
ESODO

QUADERNI TRIMESTRALI
OTTOBRE-DICEMBRE 1983
NUMERO 4

**Radicalità
di una “fede povera”
oggi:
oltre le certezze
delle chiese e dei credenti**

ESODO

Quaderni di documentazione e
dibattito sul mondo cattolico
e sulle chiese del Veneto

N. 4 - ottobre-dicembre 1983

Collettivo Redazionale:

Carlo Beraldo
Carlo Bolpin
Daniele Comiati
Roberto Lavadina
Franco Magnoler
Gianni Manziega
Luigi Meggiato
Adriana Quarti
Carlo Rubini (direttore responsabile)
Arduino Salatin
Edda Scandagliato
Luciano Vecchiato

Redazione, Amministrazione, Pubblicità

c/o Manziega Gianni
Viale Garibaldi, 117
30174 Mestre
Tel. 041/59337

Abbonamenti:

Ordinario L. 15.000
Enti, Associazioni L. 30.000
C.C.P. n. 10774305 intestato a:
Esodo - C.P. 4066 - 30176 Venezia-Marghera

Stampa e grafica:
C.E.T.I.D. coop. tipografia
via Ca' Rossa, 129 - Venezia-Mestre - tel. 041/987133

Autorizzazione del Tribunale di Venezia
n. 697 del 26-11-1981

ESODO 1984

- *Uno strumento per continuare una ricerca aperta di fede nella vita quotidiana*
- *Per alimentare nuovi spazi di dialogo e di testimonianza nelle chiese locali*
- *Per approfondire il dibattito sul mondo cattolico veneto*

Abbonati ad ‘ESODO’ quaderni di ricerca, informazione e confronto sulla Chiesa e sul mondo cattolico veneto

Con il prossimo anno sono previsti 5 numeri con un formato più agile e sarà assicurata una maggiore tempestività nelle pubblicazioni.

Per garantire questo spazio editoriale e migliorare la qualità del servizio, chiediamo a tutti gli abbonati e ai lettori di continuare a sostenerci anche di fronte ai maggiori oneri finanziari.

ABBONAMENTO ANNUO (5 numeri) L. 15.000
(30.000 per Enti, Associazioni, ecc....)
sul C.C.P. n. 10774305 intestato a
ESODO - C.P. 4066 - 30170 Venezia-Marghera

pag. 1	EDITORIALE
pag. 4	Bibbia <ul style="list-style-type: none">• LA FEDE DEGLI ULTIMI: MIRIAM, MARIA DI MAGDALA, MARIA <i>di Paolo Inguanotto</i>
pag. 12	Chiesa oggi <ul style="list-style-type: none">• LA "RIVOLUZIONE DELLE FORMICHE" <i>di Franca Marcomin</i>• AL DI LÀ DELLA "COERENZA" <i>di Gianni Manziega</i>• LA RADICALITÀ DI UNA FEDE POVERA <i>di Franco Barbero</i>
pag. 27	Interventi <ul style="list-style-type: none">• MA LA CHIESA CATTOLICA NON FA ANCORA POLITICA? <i>di Franco Macchi</i>
pag. 31	RECENSIONI

Una tendenza generale per "risolvere" la crisi

Dopo aver dedicato lo scorso numero ad un tentativo di analisi sulla crisi, siamo ora interessati ad ampliare ed approfondire la riflessione.

Noi consideriamo la crisi non come parola magica che riempie di giustificazioni il vuoto progettuale di chi la sta gestendo e utilizzando, ma il segno premonitore di una realtà nuova.

La crisi, nel suo aspetto più conosciuto e utilizzato, quello economico, si presenta oggettivamente come il fattore determinante in tutte le situazioni e la chiave di volta di ogni ragionamento sulla redistribuzione del reddito e, in ultima analisi, del potere.

Tutti avvertiamo che vi sono elementi della nostra vita che non sentiamo più in mano nostra: dalle decisioni politiche che gestiscono la crisi, ai problemi connessi con il mondo del lavoro, al tipo di rapporto che vediamo instaurarsi tra generazioni, al constatare in quali aride relazioni tra credenti si concretizzi l'essere Chiesa.

Avvertiamo che in molte componenti della nostra vita stanno avvenendo dei mutamenti e intuiamo che, su aspetti fondamentali del nostro vivere, da "altri" vengono prese le decisioni.

E mentre questo avviene, quale coscienza ne abbiamo?

Ci sono persone che si impegnano a far conoscere ciò che sta avvenendo?

E in che modo pensiamo di poter riavere la possibilità e il gusto di partecipare e di "contare"?

Ci sembra che ovunque, a livello internazionale e a livello nazionale, nella Chiesa e nelle realtà locali non si veda altro modo per "risolvere" la crisi, se non quello di "centralizzare" le decisioni, di mettere al primo posto l'unitarietà della struttura, di escludere tutti coloro che non sono omogenei, di affidarsi ad un capo forte e carismatico che dia sicurezza alla moltitudine in questo periodo di annebbiamento.

Noi ci domandiamo: tutto questo è frutto più della paura creata da una oggettiva instabilità, o dal confluire di vari progetti di rivincita e di recupero da parte di "poteri" che avevano visto intaccate le loro prerogative dal soffio di partecipazione e di rinnovamento che si era fatto sentire fra di noi?

Ora il personaggio attorno a cui si muove la narrazione del “vangelo dell’infanzia” di Luca, a differenza di quello di Matteo, è proprio quello di una fanciulla di nome Maria. Ed è a questa che si manifesta per prima l’evento nuovo del piano di salvezza; è lei la prima ad avvertire ciò che di grande sta avvenendo e a credervi.

Viene riproposta dal redattore lucano la medesima struttura che avevamo incontrato nell’episodio di Miriam e in quello di Maria di Magdala: il fatto salvifico, la sua prima comprensione da parte di chi nella società è tra gli ultimi e poi la diffusione dell’evento (Lc 1, 39 ss.), in questo caso a Elisabetta. Ma ora l’episodio assume un significato ulteriore perché non è soltanto il ripetersi nelle sue linee essenziali di una vicenda, quasi una coincidenza storica, ma piuttosto la rappresentazione in forma narrativa di una riflessione teologica.

Il “vangelo dell’infanzia” di Luca (e così quello di Matteo) non è altro che una riproposizione più meditata dei motivi della vita di Gesù, dall’inizio della sua vita pubblica alla sua passione, che vengono anticipati e concentrati al tempo della sua nascita. Sono pagine quindi solo apparentemente semplici, ma che invece per la grande densità teologica obbligano a una pluralità di piani di lettura.

La fanciulla di nome Maria è certamente nella sua individualità una degli ultimi e la sua condizione di inferiorità è sottolineata ancora di più dal suo essere una sposa-bambina. Perciò l’annuncio dell’angelo non può non stupire una bambina che non può disporre di nulla e, nell’ignoranza in cui è stata lasciata, fa fatica a intendere lo sviluppo di promesse così lontane nel tempo. Eppure è lei e non chi dispone del potere politico o religioso, né chi possiede la conoscenza delle Scritture, che accetta senza riserve di essere coinvolta nella nuova e più grande vicenda di salvezza.

La nuova chiesa

Ma Maria, come ci suggerisce il redattore lucano con i riferimenti al Vecchio Testamento è anche una figura “collettiva”. Come vergine è immagine del popolo d’Israele ridotto alla desolazione, ma quando riceve l’annuncio gioioso dell’angelo, che è analogo a quelli che nei libri dei profeti venivano rivolti agli scampati e alla nuova Gerusalemme (Sof 3, 14 ss; Gl 21 ss; Zc 9, 9 ss), essa diviene l’immagine della nazione non più abbandonata dal suo Dio. Maria è il popolo nella miseria, che con un atto gratuito viene per sempre salvato ricevendo al suo interno il Messia promesso; Maria, nuova arca dell’alleanza, è coperta “dall’ombra della potenza dell’Altissimo”, come il popolo che usciva dall’Egitto era accompagnato e protetto dalla nuvola.

La prima comunità cristiana dopo l'evento della Pasqua è ormai il nuovo Israele, la destinataria della promessa, e come tale su di sé trasferisce l'immagine di Maria.

Per questo i primi due capitoli di Luca rivelano altri significati: scritti dalla Chiesa e per la Chiesa, sono non solo splendida testimonianza della comprensione dell'avvenimento della salvezza, ma anche proposizione di un modello per tutta la comunità e per ogni singolo cristiano.

La figura della sposa-bambina, che nulla poteva, che molto poco sapeva, ma che fu capace per prima di capire e accettare la novità del piano di Dio, diventa modello a tutti. Finalmente in lei trovano spazio e riconoscimento le figure di tutti gli ultimi, da Miriam a Maria di Magdala fino a tutte quelle che ancora avranno da venire, perché chiunque sia ad avere il potere non potrà più cancellare il "lieto annuncio", l'"evangelo", a cui la loro vicenda è indissolubilmente legata. E il canto di Maria diventa allora l'inno di questa schiera ideale, lunga come le schiere apocalittiche:

«L'anima mia magnifica il Signore... perché
ha guardato l'umiltà della sua serva...
ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato
gli umili... come aveva promesso ai nostri padri,
ad Abramo e alla sua discendenza per sempre» (Lc. 2, 46-55)

Paolo Inguanotto

LA "RIVOLUZIONE DELLE FORMICHE"

Sul convegno delle comunità e dei gruppi di base del Triveneto, tenutosi a Verona il 4-5 giugno 1983, sul tema "Radicalità di una fede povera", pubblichiamo un commento sui lavori dell'incontro, e una sintesi dell'intervento introduttivo del teologo Franco Barbero.

1. Questa espressione venne adoperata da F. Barbero al convegno delle comunità di base in riferimento a noi cristiani in ricerca.

Il relatore pose in evidenza la necessità di abbandonare la stanza dei bottoni, il potere derivante da una fede che dà risposta a tutto, per passare da una fede che guida ad una fede che accompagna.

L'interessante relazione di Barbero, dopo tanto tempo che non mi avvicinavo a questo tipo di esperienze, mi ha offerto spunti per riaffrontare le mie problematiche di fede, per altro simili a quelle degli altri partecipanti al convegno. Dei quattro gruppi che hanno lavorato nelle due mezze giornate, ho partecipato a quello che trattava il versante della fede impoverita delle antiche sicurezze, visto alla luce delle nostre esperienze personali, delle scelte politiche, dell'evoluzione storica. Constatando questo impoverimento ci si chiedeva cosa era rimasto in noi della fede, o meglio, se ci eravamo veramente inoltrati nel cammino di una "fede povera", oppure se avevamo operato una sostituzione di valori. Legata al nodo fede-cultura si è posta un'ulteriore domanda, se cioè esista ancora un'armonia e uno scambio tra esse. La fede non serve più a legittimare scelte politico-sociali, perché ormai abbiamo consapevolezza della capacità dell'uomo circa la soluzione dei problemi storici.

