

FRANCO RIVA\*

## ESODI. RIFORME. RIVOLUZIONI

*Questo antagonismo immediato si manifestò subito. Lutero e Müntzer si combatterono pubblicamente dalla stampa e dal pulpito, del pari che gli eserciti dei principi, dei cavalieri e delle città, composti in massima parte di forze luterane o che inclinavano al luteranesimo, batterono le schiere dei contadini e dei plebei.*

F. ENGELS, *La guerra dei contadini in Germania*

*La storia dell'Esodo ha ispirato nel corso dei secoli numerosi movimenti di riforma e di liberazione.*

C. TAYLOR, *Radici dell'io*

### *Una rivolta di contadini*

Bibbia alla mano, uno degli episodi più significativi e sconcertanti della Riforma è la guerra dei contadini in Germania del 1525, soffocata in un bagno di sangue con il concorso di forze nemiche ma alleate per l'occasione. Significativo e sconcertante perché, a partire da polemiche, humus culturale e fede comuni, è successo qualcosa d'imprevedibile e d'ingovernabile. Come se la Riforma fosse andata oltre e contro se stessa, come se dal suo interno si ripresentasse la tensione tra oppressione e libertà contro cui lottava, il conflitto tra reazione e rivoluzione, un «antagonismo immediato» che, a detta di Friedrich Engels, «si manifestò subito. Lutero e Müntzer si combatterono pubblicamente dalla stampa e dal pulpito, del pari che gli eserciti dei principi, dei cavalieri e delle città, composti in massima parte di forze luterane o che inclinavano al luteranesimo, batterono le schiere dei contadini e dei plebei»<sup>1</sup>.

Sebbene Engels sia direttamente interessato alla lotta di classe, richiama pur sempre l'attenzione su di un nodo rilevante dove Bibbia, Riforma e Rivoluzione entrano in tensione e in conflitto. Fatto singolare, questo nodo non permette né di mettere fuori

---

\* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

<sup>1</sup> F. ENGELS, *La guerra dei contadini in Germania*, PGreco, Milano 2014, p. 52.

campo nessuno degli elementi che lo compongono, né di scioglierlo definitivamente a favore dell'uno o dell'altro. In altre parole, se il conflitto non si compone in nessuna sintesi superiore che lo sciogla, non si lascia neppure porre nei termini di una pura opposizione, di un *aut aut* del tutto insormontabile. Il conflitto infatti è interno oltre che esterno, e si consuma anche dentro la Riforma e la Rivoluzione. Il paradigma dell'Esodo coinvolto, sia come ispirazione che come discriminante di autenticità, ma in modi che hanno poco a che vedere con narrazioni lineari e predestinate delle vicende umane. Esodi, Riforme, Rivoluzioni. Nodo che permette percorsi ermeneutici plurimi e rilevanti in varie direzioni, anche se vale coglierlo in prima istanza proprio in quanto nodo che si ripropone di continuo come tale.

Senza rinarrare una storia ben nota, per visualizzare d'un colpo di cosa si tratta basta richiamare l'epilogo basso tedesco, tirolese (1527), della guerra dei contadini a cui l'artista altoatesino Othmar Winkler dedica uno degli altorilievi in bronzo della *Storia delle genti trentine e rivolte contadine del '500* (1985-1988), esposta nella sala delle esposizioni del Palazzo del Parlamento Europeo a Strasburgo dal 21 al 25 ottobre 1996. Il terzo altorilievo mostra la rivolta e la repressione dei contadini a Trento. A destra svetta il campanile della chiesa di Santa Maria Maggiore, al di sotto il clero che si nasconde dietro ai mercenari di Georg von Frundsberg che infilzano con le lunghe aste la rivolta, a sinistra, dove stanno i contadini in abiti e arnesi da lavoro preceduti da Michael Gaismair che sventola la bandiera di «giustizia». A fare da baricentro un'enorme mannaia piantata sul ceppo con la data 1527<sup>2</sup>. A futura memoria per ogni ribellione, a perenne denuncia di una giustizia e di un ordine da assassini in nome di Dio e del potere, rappresentato a Trento dal principe vescovo Bernardo Clesio<sup>3</sup>.

Per il Tirolo del Sud e l'«epilogo della guerra dei contadini» del 1525, Gaismair è ricordato da Engels quale «unico comandante» della rivolta con «un notevole talento militare», in grado di tener testa a eserciti regolari con «brillanti combattimenti», e di sfuggire alla morsa finale e alla strage dei rivoltosi. A far sparire «dalla scena del mondo il pericoloso ribelle»<sup>4</sup> furono i sicari degli Asburgo il 15 aprile 1532 con quarantadue pugnalate e una ricompensa esorbitante, mai pagata, quando la rivolta era spenta da tempo in tutta Europa grazie a una pace, luterana in Germania e cattolica in Tirolo, che riaffratellava fedi nemiche contro popolo e contadini. Winkler stesso ricorda ancora che, «da ragazzo, se qualcuno nominava Michael Gaismair le vecchie donne si facevano il segno della croce» come fosse l'altro nome del Diavolo<sup>5</sup>.

Riformatore e rivoluzionario, Gaismair si avvicina a Müntzer e all'anabattismo, mette a soqquadro il Tirolo, conosce Zwingli, collabora con la Repubblica di Venezia contro gli Asburgo; e, rifugiato in Svizzera, redige nel 1527 il *Tiroler Landesordnung* (da Innsbruck a Trento, con sede a Bressanone), un'utopia democratico-cantonale imperniata sulla giustizia sociale, l'onore di Dio e i comandamenti. Il potere è del popolo, le elezioni libere, i comuni autonomi e i tribunali elettivi, neutralità in politica estera. L'uguaglianza è evangelica e radicale: abolita ogni classe sociale, la terra è di

<sup>2</sup> B. PASSAMANI, *Altorelievi di Othmar Winkler*, Consiglio della Provincia autonoma di Trento, Trento 1995, pp. 34-35; G. NICOLETTI, *Othmar Winkler. Storie delle genti trentine*, Palazzo Trentini, Trento 2009, p. 57.

<sup>3</sup> I. WINKLER (a cura di), *Michael Gaismair. Un rivoluzionario medievale nelle opere di Othmar Winkler*, Comune di Pergine Valsugana, Pergine Valsugana 2005, p. 46.

<sup>4</sup> ENGELS, *La guerra dei contadini in Germania*, pp. 143-145.

<sup>5</sup> WINKLER, *Michael Gaismair*, p. 58.

chi la lavora, le attività legate a beni di prima necessità sono statalizzate, si condanna l'usura, precisa attenzione alla questione sociale e femminile. Nei disegni di Winkler alla «Tiroler Landes Konstitution 1527» si affiancano non a caso, in tedesco, parole come libertà, giustizia, parola di Dio, condizione dei contadini<sup>6</sup>.

