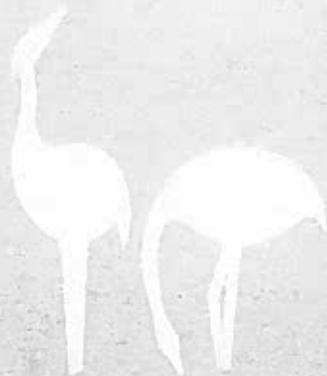




# ESODO

**Dopo il dissenso**

**Dieci anni di "Esodo":  
itinerari di ricerca  
di una rivista "di confine".**



Quaderni trimestrali  
N. 1/ 1991 Anno XIII- nuova serie  
Sped. in abb. postale gruppo IV  
Pubbl. inferiore al 20%



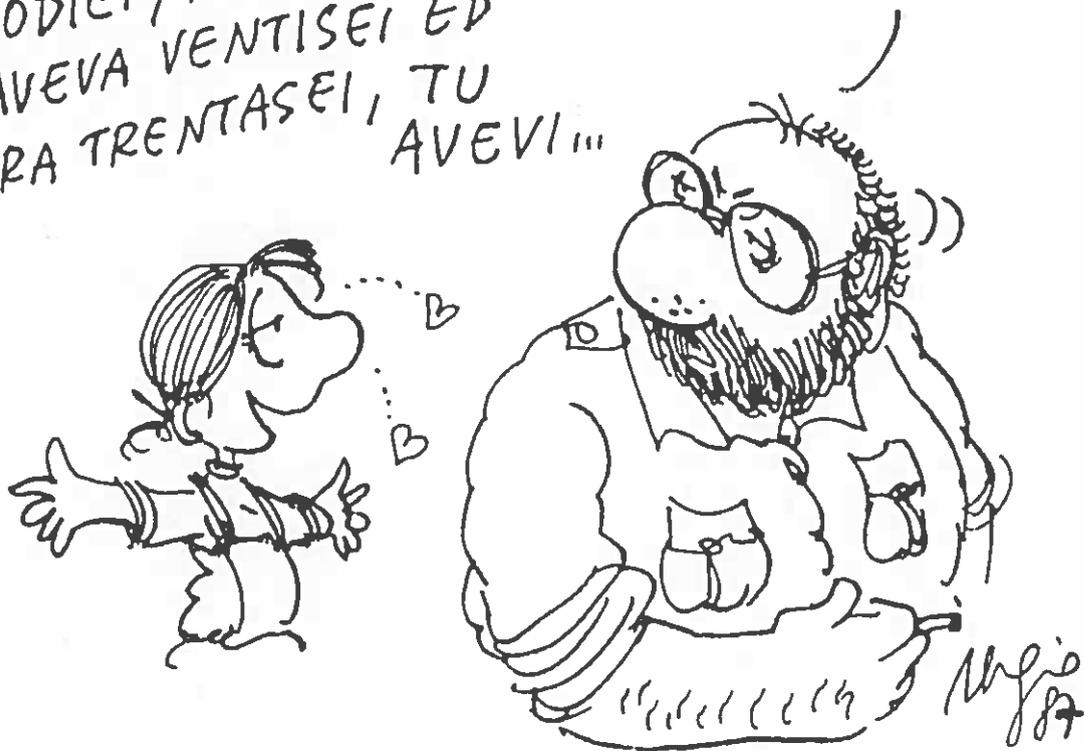
Numero speciale  
per i 10 anni di  
**ESODO**

Esodo 1981/1990:  
.. noi sbagliamo da "solo" 10 anni.

SERGIO STAINO

DIECI ANNI!!!  
LA SMEMORANDA  
HA DIECI ANNI!!!  
"SE CI PENSO:  
IO AVEVO DUE ANNI  
ED ORA NE HO  
DODICI, MAMMA NE  
AVEVA VENTISEI ED  
ORA TRENTASEI, TU  
AVEVI!!!"

"BASTA  
COSÌ, PICCOLA!  
LO SO CHE SEI  
BRAVA IN  
MATEMATICA!!!"



Tutte le vignette sono tratte da numeri speciali di giornali e riviste  
per altre ricorrenze:

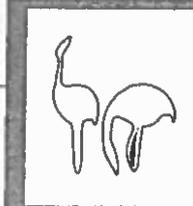
10 anni di "Smemoranda"

10 anni di "Repubblica"

20 anni del "Manifesto"

25 anni di "Linus"

# SOMMARIO



Numero speciale  
per i 10 anni di  
**ESODO**

## EDITORIALE

---

### PARTE PRIMA PERCORSI DI LETTURA

La riflessione biblica, teologica e filosofica	<i>a cura di Carlo Bolpin</i>	pag. 6
Etica e politica	<i>a cura di Carlo Rubini</i>	pag.10
Riflessione ecclesiologica e realtà ecclesiale	<i>a cura di Arduino Salatin</i>	pag.14
Mondo cattolico e realtà veneta	<i>a cura di Giovanni Benzoni</i>	pag.20

---

### PARTE SECONDA RASSEGNA ANTOLOGICA

#### La riflessione teologica e filosofica

Le donne e la teologia, 1 (1986)	<i>M.C. Bartolomei</i>	pag.28
La domanda di Giobbe, 4 (1986)	<i>M. Cacciari</i>	pag.34
L'esperienza e i volti di Dio, 4 (1986)	<i>L. Sartori</i>	pag.37
"...E' giunta l'ora... in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità", 3 (1989)	<i>M. Cacciari</i>	pag.39
Spirito come perdono, 2 (1990)	<i>Suor Emmanuelle Marie</i>	pag.42

#### La riflessione biblica

Pensieri di un cristiano di Corinto, 9/10 (1981)	<i>R. Berton</i>	pag.46
"Se io non ti lavo, non avrai parte con me...", 3 (1986)	<i>P. Inguanotto</i>	pag.48
Dolore e consolazione: meditazione sulla Bibbia, 1 (1987)	<i>P. Bettiolo</i>	pag.52



---

### La riflessione etica

Razzismo ed uguaglianza, 1 (1988)	<i>S. Veca</i>	pag.56
Limite e destino, 2 (1988)	<i>E. Severino</i>	pag.58
Tra scienza e coscienza, 2 (1988)	<i>F. Terragni</i>	pag.61
La rêverie come prototipo dell'etica, 4 (1989)	<i>L. Boccanegra</i>	pag.63

### La riflessione ecclesiologica

La Chiesa ed i non credenti, 4 (1985)	<i>G. Pattaro</i>	pag.68
Bibbia e riforma delle chiese, 1 (1989)	<i>S. Rostagno</i>	pag.74

### Mondo cattolico e realtà veneta

"Tavola rotonda" su terrorismo, modello veneto, coscienza cristiana, 4 (1982)	<i>Berti, Boraccetti, Feltrin, Pescara, Zaccaria</i>	pag.80
I limiti socio - culturali dell'attuale struttura di Chiesa locale nel Veneto, 5 (1985)	<i>P. Giuriati</i>	pag.84
Esiste il razzismo nel Veneto?, 1 (1988)	<i>A. Castegnaro</i>	pag.87

---

## ELENCO DEI NUMERI DELLA RIVISTA (1980 - 1990)

---

## ELENCO DEGLI AUTORI



## Dieci anni di "ESODO"

Primo Levi, in "Se questo è un uomo", identificava tre elementi essenziali per la sopravvivenza dell'uomo nelle più estreme condizioni del campo dell'annientamento: il rifiuto interiore a diventare quello che la struttura vuole, cioè, un non-uomo, la solidarietà di un compagno, la cultura come memoria della propria umanità, dignità e intelligenza" (Harayz Terzian).