2. Le esperienze nel movimento operaio, femminista o di altro tipo ci hanno portato ad essere lievito che si confonde con la pasta, non più distinguibile. Questa una delle ragioni della perdita di sicurezze che ci dava la fede; la perdita delle sicurezze esterne, istituzionali, dogmatiche, come ha definito una

componente del mio gruppo, ci ha lasciati però ricchi di una sicurezza interna che non teme di sciogliersi, mescolarsi nel mondo.

Fede come tensione verso l'esterno, verso una condivisione anche povera, non su grandi obiettivi, totali, propri di momenti storici diversi, ma sui frammenti di storia delle persone.

Barbero diceva: «Non assolutizziamo le formule, su cui scarichiamo tutte le nostre tensioni di liberazione, non adoriamo il frammento, viviamolo relativo e legato ai processi evolutivi dell'uomo».

Un altro del mio gruppo affermava che nelle nostre scelte politiche di un tempo riversavamo gli ideali della fede, ideologizzando con integrismo politica e fede.

L'impoverimento di valori sociali e di sicurezza che ci dava la fede ha portato ad interrogarci sul senso della vita, a ripiegarci in un silenzio costruttivo, gestativo; dopo questo inverno d'incubazione, ritornerà la primavera, diceva con speranza una donna.

Nell'attuale realtà vi sono molti elementi di morte, di violenza, che presuppongono intrinsecamente, come la storia del Cristo, momenti di resurrezione.

Un grosso arricchimento dato dalla crisi attuale sta nella caduta degli schemi, degli ideologismi, dell'intolleranza. Ricordo quanto mi lavavo la bocca parlando degli ultimi, degli oppressi, degli emarginati, e contemporaneamente costruivo schemi del perfetto compagno, della vera femminista. Ora che non ho più grossi punti di riferimento, veramente ascolto tutti, i semplici, i "normali" e noto quanto di originale ognuno ha da dirmi, quanto ognuno è un essere irripetibile e ricco.

Un'altra mia riflessione, parallela alla mia esperienza nel movimento delle donne, mi portava a dire che il rifiuto dell'istituzionalizzazione del movimento femminista e anche delle comunità di base lascia spazio in questi movimenti poiché, mentre a volte sembrano scomparire, in momenti salienti, come lo fu a febbraio sulla legge della violenza sessuale, dimostrano una grossa capacità di ricomposizione, per un rilancio di utopia, di valori.

Nell'istituzione (sindacato, partito, Chiesa) vivi le mediazioni, gli irrigidimenti di linea, l'appiattimento delle diversità; nel movimento, non ultimo quello della pace scandalisticamente interclassista, puoi ricaricarti di speranza, utopia.

3. Barbero affermava che se non rinnoviamo il linguaggio culturale della teologia, la fede diventa incomunicabile, un prodotto che non attira più. Come spiegare ai giovani il senso della Trinità, della circolarità di Dio? Forse non interessa loro in questi termini. Io penso che questo sia molto giusto: le nostre esperienze nel sociale, nel concreto della realtà hanno modificato il senso delle parole e i linguaggi dogmatici non rispondono più a nostre esigenze

esistenziali. Ma come arrogarci il diritto, noi chiesa di base, di reinterpretare la Bibbia quando nel passato questo significava leggerla a nostro uso e consumo, vestendola di verità umane, non di verità di Dio? Sicuramente nel confronto in comunità, fra comunità, ma ho personali dubbi di legittimità. Forse ricado nell'equivoco della totalità delle risposte globali e non relative a noi cristiani di oggi, che ieri e domani trovavano e troveranno altre interpretazioni, altri pezzi di verità.

La fede che non dà risposte a niente è come la fede che dava risposte a tutto, una fede che non ha il coraggio di essere vissuta, che non è dialettica, perfettibile. Dobbiamo spogliarci di questa rigidità, simile a quella di prima: potenza-impotenza della fede, presenza-assenza di Dio. È un Dio non fotografabile, che conosceremo durante il viaggio, che è nascosto nel nuovo, nell'impensabile, nell'esodo. Solo così può essere il nostro cammino di persone che costruiscono la storia con gli altri offrendo il loro specifico contributo, che saranno coprotagoniste del progetto di Dio perché in loro sta la Sua immagine.

Il nascondere un'identità cristiana, che una volta divideva più che unire, ha tolto un valido contributo nel momento in cui la storia richiamava solo a ideologie marxiste, di rivoluzione, dimenticando l'uomo, la sua cultura, il suo modificarsi nel profondo. Forse altre cose stiamo tenendo per noi.

Ultimo spunto della relazione di Barbero è l'aspetto di una fede non più riferibile solo alla nostra cultura occidentale, ma planetaria, vicina al Terzo Mondo, vicina a tutti gli individui.

Franca Marcomin

AL DI LÀ DELLA "COERENZA"

"Fede povera" è anche il modo di nominare la fede nella situazione di crisi e di incertezza. Occorre chiedersi se e come questa fede "senza sicurezza" riesce ad illuminare il nostro presente.

L'esperienza operaia delle ristrutturazioni e della crisi industriale può diventare un luogo di comprensione per il credente a cui non è richiesto un "sacrificio" in nome di un ideale astratto di "coerenza" e di "incarnazione", ma la partecipazione alla lotta collettiva e la rinuncia alla rassegnazione individualistica. Ma la "fede povera", non può forse allora consistere in una solidarietà con il cammino dell'uomo e con la scoperta di un nuovo volto di Dio?

Affermare che l'attuale dominante connotato storico della fede è la povertà non significa diminuirne il significato e la tensione, ma piuttosto situarla all'interno di una realtà di crisi generale, di apparente mancanza di segni di speranza, di incapacità, da parte di qualsiasi ideologia, di dare delle risposte credibili all'attuale incertezza che tutti e tutto avvolge. Credere oggi non è più "sicurezza" come nei tempi dell'utopia vicina, se è vero che la fede non proietta l'uomo al di là delle vicende umane, ma lo costringe a cercare e a costruire qui ed ora il Regno annunciato da Cristo, la nuova umanità.

D'altra parte mi sembra che il tema sia vero e coraggioso in tempi in cui facilmente si ripropongono la fede e la Chiesa come l'unico faro di salvezza tra i resti del naufragio degli sforzi dell'uomo che prescinde da Dio. Ma una fede che trionfa sulle rovine dell'uomo è ben poco in sintonia con la storia della salvezza che, dai profeti a Cristo, si compie come salvezza totale, come liberazione individuale e collettiva, storica ed interiore.

Ripeto, una fede, povera o ricca che sia, ha sempre una sua forza, è comunque speranza che non si piega alla sconfitta, è sempre spinta verso il futuro. Ma quanti hanno cercato di vivere in solidarietà storica con l'uomo dell'utopia e della crisi questi ultimi 15 anni facendo riferimento al Vangelo,

sono stati profondamente segnati a livello religioso oltre che a livello politico. La fede è ormai compresa come non utile a risolvere i problemi, un qualcosa che "non serve" in una società giustamente *laicizzata* dalla quale emerge il protagonismo non delegabile dell'uomo. Gli integrismi, le sicurezze, i trionfalismi, o si pongono in contrapposizione alla storia degli uomini, oppure, dentro la storia, indicano rifiuto di responsabilità e chiusura allo spirito ecumenico (intenso nel senso più ampio di apertura alle varie verità e ai diversi tentativi di risposta) necessario ormai per aggredire la notte dell'umanità.

Penso che la fede "povera" sia il positivo traguardo di una purificazione cui ci costringe il Dio che si è fatto carne. Per capire ciò è necessario leggere le nostre esperienze, individuando il senso di scelte lontane per cercare nuove motivazioni a realtà cambiate: non è più possibile vivere situazioni nuove dietro a SÌ passati. Riesce, la fede senza sicurezze, ad illuminare il nostro presente?

Il tempo delle certezze

Quando, nel 1971, decisi di entrare in fabbrica, mi sembrava chiaro di fare una scelta obbligata. La mia fede mi indicava chiaramente che il mondo degli ultimi era lì. Non potevo, come prete arricchito dagli stimoli del clima conciliare, parlare di povertà senza costringermi a vivere del lavoro delle mie mani, senza immergermi dentro le logiche liberanti ed alienanti della fabbrica e delle problematiche dell'uomo qualunque. Fu per questo motivo che accettai inoltre, dopo due anni di rifiuto, l'elezione a delegato dei lavoratori presso l'azienda, che mi permetteva di condividere con altri compagni, accanto alla fatica fisica, anche lo sforzo di costruire proposte per "un nuovo modello di sviluppo" e per una nuova qualità di rapporti sociali. Solo assumendo la cultura operaia, riconoscendone i valori, avrei potuto affrontare il tema dell'evangelizzazione di coloro che chiamavamo i "lontani".

L'armonia fede-scelte era perfetta anche se non tranquilla e vissuta con molti contrasti interiori: le due sfere restavano separate.

Fu un fatto di coerenza anche il chiedere di essere nella lista dei cassaintegrati quando, negli ultimi tre anni, la ditta dovette affrontare una grave crisi per mancanza di commesse e progressive perdite di gare d'appalto. Gli "ultimi" erano quei miei compagni (gli anziani, gli ammalati, i meno produttivi...) di cui l'ingranaggio spietato della fabbrica non aveva più bisogno.

Indubbiamente, con queste riflessioni, non mi interessa cogliere i risvolti politici della vicenda, anche se mi rendo perfettamente conto che si potrebbe affrontare il tema dell'impovertimento della capacità di gestione sindacale verificatasi in questi ultimi anni, parallelamente all'impovertimento della fede, alla sua insignificanza, cioè alla sua incapacità di dare risposte sicure e chiare.

Dopo la cassa di integrazione (12 mesi in due anni) il datore di lavoro avanza la proposta di 30 licenziamenti (su 80 lavoratori). Come consiglio di fabbrica giochiamo le nostre ultime carte: la legge che prevede i licenziamenti dopo la cassa di integrazione, ne prevede pure i criteri. Devono cioè essere dimessi i meno professionalizzati, ma si deve pure tener conto dei carichi di famiglia e dell'anzianità di lavoro.

