

L'ANTICIPAZIONE DI PETROSINO**La Bibbia dice ai politici come difendere la libertà**

di SILVANO PETROSINO

■ Il filosofo Silvano Petrosino in un saggio appena uscito aggiorna la lezione biblica sulla libertà: il testo sacro anticipa con realismo la possibilità di corruzione di ogni potere e di ogni religione, ma indica una via di preziosa per la politica.

a pagina 16

I Testi mostrano senza sosta che il vissuto umano è continuamente attraversato dalla perversione del potere e dall'idolatria

Nel potente simbolo del rovente ardente (che attrae e respinge allo stesso tempo), Jahvè chiede di sottrarsi al potere, ma anche di non sottomettere nessuno

► PENSIERO FORTE**Dio è differente, ma mai indifferente
La lezione della Bibbia per i politici**

L'ultimo saggio del filosofo Petrosino indaga il «realismo» delle Sacre Scritture: la religiosità è sempre ostaggio di chi vuole usarla in modo strumentale, ma è il divino stesso a praticare (ed esigere) la libertà

Per gentile concessione dell'autore, pubblichiamo estratti dal recentissimo saggio del filosofo Silvano Petrosino dal titolo «Potere e religione. La libertà di Dio» (*Vita e pensiero*, 96 pagine, 13 euro). Il brano proposto, preso dall'ottavo capitolo del libro, esamina la lezione del «realismo» biblico, partico-

larmente feconda per la sua indicazione alla sfera politica. Il testo sacro mostra la libertà di Dio intesa sia come incoercibile resistenza alle strumentalizzazioni del potere e persino della religione, sia come profonda volontà di non violare la libertà dell'uomo. Una «lezione» decisiva per l'eserci-

zio del potere, inevitabilmente tentato dall'idea di «possedere» gli uomini e di «usare», anziché «curare», la realtà e le cose. «Abitare» il mondo, infatti, implica la coappartenenza tra il «finito» delle pratiche che poteri e religioni mettono in atto e l'infinito «impraticabile» con cui esse hanno a che fare.

di SILVANO PETROSINO

■ Quando ci si occupa del potere e della religione, e soprattutto del legame che lega l'uno all'altra, subito ci si imbatte in un fitto tessuto di pratiche e nell'eccedenza impraticabile che quest'ultime si sforzano di governare. Le distinzioni proposte - tra potenza e potere, così come tra religiosità e religione - non hanno altro scopo che quello di marcare la differenza ma al tempo stesso anche la coappartenenza tra il finito delle pratiche che i diversi poteri e le diverse religioni mettono in atto e l'infinito impraticabile con cui esse hanno inevitabilmente a che fare.

Tale differenza/coappartenenza tra finito e infinito, tra l'amministrare e l'inamministrabile, costituisce la trama stessa dell'abitare in quanto

modalità fondamentale della condizione umana; in effetti, l'uomo abita, e non semplicemente esiste o vive, proprio perché nel finito delle sue pratiche, quelle necessarie al suo stesso esistere e vivere in quanto essere umano, emerge sempre l'apertura a un infinito, un «sintomo d'infinito», che queste pratiche con insistenza testimoniano senza mai riuscire a «venirne a capo». L'abitare umano si qualifica così come un gesto del tutto «materiale» e al tempo stesso profondamente «spirituale». [...]

All'interno di tale prospettiva si comprende perché la riflessione sull'«universo religioso», sulla logica che lo organizza e sulle perversioni che spesso lo attraversano, si dimostri sempre utile e feconda. Infatti, ammesso e non concesso che il suddetto «processo di uscita dalla reli-

gione» sia ormai compiuto, l'idea di un amministrare che ha a che fare con il non amministrabile, con tutte le derive e le contraddizioni che un simile gesto comporta, aiuta a riconoscere e a interrogare, non solo le «antinomie teoretiche e le contraddizioni pratiche» che affliggono ogni religione, ma anche l'enigmatica di un vivere, l'abitare umano, che è sempre inquietato dall'altrove. La lettura e l'interpretazione del vissuto umano, di tutto il vissuto umano e non solo di quello relativo al religioso strettamente inteso, impongono pertanto un'adeguata disamina degli effetti prodotti dall'irriducibile presenza dell'«altrove» nella vita dell'uomo, nella vita di quel «soggetto che si trova a essere un essente il cui essere è sempre altrove», e che per questa ragione vive una vita, la propria

vita, che per sua natura è inseparabile da «una vita altra», quella che, per l'appunto, non è e non potrà mai essere del tutto «sua».

La semplice ipotesi che ora avanza è la seguente: le Sacre Scritture rendono testimonianza al vissuto umano mostrando in particolare, per limitarsi al nostro tema, come esso sia sempre attraversato dalla perversione del potere (corruzione di «un» potere che pretende di identificarsi con «la» potenza), e dall'idolatria della religione (corruzione di «una» religione che pretende di identificarsi con «la» religiosità).

Seguendo il filo del ragionamento fin qui sviluppato, il tratto essenziale della narrazione biblica può infatti essere identificato nell'idea di un Dio che senza dubbio è assolutamente altro, del tutto differente, separato e santo, che

tuttavia è al tempo stesso anche un Dio «presente», che non teme di «contaminarsi» con la storia umana, che anzitutto parla frequentemente agli uomini stabilendo con loro un'alleanza concreta e stringente. Scrive **Hans Urs von Balthasar**: «La verità della Bibbia è rivolta all'esistenza pratica. Ciò può e deve rammentare all'uomo che egli ha a che fare con un Dio sempre più grande, che gli ha assegnato una certa zona del mondo da "dominare", ma non tutto il creato, il quale da parte sua anche reagisce in un modo che, a partire dalla sua finitezza, non è prevedibile». [...]

