teologia orientale, concreta e nemica dei concetti. Nato in una famiglia atea e socialista francese, si converte attraverso l'incontro con i filosofi religiosi russi fuoriusciti, spesso ex-comunisti e uomini di genio, e si battezza a 30 anni con il rito ortodosso. E per vocazione l'uomo del «fra»: storico e poeta, mistico e sposato, ortodosso in colloquio con i cattolici. La settimana scorsa, al salone del libro religioso a Milano, ad un imam musulmano che sottolineava le somiglianze fra islam e cristianesimo, religiosi del Libro di un Profeta, Clément ha risposto che Cristo non è un profeta, è un Volto, uno sguardo d'amore sull'uomo, e che il cristianesimo non è una religione, ma l'Uomo Totale.

Alceste Santini

### Reincarnazione i giovani ci credono

Dal 1968 al 1990, fra i giovani europei dai 15 ai 30 anni, è diminuita la fede in Dio ed è aumentata quella nella reincarnazione. Lo ha detto ieri il prof. Wijnngaards al convegno internazionale della Pontificia Università Gregoriana, commentando una ricerca europea svolta tra 800 giovani. In Francia, i fedeli in Dio sono crollati dal 73 al 57%, mentre i reincarnazionisti sono aumentati dal 23 al 28%. In Gran Bretagna la fede in Dio è scesa dal 77 al 70%, i reincarnazionisti sono passati dal 18 al 30% in Olanda, la fede in Dio è passata dal 79% al 61%, quella nella reincarnazione dal 10 al 18%. L'Italia, col 27% di reincarnazionisti, si colloca al quinto posto della graduatoria.

## Paolo De Benedetti e l'immagine di Dio dopo Auschwitz. Una riflessione che pone domande inquietanti. Quel Dio «infelice» che ha bisogno dell'uomo

Una ricerca che si insinua negli angoli più riposti della Bibbia, intrecciando e intensificando gli interrogativi della tradizione ebraica.

È possibile individuare nella storia dei concetti, delle fratture, in cui si possono leggere retrospettivamente l'eco di eventi che hanno segnato il tempo storico. Nel '900 l'evento che s'è tradotto in un terremoto per la vita dei concetti è stata la Shoà: di fronte all'orrore di Auschwitz, potevano restare immutate le nostre categorie morali, filosofiche e teologiche? Anzi, il concetto per eccellenza, Dio, poteva esso stesso restare immutato? Se è vero, come narra in un racconto Elie Wiesel, che Dio ad Auschwitz ha la sua rappresentazione nell'atroce scena di un bambino impiccato, che ne è della categoria che per lo più ha qualificato Dio, l'onnipotenza?

Sono alcuni degli interrogativi sottesi al recente libro di Paolo De Benedetti, «Quale Dio?». Un libro in cui la domanda che campeggia nel titolo si riverbera nelle pagine, seminando una costellazione di ulteriori domande - quasi che l'apporte «quale» al nome di Dio significhi il venir meno di ogni nostra certezza. Innanzitutto lo stile del libro: un dialogo continuo

con quei pensatori (H. Jonas, E. Wiesel, A. Cohen, P. Ricoeur...) che del problema di Dio dopo Auschwitz hanno fatto la cosa stessa della loro riflessione. Non un riportare le loro opinioni, ma un commentario - come fosse un midrash - alla luce delle domande che attraversano la Bibbia. Osserva De Benedetti: ad Auschwitz è come se si fossero ricapitolate tutte le contraddizioni e le aporie su Dio e l'esistenza del male. Il frantumarsi, nel fumo del lager, di queste soluzioni non costringe a leggere nella Bibbia la cifra originaria delle nostre domande? Di qui la rilettura di Giobbe come modello del «riv» (dibattito-scontro) con Dio, di fronte all'eccesso di una sofferenza ingiustificabile.