### *Riforme e Rivoluzioni*

Nonostante l'intuizione del perenne ritorno della spinta rivoluzionaria come della contropinta reazionaria, in *La guerra dei contadini in Germania* Engels tratta Riforma e Rivoluzione come fatti antagonisti di classi sociali contrapposte. Se parla in generale della rivolta contro il campo «cattolico-conservatore» usa il termine «opposizioni». Per dirimere al suo interno lascia la Riforma a Lutero & C. (nobili, borghesi, mercenari, principi laici) e riserva con una punta d'orgoglio il «partito d'azione rivoluzionario» alla guerra contadina e ai suoi protagonisti, Thomas Müntzer in testa<sup>7</sup>. In un parallelo «troppo evidente» per poterlo rifiutare, la *Prefazione* (1874) confessa di avere scritto con la mente rivolta ai moti europei del 1848 «a Londra nell'estate del 1850, ancora sotto l'impressione diretta della controrivoluzione che aveva appena compiuto il suo ciclo»<sup>8</sup>.

Pur mettendo in conto le lenti colorate della lotta di classe, seguendo il copione Riforma e Rivoluzione si allontanano. Nobiltà e borghesia non sono il proletariato, Lutero non è Müntzer visto che si combattevano «pubblicamente dalla stampa e dal pulpito» tanto quanto gli eserciti armati luterani non sono i contadini e il popolino cenciosi e male armati<sup>9</sup>.

A prima vista tutto sembra dividere Riforma e Rivoluzione. La Riforma è religiosa e cristiana, rivendica una lingua e un territorio, libertà e sovranità, guarda al futuro in coerenza con il passato tradito delle origini, e si legittima su di un testo sacro già scritto una volta per tutte, la Bibbia, per ripiegare presto verso nuovi squilibri di potere. La Rivoluzione è dialettica e materialistica, universalistica, guarda al futuro come qualcosa di non ancora visto, e il suo testo sacro è quello che si scriverà nella giustizia.

Non fosse che l'una e l'altra, Riforma e Rivoluzione, contestano e denunciano, lottano contro oppressione, ingiustizia e corruzione. Riforma e Rivoluzione rispondono entrambe al paradigma dell'Esodo e dell'uscita dalla schiavitù. Il movimento dialettico che le distanzia in avanti si compensa in un movimento contrario che le unisce all'indietro, nel libro dell'Esodo – sacro e rivoluzionario al tempo stesso – quale matrice comune di riforme e rivoluzioni. Perché la Riforma ha l'anima della Rivoluzione e la Rivoluzione quella della Riforma.

Con la guerra dei contadini del 1525 Riforma e Rivoluzione si cercano a vicenda. Engels vi riflette a ridosso dei moti rivoluzionari dell'800 e, come farà poi Bloch per la Bibbia, comincia a tirare un filo rosso con riformatori e rivoluzionari prima della stessa Riforma, anch'essi finiti come eretici sulla forca (Arnaldo da Brescia) o sul rogo (Giovanni Huss) perché, in definitiva, «anche il popolo tedesco ha la sua tradizione rivoluzionaria»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. *ibi*, pp. 50-54.

<sup>7</sup> ENGELS, *La guerra dei contadini in Germania*, pp. 55, 92.

<sup>8</sup> *Ibi*, pp. 7-8.

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 92; cfr. pp. 55 ss.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 27.

Separando Riforma e Rivoluzione, Engels lascia in eredità un fecondo pasticcio di termini che trova nel '900 una doppia ed emblematica messa in forma. A *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione* (1921) e all'*Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno* (1968) di Ernst Bloch, risponde difatti Michael Walzer con *La rivoluzione dei Santi* (1965) puritani ed *Esodo e rivoluzione* (1985). Se con Bloch è la Rivoluzione che chiama a sé la Riforma, vedi il «manifesto dei minatori» di Müntzer, con Walzer succede l'inverso perché è la Riforma che inaugura un «nuovo mondo di disciplina e di lavoro». L'Esodo in prima linea.

Senza scordarsi delle svolte epocali, di Max Weber (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1905), di Ernst Troeltsch che cita anche Gaismair (1915)<sup>11</sup>, dei giudizi globali, un po' revisionisti, di Hannah Arendt (*Vita activa*, 1951) o di Charles Taylor (*Radici dell'io*, 1989), anticipati per l'«avvento dell'io» da Jacques Maritain (*Tre riformatori*, 1937).

### *Poteri magnetici, racconti grandiosi*

Se Engels, Bloch, Walzer trattano Riforma e Rivoluzione tra antagonismo e contesto, Charles Taylor le parifica infine con uno sguardo panoramico e distaccato che fa del paradigma dell'Esodo una cifra astratta e snervata di cambiamento, un «canovaccio schematico» a disposizione pur dotato – «fuori discussione» – di «poteri magnetici», di una «forza di attrazione propria» il cui «segreto» sta nella «capacità di conferire significato e sostanza alla vita personale»<sup>12</sup>.

Con schemi e conferimenti di senso, canovacci e vite personali, si alternano il racconto dell'Esodo e l'Esodo come racconto, la narrazione rivoluzionaria con la rivoluzione del narrare per rispondere al bisogno «di riferire la propria vicenda a un modello di storia più grandioso, per esempio alla realizzazione di un bene, sia che si tratti della tradizionale *Heilsgeschichte* del cristianesimo, sia che si tratti del progresso dell'umanità, dell'arrivo della rivoluzione, della costituzione di un mondo di pace o del recupero e del rilancio della nostra cultura nazionale». Modello narrativo standard d'indubbia efficacia, non di meno l'Esodo scivola in esempio di un più generico bisogno di narrazioni e di «fonti morali» che certifichino la propria impresa. La «forza enorme di certi racconti» deriva infatti dallo «sforzo di dare un senso alla propria vita attraverso un racconto come di un'attività che, in qualche modo, ha a che fare con il bene». Non la forza del racconto dell'Esodo, dunque, ma quella di «racconti motivanti» nello sforzo di dare senso alla propria ricerca di bene, alla propria vita. Da paradigma l'Esodo diventa luogo di risonanza ideale di «certi schemi» che funzionano ogni qual volta si sente l'esigenza di rifondare «la nostra vita in un nuovo racconto, come ha fatto Agostino con le *Confessioni*, o considerando la nostra battaglia attraverso il prisma dell'Esodo, come ha fatto il movimento per i diritti civili nell'America degli anni sessanta e come è avvenuto in innumerevoli altre situazioni meno famose e importanti»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, tr. it. di G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1949, vol. 2.

<sup>12</sup> C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 133.