Questo Dio al tempo stesso «lontano» e «vicino», assolutamente differente ma mai indifferente (non «immobile»), mantiene dunque sempre le distanze ma soprattutto chiede con insistenza di mantenerle; Egli con la stessa fermezza proclama la propria vicinanza e contemporaneamente la propria distanza dagli uomini, e così non perde occasione per difendere la propria differenza/unicità ma al tempo stesso anche quella dell'uomo, non volendo mai lasciarsi possedere ma neppure - ecco la magnifica sorpresa - non volendo in alcun modo mai possedere. Forse il nome più misterioso di questa radicale rinuncia al possesso (volontà di non farsi possedere, ma al tempo stesso anche volontà di non possedere) è semplicemente libertà; **Barthes**, riconducendolo non a caso proprio al tema del potere, ha colto con acutezza il punto della questione: «[...]»

Chiamiamo li-
bertà non solo la



forza di sottrarsi al potere, ma anche e soprattutto la volontà di non sottomettere nessuno [...]. Dunque, libertà/unicità di Dio che, in un «faccia a faccia», interperella la libertà/unicità dell'uomo.

È interessante notare come nella teofania del roveto ardente siano presenti contemporaneamente l'ingiunzione «Non avvicinarti!» (*Es 3,5*) e l'assicurazione «Io sarò con te» (*Es 3,12*), come se così si configurasse qualcosa di simile a quella «relazione senza relazione» a cui si è più volte fatto cenno.

[...] A proposito del nome di Dio, del nome proprio di Dio, e più in generale del rapporto tra *nominare* e *possedere*, conviene accennare almeno a due incontri/scontri tra l'uomo e Dio, a due «relazioni senza relazione» narrate nella Bibbia: l'immagine del fuoco suggerisce subito un Dio che è al tempo stesso inafferrabile e non vorace - quel fuoco non distrugge nulla -, strano e attraente, desideroso di contatto e attento a mantenere le distanze, un Dio la cui stranezza merita una piccola deviazione [...]. D'altra parte, ciò che questo Dio dice disé in questa scena

è altrettanto

Mosè che gli chiede come si chiama risponde *Ehjeh 'asher 'ehjeh*. Nessuna traduzione potrà mai rendere adeguatamente la polisemia di questa frase. Essa induce a pensare che questo Dio ha a che fare con l'essere, con il «far essere» e con un presente in divinare, ma anche con l'indicibile di un mistero nel quale inciampa e s'incaglia il linguaggio umano: dire, ma per dire che non si può dire. Resta comunque il fatto che Dio si dà un nome, YHWH. Ma questo nome è un puro significante. Non rinviando ad alcuna nozione nota, si sottrae a chiunque volesse cogliere il suo significato. [...]

Nei suoi termini essenziali la scena del dramma configurato da questi passaggi, e più in generale dall'insieme delle Sacre Scritture, è così delineata: si tratta di riconoscere una «presenza sconcertante» che stabilisce una distanza incolmabile, ma al tempo stesso anche di accogliere l'invito ad abitare questa distanza, a entrare in relazione con questa presenza che eccede ogni presenza, evidenza di un'eccedenza nei confronti della quale non si può restare indifferenti («stranezza» di un roveto che brucia senza consumarsi ma neppure consumare, che non si autodistrugge ma neppure distrugge) e che proprio per questa ragione si è chiamati ad amministrare ma non a possedere.

Come fare? Come amministrare ciò che si sottrae a ogni contabilizzazione? È precisamente qui che entra in scena la religione e il sistema delle sue pratiche. Le Sacre Scrit-

ture guardano con estremo favore alla religione, ma al tempo stesso vigilano con lucida diffidenza sulla sua entrata in scena: la Bibbia ha accolto con grande cordialità le forme culturali che fanno parte della religiosità universale. Le sue parole legislative dedicano al culto un ampio spazio, determinando con cura, fin nei dettagli, le regole del suo svolgimento. La Bibbia è convinta che senza culto l'uomo non riesca a esprimere la propria fede. Ma con altrettanta vivacità la Bibbia vigila attentamente su ogni possibile degenerazione cultuale. I facili compromessi con i riti idolatri; l'enfatizzazione del vero Dio a livello di un dio pagano, che con lauti sacrifici e abbondanti offerte si lascia piegare ai progetti dell'uomo. [...]

Ancora una volta il gesto dell'«abitare» rivela tutta la sua rilevanza antropologica, soprattutto se si tiene bene presente il rischio ineliminabile che sempre lo accompagna e fin dal principio lo contamina: quello di trasformare la «cura» che lo contraddistingue in un semplice «uso», riducendosi così a un manipolare finalizzato al solo dominare/possedere. A tale riguardo è interessante osservare come all'interno della religione - dell'abitare della religione e della religione come modalità dell'abitare - l'esaurirsi della «cura» nell'«uso», la traduzione/tradimento della «cura» in «uso», riguardi essenzialmente, e non a caso, la pratica del culto; in effetti, solo un *pharmakon*-rimedio può alla fine rivelarsi un *pharmakon*-veleno. [...]

Il realismo biblico trova a questo livello un'altra chiara conferma.