1. Sono passati dieci anni, da quando "Esodo" ha assunto una veste consolidata; da allora la rivista ha cambiato più volte struttura nelle diverse fasi, pur nella continuità della ricerca. In questo numero tentiamo di ricostruire alcuni aspetti di questo nostro percorso con l'ottica di oggi, per il presente.

Questo decennale coincide infatti con un'ulteriore rinnovamento della impostazione e della veste tipografica per adeguarla alle nuove domande poste dalla crescita degli abbonati e dei lettori.

Come gruppo redazionale, ci proponiamo di rivedere il nostro ruolo, di cogliere questa occasione per verificare il senso della nostra ricerca.

Di fronte al rischio di continuare "per inerzia", per autoconservazione, dobbiamo infatti porci il problema del ruolo da svolgere in una realtà territoriale che appare più ricca di "consum" culturali, di occasioni frammentate, che di vera produzione e "ricerca" culturale. A questo fine stiamo valutando anche il possibile utilizzo della Associazione "Esodo" come strumento in più per i lettori che vogliano approfondire il dibattito e il confronto sollecitato dalla rivista.

2. Questo numero speciale di "Esodo" è articolato in quattro "percorsi" di lettura attorno alle seguenti aree tematiche:

- riflessione biblico-teologica e filosofica,
- etica e politica,
- realtà veneta e mondo cattolico,
- realtà ecclesiale.

Il tentativo è di cogliere in questi filoni, considerati centrali nella nostra storia, non tanto la "tesi" quanto gli "atteggiamenti" di fondo che hanno caratterizzato la rivista fin dall'inizio.

Secondo noi, la specificità stessa della rivista è, infatti, l'aggregarsi non su delle tesi, ma su una strada da percorrere come parte di un "soggetto" concreto in continua evoluzione.

Il gruppo redazionale ha infatti componenti diverse anche se, nella prima fase, più certe e identificate con

chiarezza: preti operai, sindacalisti e gruppi cattolici di base dell'area veneziana.

Il riferimento storico iniziale comune è il "movimento operaio". La ricerca è qui soprattutto legata all'attualità e all'analisi sociologica, all'impegno sociale che costituisce lo spazio del nostro lavoro, la legittimazione anche del nostro essere chiesa, della nostra ricerca teologica ed ecclesiale.

Con il venir meno di questo soggetto politico e culturale complessivo, pur restando l'area comune di riferimento per ciascuno nel lavoro e nell'impegno sociale quotidiano, la rivista diventa caratterizzata sempre più dalle problematiche emergenti dell'esperienza personale, degli interessi soggettivi.

A qualificare il lavoro redazionale non è dunque un "pubblico", la preoccupazione di rispondere ad un pubblico determinato, nè l'attualità, l'esigenza di cogliere i temi attuali, sempre nuovi. Anche se via via "scopriamo" che, cercando dentro i nostri personali problemi, troviamo un pubblico che ci legge, che condivide il nostro lavoro e anche se il nostro personale percorso è - evidentemente - attraversato dai temi propri dell'evoluzione sociale e culturale.

Temi come l'ambiente, la pace, le tecnologie, la condizione femminile, diventano contenuti specifici, articolazioni del tema originale proprio della rivista.

Va detto che in questa evoluzione manca una riflessione nel gruppo redazionale sulla crisi del soggetto storico che ha dato origine e motivazioni al nostro lavoro, la "classe operaia"; essa resta punto di riferimento esplicito solo per la componente dei preti operai. Per gli altri questa problematica rimane fuori dall'orizzonte diretto e rinvia piuttosto all'impegno quotidiano.

3. Tra lo scavare nella personale "fatica di vivere", che rinvia subito agli interrogativi radicali dell'esistenza e della fede, e i problemi dell'agire collettivo e dei processi storici, la "mediazione" è etica, rinvia ai valori, è critica, problematica. Non definisce certezze, soluzioni, ma pone problemi. Cerca di porre le domande più opportune, di problematizzare le soluzioni e le ovvietà, di fare - se necessario - silenzio attorno agli interrogativi perché non siano coperti dal rumore di tanti falsi "maestri".

Per questo il gruppo redazionale non ha mai ritenuto di avere una "missione da compiere", nè di coprire spazi di altre riviste con competenze specifiche finalizzate alla soluzione di problemi.

E' una ricerca che abbiamo definito "laica", sia in quanto riguarda innanzitutto noi stessi, senza pretendere di "rappresentare" altri, sia in quanto tende a proporsi come non separata, ma comune a credenti e non credenti.

Di fronte ad una cultura appiattita o interna agli schieramenti "politici" o ad una cultura "spettacolo" che consuma rapidamente il "catalogo dei beni culturali", rapidamente obsoleto, abbiamo rivendicato non un luogo "eletto", ma uno spazio per chi, a partire dalle proprie quotidiane soggettività, vuol riflettere su se stesso assieme ad altri in modo "gratuito", senza la preoccupazione dell'utilizzo pratico immediato, delle logiche di schieramento e di appartenenza.

4. Un nucleo forte ci sembra dia continuità alla nostra ricerca, ed è l'uscire ogni volta dalle nostre "certezze", dalle sicurezze, per cercare, ogni volta, di togliere le "maschere" dai "volti di Dio" per scoprire che sono spesso nostri "idol".

Di fronte alle idee oggi dominanti del successo e della verità come potenza, abbiamo tentato di cercare la "verità di Dio" nei "falliti", negli abbandonati, come del resto ci viene evocato dallo stesso rapporto trinitario, in cui Cristo vive il fallimento, l'abbandono, l'angoscia del nostro pianto, della nostra sconfitta.

Non è un atteggiamento semplice e privo di rischi; da più parti infatti ci è stato detto che queste sono proiezioni delle nostre personali "angosce", che il "pianto" impedisce di agire nella storia, di operare per trovare soluzioni ai problemi.

Ma il nostro non vuole essere un atteggiamento fuori della storia: piuttosto assumere la dimensione tragica della libertà dell'uomo comporta essere "nudi" nella realtà, con le sue contraddizioni in cui occorre operare, senza la "protezione" delle ideologie, delle sicurezze as-

solute, delle "opere".