<sup>13</sup> *Ibidem.*

Il paradigma dell'Esodo si conferma e si dilata alle lotte contemporanee, per sfumare un poco nell'idea più generale di una patente etica del cambiamento. Così (citando Walzer), per Taylor se la «storia dell'Esodo ha ispirato nel corso dei secoli numerosi movimenti di riforma e liberazione», teologici o secolari che siano, vedi «l'idea marxista del cammino dell'umanità verso il socialismo», risulta «chiaro che il racconto originario esercita un'attrattiva notevole anche su coloro che non hanno dietro le spalle né un'idea chiara di Dio né una storia di liberazione dalla schiavitù». Di modo che «vedere la propria vita in questa luce ci conferisce un potere morale enorme. La storia continua il proprio cammino anche quando perde di vista la teologia»<sup>14</sup>, magari in nome della teologia stessa (riformata), perché «l'esigenza di rendere Dio più pienamente presente nella vita quotidiana» per un verso gli dà «nuova rilevanza e solidità», ma per un altro e ironico verso proprio «il frutto della devozione e della fede» prepara «una fuga dalla fede, verso un mondo puramente immanente»<sup>15</sup>. D'altra parte, «forme di narritività tipiche dell'età moderna sono i racconti di vicende lineari, le storie dei progressi realizzati dall'uomo, ossia dei continui avanzamenti che si verificano nella vita degli individui e tra una generazione e l'altra, nonché gli inni alle "magnifiche sorti e progressive": tutte cose prive di un punto di vista finale»<sup>16</sup>.

L'Esodo si mantiene e si sperde. Racconto più grandioso, ma non necessariamente paradigma rivoluzionario. Tipico, ma alla pari di altre narrazioni, di «certi racconti». Bisogna di raccontarsi altrimenti, ma pareggiato con confessioni e diari personali. Storia di liberazione e di giustizia, associata a più idealizzati racconti di bene, a narrazioni che sorreggono il senso della vita. Sacro e profano, religioso e secolare, che perdono tuttavia di tensione e rimando a favore di schemi e canoni, con o senza teologia. Può darsi con un po' di rammarico per ciò che si è «perso di vista», per il sacro e il teologico, sempre ammesso che l'Esodo lo permetta.

Convalide e narrazioni più grandiose, patenti morali e nuovi racconti, combinati tra loro, non è detto abbiano molto a che fare con l'Esodo e con ciò che racconta. Forse, sono l'esatto contrario, l'arretramento di una storia precisa e inequivocabile in una macrocategoria narrativa e morale. Forse, non riguardano ancora l'Esodo nella sua specificità, un sacro e un profano che continuano a vivere l'uno all'interno dell'altro, delle Riforme rivolte verso la Rivoluzione e delle Rivoluzioni che si affacciano sulla Riforma. Forse l'Esodo non è un racconto, ma un altro racconto, non una storia, ma un'altra storia che si vive sulla propria pelle.

### *C'è sempre una schiavitù*

La rivolta dei contadini insegna se non altro che non c'è il paradiso in terra, non esiti obbligati e felici, tanto meno per tutti, che l'oppressione si ripresenta sempre pur dopo una liberazione o un bene raggiunto. Nella contesa tra Riforma e Rivoluzione non ne va tanto del conflitto tra utopia (e marxismo), o meno, arrivato a un punto rovesciato di stallo con la polemica di Popper contro il perfezionismo delle ideologie totalitarie (da Platone a Marx, passando proprio per la Bibbia), o con la liquidazione del marxi-

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 132.

<sup>15</sup> C. TAYLOR, *L'età secolare*, tr. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, p. 191; cfr. pp. 86-120, 192 ss.

<sup>16</sup> *Id.*, *Radici dell'io*, p. 143.

simo (Bloch) da parte di Jonas per sostituire al principio speranza un più cauto e timoroso principio responsabilità. Non si tratta dunque della bilancia perpetua tra riforme più o meno riformiste, e rivoluzioni più o meno rivoluzionarie, bensì della presa di coscienza che ovunque si viva, comunque si viva, anche dopo la Riforma, anche dopo la Rivoluzione, qualche Egitto di schiavitù ritorna minaccioso a insidiare la speranza e a incrinare l'immagine del mondo nuovo.

L'Esodo resta per Walzer il paradigma di ogni processo rivoluzionario, «un'idea diffusa e influente nel pensiero politico occidentale, l'idea della liberazione dalla sofferenza e dall'oppressione: la redenzione terrena, la libertà, la rivoluzione»<sup>17</sup>, ma non obbliga a schierarsi tra appropriazioni hegeliano-marxiste e rifiuti liberali che le confermano solo per rigettarle più facilmente con l'accusa di un'anima violenta e prevaricatrice, intollerante e necessitante. Bloch e Jonas a confronto, appunto, la lettura prometeico-rivoluzionaria dell'Esodo contro la denuncia delle false etiche del futuro, irresponsabili circa la sopravvivenza dell'uomo sulla terra<sup>18</sup>.

Il paradigma rivoluzionario dell'Esodo impone piuttosto di uscire dalle gabbie polemiche e dalle dialettiche necessitanti e a senso unico, da approdi inesorabili e definitivi, da storie di cui si conosce in anticipo la fine prima ancora di averle ascoltate.

Anche Bloch, in fondo, utilizza le diverse tradizioni testuali del Pentateuco per stringerle infine nell'alternativa obbligata tra una redazione conservatrice del libro (la superficie, le censure sacerdotali) e una rivoluzionaria che lascia tracce nel fondo, il «filo rosso» e carsico della Bibbia<sup>19</sup>. Il rifiuto liberale fa allora presto a incriminare di determinismo storico, dogmatismo, cinismo sacrificale per il futuro glorioso della rivoluzione. Lo storicismo (ossia la morale perfezionistica del futuro), per Popper, è la più potente di tutte le filosofie totalizzanti, una metafisica profetica, l'espressione secolarizzata di un Principio (di un Dio) unico ed esclusivo, si chiami volta a volta natura, spirito, economia, razza<sup>20</sup>. Senza neppure accorgersi che il problema investe ogni rivoluzione, anche quelle liberali e riformiste. Anche quelle della ricerca di senso e di bene.

Il paradigma rivoluzionario dell'Esodo non prevede tuttavia nessuna «fatalità del progresso» (Karl Löwith)<sup>21</sup>, nessun canovaccio scontato, dal momento che ne fanno parte a pari titolo tanto la prospettiva utopica (o certificativa) di un «posto migliore» quanto la realtà deludente di un Egitto che ritorna sempre e comunque. Mettersi a distanza dal messianismo quale «grande tentazione della politica occidentale» non significa dunque né rinnegare il paradigma rivoluzionario dell'Esodo come cifra del passaggio dalla schiavitù alla libertà, né scioglierlo nel mare indistinto del cambiamento.