Gli anziani, rivendichiamo, devono restare al loro posto di lavoro anche se sono ammalati; noi siamo disposti a resistere fino in fondo perché la legge venga in questo senso rispettata.

La direzione inizialmente ci accusa di volere il tracollo e la chiusura dell'azienda ed infine accetta la nostra proposta alternativa: se ci sarà un certo numero di autoespulsioni i 30 licenziamenti saranno revocati. Ci viene semplicemente fatto notare che se tra i "volontari" ci sarò anch'io, delegato sindacale, si potrà più facilmente pervenire ad un accordo.

Sentivo, a quel punto, che la mia "coerenza", quella che sempre mi aveva spinto a restare tra i penalizzati, mi chiedeva di offrirmi al licenziamento: avrei salvato altri. Non era forse questo che mi spingeva a fare la "fede sicura" di un tempo?

Ma la fede sicura è la fede "vera"?

Il tempo del ripensamento

Fu la riflessione maturata tra amici, soprattutto preti operai, che mi fece valutare aspetti nuovi della vicenda e mi portò alla convinzione che, come operai, avremmo dovuto concedere il minimo alle esigenze dell'azienda: solo quanti accettavano di lasciare il posto di lavoro perché in età pensionabile o perché in previsione immediata di nuova occupazione. Io avrei dovuto non offrirmi al licenziamento.

Quali gli elementi capaci di demolire consolidate logiche?

1. Non è più possibile fare unicamente riferimento alla coerenza personale per prendere decisioni nel presente. La coerenza può diventare esaltazione del proprio io più che servizio e condivisione. Può trasformarsi in arma a doppio taglio contro gli stessi compagni di lavoro. Il martirio e l'eroismo, in tal senso, sono un lusso che non ci si può permettere. *Ciò che vale è la fedeltà alla gente con cui si vive.* La mia autoespulsione poteva avviare, in ultima analisi, lo smantellamento del consiglio di fabbrica, con prevedibili conseguenze per tutti i lavoratori.

2. Il criterio delle scelte si illumina nella *incarnazione*, nell'attenzione a ciò che accade attorno a noi, a nuove realtà emergenti cui dare risposte nuove, in tempi nei quali diventa sempre più duro guadagnarsi il pane quotidiano e lavorare sindacalmente a livello di base non capiti spesso neppure dai professionisti sindacali. In tempi nei quali cresce la sfiducia nella democrazia e nella

possibilità di "contare". Esistono anche le fughe in nome della fede e della coerenza che diventano perciò doppiamente pericolose e condannabili.

3. La riflessione individuale è incapace di cogliere con completezza lo spessore di una realtà sempre in movimento. C'è bisogno di *riscoprire la comunità* come luogo di scambio sui problemi e sui valori. La fede è un annuncio che ci si passa vicendevolmente e che cresce nell'ascolto.

4. È più importante non "perdere la faccia" in nome della facile purezza ideale o *continuare ad occupare il posto di delegato*, quando si vive ormai diffusamente la mentalità del ripiegamento, della chiusura e dell'individualismo, del disimpegno, del senso di impotenza?

Il posto di delegato non è certo potere oggi, semmai una sofferenza.

5. In situazioni di crisi rispuntano richiami di teologia sacrificale (il cristiano si realizzerebbe nella "morte", nel nascondimento totale) che, non a caso, si accompagnano ad atteggiamenti, altrettanto nocivi, di trionfalismo in tempo di smarrimento. Ma se l'oggetto della nostra fede è Gesù Cristo morto e risorto, cogliere solo un aspetto del mistero pasquale significa cadere in parzialità che portano al vittimismo o all'autoesaltazione.

Oggi il vero sacrificio non è l'immolazione personale, ma l'impegno nella *lotta per la speranza*. La "teologia della morte" e della rassegnazione rischia, nella nostra situazione, di soffocare le ultime fiammelle di speranza.

6. La fede impoverita di certezze abbatte il ruolo del cristiano e del prete in quanto corpi separati, all'interno della storia. Ma non è proprio nella povertà della spogliazione che può nascere l'*annuncio gratuito* di Cristo?

Non abbiamo più niente di nostro da ostentare, nemmeno le nostre opere buone.

7. Si scopre così un Cristo non ideologico, un Vangelo non manuale di morale, ma un *Cristo ed un Vangelo come ispirazione di vita* nel presente come, forse, moneta perduta da cercare, come fiaccola nascosta, come sale sciolto e sperduto in una pasta che rende saporita.

La fede povera è cammino dell'uomo, è scoperta di un volto nuovo di Dio, un Dio che non "fa miracoli".

Forse mai come oggi possiamo leggere la nostra storia (di uomini della crisi e della laicità, e di credenti) come Esodo. Solo il cammino incerto costruito di tenacia e di ricerca, di presa di responsabilità, fuori delle sicurezze dell'Egitto, verso una terra sognata e non sperimentata, nella fiducia che il Dio-fedele (presente a volte e, più spesso, nascosto) conduce a compimento positivo le vicende umane, può vincere l'assurda pretesa di cercare salvezze individuali o intimistiche ed aprire le porte ad una futura convivenza, in cui tutti ci scopriamo ridimensionati.

LA RADICALITÀ DI UNA FEDE POVERA

Barbero ha articolato il suo contributo (di cui forniamo qui una trascrizione non rivista dall'autore), attorno a tre filoni:

- a) l'ambiente vitale in cui i credenti si trovano a recuperare la propria fede;*
- b) gli equivoci e le illusioni dei cristiani di base;*
- c) le prospettive di presenza e di impegno in una fede che sia una "fede povera".*

La "fede povera" non può essere uno slogan, ma una traccia da seguire nel cammino comunitario. Certe semplificazioni hanno portato a sottovalutare l'esigenza comunitaria, di un momento storico-visibile, e insieme creativo e gioioso.

Una fede povera dovrebbe invece aiutarci a leggere in modo meno sbrigativo la "presenza" e la "assenza" di Dio nella vita e nella storia: essa è perciò una fede aperta al futuro e al nuovo, che libera i credenti dall'intolleranza e li impegna nella condivisione della ricerca umana.

Premessa

Ritengo sia importante sdrammatizzare e desolennizzare l'argomento che affrontiamo. L'aver circondato di un'aureola quasi magica l'espressione *fede povera* ha fatto correre il rischio o di esaurire questa concezione della fede in uno slogan, oppure di caricarla di un'attesa messianica. Capita, a volte, a noi delle comunità di base, di totalizzare delle fette delle dimensioni nuove della nostra fede. Questo è un procedere ideologico, poco concreto, poco biblico.

Notate che nemmeno la dizione è nuova, chi di voi ha un po' di familiarità con la mistica, conosce bene che il linguaggio "fede povera", "fede della notte", "fede zoppicante" è familiarissimo alla mistica cristiana e in particolare a San Giovanni della Croce. Parliamo di *fede povera* non avendo la preoccupazione di definirla, ma per cogliere un aspetto della realtà della nostra fede, un modo di porsi nel contesto attuale.

Cristiani senza Chiesa: una situazione che interroga tutti

Eppure avvertiamo in noi stessi e cogliamo attorno a noi la presenza dello Spirito che fa rialzare la testa a uomini e donne dentro a situazioni di laicità, di militanza dura, di emarginazione. Abbiamo potuto constatarlo al Convegno regionale delle comunità di base che si è tenuto in maggio a Verona e, per questo, ne pubblichiamo la sintesi e l'ampia relazione introduttiva tenuta da Franco Barbero.

Chi di noi non ha amici o non conosce persone che si rifanno con grande serietà al messaggio evangelico, ma che non trovano punti di riferimento ecclesiale per confrontarsi, per nutrirsi, per non andar avanti soli?

A volte sembra che esista solo la possibilità di aggregarsi nello spiritualismo o nelle attività di supplenza del civile da cui sono prese tante parrocchie. In questo senso ospitiamo l'intervento di Franco Macchi come espressione del modo con cui viene vista da molti l'organizzazione ecclesiastica.

Mentre, da cristiani che credono di dover approfondire la propria fedeltà a Gesù Cristo rimanendo presenti nella realtà storica e sociale, noi continuiamo a cercare modi di comunicazione e di partecipazione ecclesiale in cui vi sia rispetto e attenzione per i problemi dell'uomo e riferimento diretto, da discepoli, alla Parola biblica.

La crisi smuoverà i cristiani a superare le loro divisioni?

Noi guardiamo con speranza a fatti come la presa di posizione dell'arcivescovo di Palermo davanti al bubbone sociale della mafia, come la presenza significativa di alcuni preti e laici e del vescovo di Vicenza alle tensioni per i nuovi contratti di lavoro, come il pronunciamento dell'Azione cattolica italiana sulla scelta religiosa della sua collocazione, dove si rivendica la libertà di poter giudicare le scelte politiche partendo dalla propria fede.

Tuttavia le questioni sollevate da questo momento di crisi riguardano aspetti così fondamentali del vivere, che la Chiesa non può essere illuminante e significativa solo attraverso l'apparizione di un gesto di qualche vescovo e neppure solo attraverso la testimonianza silenziosa di cristiani anonimi che vivono in diaspora. Ci sembra che oggi la crisi richieda il segno di una Chiesa che appaia "comunità" perché concretamente è convocata, perché veramente vien data la parola a tutti i suoi membri, perché si accetta il rischio di mettere alla prova la capacità di tolleranza e di pluralismo di ognuno, e perché decisamente, attraverso l'apporto umile ma efficace di tutti, ci si avvia con coraggio al riconoscimento e alla pratica di vita come Chiesa locale.

È importante che noi parliamo di questo versante della fede non come intellettuali isolati, come gente che lascia il cammino comunitario. Per noi la *fede povera* è una riflessione che si pone nell'ottica di una strada comunitaria, perché abbiamo la preoccupazione, non di demolire, ma di costruire in avanti.

Ambiente vitale

Ho l'impressione che tutti abitiamo una certa situazione indecifrabile. Cogliamo solo momenti, sfaccettature del volto culturale, religioso, filosofico, teologico del nostro tempo. L'insieme ci sfugge. Non c'è più un modo di comprendere. Definire esistono solo parzialità. Tuttavia un dato emerge: ci troviamo a vivere la nostra fede dentro l'indifferenza. Se l'ateismo è la negazione esplicita di Dio, l'agnosticismo afferma: sospendo il giudizio. L'indifferenza religiosa, che oggi serpeggia con grande diffusione, significa disinteresse per la questione di Dio e per la dimensione religiosa dell'esistenza. Essa definisce Dio, la fede, la religione come irrilevante. Qui confondo necessariamente i termini fede e religione che esigono precisazioni. L'indifferenza religiosa è il pacifico possesso sul piano esistenziale della posizione atea, senza problemi al riguardo.