Le "nostre" categorie ci sembrano al contrario drammaticamente attuali per leggere gli avvenimenti di questi giorni, gli eventi della guerra, in cui più chiaro appare il fallimento della ragione.

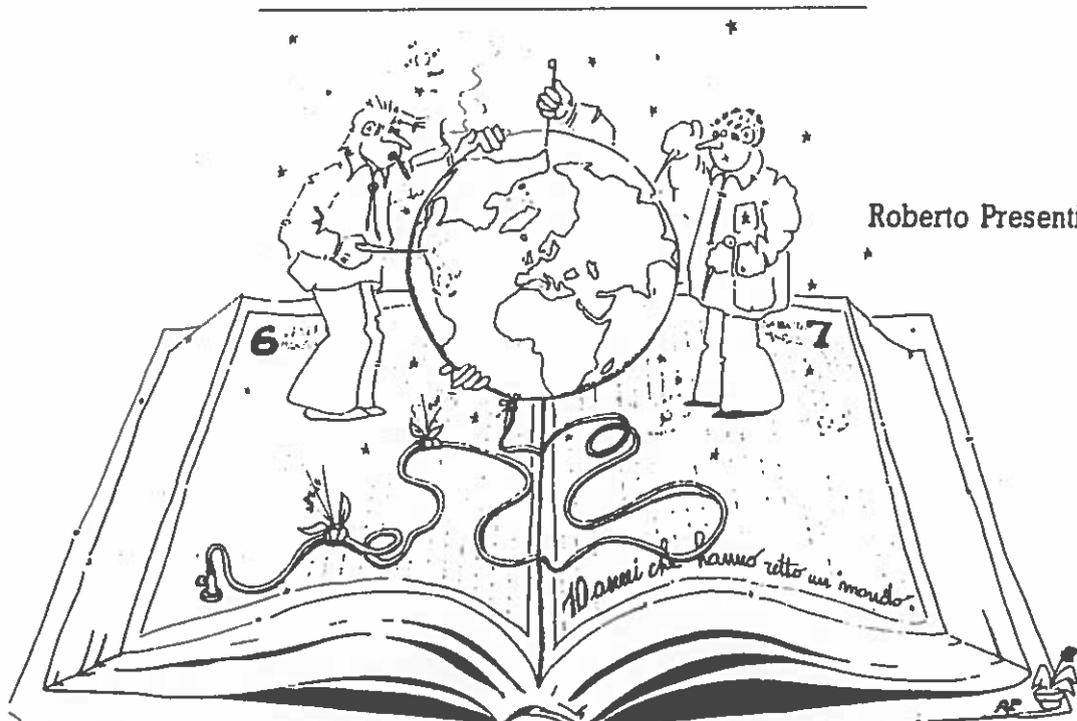
Dall'illusione della propria potenza (tecnologica, economica, militare) come modo per risolvere il rapporto tra uomini e popoli nasce l'incapacità di capire l'altro, la ragione della forza distruttiva, nascono i "mostri".

Dalla coscienza della propria natura radicalmente "povera", dalla forza della comprensione verso le ragioni degli altri, può nascere una razionalità capace di risolvere in positivo i conflitti, di mobilitare le risorse costruttive proprie e altrui.

5. Attorno a questo itinerario abbiamo pertanto raccolto, in una sezione "antologica", alcuni contributi emblematici comparsi nell'ultimo decennio. Per ragioni di spazio abbiamo necessariamente limitato la scelta che tuttavia trova un più ampio riferimento nelle singole introduzioni e nell'indice delle annate di "Esodo".

In conclusione di questa rassegna non vogliamo mancare infine di ricordare anche le nostre insufficienze come gruppo redazionale, non solo per non essere stati sempre all'altezza dei propositi enunciati, ma anche per sottolineare l'apporto decisivo degli amici, dei gruppi locali e dei lettori che hanno creduto a questa piccola esperienza. "Esodo" non sarebbe continuato così a lungo senza di essi, senza quel "riconoscimento a distanza" ben espresso dalla partecipazione ai seminari annuali, ai dibattiti, dal rinnovo dei sostenitori e degli abbonati.

La nostra ricerca continua, con modestia ma anche con la convinzione di un dialogo che speriamo ancora essere fecondo.



Roberto Presenti

Parte prima

Percorsi di lettura



# La riflessione biblica, teologica e filosofica

## 1. La fede come problema: oltre il "progressismo" cattolico

Penso sia comune a chi ha partecipato ad esperienze sociali e politiche come le nostre l'aver vissuto, in questi ultimi dieci anni, "il problema della fede tra abbandono e privatizzazione" (C. Bolpin, "Oltre il progressismo cattolico: tappe di una ricerca", n. 5, aprile 1980).

Tra questi due esiti ponevamo, all'inizio della nostra ricerca, l'interrogativo "se può essere vissuta una fede non alienante, sempre critica verso le forme concrete assunte, che confessa il proprio 'peccato di idolatria' di fronte ai segni che vengono dalla storia concreta degli uomini e dei popoli nel loro sforzo di liberazione" (cit., pag. 95).

Questa problematica sulla 'fede' veniva posta all'interno di una riflessione critica, ed autocritica, del "progressismo cattolico", che aveva caratterizzato la fase precedente, portando a ridurre "la fede a fatto privato e l'essere cattolico a un ruolo sociale" (cit., pag. 22).

Veniva indicata come pista di lavoro della rivista la ricerca, rivedendo tutte le categorie, sulle domande di fondo: "conversione", "profezia", "gratuità", "speranza", "perdono", "comunione".

Abbiamo, in seguito, ripreso la riflessione, interrogati sul terrorismo, allora drammatico segno dei tempi: nella Chiesa allora prevaleva la contrapposizione tra il mondo come disordine e violenza, la Chiesa come soluzione e come salvezza; il fallimento degli altri umanesimi, il terrorismo e la disgregazione sociale, la Chiesa come sicurezza, da cui derivano il terrorismo e la disgregazione sociale, la Chiesa come sicurezza, da cui derivano l'identità e l'unità personale e sociale-nazionale.

Solo accettando questa base è possibile l'incontro con tutti, il contributo di tutti (C. Bolpin, "Il Papa, la violenza e la festa: immagini della nostra crisi", n. 6, luglio 1980).

Di fronte al terrorismo, la Chiesa affermava il suo ruolo "sociale", "pubblico": attraverso la "celebrazione", che rafforza l'Istituzione (religiosa o laica): "nel rito ci dichiariamo anche colpevoli, ma perché sempre assolti dentro la Chiesa (Una e Santa) che ci protegge e ci purifica dal Nemico estraneo e diverso da noi" (cit., pag. 70).