L'Egitto ritorna, niente è necessario, nulla obbligato. C'è una controriforma in ogni Riforma e una controrivoluzione in ogni Rivoluzione. Ci sono paure, delusioni, pentimenti, smentite che affiancano speranza, illusione, coraggio, certezza. E tuttavia,

<sup>17</sup> M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, tr. it. di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 1986, p. 7.

<sup>18</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993, pp. 18 ss., 225 ss.

<sup>19</sup> Cfr. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, tr. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 102 ss.

<sup>20</sup> Cfr. K. POPPER, *Congetture e confutazioni*, tr. it. di G. Pancaldi, il Mulino, Bologna 1969, pp. 604, 608-609; ID., *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, *Platone totalitario*, tr. it. di R. Pavetto, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1973, pp. 221-225.

<sup>21</sup> K. LÖWITH, *Storia e fede*, a cura di C. De Roberto - A.M. Pozzan et al., Laterza, Roma-Bari 1985, p. 169.

senza accorgersi che l'Egitto non è solo alle spalle, che ovunque si viva, comunque si viva, si vive in Egitto, il paradigma rivoluzionario perde di significato.

*Stare in Egitto. Oppressione, corruzione*

In «definitiva ogni altro posto è Egitto» (M. Walzer)<sup>22</sup>. Si può credere che esista «un posto migliore, un mondo più attraente, una terra promessa» senza abbracciare per forza di cose la perfezione dell'utopia. Nessuna necessità, nessun inesorabile. Nessuna rivoluzione è un destino ineluttabile. L'unico modo per uscire dall'Egitto di turno è «unirsi e marciare insieme». Paragonato all'enfasi rivoluzionaria l'ottica del posto migliore rappresenta una «politica più moderata e prudente», ma nei confronti della lotta politica tradizionale risulta nettamente più «rivoluzionaria»<sup>23</sup>. La storia dell'Esodo suggerisce semmai «la possibilità di un grande giorno che non sia l'Ultimo Giorno»<sup>24</sup>.

Superare lo schematismo dialettico di una lotta storica che costringe all'approdo di una qualche sintesi forzata, o a qualche suo equivalente narrativo, non significa abbandonare il paradigma rivoluzionario dell'Esodo. Solo che questo non è fatale, destinale, a senso unico e senza ritorni. Un timbro sul cartellino o una patente di guida senza più verifiche e controlli. Richiede ogni volta da capo di riprendere in mano la spinta ad uscire dalla terra di schiavitù per un Egitto che, tuttavia, ritorna sempre. Se il «movimento dall'inizio alla fine», dalla schiavitù alla liberazione, è «la chiave dell'importanza storica del racconto dell'Esodo», non per questo la conclusione è senza problemi, e può essere ben diversa da quanto ci si aspettava all'inizio. Anziché presentarsi come il regno messianico, l'Esodo è una «concezione storica e secolare della "redenzione" che non richiede la trasformazione miracolosa del mondo materiale ma che assicura al popolo di Israele in marcia per il mondo un luogo migliore dove vivere»<sup>25</sup>. La disillusione appartiene all'Esodo tanto quanto la speranza.

L'Egitto è oppressione e corruzione, ma non è il luogo del male assoluto, «Faraone non è satana»<sup>26</sup>. Oppressione perché «la schiavitù egiziana fu l'asservimento di un intero popolo al potere arbitrario dello Stato»: schiavitù nel senso «di dominio politico», ingiustizia e sfruttamento diffusi, oppressione e tirannia, tracotanza del potere esercitato su qualcuno con cui nasce il linguaggio politico dell'Occidente<sup>27</sup>. Corruzione invece perché ogni Egitto ha il suo fascino, le sue attrattive, le sue lusinghe, le sue «pentole di carne», le sue convenienze, i suoi inganni come ogni vecchio e consolidato regime. Per questo e solo per questo ogni cammino di liberazione è difficile, ritorna su se stesso, è esposto al pentimento e al rimpianto, al dubbio e alla nostalgia. Allo sconforto per avere lasciato qualcosa che forse non era così positivo come se lo ricrea la memoria nei momenti difficili del viaggio nel deserto verso la terra promessa (Es. 16: le lamentele). L'Egitto mescola oppressione e abbondanza, corruzione e sicurezza. Per reggere il confronto, la terra promessa dovrà essere secondo Walzer una specie di

<sup>22</sup> WALZER, *Esodo e rivoluzione*, p. 78.

<sup>23</sup> *Ibi*, pp. 99 e 98; cfr. pp. 89 ss.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 87.

<sup>25</sup> *Ibi*, pp. 19 e 20; cfr. pp. 16 ss.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 21.

<sup>27</sup> Cfr. *ibi*, pp. 24-27 e 22-23; M. WALZER, *Sfere di giustizia*, tr. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1987, p. 170 (Es 1, 14).

Egitto purificato, «tanto ricca quanto la casa della schiavitù, ma le ricchezze saranno più equamente divise e non saranno causa di corruzione»<sup>28</sup>.

### *Libertà e consenso*

Discriminante per ogni Riforma e per ogni Rivoluzione, la risorsa e l'«invenzione politica del Libro dell'Esodo»<sup>29</sup> non è il meccanismo dialettico, la marcia inesorabile della storia, bensì l'idea di un Patto civile e comunitario, di un'Alleanza tra persone libere e uguali ispirato alla giustizia sociale. Si prenda sul versante più etico-religioso o su quello propriamente politico, peraltro indissociabili, l'Alleanza spinge in ogni caso verso una «concezione dell'azione politica come adempimento comunitario» e democratico, sottoscritto in modo libero e consensuale. Il punto di forza del Patto dell'Esodo, ratificato durante la marcia nel deserto, consiste dunque nell'universalità del consenso, in un popolo cioè che condivide apertamente e nel suo insieme l'impegno nei confronti del nucleo di leggi che lo costituisce tale. Il Patto è pubblico e consensuale, democratico e decentrato, e viene sottoscritto da individui moralmente liberi e uguali. Nell'Alleanza il popolo d'Israele aderisce al Decalogo sia individualmente che collettivamente, s'impegna a rispettarlo per il futuro e a rinnovarlo pubblicamente. Del Patto è responsabile tutto il popolo a pari titolo, non solo i capi e i notabili, tant'è che prevede una partecipazione decentrata per cui «ogni adulto (o almeno ogni maschio adulto) è l'interprete della tavola all'interno della sua famiglia»<sup>30</sup>.