È chiaro che non tutto questo fenomeno è nuovo, anche le grandi culture del passato hanno conosciuto uomini areligiosi, ma oggi nelle società occidentali ciò avviene a livello collettivo. Noi stentiamo a prendere in seria considerazione l'ampiezza e le profondità di questo processo.

Affermare questa realtà non significa profetizzare, come accade in modi ricorrenti e poi smentiti dagli avvenimenti storici, la fine della religione.

L'indifferenza religiosa ha una storia che viene da lontano. Nel XIX sec. Lamennais vede il problema in termini apologetici. Indifferente è colui che non vuol assumersi la responsabilità di una testimonianza nella società.

Equivoca sul Cristianesimo, scansa questa sfida.

Ancora (Cfr. il *Dizionario di teologia Cattolica* edito in Francia nel 1929) l'indifferenza viene vista come un fatto di coloro che rinnegano una certa positura storica del Cristianesimo.

Certo noi dovremo stare attenti perché le tappe dell'indifferenza sono lunghissime. Ne ricordo, in modo contratto, alcune. Ci sta tutto un dibattito, in pieno Ottocento, contro Dio in nome di una certa Ragione. Ma ben prima già l'Illuminismo, il Positivismo, tutte queste grandi battaglie, con le loro oscillazioni, esagerazioni sono nate fuori del campo ecclesiale. La Chiesa si è trovata dall'altra parte ed era facile identificare Dio, Cristianesimo e Chiesa. Vederle come il blocco dell'altra sponda. Da ciò scaturisce la protesta contro la religione. Nasce l'ateismo ideologico costruito come sistema di affermazioni che tendono a negare l'esistenza di Dio il cui portato storico è la reazione o la conservazione. Il divorzio, storicamente avvenuto, fra emancipazione uma-

loro benedizione. Solo nella dispersione si rinnova la fede, si è spinti alla conversione. Questo è l'ambiente vitale nel quale vedo aspetti contraddittori, elementi disgregatori, ma anche costruzione del futuro.

I nostri equivoci, le nostre illusioni

Un equivoco ha sovente abitato nella storia delle nostre comunità di base: noi diverse volte assumiamo una formula e vogliamo concentrare tutta la nostra fede in essa. Quando abbiamo parlato di "Fede e piacere" tutto sembrava concentrarsi lì, così come ora quando diciamo *fede povera*. Oppure se parliamo di dispersione, tutto sembra da incanalare in questo unico canale. In questo senso le formule sono ambigue e vanno invece assunte come necessità culturale e storica di vivisezionare la nostra fede. Se noi ci fermiamo ad una formula assolutizzandola, adoriamo il frammento. Invece è bene prendere il frammento, ma situarlo in un contesto più ampio altrimenti ci fossilizziamo e passiamo da una stagione all'altra ad argomenti diversi secondo mode culturali o secondo emozioni vincenti in noi.

Attraverso un secondo equivoco abbiamo facilitato il nostro discorso: l'uomo adulto, l'uomo che non ha più bisogno della tutela religiosa. Vi è stata una crescita dell'uomo e della donna per cui sanno stare nella società senza bisogno di cappe religiose molteplici, ma anche "l'adulità" non va mitizzata. Noi oggi ci troviamo a fare i conti con un infantilismo e una direzione dall'esterno della persona.

Per superare questi due scogli dovremmo ricordarci, secondo il linguaggio barthiano, che siamo sempre tra un bambino ed un adulto. Barth dice: «vorrei che l'uomo fosse cresciuto»; ma in risposta a Bonhoeffer: «guarda lo squallido panorama umano e non fare troppo presto di tutti gli uomini degli adulti perché non lo siamo tanto, visti i frutti che produciamo nella storia». Allora né negare i passi compiuti, né mitizzarli dimenticando gli infantilismi a cui siamo continuamente tentati.

Un terzo equivoco sta nel nodo non risolto del rapporto fede-religione. Barth afferma che il grande peccato dell'uomo è una religione intesa come coordinata salvifica.

L'uomo e la donna e le istituzioni religiose che coordinano e creano hanno la presunzione di creare il rapporto salvifico con Dio. A queste coordinate che partono da noi verso Dio, Barth oppone la fede come fatto gratuito di Dio che ci chiama alla sequela (seguire) di Gesù. Da qui l'esplosione e l'elaborazione di un cristianesimo che sia totalmente puro dalla religione, un cristianesimo che sia solo fede; delle letture, che sono apparse anche recentemente, di un Gesù della sola fede contro i tabù e i miti della religione. Il fascino di una infinita purezza ha determinato in noi dei movimenti profondamente sani, ma an-

che delle semplificazioni che abbiamo pagato. Il problema non è quello di una fede senza religione (perché ogni fede si religiosizza nella forma), ma sta in quale rapporto esiste tra la fede e la religione e se la religione è davvero criticata dalla fede. Se è la fede ad avere la priorità assoluta sulla religione. Se la fede è capace di svolgere le funzioni profetica e critica nei confronti della religione. Il problema è che non sia mai dichiarata pace tra fede e religione, perché la fede è la guerra continuamente dichiarata alla religione. La religione tende a spodestare la fede e porre le sue pratiche, il tempio al centro. Per noi le semplificazioni hanno portato a sottovalutare l'esigenza comunitaria, di un momento creativo, storico, di avere una visibilità. Una fede totalmente areligiosa è una fede che interessa gli angeli e forse meno gli uomini e le donne, che quando si trovano hanno bisogno del rito, hanno bisogno della storicità.

Un quarto rilievo: abbiamo vissuto la diaspora come assoluto. Abbiamo sottovalutato il lavoro positivo di costruire delle comunità. Le comunità di base devono vivere tra, per dirla con una formula che mi è cara, "ROM" e "SOM".

ROM è Roma, il simbolo della religione onnipotente, del tempio. SOM è quell'esegeta dell'inizio del secolo che ha predicato un cristianesimo completamente senza strutture, istituzioni, senza rapporto con una comunità.

Il momento di costruzione della comunità è per noi ineliminabile perché la nostra fede possa essere alimentata. « Viviamo la fede nel mondo finché la rivoluzione non sarà fatta » dicevamo qualche anno fa. Questo ha portato a formule intermedie anche di tipo sottoalimentativo del nostro trovarci insieme come uomini e donne che seguono Cristo.

Un quinto equivoco ci portiamo dietro. Mentre abbiamo sottolineato il rischio del credere, non abbiamo posta altrettanta attenzione alla gioia del credere e alla predicazione connessa al credere. Pur in mezzo a tensioni e contraddizioni abbiamo tanta gioia di credere. La fede è una esperienza fortemente connotata di gioia. Non possiamo tacere questo perché lo viviamo, perché il nostro seguire Cristo è fortemente originante senso, fiducia, speranza, fraternità. Ci sono delle scaturigini di gioia, non di arroganza, ciò di cui parla Paolo frequentemente: la fierezza di essere credenti. La differenza tra finezza e arroganza è abbastanza tenue, ma sono due realtà totalmente diverse. Gioia di credere è compito d'annuncio, della fede. Specie in questo tempo di fede povera questa testimonianza a Dio e ai fratelli la dobbiamo rendere perché la viviamo.

Prospettive di presenza ed impegno

Una prospettiva di presenza di una fede povera sia che intanto il Signore ci ha aiutati a passare da una Chiesa che guida l'imbarcazione ad una fede che

accompagna gli uomini e le donne senza più guidare nulla, sapendo gioire dei loro giorni di gioia e sapendo abitare le loro notti. Dovunque andiamo siamo gente che mette la parola assieme alle altre parole, ma non abbiamo più l'idea di tirar fuori dalla nostra fede qualcosa che sia la formula magica che risolve. Siamo lì dove nasce la "rivoluzione delle formiche", come dicono in Nicaragua, dove ci si mette accanto per costruire insieme. Le lotte delle donne, dei poveri ci hanno insegnato che non siamo i capitani della nave. Il Signore ci ha liberati da questi complessi, da queste malattie, sebbene ce ne portiamo rigurgiti da cui è difficile convertirci. Questo camminare ci ha insegnato che i poveri possono essere il nostro belletto, mentre è duro stare senza pretese egemoniche dentro le lotte di ogni giorno, fino in fondo.

Una seconda prospettiva sta nascendo tra noi e sarebbe importante approfondirla, specie a livello biblico. Bisogna far scoppiare le formule della presenza e dell'assenza di Dio perché costituiscono un'ideologia rigida da mettere in crisi. Oggi pare preponderante l'assenza di Dio, ma esiste la sua presenza nuova, diversa, multiforme. Bisogna stare attenti ai semplici ribaltamenti teologici che sono le nostre proiezioni culturali.

Come ieri parlavamo del Dio onnipotente, oggi parliamo del Dio impotente, ma questo è teologicamente corretto? È vero? O non si tratta dello stesso schema semplicemente ribaltato?

Mi pare che le nostre formule vadano prese con le pinze perché il discorso dell'assenza e presenza di Dio è molto più articolato. La Bibbia ci documenta questa dialettica del Dio presente/assente. Il Dio biblico oscilla sempre tra un Dio che è visibilità e un Dio che è invisibilità. Esodo 17,7 ci ricorda la domanda angosciata del popolo: «c'è o non c'è il Signore in mezzo a noi?», la sua presenza/assenza. E in direzione opposta noi troviamo il Dio che parla "faccia a faccia" (Gn. 32, 21. Es. 33, 11. Dt. 34, 10).

A volte si afferma: «ti guardi il Signore da questa illusione del volerlo vedere, perché saresti folgorato». Altre volte viene tessuto l'elogio di Mosè: «nessuno fu come lui che parlava con Dio come si parla con un amico» (Dt. 34). Quindi Dio sta sempre tra un'epifania (manifestazione) ed un nascondimento. È un Dio che non ci dispensa né dalle sorprese teofaniche (rivelazioni), né dagli adombramenti, dalle assenze. È un Dio che non si lascia fotografare né come presente, né come assente. Ci sta però una promessa: «Io sono colui che conoscerai durante il viaggio, colui sul quale puoi fare affidamento». Vorrei sottolineare ancora un'espressione del linguaggio veterotestamentario: «O Signore non nascondere da noi il tuo volto, mostraci Signore il tuo volto». Sarei facilone se dicessi che questo testo ha il significato di implorazione perché Dio si mostri. Questo testo ha nel linguaggio ebraico un significato diverso. Significa: «mostraci Signore la tua clemenza, il tuo amore». Quando Dio si mostra vuol dire che sorride e benedice, quando si nasconde vuol dire che è un po' arrabbiato con il suo popolo. C'è un punto in cui esplo-

de la teologia del Dio nascosto. C'è una teologia che esprime come il Dio d'Israele sia un salvatore che si tiene nascosto.