Quello che si voleva mettere in luce non era però un "dissenso" nei confronti di una certa Chiesa, quanto

l'analisi critica (e autocritica) della "crisi" della nostra cultura occidentale che ha ridotto la problematica di fede, del rapporto uomo-Dio, alla funzione sociale, ad umanesimo che ha sacralizzato il progresso. L'idolatria veniva da noi individuata come la radice comune delle opposte posizioni integriste e progressiste.

Invece "la fede è sempre gratuita, estranea, sradicata, spaesata nel mondo; è contro ogni 'idolo', ogni sapere che giustifichi la propria innocenza e la violenza nei rapporti uomo-natura" (...). "Lo scandalo è il giusto sofferente, peccatore; ancor più, lo scandalo è che la liberazione avvenga con l'Evento della sconfitta, della Croce" (cit., pag. 9).

"Il Dio di Israele è infatti irriducibile ad una visione morale del mondo e della giustizia. La figura di Giobbe Giusto sofferente rappresenta la sconfitta di questa visione, fondata sulla legge della retribuzione, sulla pretesa della ricompensa di ogni azione giusta. Giobbe Innocente si pente di aver dubitato di Dio e di aver chiesto una ricompensa della propria pretesa innocenza" (cit., pag. 8).

Mentre la cultura occidentale (e la Chiesa con lei) deve oggi, nella società dello spettacolo, trasmettere un'immagine potente e forte, all'opposto: "Cristo rifiuta l'acclamazione a Re e accetta invece la rappresentazione burlesca come falso re schernito e bastonato" (cit., pag. 11).

Il dibattito che segue queste note permette di definire alcuni filoni di ricerca.

### a) La laicità

In primo luogo il rapporto tra laicità (tema che attraverserà tutte le annate) e l'esperienza di fede. Tale rapporto viene posto in termini nuovi.

Dopo aver scoperto la laicità, come radicale assunzione della responsabilità dei propri atti senza alcuna garanzia in più in quanto credenti, "dopo esserci riconosciuti 'nudi', persone che non hanno nulla da dire in nome del loro essere 'cristiani', ora infatti è maturata la stagione di capire come il 'totalmente altro' da indicibile si è reso parzialmente dicibile da un popolo, da un uomo" (G. Benzoni, "Alcuni interrogativi", n. 6, luglio 1980, pag. 17).

Vengono pertanto individuate ulteriori prioritarie piste di lavoro: la lettura della Bibbia e la Grande Tradizione. La principale operazione che oggi un cre-



dente possa fare è il confronto con il testo della Bibbia (cit., pag. 17).

### b) La lettura biblica.

Nei numeri di Esodo la "centralità" della Bibbia viene - fin dall'inizio - tenuta ferma sia dedicando in ogni numero, e, poi, in ogni tema monografico, una "riflessione biblica", sia fornendo informazioni e schede sulle iniziative e sulle scuole di carattere biblico, fino al numero tutto dedicato alla Bibbia: "Parola muta?" (n. 1, gennaio-marzo 1989).

Parola che oggi appare muta in due sensi.

Il primo, più semplice e "materiale", motivo è che la Bibbia è sconosciuta, estranea alla maggioranza dei cristiani, delle Comunità cristiane. Il secondo, più profondo aspetto dell'interrogativo, è che le Scritture costituiscono una "Parola viva che interpella, richiede, esige, domanda e che vuole essere a sua volta interrogata, cercata, messa in discussione" (Editoriale, cit.). Ma oggi è possibile questo reciproco parlarsi? E' possibile una comunicazione tra due "silenzii"?

### c) I grandi interrogativi su Dio e sull'uomo.

La ricerca del gruppo redazionale arriva ad una svolta nel momento dell'incontro tra gli interrogativi di fondo della Bibbia e lo sviluppo delle tematiche derivate dal nostro impegno concreto, storico, politico e sociale.

Appare tutto il limite della pur necessaria (e faticosamente conquistata) affermazione della laicità nel rapporto fede-etica-politica.

Esaurita "l'ipotesi di Dio come supremo ordinatore del mondo", che legittima "le scelte e le azioni dell'uomo sul terreno sociale e politico", ("c'era una volta Dio: i volti, le maschere, i silenzi di Dio", n. 4, ottobre-dicembre 86, Editoriale, pag. 2), occorre ritornare alle nostre radici, riaffrontare i grandi temi di fondo su Dio, sul rapporto dell'uomo con Dio.

Anche in questo nuovo itinerario resta valido il criterio della "laicità".

Questa ricerca, infatti, riguarda tutti; non è uno spazio, un "rifugio", un luogo separato in cui trovare un'origine e un fine garantiti.

"La parola è affidata all'intero popolo di Dio e non ad una casta sacerdotale" (cit., Editoriale, n. 3). Continua quindi un percorso "laico" che unisce anziché dividere credenti e non credenti (cit., Editoriale, pag. 4).

## 2. I "volti di Dio": una ricerca tra credenti e non credenti

Parte da qui la nuova serie di seminari annuali, il primo dei quali pone l'obiettivo non di ricostruire, possedere, il volto di Dio, ma di "andare alla ricerca dei volti di Dio attraverso la pluralità delle voci che si sono

espresse su Dio a partire da esperienze e percorsi diversi, dentro e fuori la fede" (cit., Editoriale, pag. 3).

Atei e credenti sono accomunati in un cammino di ricerca e di liberazione dall'idolatria. Come ha detto il teologo Sartori in quel seminario: "se Dio ha un volto è quello di tutti, dell'altro".

Parlare di Dio è quindi narrare l'esperienza del rapporto con il totalmente altro; come ricerca e come dono.

Come ricerca: saper riconoscere dove sono gli idoli, dove Dio non è e sono invece le sue maschere.

Come dono: come irruzione gratuita dell'Indicibile.

Tutto il percorso è comune a "credenti" e "non credenti" perché l'Alterità è totalmente inafferrabile e compito comune è appunto quello di smascherare i falsi nomi, le maschere di Dio, di ascoltare, attendere il Suo silenzio, di restare "adoranti" nella disponibilità all'ascolto.

"Poi ci sarà il momento cruciale della opzione, del salto della fede: qui i due si distanzieranno, tanto quanto nel cammino precedente si erano uniti. Perché del salto della fede nessun cammino precedente è in grado di dare ragione" (F. Gentiloni, "Che cosa significa parlare di Dio oggi", cit., pag. 12).

La domanda è quella radicale che Cacciari pone, riprendendo Giobbe: "e allora, una volta ricevuto tutto, Dio dov'è?"

Le problematiche hanno un andamento circolare: tornano quelle poste all'inizio.

Dio sembra non avere alcun rapporto diretto con le azioni e le organizzazioni umane; le categorie teologiche sembrano non avere più riferimenti con la cultura e con la società di oggi. Ma, in questo diverso rapporto tra umano e divino, anche gli approdi progressisti rimangono dentro l'utilizzazione di Dio, come fanno le visioni "sociali": il progresso diventa il fine ultimo secolarizzato, la giustificazione della storia con o senza Dio.