Il Patto fonda una comunità alternativa. Porta infatti con sé delle promesse peculiari e circolari che, in riferimento alla terra futura verso cui si marcia, si affidano alle icone di «latte e miele», e una «nazione santa». Oltre a contemplare l'abbondanza di beni materiali (Dt. 8, 7-9), la promessa di latte e miele rinvia a un'esigenza morale, al bisogno di «giustizia e libertà» che mancano in Egitto tanto quanto le pentole di carne rimpiante – ma in verità se ne sentiva solo il profumo – durante la marcia di liberazione. Per l'Esodo, «(come per noi), il materiale e l'ideale, il carnale e lo spirituale non sono facilmente separabili»<sup>31</sup>.

Sulla stessa lunghezza d'onda, la promessa per Israele di diventare una «nazione santa» è l'opposto di un Egitto crogiuolo di oppressione, idolatria e corruzione. Nazione santa significa tanto una religione non idolatrica (una cultura non ideologica) quanto una politica non tirannica. I comandi del Decalogo di non farsi altri dèi, di rispettare il riposo del sabato, di non opprimere lo straniero, del giusto compenso, della fine soprattutto di ogni signoria terrena, derivano dalla memoria dell'oppressione e dall'impegno per una maggiore giustizia sociale da cui nessuno va escluso.

Con una distribuzione più equa rispetto all'Egitto di corruzione (latte e miele per tutti) e una nazione che diventa santa nel rifiuto dell'oppressione per sé e per gli altri, le due promesse vengono per Walzer a coincidere da ogni punto di vista, morale e politico. Nessuno è suddito perché tutti sono sacerdoti, e viceversa. Nella

<sup>28</sup> WALZER, *Esodo e rivoluzione*, p. 33; cfr. pp. 29-33.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 53.

<sup>30</sup> Cfr. *ibi*, pp. 60-64 e 67-68; ID., *La Rivoluzione dei santi. Il Puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, tr. it. di M. Sbaiff Girardet, Claudiana, Torino 1996.

<sup>31</sup> ID., *Esodo e rivoluzione*, p. 71.



terra promessa il benessere e la morale saranno diffusi e condivisi, e non concentrati nelle mani di pochi, dei capi.

«Virtù e santità» sono allora concepite «in modo meno gravoso di Cromwell e di Robespierre»<sup>32</sup>, che concentrano troppo su se stessi. La nazione santa non accetta più l'iperbole sanguinosa di concezioni carismatiche della morale e della guida. L'unica forma possibile di «*leadership* politica nella nuova società è, in linea di principio, temporanea, carismatica e consensuale», perché «una volta che il popolo sarà *davvero* là, basterà a se stesso»<sup>33</sup>. L'Esodo non permette dualismi di nessun genere. Non quello tra massa e avanguardia (Lenin), e neppure tra un significato carnale e allettante per la massa e uno spirituale, più profondo e severo, riservato a pochi (Pascal)<sup>34</sup>. I dualismi s'imparentano tutti tra loro, sono tutti classisti e discriminatori.

### *Condizioni e delusioni*

Terrestri o celesti che siano, a dispetto di mete scontate il paradigma dell'Esodo non offre alcuna garanzia di successo. Oltre che libero e consensuale, universale e democratico, il Patto di convivenza è per Walzer condizionale. La tenuta dell'Alleanza non è subordinata allo sbocco inevitabile del processo dialettico della storia o «alle passate prestazioni di Dio, ma al futuro comportamento del popolo»<sup>35</sup>. Insieme alla capacità bisogna mettere in conto l'incapacità, alla speranza la paura, alla democrazia qualcosa che non si riconosce più. L'oppressione ritorna sempre; e così per l'ingiustizia e la corruzione.

L'Esodo non promette in modo incondizionato, non garantisce il successo, come fanno messianismi e leaderismi, non copre le spalle. Fa dipendere promessa e successo, libertà e giustizia, dalla condizione di continuare a rifiutare oppressione e ingiustizia, idolatria e corruzione. Dalla capacità cioè di vivere diffusamente il Patto, di saperlo incarnare e rinnovare, di non dare nulla per scontato. La «caratteristica della politica dell'Esodo» è infatti una «miscela di intenzionalità divina e scelta popolare, di provvidenza e di alleanza, di determinismo e libertà»<sup>36</sup>. A differenza della prima liberazione e della prima rivoluzione (l'uscita dalla schiavitù), la seconda sarà condizionale perché si affida al Patto. Non è sufficiente liberarsi, bisogna rimanere liberi. Non basta il rifiuto di oppressione e corruzione, bisogna continuare a farlo. Restare liberi dipende da una condizione morale, da un «se ascolterete...», come si evince dalla formula biblica (Ascolta Israele).

Per l'Esodo la conclusione della storia non coincide mai con il suo inizio. Tra inizio e fine non può, non deve, esserci identità se la storia intrapresa insieme in libertà e giustizia deve essere un'altra storia, se liberi e uguali occorre rimanere, se la diversità ha senso. L'uscita dall'Egitto non è che la premessa per una giustizia che resta condizionale e va praticata insieme. Il rischio di un nuovo Egitto si ripresenta sempre anche nella terra promessa, nella nazione santa, nel nuovo popolo di liberi e di uguali. L'Esodo non è una storia, pure efficace, pure grandiosa, non un racconto, bensì un'altra storia e un altro racconto.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 76; cfr. pp. 74-77.

<sup>33</sup> *Ibi*, pp. 85 e 84.

<sup>34</sup> *Ibi*, pp. 76-77, 70.

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 56.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 58.

La storia di ogni Riforma e di ogni Rivoluzione documenta fin troppo bene l'Egitto che ritorna con le sue lotte interne, i nuovi assetti ideologici e di potere, le contestazioni, le persecuzioni, i massacri, le diaspore, le fughe, gli esodi oltreoceano. Documenta altrettanto bene come il *gap* incompreso tra l'inizio (schiavitù) e la conclusione (terra promessa) si autodenuncia regolarmente al contrario manipolando il paradigma dell'Esodo.

Per mentire e distogliere dal fallimento, o per giustificare l'assetto predominante venutosi a creare, si torna a privilegiare una lettura allegorica e spirituale dell'Esodo, presa a simbolo di qualche redenzione sì, di qualche riforma, di qualche rivoluzione, ma finale e definitiva. Non importa che questo avvenga con la strategia di un romanticismo del deserto che reagisce tornando all'inizio, esaltando l'uscita e il mettersi in marcia, piuttosto che del differimento che posticipa sempre, messianicamente, la conclusione, o dell'utopia che rilancia l'Esodo come necessità di qualche redenzione finale non più sotto condizione<sup>37</sup>. A fronte di successi e fallimenti parziali, importa che il paradigma dell'Esodo di un giorno che non sia l'Ultimo Giorno subisca sempre un processo di revisione e di manipolazione tanto per la Riforma che per la Rivoluzione.