Il secondo Isaia (40-55) dice: «Messaggero di liberazione» non sarà un re, un inviato preso tra Israele, ma sarà un re straniero. Egli è l'inviato di Dio. Cosa assurda nella concezione religiosa degli israeliti. Il Deuteroisaia dice: «Tu Signore sei un Dio nascosto». Questa è una delle teologie che affiora come affermazione di fede. Sei un Dio che va cercato nel nuovo, nell'impensato. Noi dobbiamo scavare sotto perché tu stai dentro questa vicenda storica. Nel suo essere e operare Dio si presenta a noi sovente come nascosto. Questa realtà è soventissimamente espressa nella teologia veterotestamentaria.

La riflessione di Paolo Inguanotto, *Il popolo di Dio nel tempio della crisi* (Esodo 2/3 1983), esprime benissimo questa teologia: come, che venga come inviato di Dio questo David, chi è questo David che viene da parte dei nemici? È un altro momento in cui affiora la presenza inaspettata di Dio all'interno di una vicenda storica.

Una terza prospettiva: Una fede povera diventa più libera per il suo irrinunciabile annuncio che Gesù è portatore di senso. Esso si manifesta nella prassi di Gesù, nel suo messaggio, in quello che ci ha dato come prospettiva, nella strada che ha aperto, nella ulteriorità che ha dischiuso, cioè la dimensione aperta ai tempi ultimi. Non bisogna però vivere ciò come monopolio cristiano. Dire: la centrale del senso è in mano nostra e chi non viene, come noi, a Cristo non troverà senso alla propria vita. Questo è l'opposto di una *fede povera*. Essa vive e cerca di testimoniare Gesù come donatore di senso. Il senso si fonda per Gesù sulla relazione vitale con Dio, la comunicazione con Dio è generatrice e radice di significato. L'apertura di Gesù al Padre è fondamentale, egli non la smarrisce mai. Dio è la sua sorgente di vita, speranza, senso. Gesù non si lascia mai strappare Dio. Credo che il furto più grande che si possa fare oggi ai poveri sia quello di strappare loro Dio. Noi strappiamo loro la sorgente del vivere, la novità di vita.

Vorrei soffermarmi per poco sull'origine della parola "novità", "nuovo" nella Bibbia. Essa nasce nel periodo del postesilio, quando sembra che non ci sia l'ombra di novità, ma invece irrompe l'angoscia, un momento tragico. La storia sembra finita, che confluisca ad imbuto nella disperazione. In questa "teologia del nuovo" si afferma: «Dio che ha operato meraviglie nel passato ne opererà di nuove». Il Deuteroisaia elabora la teologia della "nuova creazione", se ci fu un Esodo, Dio ne produrrà un altro. Il concetto della "novità" affiora affermando che ci sarà un'alleanza nuova e verrà dato un cuore nuovo. Ma "il nuovo" non si limita alle persone, si estende alle cose, "Cieli nuovi e terre nuove" verranno creati da Dio, cioè la totalità del mondo (non in senso geografico) viene rinnovata. La "novità" va in un crescendo: la persona, il popolo, la storia, l'universo. Il nuovo Dio lo farà con i poveri. Allora possiamo riprendere la preghiera dei salmi: «mettici in bocca, Signore,

un canto nuovo perché tu hai fatto cose nuove» e noi le dobbiamo restituire a te. Gesù, come ha ben mostrato l'articolo di Barbaglio ("Servitium", n° 20), «portatore della novità di Dio», si pone e sviluppa questa linea teologica dell'Antico Testamento. La prassi di Gesù corrisponde al Dio che fa piovere «sui giusti e sugli ingiusti» o secondo il libro di Giobbe il Dio «che fa piovere nel deserto». Egli libera le energie compresse delle donne, degli emarginati, dei maledetti dal potere. Dice: in voi c'è il seme di Dio. La sua prassi valorizza e assume totalmente il presente, ma facendolo germinare, spaccandolo sempre così con i raggi del futuro.

Un'ultima prospettiva: in una fede povera affiora un grande dato ecumenico: chiamare l'uomo e la donna, dir loro, come abbiamo tentato di dirlo a noi, che siamo coprotagonisti con Dio.

Ciascuno al proprio posto, di un protagonismo diverso, ma vederci come gente che è protagonista con Dio di tutto ciò che oggi è trasformazione, creazione, vita. Questa è l'immagine di Dio in noi. «Ci hai fatti a tua immagine e somiglianza» (Genesi). Noi siamo coprotagonisti, non certo l'immagine che vive senza di lui, ma nemmeno altro e meno che coprotagonisti con Lui. Questo carica di fierezza esistenziale il nostro vivere umano e cristiano. Noi siamo chiamati a rispondere nella fede a ciò che Dio sta facendo nel mondo.

Le indicazioni, i rilievi, i pensieri che ho espresso vorrebbero sperare di contribuire alla concretezza, allo spessore della nostra fede. Dobbiamo non ridurre a slogan l'espressione *fede povera*, ma sostanziarla di dato biblico, così diventerà prassi di ogni giorno e riferimento a inserirci nella via di Gesù. In quella "cristologia bassa", in quel Gesù della "non-gloria" di cui specialmente Marco e l'apostolo Paolo sono testimoni nel Nuovo Testamento.

MA LA CHIESA CATTOLICA NON FA ANCORA POLITICA?

La riflessione che "Esodo" ha proposto nello scorso numero sulla crisi è — secondo Franco Macchi — troppo centrata su una lettura socio-economica della crisi e ancora legata ai vecchi schemi del rapporto chiesa-mondo.

Invece la situazione di crisi deve costituire per la Chiesa un momento privilegiato di verifica della propria autenticità evangelica. Tale verifica può difficilmente evitare una revisione anche radicale di alcune premesse teologiche (come l'autorità assoluta della gerarchia).

Anche i "cristiani critici" dovrebbero però farsi carico di una seria auto-critica soprattutto a causa della subalternità ai modelli ecclesiologici istituzionali, alla insufficiente reinterpretazione delle nuove esigenze della fede nel mondo secolarizzato e alla mancata denuncia delle ambiguità politiche e sociali della Chiesa cattolica in Italia.

Dopo aver letto l'ultimo numero di "Esodo" e in particolare il dossier sul tema: « Le comunità cristiane nel tempo della crisi: rifugio o profezia? » e dopo aver partecipato al dibattito tenutosi al "Laurentianum" il 27 maggio u.s., mi è sorto un inquietante interrogativo: « Dopo tanti anni di dissenso e di contestazione in che cosa è cambiato il modo di considerare la Chiesa e il rapporto fra questa e il mondo anche da parte dei credenti "critici", fra i quali sono da considerare sicuramente coloro che fanno riferimento ad "Esodo"? »

È già significativa una constatazione: gli interventi pubblicati nel dossier sono di un docente di economia, di un docente di politica economica, di un docente di sociologia, di un operatore sindacale. Altro fatto significativo: le realtà cristiane di cui nel dossier si riportano e si analizzano le reazioni alla crisi economica in atto sono costituite da parrocchie, dalla presa di posizione dell'episcopato veneto e dalla stampa diocesana. Ciò significa di fatto riconoscere che la questione in oggetto ha due soggetti esclusivi: a) Il mondo, che come realtà "estranea" si cerca di capire, tentando di comprenderla con il linguaggio scientifico del tutto autonomo e secolare; b) La Chiesa, considerata tutto sommato nella classica forma istituzionale fundamentalmente pre-

conciliare. Due realtà, sembrerebbe, distinte, separate, con un implicito riconoscimento alla legittimità, anzi, al dovere da parte della Chiesa di intervenire, per dire la sua parola, per dare le sue indicazioni in grado di "orientare" il mondo a trovare delle vie d'uscita dalla grave situazione di crisi in cui si trova.

A me sembra che avrebbe dovuto essere presente per lo meno uno spaccato di tutta quella fascia di cristiani, che vivono di fatto nella realtà umana e che, praticanti o no, ormai si orientano in modo autonomo, "laico", nelle problematiche sociali e politiche in cui si trovano "naturalmente" immersi. Inoltre da una iniziativa presa da un'area di "credenti" sulle ripercussioni della crisi attuale sulle Chiese mi sarei atteso che l'attenzione non fosse puntata quasi esclusivamente sulla lettura socio-economica di essa. Coerentemente con il principio della secolarizzazione, che viene ribadito come punto fermo e ormai acquisito della coscienza progressista anche nell'Editoriale, le sedi in cui e gli strumenti con cui personalmente cerco di capire questa problematica della crisi sono altre e sono specifiche: sindacati, partiti, convegni di studio, stampa ecc. A me, e credo anche a molti credenti che hanno acquisito una tale consapevolezza, sarebbe interessato di più avvertire uno sforzo di comprensione delle ripercussioni specificamente religiose, che la congiuntura attuale provoca nelle coscienze di chi cerca di non vivere in modo schizofrenico la propria esperienza umana e cristiana; di chi cerca un senso alla sua "naturale" immersione nel mondo umano, in totale autonomia e responsabilità sociale ed etica, e al tempo stesso non vuole compromettere "immanentisticamente" la "Chiesa" e neppure identificarsi con le più o meno esplicite indicazioni politiche che da essa in modi più sofisticati continuano ad essere fornite.

Alla luce di queste considerazioni generali, vorrei proporre tre ordini di problemi, delineati ovviamente nelle loro linee molto generali e riferentesi a: 1) La Chiesa cattolica in quanto realtà religiosa; 2) La variegata fascia dei cristiani "critici"; 3) La Chiesa cattolica italiana in quanto organismo che oggettivamente gioca, volente o nolente, un ruolo politico.