### Un Dio "ininfluente"?

In modi diversi si evita di porre la domanda radicale: "che significa la fede in un Dio ininfluente sulla vicenda storica degli uomini?" (Documento preparatorio, "Che significa parlare di Dio oggi?" cit., pag. 7).

Dopo che Giobbe ha riavuto tutto, ha ritrovato il significato della propria storia, ha avuto giustizia e felicità, rimane la domanda: "Dio dov'è?" E si possono aggiungere le altre domande fondamentali della storia della salvezza: "Dov'è tuo fratello?", "Dio perché mi hai abbandonato?"

Domande che percorrono tutto l'Antico e il Nuovo Testamento e che restano senza risposta o che hanno risposte diverse, opposte, contraddittorie.

La Bibbia - come rileva Fabris - è attraversata da diversi apporti, nomi, volti, maschere di Dio: più maschere che volti, più idoli, potenze del mondo.

Anche la Bibbia deve perciò essere sottoposta alle interrogazioni radicali, alla Parola che sta altrove, all'esperienza che nega ogni descrizione, ai silenzi irri-



ducibili ad ogni ascolto, senza garantismi, senza sicurezze definitive.

### Il sacro

Il superamento radicale del sacro si ha in Gesù: questa è l'assoluta novità portata dal figlio di Dio incarnato e morto per noi.

"Nella morte di Gesù in croce si manifesta anche il nuovo volto di Dio che è solidale con gli ultimi della storia umana. Perciò si può concludere dicendo che le tracce del Dio vivente conducono fuori del labirinto del sacro. Ma queste tracce passano sulla collina del Golgota". (R. Fabris, "Voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più che gli olocausti", in "I labirinti del sacro e le tracce del Dio vivente", n. 4 ottobre-dicembre 1987, pag. 31).

"Solo entrando fino in fondo in questa follia si può sperare di superare quella logica implacabile che ripaga ogni passo sulla via dell'autonomia con la reintroduzione di nuove dipendenze".

"Ma l'annuncio della croce per l'uomo occidentale è ancora follia e scandalo".

### L'Occidente, il Moderno e la Croce

"L'Occidente sembra invece voler realizzare un progetto di autonomia e di emancipazione umana proprio senza la croce": e non riesce a superare il bisogno di idoli, di dipendenza, di sacralizzazione (L. Cortella, "I debiti cristiani della modernità. Riflessioni sul processo di secolarizzazione", cit., pag. 42).

La critica "moderna" coglie il nucleo fondamentale nella riflessione di M. Cacciari ("Crisi del sacro e Adorazione", cit.) che contrappone la critica al "sacro", operata dalla nostra cultura, soprattutto negli ultimi secoli '800 e '900, in nome del classico - pagano "ieros", che richiama vitalità, vivacità, pienezza di vita e di vigore, a quella realizzata da Cristo.

Il testo neotestamentario travalica assolutamente il senso classico, "perché questa vita mi parla non numinosamente, non misteriosamente, mi parla con quel discorso di amore, mi parla da amico, mi parla da figlio a figlio, in una misura di amore che è assolutamente sconosciuta nella classicità e nel paganesimo. E poi mi chiede, cosa incompatibile con la ripresa dello "ieros" in senso classico, mi chiede adorazione". (M. Cacciari, cit., pag. 21).

### Come adorare da "figli"?

Cristo è verità, vita, non più nascosta, lontana, sorprendente, non mette paura, ma ci parla da amica, come si fa tra amici, in modo aperto, noto: ma chiede di essere adorata. "Ma come fare ad adorare ciò che sappiamo?". E' inconcepibile. Grande dramma (M. Cacciari, cit., pag. 20). Come adorare la vita? Come adorare in totale libertà da figli, da amici, la verità che ci è nota, che non ha più nulla di ignoto, di separato e di oscuro?

Come adorare senza risacralizzare? Senza ricostruire le distanze, la dipendenza? Questo è il paradosso, il dramma: desacralizziamo, ma non nel senso di cancellare l'adorazione; come nella cultura moderna che ha interpretato riduttivamente il messaggio antisacrale di Gesù.

La critica anche agli attuali processi di sacralizzazione non può perciò essere confusa con la radicalità di quella operata da Cristo, che non è semplice contrapposizione lineare, ma ha una portata drammatica, tragica "insostenibile".

Nella croce, infatti, in cui si rompe alla radice ogni separazione sociale, si realizza la libertà a cui sono chiamati i Figli di Dio, chiamati come figli ad adorare nell'amore.

Questa è la via stretta, la porta stretta: "si tratta di una misura di straordinaria libertà, sovrumana libertà" (M. Cacciari, cit. pag. 20).

La libertà dei figli come dello Spirito costituisce il tema affrontato da diversi punti di vista problematici, nei due ultimi Seminari di studio: "Il Cristo e l'Anticristo: la libertà e la seduzione" (n. 3 luglio - settembre 1989) e "Non spirito di Servitù, ma Spirito di Figli" (n. 2 aprile - giugno 1990). In ambedue queste "figure" vengono evidenziate le antinomie e la drammaticità piuttosto che le definizioni chiare e le spiegazioni.

Adorare da liberi e non da servi è il contenuto della vita stessa di Cristo, in cui si realizza la riconciliazione tra umano e divino. Ma in Cristo si manifesta anche la lontananza più radicale, la distanza più totale tra l'uomo e Dio: l'abbandono di Dio stesso.

Non si tratta cioè di una riconciliazione pacifica, edificante: Cristo appare piuttosto come il luogo delle domande radicali, dello "scontro" tra l'uomo e Dio: l'uno chiede conto all'altro di averlo abbandonato.

Cristo appare non come la Parola che risolve le antinomie, che ci tranquillizza, ma una Parola che divide, che mostra lo scontro tra finito e infinito: la Sua Gloria si manifesta nella Croce, la Salvezza nel fallimento, l'intimità con Dio nell'abbandono del Padre.

### L'Anticristo

E' una lettura ben diversa da quella visione "seducen-te" che sembra prevalere anche oggi, di Cristo, portatore di valori umani e unificante tutte le culture e le religioni, come risposta a tutte le ansie e le attese dell'umanità riconciliata in una religione naturale. All'impotenza di Dio, alla Croce viene sostituito il mistero, il miracolo, l'autorità, che costituiscono le tre tentazioni che Cristo ha rifiutato per rendere agli uomini la libertà.

L'Anticristo invece prende su di sé questa "menzogna", vuole portare al successo il piano divino e perciò si fa carico della libertà togliendola all'uomo perché è un peso troppo grande che divide, porta la guerra e l'infelicità.

L' Anticristo vuole invece la pace e la felicità per



l'umanità, la riconciliazione e il benessere universale. Ma così si rimane nella menzogna, nella falsa unificazione tra Dio e l'uomo.