### *Contraffazioni*

Tra le varie possibilità a disposizione per manipolare il paradigma dell'Esodo – romanticismi del viaggio, differimenti perpetui, utopie dell'ultimo giorno, allegorismi iniziatici –, alla fine vincerà probabilmente la solita e comoda menzogna di identificarsi, ora e subito, con la Terra promessa di turno, con la Riforma e la Rivoluzione già realizzate, che espelle dal Patto dell'Esodo, stravolgendolo, ogni elemento condizionale. Quale maggiore indizio si potrebbe avere di un Egitto che ritorna, dato che è il servizio del Faraone a essere imposto «con la forza», mentre «il servizio di Dio iniziò e fu tenuto vivo da un'alleanza»<sup>38</sup>? Stessa storia per tutte le Riforme, per tutte le Rivoluzioni.

Il «peggio è che l'intero processo può essere contraffatto», ricorda Taylor<sup>39</sup>. Dinanzi a «formule devitalizzanti» e «banali imitazioni» si sarebbe tentati di starsene allora in silenzio piuttosto che esplicitare schemi e presupposti narrativi del proprio agire; e questo vuoi per non rischiare illusioni pericolose, vuoi per il timore di profanare e distorcere, sebbene sia impossibile per la nostra vita rinunciarvi del tutto dal momento che esplicitare «è condizione essenziale di riconciliazione»<sup>40</sup>. Se non proprio in quelle «parole» originarie che «danno forza», tutto può venire contraffatto nell'«atto grazie al quale» quelle stesse parole rivivono e vengono riproposte. Atto che può servire per «imitazione retorica o per alimentare la presunzione o per scopi ancora più sinistri», come l'immane «difesa di uno status quo che non merita alcun credito»<sup>41</sup>.

Le parole originarie si stravolgono in formule vuote che catalizzano retorica, presunzione, scopi distorti e sinistri quali l'apologia di uno *status quo* screditato e indifendibile. Perché «formule trite e simulazione storica possono combinarsi» tra loro «e tessere intorno a noi un bozzolo di sicurezze che ci isola dall'energia delle veri fonti della moralità». Più in fondo del peggio (le formule vuote), la contraffazione ha pure un peggio del

<sup>37</sup> Cfr. *ibi*, pp. 78 ss.

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 53.

<sup>39</sup> TAYLOR, *Radici dell'io*, p. 133.

<sup>40</sup> *Ibi*, p. 145.

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 133.

peggio, dato dalle «orrende caricature per accrescere l'energia del male, come a Norimberga. Al riguardo delle costruzioni narrative della nostra esistenza, non occorrerà che ci dilunghiamo a trattare delle possibilità di illusione che ci attendono»<sup>42</sup>.

Riprendendo un motivo introdotto da Walzer per l'Esodo, Taylor denuncia con lucidità gli scopi perversi e le coperture interessate dello stato di fatto quale tendenza che allontana in retoriche e schemi vuoti le costruzioni narrative così indispensabili alla vita morale. Sebbene, le illusioni a cui si va incontro con formule trite e orrende caricature non sono l'equivalente delle delusioni dell'Esodo. Per restare delusi bisogna avere a che fare con una speranza chiaramente e tangibilmente delineata, con delle promesse esplicite e comuni. Mentre la delusione rimanda a una promessa tradita, l'illusione conferma se stessa.

La delusione viene da una promessa più che da un'illusione. In nome del paradigma rivoluzionario dell'Esodo, che prevede condizioni, incertezze e pentimenti, è impossibile che si formino incrostazioni coriacee e ideologiche di sicurezze rivolte al peggio (contraffazione) e al peggio del peggio (orrende caricature, male). Sia perché gli sono estranee mete definitive e obbligate come vite fin troppo certificate, sia perché è possibile denunciare l'Egitto che ritorna, ogni nuova forma di oppressione e corruzione, solo e ancora in nome dello stesso Esodo. Fosse pure all'interno di una Riforma o di una Rivoluzione.

L'Esodo non si lascia assimilare a una qualsiasi costruzione narrativa della nostra esistenza, che implode prima o poi su se stessa per schematismo e retorica. Il suo racconto dipende dalla rottura iniziale che non può essere rimossa, dal no originario a oppressione e corruzione. Nulla si può più coprire né giustificare, nessun *status quo*, non importa di quale colore. Il paradigma rivoluzionario dell'Esodo finisce in scopi sinistri solo quando la Riforma non è già più Riforma, e la Rivoluzione non più Rivoluzione. Tant'è che è sempre l'Esodo che permette di contestare Riforme e Rivoluzioni che non sono quello che pretendono di essere.

### *Neppure in Egitto*

Tra speranza della liberazione e delusione per la nuova oppressione, i segnali di un Egitto che ritorna crescono sia per la Riforma che per la Rivoluzione. E se la cosa è più immediata con la Riforma, dove si parla il linguaggio biblico e dell'Esodo, non è molto diverso nella letteratura e nei codici della Rivoluzione. Servire insieme Dio e Faraone è incompatibile. Incompatibile unire libertà e oppressione, nazione santa e corruzione, rivoluzione e controrivoluzione, riforma e antiriforma. L'Egitto lo si porta sempre con sé, non si lega a un luogo che si lascia per sempre. Il paradigma dell'Esodo resta al centro e permette, pur nella delusione, di denunciare ogni ritorno di oppressione e corruzione.

Nell'Inghilterra del '600 si reagisce alla delusione con l'accusa di ripiombare in Egitto. Il predicatore puritano Stephen Marshall tuona nel 1640 alla Camera dei Comuni che «in Egitto le rane e le cavallette non si diffusero mai quanto nel nostro regno le orribili profanità, l'oppressione, l'impurità, l'inganno, e tutte le altre cose che sono puzza nelle narici del Signore», come lo erano le acque del Nilo a suo tempo. Tenendo

<sup>42</sup> *Ibi*, pp. 133-134.

presente che si rivolge a una Riforma incompiuta, all'autorità dei vescovi anglicani e a cerimonie ancora papiste, William Perkins, «un altro sacerdote puritano, rifletteva mestamente sul “naturale papismo della moltitudine, e del nostro stesso cuore”»<sup>43</sup>. L'Egitto contro cui si combatte, la terra di schiavitù e di oppressione, morde il nostro stesso cuore. Non si tratta solo d'incompiuti della Riforma e della Rivoluzione, perciò, ma di veri e propri infarti, di un Egitto che ritorna. Così, anche «quando Milton nel 1660 scriveva che gli Inglesi si stavano “scegliendo un capitano che li riportasse in Egitto”, non intendeva descrivere un semplice ritorno (o una ripetizione ciclica) ma una regressione, una “ricaduta” nella schiavitù e nella corruzione». L'Egitto diventa, con Walzer, un «paradigma della sconfitta della rivoluzione»<sup>44</sup>.