Una situazione di "crisi" può costituire anche per la Chiesa un momento privilegiato per una verifica della propria autenticità. Ecco alcuni problemi irrisolti che la Chiesa in questa situazione dovrebbe prendere di nuovo in seria considerazione: a) Perché la Chiesa oggi non offre ai credenti un reale spazio praticabile e qualificato per un effettivo confronto pluralistico sui termini della crisi, in modo da spingere tutti ad impegnarsi attivamente nelle sedi di loro competenza e nelle organizzazioni sociali, sindacali e partitiche (che nei fatti sono diverse se non antagoniste) nelle quali ognuno si riconosce?; b) È possibile questo atteggiamento senza una revisione radicale della Chiesa non solo dal punto di vista istituzionale, ma anche dal punto di vista teologico-dottrinale? In pratica si dovrebbe riconoscere la legittimità e l'autonomia della dialettica umana anche per i cristiani nella ricerca di comprensione della realtà sociale e nella scelta dei modi di presenza in questo campo. L'autorità del papa e dei vescovi non dovrebbe essere più considerata l'elemento unico né ultimo per la formazione degli orientamenti generali da indicare in ambito

etico-politico (e di conseguenza non solo in questo); c) Perché, di fatto, un rilevante numero di credenti che hanno maturato una sensibilità sociale e politica non si sono sentiti a loro agio nella Chiesa? Tenuto conto di questo fatto non appare patetica se non falsa la rivendicazione da parte della Chiesa (cfr. intervento di don Spolaor) del compito di coscientizzare i cristiani sui problemi della crisi e sul suo dovere a spingerli alla partecipazione? Partecipazione a che cosa? A militare nelle organizzazioni "politiche" già scelte autoritativamente dalle gerarchie ecclesiastiche?

2) Come cristiano "critico" vorrei invitare tutti coloro che hanno una esperienza analoga a fare alcune riflessioni "autocritiche":

a) Per l'area del dissenso in generale non c'è stata una revisione del proprio modo di organizzare i contenuti della propria fede, né si è elaborato un reale nuovo modo di concepire la Chiesa, la cui concezione di fondo è rimasta sostanzialmente quella della Chiesa istituzionale e, vorrei dire, preconciliare. La contestazione, in altri termini, è stata più un atteggiamento moralistico, che non una reinterpretazione del proprio modo di essere cristiani in un nuovo sistema culturale, che si andava assimilando (ammesso che lo si sia realmente assimilato). In tal modo questa fascia di credenti nel suo insieme è rimasta subalterna totalmente ai modelli con i quali in realtà avrebbe dovuto dialogare su un piano di parità dialettica. Ed allora si verifica che quando non è più possibile mascherare questo vuoto con un attivismo apparentemente produttivo e gratificante e quando è indispensabile un minimo di elaborazione teorica non si sa o non si può fare altro che ricorrere all'aiuto dell'esperto "tecnico" o del teologo, più o meno integrato, che esponga il punto di vista della Chiesa.

b) Se è vero, come più volte si è letto anche su "Esodo", che la fede ci ha spinto verso il mondo per evangelizzarlo, ma che è stato il mondo a mettere in crisi le nostre certezze e in un certo senso ad "evangelizzarci", a farci scoprire cioè nuove dimensioni della fede stessa, è il momento di esplicitare questa novità. Mentre fino a un po' di tempo fa prevaleva in questa area di credenti l'idea della necessità prioritaria di occuparsi della realtà umana, mettendo fra parentesi la fede, credo che oggi si debba cambiare rotta nel modo più radicale. Rimane acquisito che come cittadini si debba partecipare con naturalezza e "laicamente" alla vita sociale, ma, come credenti, dobbiamo trovarci per parlare prevalentemente su come concepire, elaborare ed eventualmente proporre la nostra fede, tenendo conto dei valori e delle dimensioni che la nostra esperienza "profana" ci ha fatto acquisire. Ormai sappiamo che la fede in quanto tale non ha niente da dire di ultimativo e di specifico nelle questioni etico-politiche. In questo riconoscimento dei suoi limiti consiste essenzialmente la povertà della fede. Credo che però la povertà della fede non debba essere considerata e confusa con una fede povera, nel senso di "inconsistente", "vuota di contenuti" e di "significato".

Iniziative locali possibili

In questo senso siamo in operosa attesa di come la chiesa di Venezia vivrà la preparazione al convegno nazionale «Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini» proposto alla Chiesa italiana proprio dal patriarca Marco Cè.

Sappiamo che non si tratta ormai più solo di riproporre dei valori o celebrare delle emozioni.

Abbiamo bisogno di riscoprire quali segni siamo chiamati a dare, segni di vicinanza all'uomo, segni di conversione, segni di declericalizzazione, una liturgia comunicante con la vita. Ci sembra che vi siano tre grandi temi di fronte ai quali, come chiesa locale, dovremmo esporci: la condizione urbana, la condizione giovanile, la condizione operaia.

Purtroppo la Chiesa di Venezia, sembra aver tagliato i ponti con le "professioni". Il cittadino che lavora, che produce, che costruisce la società, non è il cristiano presente dentro la Chiesa. Sono due realtà concettuali e storiche solo casualmente presenti dentro la stessa persona. E il fatto che la Chiesa veneziana abbia sacerdoti professionalmente inseriti come medico, come preside, come operatore sociale, come operaio, non la tocca e non la sollecita. È un'anomalia che il tempo risanerà?

Se è urgente valorizzare a beneficio di tutti ciò che si sta vivendo nella linea dell'incarnazione, la testimonianza di don Gianni Manziaga, che riportiamo in questo numero, permette di conoscere un modo umile, ma profondamente vero, con cui la fede cerca di essere lievito nella vita operaia.

Una Chiesa che sa di dover offrire la Parola lavora per riproporre con chiarezza e con coraggio il rapporto fra Chiesa e mondo perché agli uomini di oggi si mostri il messaggio di Cristo: è questo l'imperativo che il tempo di crisi propone ai cristiani.

3) Una considerazione particolare deve essere fatta sul ruolo politico che la Chiesa oggettivamente ha o potrà avere in questo periodo di crisi particolarmente grave e implicante una evoluzione globale della società rilevante dal punto di vista qualitativo.

a) Occorre ancora una volta evidenziare la notevole ambiguità del ruolo socio-politico, che la Chiesa svolge ormai da secoli. Al popolo di Dio, cioè alle masse che la frequentano, parla in termini consolatori, intimistici, personali ed individuali. A livello di rapporti di potere poi spesso e volentieri utilizza questa sua capacità di persuasione a beneficio di chi imposta una politica tendente a rafforzare delle strutture socio-economiche, che di fatto schiacciano queste esigenze individuali e di sviluppo della persona. Questa ambiguità è emersa in tutta la sua pericolosità potenziale anche nel dibattito tenutosi al Laurentianum. Fra le altre cose, che pure sarebbe interessante analizzare singolarmente, don Spolaor diceva che questa crisi avrebbe permesso alla Chiesa una forza di convinzione particolare nello spingere i fedeli e attraverso questi la società a ricercare maggiormente l'essere di più che non l'averne di più. Bisognerebbe domandare se questo invito non serva anche a disporre le coscienze ad accettare, in questo particolare momento, come una manna dal cielo la proposta di bloccare la scala mobile, come ha ipotizzato Guido Carli, eletto nelle liste della DC di De Mita, ma anche della DC appoggiata di fatto dalla stragrande maggioranza degli apparati ecclesiastici che contano e da CL, tanto cara a papa Wojtyła. Si opporrebbe al principio della preminenza della ricerca dell'essere di più, per esempio, chi è disoccupato e desidera avere in più un'occupazione? Chi usufruisce di una modesta pensione di vecchiaia e desidera avere un aumento per vivere con maggiore serenità? Chi è ammalato e desidera avere un'assistenza sanitaria migliore? Chi vuole sposarsi e desidera avere una casa per abitarvi? Chi vuole (e secondo la Chiesa "deve") avere dei figli e desidera di poter disporre di un appartamento qualche metro più grande di un monolocale? Naturalmente la sfilza degli interrogativi potrebbe continuare.

b) Se è vero, come ha sottolineato il sociologo Sarpellon, che la specificità di questa crisi consiste nella nascita di una grande fascia sociale di poveri e di nuovi poveri, occorre domandarci seriamente: quale peso e quale valore potrà avere in futuro la cosiddetta scelta del "sociale" da parte della Chiesa? Dal punto di vista politico sappiamo che ha ancora una certa validità la concezione marxiana del ruolo tendenzialmente conservatore e reazionario del sottoproletariato. Su questo argomento si aprirebbe un lungo discorso, che per mancanza di spazio, io cerco per quanto possibile di rendere nella sua fondamentale problematicità con questo interrogativo: il probabile radicamento della Chiesa in queste fasce sociali giocherà a favore di una spinta al rinnovamento sociale su basi politicamente più avanzate o a favore di spinte e ceti conservatori se non addirittura reazionari?

Franco Macchi

GRUPPO ABELE

Sarete liberi davvero, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1983

Questa *lettera sull'emarginazione* è stata pubblicata dal gruppo Abele di Torino, ma è nata dagli incontri di riflessione di più comunità che condividono le medesime scelte, cioè l'impegno concreto nella lotta contro l'emarginazione e l'accettarsi nei rispettivi pluralismi.

È una lettera che si legge velocemente: ad alcuni potrà non dire nulla di nuovo o sembrare discutibile, ma credo che l'impressione più netta che se ne possa ricavare sia quella di leggere tanti messaggi, lanciati paragrafo dopo paragrafo, intesi a pungolare le nostre pigrizie. È quindi senz'altro una pubblicazione raccomandabile, zeppa d'indicazioni preziose, a tutti coloro che sono interessati a capire meglio, che vogliono rinfrescare alcuni cardini fondamentali della fede in cui dicono di credere.

Di cosa parlano i protagonisti del libro? Non ci forniscono dati statistici, né si gloriano delle battaglie condotte e delle vittorie, ma preferiscono essere considerati tra coloro che hanno tentato di «dare dignità ai mille volti dell'emarginazione là dov'era presente: nelle strade, nelle piazze, negli istituti, nelle carceri, nei mille luoghi dell'abbandono». Ci raccontano che «la presa a carico del male» è sembrata e sembra tuttora la soluzione migliore per aggredirlo. Questo è attuabile attraverso la «condivisione», punto focale di tutto il loro discorso, «operazione difficile e dolorosa», ma necessaria perché al mondo infinita è la sofferenza da condividere, necessaria per maturare il rispetto dell'altro, per vincere l'ingiustizia tramite una lotta nascosta ma tenace, per avvicinare Dio attraverso l'umanità. Pensando come sia estremamente difficile attuare questo proposito, proprio perché va contro le nostre inclinazioni all'individualismo, forte è la tensione all'interno di questi gruppi perché «all'ideologia si sostituisca la vita».