Se è vero che Cristo ha chiamato l'uomo ad adorare da libero e non da servo, va presa nella sua radicalità la "responsabilità" data all'uomo fino alla manifestazione della debolezza e dell'impotenza del Dio. E' questo un altro aspetto del dramma, degli interrogativi tragici sul rapporto tra Salvezza realizzata (la libertà degli uomini) e fallimento che continua.

Che significa adorare un Dio simile che ama a tal punto da mandare a morire il Figlio, da annullarsi?. L'abbandono di Dio, la morte di Cristo sono un passaggio momentaneo verso la vita eterna, estraneo quindi alla vita interna di Dio stesso, una rappresentazione reale per l'uomo ma una "finzione" per Dio? Oppure la finitezza e la negatività della storia, in cui Dio si è incarnato, sono entrate nella dinamica della vita trinitaria?

#### La vita trinitaria e lo Spirito.

Quando Cristo consegna al Padre lo Spirito nella Croce, nella lacerazione dell'abbandono, si manifesta la gloria di Dio: è nel silenzio e nel ritirarsi di Dio che inizia la libertà, il tempo dello Spirito.

Ed è a partire dalla massima comunicazione e unità intratrinitaria e con la creazione, che si leggono il non senso, l'oscurità dell'assenza, che si ha nel momento della Croce in cui Cristo si fa totalmente solidale con l'esilio dell'uomo, privato dello Spirito.

Nella Croce Cristo realizza il massimo della unità con l'uomo e la rottura della solidarietà con il Padre, nella relazione di amore e di gratuità dello Spirito.

Lo Spirito Santo appare perciò sovrabbondante di significati contraddittori, impossibile da definire con "nomi" precisi: è portatore dell'uomo nuovo, della libertà del rinascere sempre di nuovo e nello stesso tempo della memoria, della comunicazione, del discernimento nella continuità. Nell'esperienza dello Spirito si rileva anche la lacerazione, l'alterità come non senso, la relazione come abbandono, il non dicibile, il non rappresentabile.

Su uno dei diversi aspetti si fondano molti ed opposti movimenti, per definirsi cristiani, interpreti veri del Vangelo, sia che l'approdo sia spiritualistico che politico.

Da questo punto di vista lo Spirito è di moda, di grande attualità, ma resta il "grande sconosciuto", più utilizzabile che conoscibile. Ed è di grande rilevanza il richiamo di Enzo Bianchi, nella relazione al Seminario, a parlare il meno possibile dello Spirito che spesso diventa protagonista nella storia e Signore della libertà attraverso le nostre proiezioni. E' un bene perciò che lo Spirito resti sconosciuto.

Non era compito del Seminario nè rientra nel nostro lavoro di ricerca, trovare nomi nuovi allo Spirito, più moderni, costruiti a nostra immagine, rilette sulla base della nostra esperienza.

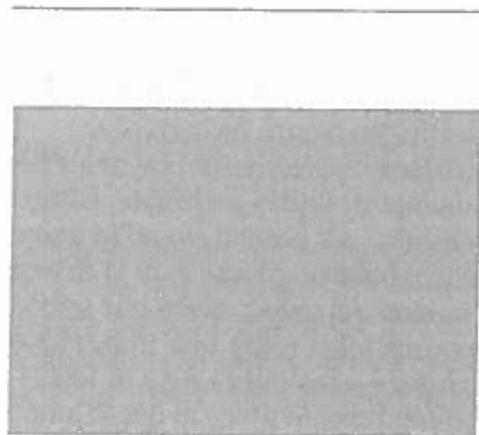
Nostro tentativo è stato quello di porci in ascolto della memoria storica, per comprendere le diverse interpretazioni e problematiche, che hanno percorso la riflessione culturale, teologica e filosofica, con esperienze anche opposte, leggendo i "luoghi biblici" in cui lo Spirito Santo è presente come figura chiave del rapporto tra Dio e il suo popolo, lettura che ha costituito parte fondamentale dell'intera cultura del nostro tempo, anche se ora risulta dimenticata.

### 3. Il confronto con la tradizione teologica e filosofica

Per questo - negli ultimi Seminari - abbiamo affrontato accanto alla lettura biblica anche la "grande tradizione" filosofica e teologica, che ci permette di capire i termini dei problemi, che anche oggi noi viviamo, il significato delle parole che usiamo tutt'ora senza capirne spesso l'origine e lo spessore. Ci interessa cioè capire cosa hanno detto i grandi filoni culturali che costituiscono il "linguaggio", il patrimonio che noi stessi usiamo, spesso ignorandolo.

Il cattolicesimo conciliare, in cui si è formata gran parte della nostra esperienza, ha permesso positivamente sia il "ritorno alle origini bibliche", sia l'incontro con la cultura attuale, con esiti però spesso semplificativi, saltando, cioè, grandi momenti storici di riflessione con un impoverimento culturale negativo.

Molti segnali indicano che si sta avviando una inversione di tendenza. Anche questo nostro lavoro è un contributo a chi va in senso opposto sia alle attuali tendenze che puntano sull'immagine spettacolare e sui messaggi certi e semplificanti, sia ai tentativi di tornare a dottrine preconciari che non intendono confrontarsi nè con le culture nè con i diversificati e pluralisti filoni culturali.





## Etica e politica

La riflessione di "Esodo" si svolge per tutti gli Anni Ottanta, anni ancora enigmatici, di difficile interpretazione, ma sicuramente anni di trapasso, di mutamento sommerso, per molti di auto - riflessione. Il terreno del rapporto tra etica e politica è certamente uno di quelli in cui i nessi con la propria esistenza, con le scelte personali e pubbliche di impegno e di fede si manifestano maggiormente e con maggior immediatezza.

Questo avviene a maggior ragione in una rivista come "Esodo" che nasce con l'intento non dichiarato, ma ugualmente abbastanza evidente, di operare una rivisitazione critica del passato recente nella prospettiva di un contributo al rinnovamento.

Tutto ciò non è certo una originalità oggi, in un tempo in cui l'autocritica sembra essere un modo abbastanza diffuso e utilizzato per imporre un rinnovamento. Dieci anni fa andava invece controcorrente ed era piuttosto insolito veder rifondare una riflessione a partire dal proprio passato.

### 1. La rivisitazione critica dell'impegno politico dei cattolici progressisti

"Esodo" sin dal primo numero a libretto (gli altri erano stati solo dei ciclostilati) inizia la riflessione su questo intreccio storicizzando e storicizzandosi. Carlo Bolpin ripercorre le tappe di una generazione di cattolici nel pre e nel post concilio e del maturare, trasformarsi delle loro convinzioni nel rapporto tra fede e politica. Le tappe di questa generazione non sono secondarie, perché su quelle basi è poi cresciuta tutta una esperienza di cristiani critici che ha condizionato nel bene e nel male un certo approccio alla politica, da cui poi in fondo deriva anche la formazione del nucleo storico della rivista.