Sconfitta di Riforma e Rivoluzione, ritorno dell'oppressione, l'Egitto è pure ricaduta nella corruzione. E se durante la lotta per la libertà è facile accusare i nemici di corruzione, di Egitto (o papismo) di turno, risulta più difficile farlo quando si è coinvolti in prima persona con ciò che si è costruito in alternativa. Nella stessa Inghilterra che impugna l'Esodo contro le ricadute nell'oppressione, galoppa pure la polemica sulla corruzione in un crescendo che coinvolge stampa e giornali, comprese le vignette satiriche: sui mostri, sul tritattutto, sulla piramide della corruzione (tasse) al cui vertice stanno clero e monarchia; o sull'attacco alle radici dell'albero della corruzione che prospera anche dove non dovrebbe. Comprese le discussioni attualissime su come leggere il fenomeno della corruzione, se più sul lato dei vizi personali o su quello di aspetti sistemici e strutturali, di una macchina della corruzione, la cosa (*the Thing*) di William Cobbet<sup>45</sup>.

Oppressione e corruzione sono segnali di un Egitto che ritorna ma di cui non si è più legittimati a scaricare su altri la responsabilità. Altro merito di Riforma e Rivoluzione, fatte salve le resistenze a farlo proprio.

### *Noi riformati*

Lutero e Müntzer si combattono con la stampa e dal pulpito; e i predicatori anglicani impugnano l'Esodo contro l'Egitto che ritorna. Le Riforme e le Rivoluzioni si fanno anche con la parola, dal pulpito dei predicatori o dal palco dei comizi. D'altra parte questa parola si può fraintendere e contraffare a copertura bugiarda di una situazione di fatto equivoca rispetto a ciò che l'ha generata.

«Noi riformati» è una specie di slogan del vescovo luterano durante la predica domenicale a Copenaghen. Pieno di sé, nel facile gioco d'ipocrite rassicurazioni finisce per non significare più nulla. Kierkegaard lo contesta sia per forma, perché gioca a contrapporre un noi a un altro noi, luterani e cattolici, modernità riformata e medioevo monastico, che per merito. Oltre a rischiare abbagli non da poco e a scansare l'onere delle prove, lasciata a se stessa la contrapposizione non garantisce per nulla di essere andati più avanti nell'autenticità cristiana. Noi riformati è il principio di ogni comunità troppo sicura di se stessa che non sfugge alla trappola di slogan e confronti superficiali, maschere gli uni degli altri. Noi riformati è il contrario della Riforma dentro la Riforma. Ma vale lo stesso per la Rivoluzione.

<sup>43</sup> WALZER, *Esodo e rivoluzione*, p. 33.

<sup>44</sup> *Ibi*, p. 34.

<sup>45</sup> Cfr. M. KNIGHTS, *Corruption and Anti-Corruption in Britain*, «History Today», 65 (12 dec. 2015), pp. 4-20.

Anche Kierkegaard contesta che ci possano essere Riforme – ci possano essere Rivoluzioni – una volta per sempre e a buon mercato, che ci si possa sentire al sicuro affidandosi a slogan che sconfinano nella propaganda, a copertura e giustificazione di comodo perfino nell'evidenza contraria.

Noi riformati rientra in quegli atti discorsivi (una predica) che contraffanno le parole originarie per assolvere, a Riforma ormai consolidata, uno *status quo* indifendibile. Non si tratta di prediche della prima e rivoluzionaria ora, di Lutero, Müntzer, Gaismair, anche se pure lì bisogna distinguere bene. Che dire infatti quando Lutero precisa senza mezzi termini che l'essere cristiani libera «solo l'anima», e non il corpo e i beni, e identifica la rivolta contadina con bande di saccheggiatori e assassini, benedicendo di fatto il massacro (*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, 1525)<sup>46</sup>? Si tratta invece, ancora una volta, di parole dette nella certezza granitica di ciò che si è diventati. Suppongono luoghi e giorni, ruoli e persone stabilizzati. La chiesa e la domenica, il podio del predicatore, gli uditori in aula, le parole che risuonano. E tutto questo con nome e cognome, perfino il giorno di Pasqua o il clima delle stagioni.

Di queste prediche Kierkegaard subisce con fastidio l'umore retorico, gli espedienti oratori, affettazioni e untuosità, il seguire le mode. Cose tutte che trasformano i predicatori in abili incantatori di serpenti. In una polemica che monta contro la chiesa luterana di Stato, la contrapposizione di comodo tra Riformati e Cattolici, il nucleo stravolto del messaggio cristiano (l'amore del prossimo), anche Kierkegaard sceglie come campo di battaglia per la Riforma la parola nella forma di prediche assurde che contraddicono l'origine nello stesso momento in cui vogliono ribadirla<sup>47</sup>. Campo che si presta a ribaltamenti improvvisi perché tutto, parola, predica, chiesa, pulpito, implica dei punti di vista capovolti che Kierkegaard stesso sperimenta nella preoccupazione quando inizia a predicare. Perché un conto è tacere e ascoltare, un altro conto ritrovarsi esposti e parlare. In Kierkegaard, e non solo nel *Diario*, i luoghi della parola s'incrociano tra loro, la predica alla filosofia e la filosofia alla predica.

### *Niente di male?*

Un motivo ricorrente nel conflitto tra Riforma e Cattolicesimo è il luogo della vita che Kierkegaard riprende, nella *Postilla conclusiva non scientifica* (1846) alle *Briciole di filosofia* (1844), mentre ascolta la predica domenicale del vescovo. Sente rimbombare in chiesa slogan retorici e saputi all'insegna di un «Noi riformati». Stando alla predica, i riformati dovrebbero bearsi di essere descritti «in modo così magnifico, tanto più perfetti di quei silenziosi abitatori del chiostro»<sup>48</sup>. Noi riformati ha come pendant polemico il «movimento monastico» o «claustrale», la «vigliaccheria» di gente che s'illude di mettere in cassaforte la fede rifugiandosi solitaria con il suo Dio e dimenticandosi del mondo, di famiglia e professione. Per questo nella predica si mette in

<sup>46</sup> Cfr. M. LUTERO, *Scritti politici*, a cura di G. Panzieri Saija, UTET, Torino 1978.

<sup>47</sup> Cfr. J. GARFF, SAK. *Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, tr. it. di S. Davini - A. Scaramuccia, Castelvecchi, Roma 2013, pp. 557 ss.