Ma come potrà Dio giustificare la morte dei bambini annientati nella Shoà? De Benedetti ha pagine di dolorosa intensità quando commenta le poesie dedicate da Daniel Vogelmann alla sorellina Sissel (scomparsa in un lager) o quando racconta della Galleria dei bambini: «È una galleria sotterranea che si percorre, tenendo

di un corrimano, in un buio totale, nel quale in alto si accendono e palpitano piccole luci, quasi lucciole ostel- le, mentre una voce dicei «nomi», l'età, la provenienza del milione e mezzo di bambini ebrei uccisi nella Shoà. È una straziante discesa agli inferi che più di ogni altra esperienza ci avvicina a quell'ineffabilità del male di cui parla Wiesel, e lascia - in chi percorre quel cammino - il senso di un'immensa irreparabilità, di un baratro che neppure la giustizia di Dio - «se così si può dire» - riesce a colmare. L'irreparabilità di vite non vissute e ridotte in «nomi». Dire questi nomi è nello stesso tempo il segno della nostra totale impotenza di fronte al male, e l'atto più religioso che si possa compiere». Non si tocca qui, si chiede De Benedetti, il mistero della fragilità non solo del creato, ma di Dio stesso? La coappartenenza di Dio

e dell'uomo sta «forse» in questa fragilità: è il problema teologico di De Benedetti. Riconoscere nella fragilità il mistero di Dio significa porre ogni nostro discorso su Dio sotto il segno del «ki-vjakhol» rabbinico, del «secondo si può dire», del «forse», come a ricordare in ogni parola quel mistero che ci inquieta. Ogni nostro pensiero su Dio precipita in una «logica dei doppi pensieri»: un implicarsi degli opposti in Dio stesso, quasi che fosse «un lato di te», ossia «c'è un contrasto tra bene e male che ha bisogno di razione. Non è solo il contrasto classico tra la misura del giudizio e la misura della misericordia, ma un contrasto più profondo tra la sua bontà e la sua assenza, tra la sua accettabilità e la sua inaccettabilità. Si tratta di una infelicità divina...».

Che ne è della speranza escatologica in questo orizzonte di fede? V'è sì

uno spazio per la vita futura, ma di essa, per De Benedetti, ha più bisogno Dio stesso che l'uomo: «Forse la vita futura è soprattutto una necessità di Dio per redimere la propria immagine così offuscata e dubbiosa nella vita presente». Affermare che Dio stesso ha bisogno di una vita futura non è tricotanza, tutt'altro: è l'estremo gesto di una «pietas» che conclude con una mesta invocazione, da una antica poesia liturgica ebraica del VI sec. d.C.: «Me e Lui (cioè Dio) salva, deh». Declinando l'interrogativo di e su Dio nella costellazione di fragilità ontologica, logica dei doppi pensieri, incertezza linguistica, coappartenenza di Dio e uomo nella salvezza, che ne è del «coté» cristiano che pure animava lo spirito «marrano» (giudeo-cristiano) di De Benedetti nei libri precedenti, da «La morte di Mosè» a «La chiamata di Samuele».

È come se quell'equilibrio si fosse spezzato: v'è stato in De Benedetti un riconoscersi sempre più profondo nell'ebraismo in quanto «religione innanzitutto di domande». Anzi, si

chiede rabinicamente l'autore, cosa è l'«lito» insufflato da Dio nel primo uomo (Adamo) se non lo spirito di domanda?

Di qui lo stile midrashico del testo: intarsiato di citazioni e di commenti, quasi che, oggi, fosse possibile leggere il Libro solo attraverso l'interpretazione delle domande degli altri, un instancabile commento che ritrova, ad esempio, nelle pagine di Dostoevskij sulla morte di un cane spuntati inaspettati di esegesi biblica. In breve: è questo un libro che teologicamente dà pensare.

Ilario Bertoletti

Per un errore del centro stampa di Milano la pagina delle religioni è saltata nell'edizione domenicale distribuita a Milano e provincia. Ce ne scusiamo con i lettori e collaboratori.