Inoltre essi, come già ribadito, sono motivati dalla prevalente comune fede in Dio e nell'uomo per cui hanno fatto propri alcuni insegnamenti delle Scritture che troviamo spesso, tra l'altro, intercalati nella lettera. Nell'ambito

della condivisione rientra il «a ciascuno secondo i suoi bisogni» degli Atti degli apostoli. Donare e ricevere, quindi, secondo un equo scambio, a chiunque e da chiunque sia disposto (vista la difficoltà sempre esistita di applicare questa «rivoluzione delle distribuzioni»); in questa parità, ovviamente, non c'è posto per le distinzioni tra persone (S. Giacomo: «se fate distinzione di persone commettete peccato»). Ma poiché è difficile stabilire una parità perfetta, il cristiano non deve certamente aver paura di dare per paura di non ricevere, perché «ogni cosa fatta ai fratelli è fatta a lui» e «dove c'è carità lì c'è Dio». Né certamente è deleterio per il cristiano esporsi coraggiosamente su certe convinzioni, anche se questo può portare a delle incrinature nei rapporti: a questo proposito Gesù ricorda di «non essere venuto a portare la pace, bensì una spada». I cristiani a cui questa lettera più si rivolge sono dunque quelli che mettono tutto il loro impegno a servizio della fraternità e dell'uguaglianza, i cristiani che, come gli autori, non si sentono «arrivati», ma continuano un cammino di ricerca nel quale non hanno posto le certezze, la sete di sicurezze, ma ha senso l'accettazione della precarietà dell'esistenza e delle situazioni e un'attenzione ed una sensibilità sempre maggiori ad esse. Unica certezza è il Signore, come speranza e meta, un futuro più felice e sereno per coloro che da essi vengono aiutati: come impegno, rimuovere le cause d'infelicità e d'ingiustizia. Ma questa lettera si domanda perché «il mondo cattolico stenti ad intervenire sulle cause dell'emarginazione» e quindi dell'infelicità e dell'ingiustizia, dimentico che il Cristo con i suoi miracoli ha dimostrato che chi opera per l'emarginazione «sta dalla parte giusta». Forse perché un male di sempre è considerato male ineliminabile?

Forse perché «il linguaggio, la gestualità liturgica, l'organizzazione ecclesiale mal si adattano a situazioni di marginalità». Dove sembra lecito si interviene «caritativamente» dimenticando che Francesco si «fa» povero, ma le coscienze non vengono interpellate intorno alla regola «a ciascuno secondo i suoi bisogni».

E poi ancora si parla dei giovani protagonisti di un disagio via via crescente. Forse non è giusto invariabilmente scusarli e capirli eppure sono connessi a loro alcuni gravissimi problemi che li fanno essere a diciotto anni emancipati e assoggettati allo stesso tempo.

Tutto non si può dire di questo testo rubandogli solo qualche stralcio, l'invito più caldo è a leggerlo. Si troveranno tanti punti in positivo e in negativo, tanti pezzetti di analisi, di ricerca storica, di denunce velate, di vicende umane, di suggerimenti, di speranze.

Ogni pezzetto ha il suo titolo, quasi a significare che questo discorso infinito non può essere unico, dev'essere per forza frammentario perché può essere letto da tanti punti di vista; forte è l'appello di fondo perché, comunque siano i punti di vista, ci sia una spinta più grossa verso la condivisione dell'emarginazione. La volontà e il volontariato di pochi non bastano.

Adriana Quarti

ESODO

a Montebelluna

Lo scorso 10 settembre, Esodo ha tenuto un seminario, ci si augura il primo di una serie, sul tema « Riconciliazione e comunità degli uomini ». Come si vede vi è un collegamento esplicito alla tematica del sinodo, oltreché al recente documento dei vescovi del Triveneto. I lavori sono stati aperti da una relazione di Germano Pattaro, che ha ripercorso gli ultimi vent'anni della diocesi di Venezia, evidenziandone le lacerazioni, i sofferti contrasti, le speranze, che hanno preceduto e succeduto il concilio Vaticano. C'è oggi — ci si è chiesti — esigenza di un'unità, che ricomponga queste differenze, queste storie diverse? La riconciliazione non può cancellare le diversità; può invece porsi come obiettivo di dialogo e soprattutto come capacità di ascolto reciproco. Ecco perché a Montebelluna erano presenti protagonisti di realtà e gruppi del passato e del presente.

Alla fine è maturata la proposta di proseguire il dibattito e aprire un confronto tra le diverse realtà a partire dalla situazione locale, in campo sociale ed ecclesiale.

Per ora oltre ad Esodo hanno aderito all'iniziativa Pax Christi, Azione Cattolica, Agesci.

i materiali dell'incontro verranno pubblicati prossimamente

abbonati

a **ESODO**

AVVERTENZA

Per ragioni tecniche-organizzative l'impaginazione di questo numero dei Quaderni non segue la usuale suddivisione delle rubriche e non contiene l'inserto.

Ce ne scusiamo con i lettori.

LA FEDE DEGLI ULTIMI: MIRIAM, MARIA DI MAGDALA, MARIA

Contrariamente ad una opinione molto diffusa, il "canto di Miriam" (Es. 15,20-21) è uno dei testi più antichi di tutta la Bibbia e sta alle radici dell'episodio storico dell'Esodo. A partire da questo brano è possibile una riflessione sulla "fede degli ultimi" e in particolare su alcune figure di donna centrali nella "storia della salvezza" (anche se considerate del tutto marginali secondo la cultura diffusa nelle società antiche).

Anche nelle prime comunità cristiane la coscienza di questo ruolo della donna fu oggetto di contraddizioni e di scontro a causa della mentalità prevalente nell'epoca. Tuttavia alcuni redattori del Nuovo Testamento, come Luca, propongono in personaggi come Maria una "figura collettiva" in cui trovano finalmente spazio e riconoscimento le figure di tutti gli "ultimi", da sempre i primi e sorprendenti destinatari dell'annuncio di Dio.

Miriam

Nel quindicesimo capitolo del libro dell'Esodo si racconta come Mosè, dopo essere sfuggito con tutti gli Israeliti all'inseguimento dei carri e cavalieri egiziani, i quali hanno trovato poi fine nelle acque del mare, elevi un canto di lode e ringraziamento al Signore, che in modo così meraviglioso è intervenuto a favore del suo popolo.

Il canto, in forma poetica, si sviluppa per diciotto versi, dopo di che, a modo di conclusione, il redattore aggiunge: «Miriam, la profetessa sorella di Aronne, prese in mano un tamburello e dietro a lei uscirono tutte le donne in cortei danzanti. E Miriam intonò per loro:

Cantate a Jahweh
poiché si è fatto grande:
cavallo e cavaliere
ha gettato in mare» (Es 15, 20-21)

Il canto di Miriam sembra dunque una risposta a quello di Mosè, eppure il lettore non può non avvertire un qualcosa di stonato nella narrazione, sia per l'estrema concisione del canto di Miriam rispetto a quello di Mosè, sia perché messo così alla fine rappresenta una modesta ripetizione di un motivo che era stato sviluppato precedentemente in modo ben più vario.

La moderna esegesi del Pentateuco, invece, spiega come il canto di Miriam non sia una semplice aggiunta, quasi di commento, fatta da un agiografo posteriore, ma rappresenti invece la parte più antica di rievocazione dell'avvenimento, di cui al contrario il canto di Mosè è un successivo ampliamento. Il sapere che il canto di Miriam è quello più antico, anzi uno dei passi più antichi di tutto il Vecchio Testamento e molto probabilmente quasi contemporaneo, nella forma in cui ci è stato riportato, all'avvenimento che celebra, può sollevare il lettore da qualche incertezza, ma gli pone altri interrogativi: come mai il canto di Miriam trova così poco posto e poca attenzione nel nostro testo? E d'altra parte, se lo spazio lasciatale doveva essere così scarso, perché non è stato del tutto cancellato? Cosa ha significato la figura di Miriam nella vicenda dell'esodo?

Purtroppo a questi interrogativi per ora e forse per sempre non si potrà dare una chiara risposta perché la figura e il ruolo di Miriam sono uno dei non pochi "buchi neri" contenuti nella Bibbia: di lei infatti, oltre a questo passo, si parla solo in Num 12, 1-15, dove sembra essa volesse rivendicare, assieme ad Aronne, un'autorità pari a quella di Mosè, e in Num 20, 1 dove si rende nota la sua morte a Kadesh.

Complessivamente, trascurando qualche ulteriore richiamo indiretto, si deve ammettere che Miriam forse ha fatto troppo poco per meritare queste citazioni, ma che d'altra parte queste citazioni sono troppo esigue nel caso essa fosse stata una protagonista nella vicenda dell'esodo.

Per questo motivo alcuni ritengono che lo spazio occupato da Miriam nelle tradizioni preletterarie dovesse essere ben maggiore e che ci troviamo in presenza di un fenomeno di "regressione" letteraria; tre, infatti, dovevano essere stati, pur nella differenza dei ruoli, i protagonisti della storia dell'esodo: Mosè, Aronne e Miriam, ma molto diversa fu la sorte loro riservata nella tradizione scritta.

Mosè, il promotore e guida della fuga, divenne poi nel corso dei secoli l'elemento ordinatore di tutte le esperienze storiche che confluivano in quella dell'esodo e la sua figura conquistò perciò lo spazio dall'inizio del libro dell'Esodo alla fine del Deuteronomio.

La figura di Aronne, capostipite della dinastia dei grandi sacerdoti e portatore delle promesse fatte alla classe sacerdotale, conobbe un aumento di fortuna con il passare del tempo e soprattutto dopo la caduta del regno d'Israele e di Giuda: alla crescita dell'importanza del culto e della funzione dei sacerdoti nella società israelitica dell'esilio e del post-esilio corrisponde

un'amplificazione del ruolo di Aronne, che da una parte venne inserito in quasi tutti gli episodi vicino a Mosè, e dall'altra vide minimizzate le sue colpe e cancellate le sue punizioni.

Per la figura di Miriam invece non fu così: né simbolo di unità, né emblema di una categoria potente, il suo spazio letterario non aumentò, ma fu anzi eroso; eppure non fu cancellato, perché doveva essere collegato alle radici dell'episodio storico dell'esodo.

Sulla riva del mare dei giunchi

Risalire a queste radici è impresa per ora quasi impossibile e le soluzioni proposte rimangono solo delle ipotesi, però è opportuno proporre almeno una che risponda a qualcuno degli interrogativi posti. Immaginiamo dunque di essere lì quella mattina con Mosè e la sua schiera di fuggiaschi sulla sponda del mare: le acque trascinano sulla spiaggia i corpi dei cavalieri della pattuglia egiziana annientata dalla furia degli elementi che invece hanno lasciato indenne il gruppo di Mosè.