<sup>48</sup> SKS 7 (*Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 1-28, bd. K1-K29, udg. af N.J. Cappelørn - J. Garff - J. Knudsen - J. Kondrup - A. McKinnon - F.H. Mortensen, Gads Forlag, København 1997-2013), p. 380; tr. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 490 (); cfr. SKS 7, pp. 365-366, 375, 378, 430; *ibi*, pp. 481, 487, 489, 523.

guardia dalla fuga dal mondo e si confortano i presenti perché, dopo le fatiche della settimana di lavoro, si godono alla domenica, oltre alla Parola di Dio, le meritate «gioie innocenti della vita», le giostre del parco divertimenti di Dyrehaven. Scenario che pare la fonte di un'altra «domenica vuota» e agonizzante, parigina e cattolica questa volta, narrata da Jean-Paul Sartre in *La nausea* (1938)<sup>49</sup>. Nulla di male, per il pastore luterano, a coniugare il servizio di Dio con le gioie innocenti della vita, garantiti come si è dall'essere nel luogo giusto dell'esistenza cristiana, tra gli altri, tra famiglia e lavoro. A differenza di vigliacchi che fuggono il mondo. Noi riformati.

Kierkegaard immette la predica in un vortice dialettico che costringe la Riforma a guardare in faccia se stessa e a entrare in tensione con ciò che crede di avere superato una volta per sempre. Ma da cui, per qualche aspetto, è a sua volta superata visto che la vita si appiattisce vieppiù in una routine assimilata. La scelta del mondo non è in discussione, per quanto il luogo giusto non mette al riparo da equivoci e alienazioni l'esistenza, non la rende giusta. Come se, scelto il luogo giusto, il resto venisse per conto suo indipendentemente dal grado di coscienza e convinzione. Come se non ci fosse proprio niente di male a salire su una giostra piuttosto che entrare in una chiesa, a ricordarsi della domenica per lasciare che gli altri giorni vadano per conto loro secondo logiche estrinseche e, chissà, contrarie. Proprio niente di male.

### *Il mondo soffoca*

In realtà, il mondo soffoca. Anche quello nuovo che esce dalla Riforma o dalla Rivoluzione. Vivere nel mondo non basta per assicurare la propria autenticità. Dentro e fuori valgono allora sia per i luoghi della vita che per quelli dell'anima. Si può essere a casa eppure spaesati, dentro il mondo ma «eccentrici» ed «esteriori» rispetto a se stessi.

Kierkegaard non si ferma a richiamare il bisogno di profondità, magari per riassorbirlo subito nella normalità di un'esistenza già fin troppo normalizzata. Mira invece deciso al recupero della tensione paradossale senza cui non c'è nessuna interiorità dell'esistenza, tanto meno religiosa. Per mettere in guardia dal fatto che l'attività generosa, perfino forsennata, negli impegni mondani non dà certo più garanzie di autenticità della fuga dal mondo. Per far presente che si può benissimo essere fuori di sé pur immersi fino al collo nel mondo, che c'è alienazione anche dopo la Riforma. Per avvisare che il chiostro (il silenzio) ha bisogno del mondo tanto quanto il mondo del chiostro.

Iniziare e finire con un «noi riformati» sa allora di presa «per il naso». Bisogna smettere di sfruttare l'eccentricità del medioevo «come pretesto per insegnare agli uomini a ingolfarsi nella vita come degli indiatolati»<sup>50</sup>. Per mentire a se stessi sul fatto che non ci sia proprio nulla di male, che tutto vada bene. Che si possa tenere insieme davvero «il pensiero di Dio con l'espressione più fragile della finitezza, per esempio la scampagnata a Dyrehaven»<sup>51</sup>. Un giro sulle giostre sarebbe un segno sicuro di salvezza? Questo è il problema, quando si è troppo sicuri di ciò che si è diventati. Il risultato è che si finisce per esistere alienati anche nel mondo, «in altre categorie», visto che proprio «la religiosità non si assimila la vita quotidiana»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> J.-P. SARTRE, *La nausea*, tr. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1990, p. 79; cfr. *ibi*, pp. 61-80.

<sup>50</sup> SKS 7, p. 378; tr. it., p. 490.

<sup>51</sup> SKS 7, p. 428; tr. it., p. 521.

<sup>52</sup> SKS 7, 436; tr. it., p. 526.

Kierkegaard restituisce a suo modo un Egitto che ritorna con tutto ciò che si porta dietro, schiavitù, oppressione, corruzione. Tanto più insidioso perché ha a che fare con ciò in cui si è sempre coinvolti e che perciò si vede di meno, con noi stessi, sempre troppo pronti a trovare scuse e rassicurazioni.

Noi riformati. Noi rivoluzionari. Nulla di male.

Peccato capitale di ogni Riforma, di ogni Rivoluzione. Ma senza più tentazioni di tornare indietro verso terre di oppressione e corruzione. Perché anche il mondo nuovo soffoca. Perché non si può servire insieme Dio e Faraone, verità e oppressione, libertà e corruzione.

### *Abstract*

Riforma e Rivoluzione si amano e si odiano. Ora vanno in direzioni opposte, ora lottano insieme contro l'oppressione e la corruzione secondo il paradigma dell'Esodo e il passaggio dalla schiavitù alla libertà. A patto di non confonderlo con overdose dialettiche, hegeliano-marxiste, di schemi necessitanti e totalitari (Popper, Jonas). L'Esodo è un'altra storia, un altro racconto. Cerca un giorno migliore che non sia l'ultimo giorno. Conosce insidie, delusioni e smentite. Elabora anticorpi precisi. I filosofi guardano Esodo, Rivoluzione e Riforma (specie la rivolta contadina del 1525, Müntzer e Gaismair): nodo simbolico di accordi e di liti (Engels, Bloch), prova in atto del paradigma rivoluzionario (Walzer), denuncia di un «noi riformati» (Kierkegaard), o di un noi rivoluzionari, troppo sicuri di sé. Vivere esodi, sperimentare riforme.

*Parole chiave:* paradigma, Esodo, Riforma; Rivoluzione, libertà, oppressione, corruzione, totalitarismo

Reform and Revolution hate and love each other. Now they go in opposite directions, now they fight together against oppression and corruption, under the paradigm of the Exodus and the way from slavery to freedom. As long as we don't confuse it with hegelian-marxist dialectic overdose of necessity and totalitarian patterns (Popper, Jonas). The Exodus is another story, a different novel. It looks for a better day that's not the last one. It knows about pitfalls, disappointments and denials. It produces specific antibodies. Philosophers are watching Exodus, Revolution and Reform (especially the peasant rebellion of 1525, Müntzer and Gaismair): as a symbolic knot of agreements and fights (Engels, Bloch), as an evidence of the revolutionary paradigm (Walzer), as a complaint of Kierkegaard's words «We the reformed» (or 'We the revolutionaries'), too sure of ourselves. Living exodus, experiencing reform.

*Keywords:* Paradigm, Exodus, Reform, Revolution, Liberty, Oppression, Corruption, Totalitarianism