E' abbastanza logico infine che una riflessione originariamente di taglio ecclesiale, come quella del primo "Esodo", sia portata avanti in buona parte sul piano etico -politico, perché al di là di tutto, l'etica, e cioè il terreno dei valori, viene pur sempre vista dai cristiano - cattolici come una traduzione dell'esperienza di fede e la politica ne è in fondo una parte, un approfondimento tipico di questi anni.

Una ricostruzione storico - critica non può dunque prescindere. Bolpin indica in modo abbastanza preciso proprio questo limite, questa semplificazione

politica delle premesse etiche di molti cristiani post - conciliari. Lo citiamo direttamente:

*La partecipazione al grande momento di trasformazione sociale, che sembrava potesse travolgere subito anche la politica e le istituzioni e fosse anche capace di rinnovare la Chiesa; il superamento del 'moralismo cattolico' (con un allora giustificato senso di colpa); la scoperta delle condizioni materiali della efficacia dell'azione politica e quindi del 'potere'. Questa serie di elementi, a cui si può ora solo accennare, fecero mettere tra parentesi la ricerca sui temi della fede e del rapporto con la politica, per privilegiare la politica, il 'far politica'.*

*Si assunsero i modi di far politica del movimento operaio "laico e progressista" che escludeva ciò che non era rappresentabile nei luoghi istituzionali della politica (lo Stato, i partiti), ciò che non era mediabile secondo i rapporti delle forze autodefinitesi "politiche". Questo mi sembra spieghi anche il disagio di molti cattolici del dissenso nei partiti della sinistra storica e nuova.*

*Di conseguenza la "critica alla religione" di fatto si ridusse a contestazione dei modi del potere (assistenza, scuola privata, ecc.) e della D.C., attraverso battaglie "laiche e progressiste" (le elezioni, i referendum, i servizi pubblici, ecc.).*

Lo spunto di Bolpin dà luogo ad un dibattito interno che prosegue nei numeri successivi e che vede protagonisti Giovanni Benzoni e Franco Macchi, che, pur non essendo redattori, si trovavano vicini alla rivista. Benzoni in particolare sembra voler contestare a Bolpin la ricerca di una nuova sintesi tra etica cristiana e politica, una volta capiti i limiti della vecchia. E' un passaggio importante che seppure accentua forse troppo i motivi di differenziazione con Bolpin (oggi rileggendolo mi sembrano sfumati), finisce con il rendere espliciti alcuni motivi di fondo che poi diverranno caratterizzanti tutto il cammino della rivista sino ad oggi.

*Oggi (soprattutto in un contesto di vita e di cultura urbana) la parola - segno che forse riassume più di altre le tensioni proprie del rinnovamento conciliare e non - del mondo cattolico italiano è il termine "laicità" che esprime la radicale assunzione della responsabilità dei propri atti, dei propri gesti, dei propri progetti da parte di ogni cristiano in quanto laico, appartenente - non separato, non altro - ad un popolo, ad una terra, ad unacittà. Ciascuno deve abituarsi a giocare (ed anche a giocarsi) con le sole proprie forze senza pretendere di parlare, né di rappresentare nient'altro che sé stesso.*



Osservazioni di questo genere possono ricondurre a ribadire un tema caro ad alcuni credenti, militanti nelle formazioni soprattutto della nuova sinistra, che hanno parlato e scritto della stagione del silenzio del cristiano: personalmente a me pare che l'esperienza di questi ultimi anni stia a segnalare una posizione diversa, che nulla togli al "contesto".

Dopo esserci riconosciuti 'nudi', persone che non hanno nulla da dire in nome del loro essere cristiani, mi pare sia, per molti, maturata la stagione di capire che la propria "nudità" innanzitutto è da vivere nella conversione, nell'essere investiti dal totale Altro che si è manifestato in Gesù morto, risorto e venturo per la salvezza del mondo. Quanto dicevano i primi cristiani, "Signore vieni, vieni presto Signore", può diventare il centro effettivo del nostro domandare, del nostro capirci come credenti. Alla logica della mediazione (che comunque deve restare - perché di fatto viene comunque usata-) tipica delle frasi di sintesi, di rapporto Chiesa - mondo; alla logica mondana che riversa entro i bastioni delle risorgenti cittadelle cristiane la forza dirompente della storia (di sua natura, scientifica, profana), va aggiunta, accompagnata la logica che fa dell'esperienza di fede, dell'irruzione dell'indicibile nella storia, il centro - non "ricomposto" - dell'itinerario dei credenti: che sia questa la logica che in misura predominante deve essere presente soprattutto in quei credenti che in tutti questi anni hanno fatto parte della galassia del progressismo cattolico che come tale - a mio avviso - ha finito di svolgere utilmente il proprio ruolo storico. Dico questo non perché creda che l'avvenire sia di qualsiasi forma di ricomposizione sociologica, ma perché il futuro può essere solo nella fedeltà di Cristo, in una realtà di Chiesa "liberata".

## 2. Tra "laicità" e "crisi delle utopie"

Si deve tener conto dunque che all'inizio degli Anni Ottanta è ancora operante, come lo è oggi del resto, la mediazione cattolico - politica rappresentata dalla DC e dalla Chiesa stessa. Vi è inoltre tutta la vasta gamma del progressismo cattolico, fino alle punte estreme dei "cristiani per il socialismo". Questa assunzione di laicità (che è silenzio, ascolto, come si vede) si insinua un pò alla volta nella linea di riflessione della rivista ed è sicuramente originale anche rispetto alle riviste della medesima area, almeno per ciò che riguarda l'Italia. Devo dire che io stesso ho fatto fatica ad accettarla, quando reclamavo che si doveva dire qualcosa di politico, visto che la sede di tutte le nostre esperienze e dei nostri giudizi è la nostra persona, non scindibile. Eppure credo che "quella" laicità (e non altri surrogati) sia stata un approdo fondamentale per "Esodo", che da questo punto di vista deve più di qualche cosa al

contributo di Giovanni Benzoni.

L'una e l'altra avranno poi modo di connettersi con temi d'attualità come quello della pace e del terrorismo che si ripropongono intorno alla metà degli Anni Ottanta.

La crisi delle utopie, l'equivoco si potrebbe dire delle utopie, è sintetizzato da un intervento di Massimo Cacciari (aprile '81), che inizia così la sua collaborazione con "Esodo" in modo provocatorio. L'utopia - egli dice - è un'apocalittica secolarizzata. Assegnargli un obiettivo salvifico è, come del resto ha fatto la Chiesa per sé stessa, un tradimento o un travisamento di una autentica teleologia.

Il senso del pensiero di Cacciari che riporto è tratto dalla registrazione di un suo intervento ad un Convegno delle comunità di base del Triveneto e quindi rivolto ad un uditorio non propriamente disposto a capire questo suo spunto, che tuttavia diventa molto significativo per "Esodo".

Sulla pace riporto qui invece un passaggio significativo di C. Bolpin che introduce una monografia su questo argomento.