Questo non è certamente un insieme molto omogeneo perché oltre agli Israeliti «... anche una gran turba sale con loro...» (Es 12, 38), un'accozzaglia insomma di schiavi, di salariati malcontenti e di nomadi che solo l'obiettivo della fuga teneva uniti. Ogni gruppo ha le sue divinità protettrici; gli Israeliti, in particolare, il dio dei loro patriarchi a seconda della tribù di origine e qualcuno conosce anche Jahweh, il dio senza volto, che Mosè ha fatto loro conoscere dopo il suo ritorno da Madian.

Forse ognuno quindi sta attribuendo al suo dio il merito del fatto miracoloso, quando dal mormorio del gruppo emerge sempre più chiaro un canto breve e ripetuto. È un canto improvvisato come usano fare ancora oggi i popoli nomadi nei momenti di riposo durante le lunghe transumanze: qualcuno lancia un breve ritornello che ricorda un fatto vissuto dal gruppo e lo accompagna con colpi ritmati e passi di danza. Questa volta è una donna, Miriam, che esce dalla fila e batte sul tamburello:

«Cantate a Jahweh
poiché si è fatto grande...»

e presto a lei si aggiungono altre donne: Miriam, del gruppo di Mosè, ha capito che la loro liberazione non è stata casuale né favorita da qualche altra divinità, ma voluta da Jahweh. Il canto continua ora a ripetersi sempre più alto, in modo quasi ossessivo e coinvolge sempre più persone, donne e uomini; tutti ora cantano e danzano, mostrando di credere a quanto Miriam per prima aveva creduto.

Con quest'ipotesi si può spiegare dunque la presenza della figura di Miriam nel momento del miracolo del mare e gli accenni successivi dovuti al ruo-

lo che essa deve aver avuto accanto a Mosè durante la peregrinazione nel deserto. Per spiegare come il suo spazio nello sviluppo della tradizioni non sia aumentato, ma anzi diminuito fino quasi a sparire, si deve pensare alla posizione di subalternità della donna nell'antica società ebraica, posizione che andò poi peggiorando avvicinandosi al tempio di Gesù.

Maria di Magdala

L'insieme degli elementi ora messi in evidenza nella narrazione del miracolo del mare dei giunchi, cioè il fatto salvifico di centrale importanza, il ruolo avuto da una donna nel comprenderlo per prima e nel diffonderlo ed infine la "rimozione" che di questo ricordo è stata operata nei tempi successivi, non può non richiamare il racconto di un altro fatto avvenuto parecchi secoli dopo. Gesù è già stato ucciso e sepolto e alla mattina dopo il sabato alcune donne tra cui Maria di Magdala vanno al suo sepolcro. Sia i tre vangeli sinottici che quello di Giovanni riportano l'episodio, ma con notevoli discrepanze: mettendo a confronto i relativi passi di lettere può giungere a chiedersi quante furono le donne e per quale scopo andarono al sepolcro, cosa videro esattamente e quanto poi raccontarono. Ma non sono questi tutti gli interrogativi. Benché questo sia il primo episodio dopo la sepoltura, l'azione, in tutti i testi, dà quasi l'impressione di essere irrilevante, anzi che serva solo a preparare il lettore, con un sapiente aumento della tensione, al riconoscimento dell'evento della resurrezione da parte degli apostoli. Se si rinuncia a cercare di spiegare tutte le differenze tra i quattro testi, ma ci si limita a mettere in rilievo quelli che sono gli elementi sempre presenti, si possono cogliere ancora queste costanti: l'accadere di un fatto portentoso, la presenza di una donna, Maria di Magdala, che per prima viene a conoscenza del suo significato e infine lo trasmette agli altri. Tenendo conto della struttura del racconto si deve riconoscere che Maria di Magdala con le altre donne entra in contatto con il fatto della resurrezione prima degli apostoli e che questi ultimi vi sono introdotti attraverso la sua mediazione. Ciò ha fatto supporre che dietro al racconto di quegli avvenimenti si nasconda il fatto che, in quel breve spazio di tempo successivo alla morte di Gesù sia stato proprio il gruppo delle donne, all'interno della comunità dei discepoli e di coloro che seguivano Gesù, il più disposto ad accogliere la nuova ed inattesa realtà. E si può anche immaginare che siano state le donne, che per prime hanno creduto a quel fatto meraviglioso che è la resurrezione di Gesù, a rivolgersi con la nuova forza di questa nuova fede agli apostoli riuscendo a superare un po' alla volta le loro resistenze. Sappiamo infatti come la conversione degli apostoli non fu né immediata né unanime, ma piuttosto un processo con tappe non sempre facili (anche se risoltosi in un arco di tempo non lungo), che probabilmente vide al primo posto Pietro e all'ultimo Tommaso.

Queste ipotesi che abbiamo solo accennato, rimangono però tali, perché del ruolo di Maria di Magdala e delle altre donne "dopo" non si parla più; se la loro funzione fu necessaria e rappresentò il primo anello della catena di avvenimenti che andò dalla morte di Gesù alla Pentecoste, esse in seguito sembrano essere messe da parte e come dimenticate.

Questo processo di rimozione, che può giustificare anche parte delle differenze tra i quattro testi evangelici, va certamente spiegato con la posizione della donna nell'età giudaica: che valore si poteva dare alle loro dichiarazioni sul risorto se la testimonianza di una donna non era accettata da un tribunale giudaico? Non poteva perciò quest'episodio risultare compromettente nell'annuncio della nuova fede?

Assistiamo quindi, nello sviluppo della tradizione letteraria della resurrezione, a quanto era già avvenuto in quella del miracolo del mare: Lì Miriam e qui Maria di Magdala, il cui ruolo viene diminuito dal redattore, quasi se il buon Dio avesse combinato (e per la seconda volta) qualcosa di sconveniente. Eppure la nuova comunità fondata da Gesù non dovrebbe conoscere al suo interno divisioni e subordinazioni uguali e quella giudaica.

Il tempio con le sue mura e i suoi cortili di separazione non ha più ragione di esistere; ormai, come Paolo scrive ai Galati, «Non c'è più giudeo, né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3, 28).

Ma proprio lo stesso Paolo poi nella guida quotidiana delle sue chiese, come sappiamo, ritorna all'antico: «Come in tutte le comunità dei fedeli, le donne nelle assemblee tacciono perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse come dice anche la legge. Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea» (1 Cor 14, 34-35).

E se nelle riunioni non potevano parlare, dovevano tenere un atteggiamento adeguato rimanendo, a differenza degli uomini, a capo coperto in segno di sottomissione. Che queste misure fossero in contraddizione con i principi e non potessero così chiaramente essere sostenute era avvertito però dallo stesso apostolo che si vedeva costretto a concludere la sua spiegazione: «Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le chiese di Dio!» (1 Cor 11, 16).

Queste brevi citazioni ci mostrano chiaramente come propri all'interno della stessa chiesa primitiva il "vangelo", l'annuncio di liberazione, rimanesse ancora segno di contraddizione e come non esistesse solo una distinzione di carismi voluta dal Padre, ma anche una distinzione di dignità e di diritti voluta dagli uomini. È probabile che ciò abbia costituito un'occasione di dibattito e di divisione all'interno delle chiese e tra le chiese, ma mancano le testimonianze esplicite in proposito, se si prescinde dalle citazioni riportate dell'apostolo Paolo.

Maria

Vi sono però passi del Nuovo Testamento, i quali nel loro avvicinarsi a questi temi non possono non mostrare l'intenzione del loro redattore di prendere una posizione sulla questione; tra questi vanno ricordati i capitoli dell'inizio del Vangelo di Luca, dove si raccontano i fatti che hanno preceduto la nascita di Gesù. Negli anni in cui probabilmente l'ultimo redattore del vangelo di Luca componeva e aggiungeva all'opera già completa i primi due capitoli, circolavano già molti racconti sulla nascita e infanzia di Gesù. Questi racconti dal tono ora quadrettistico, ora edificante sulla scia di quanto era consuetudine fare per tutti i grandi personaggi della storia, volevano mettere in luce la grandezza di Gesù, che doveva essersi manifestata fin dalla sua nascita. Di come questo processo si sia sviluppato amplificando i tratti miracolistici e favolistici, abbiamo un'ampia prova nei vangeli apocrifi dell'infanzia che ci sono rimasti. È dal confronto con questi che si capisce come la narrazione di Luca (e lo stesso vale per il vangelo di Matteo) non sia guidata e condizionata dall'oggettività cronachistica, ma piuttosto sia una scelta intenzionale operata tra i diversi materiali a disposizione. Quali furono allora i criteri con cui il redattore lucano costruì la sua narrazione? La traccia migliore per riconoscere la chiave d'interpretazione è costituita dalla presenza nella narrazione di parole e strutture riprese da passi del Vecchio Testamento. Ma per comprendere la portata di questi riferimenti va accennato ancora alla posizione della donna e della donna-bambina nella tarda società giudaica. Pochi erano i diritti della donna sposata e madre di famiglia, e tutti limitati all'interno delle pareti domestiche e all'educazione dei figli piccoli; essa è in tutto sottomessa al marito che la rappresenta legalmente, può ripudiarla in ogni momento e, per necessità di denaro può venderla come schiava, anche se in questo caso ha il dovere morale di riscattarla appena gli è possibile. La condizione della donna maritata nei confronti del marito-padrone è assai vicina a quella dello schiavo, con cui in effetti nella letteratura rabbinica viene a volte confrontata, ma è sempre superiore a quella in cui si trovava prima del matrimonio; la sottomissione al padre è assoluta e questi la può sempre vendere come schiava senza alcuna restrizione. Verso i dodici anni il padre le cerca un marito che sia di vantaggio alla famiglia; continuerà a vivere nella sua famiglia fino a quanto avrà le prime mestruazioni e solo allora passerà dalla casa del padre-padrone a quella dello sposo-padrone.

Questi accenni sono necessari per capire il significato di alcune espressioni profetiche come quella della fanciulla-vergine, che verranno riprese nel vangelo di Luca: quando il nemico avrà occupato tutto il territorio d'Israele e l'avrà devastato, quando le città saranno state conquistate e bruciate, quando il popolo sfuggito al massacro sarà fatto schiavo e in parte deportato, allora la nazione d'Israele sarà paragonata a una fanciulla che "non ha conosciuto uomo", alla "vergine d'Israele", alla "figlia di Sion".