*"Nella pratica concreta viviamo la tensione tra profezia e storia come gruppo che è dentro l'esperienza del movimento operaio, con tutte le sue contraddizioni ma con la "speranza" di un cambiamento che parta dal rifiuto degli idoli dell'esistente. Rifiutiamo la politica come forza, crediamo che la mansuetudine sia atteggiamento di fondo, anche nelle lotte pur dure che i lavoratori e i popoli sono costretti a condurre, sapendo di non avere garanzie sacre di successo (né partiti, né classi, né chiese, né ordinati sviluppi)".*

Come si vede c'è la conferma di una cultura di pace, in buona parte recepita dai movimenti sociali esterni che si andavano articolando in quegli anni con questo tema. Tuttavia vi è già una concezione chiara di quali sono i limiti della politica, un tentativo già evidente di eticizzarla (la lotta agli idoli e la mansuetudine) che preparano agli approdi successivi.

### La riflessione sul terrorismo

Come già anticipato, quello sul terrorismo è il più significativo banco di prova di quegli anni. Mi pare importante segnalare gli interventi del numero monografico su questo tema, svolti da Renato Pescara, Paolo Feltrin, Giovanni Benzoni e da Enzo Pace, che interviene nel numero successivo.

Come si vede, si intrecciano e si approfondiscono gli interrogativi circa le motivazioni del terrorismo e di quelle che Pescara chiama le "pericolosità" dell'utopia cristiana verso questo approdo (le si confronti con la precedente riflessione di Cacciari, un cortocircuito ricorrente a cavallo tra Settanta e Ottanta nel Veneto cattolico (è l'apocalittica secolarizzata?). Quest'ultimo aspetto (circa il Veneto cattolico) è poi ben puntualizzato da Feltrin e però ricol-



locato per evitare - cito direttamente - le "fantasiose speculazioni sulla follia veneta".

Benzoni riapprofondisce infine i motivi biblici ed evangelici già da lui affrontati circa i silenzi e le assenze di risposte, anche per ciò che riguarda il terrorismo, seppure questi fanno da riscontro ad una domanda che egli stesso provocativamente si pone.

*Perché un terrorista oggi potrebbe ripetere ( come pure in circostanze non dissimili e in anni recenti è stato detto e pensato): "Yahweh è il mio stendardo di guerra" (Es 17,15)?*

*Perché non riusciamo a cogliere il sorriso sprezzante di volti di terroristi come intimamente ispirato dalle convinzioni che innervano lo splendido canto di Debora: "una mano essa stese al picchetto e la destra a un martello da fabbri e colpì Sisara, lo percosse alla testa, ne fracassò, ne trapassò la tempia" (Gdc 5,26)?*

*Se il lettore non si lascia deviare dalla provocazione, i "perché" li troverà retorici, se non presuntuosi; ed è vero: un pò di approccio criticamente fondato ai sacri testi ci impedisce di usarli in questa direzione, tanto più che la nostra precomprensione - diffusamente quanto ironicamente "pacifista" - non cerca certo conferme e rassicurazioni in così stridente contrasto con l'orizzonte quotidiano delle nostre attese individuali e collettive.*

### 3. La "coscienza della crisi" e la ricerca di un nuovo rapporto tra etica e politica

Vorrei notare che questa fase che io chiamerei di maturazione, situata alla fine della prima metà degli Anni Ottanta, si accompagna ai motivi e agli interrogativi che ricorrentemente sono emersi nel cammino della rivista e che sono un pò alla base della sua storia.

Sono riassunti in un editoriale di Gianni Manziaga nel n. 1/83 che è attraversato da alcuni motivi tipici di "Esodo" (per altro legati alla cultura dei preti operai, a cui Manziaga appartiene) e sono: 1) la coscienza della crisi (una crisi infinita), 2) la riconciliazione tra cristianesimo e mondo, 3) il rifiuto di una salvezza extra - storica (l'affermazione non presume che sia vero solo il contrario).

Riporto questi 3 punti, perché si noterà che alcuni passaggi potrebbero contraddire il filone di ricerca fin qui svolto nel percorso di "Esodo", evidenziato in precedenza (sembra infatti riemergere l'utopia e la salvezza incarnata).

Mi pare vero del resto che esistano due strade parallele, entrambe importanti, che si provocano e si arricchiscono a vicenda e che però hanno anche approdi comuni, come chiarisce un passaggio finale dell'editoriale.

La "coscienza della crisi" ha poi un quaderno tutto

per sé con tre significativi interventi di I. Musu, di G. Sarpellon e di M. Boato, i quali introducono alcuni spunti destinati ad avere una certa diffusione in seguito, nell'ambito di un ritrovato terreno d'incontro tra etica e politica. Essi sono la "umanizzazione" dell'economia, e la solidarietà, come risposte alla crisi, economica, appunto e sociale, in particolare come crisi dello stato sociale e la sfida ambientalistica come provocazione per i sistemi.

Procediamo nel tempo e troviamo che tutte queste piste di riflessione trovano una naturale confluenza in un quaderno che s'intitola appunto "Verso un nuovo rapporto tra etica e politica?". Le premesse sin qui svolte, trovano in questa monografia un altro significativo passo in avanti.

Carlo Bolpin nell'editoriale sottolinea ancora le necessità di ricongiungere la morale alla politica, ma a partire - questa volta - propria dalla coscienza del limite della politica, della disillusione, dell'essere stranieri "in un mondo più laico e progressista che anche noi abbiamo contribuito a costruire" Ed il limite della politica - sembra voler dire Bolpin - sta proprio in questa dualità sempre più marcata: le grandi sintesi profetiche - messianiche da una parte, dall'altra la politica reale, cinica, opportunistica e spettacolare. La grande illusione è finita: meglio così.

A partire da questo limite, che è una ricchezza, si può operare un nuovo ricongiungimento tra etica e politica.

Di questo quaderno va ricordato il lungo saggio di Lucio Cortella, una ricostruzione storico - filosofica che ha il pregio di dimostrare tutte le ambiguità della scissione tra etica - politica e di mettere in evidenza i grandi apporti etici alla politica in categorie quali l'uguaglianza, la partecipazione, la democrazia, la cittadinanza. Grandi sintesi sono vissute di questo rapporto, con tutti i loro pregi e i loro grandi rischi, peraltro già evidenziati nella rivista come l'incontro, tipicamente etico-politico, tra cattolici e marxisti e l'intensa esperienza del '68 che ha tuttavia fatto da levatrice al suo esatto contrario: la grande scissione etico-politica dei decenni successivi.

Questo approccio etico alla politica viene confermato nello stesso numero in tre interventi - testimonianze di Benzoni, Cortese e Manza che sembrano concordare sulla motivazione principale del loro "impegno" sociale e politico: "l'etica dell'esser per gli altri".

### 4. Fede cristiana ed etica politica

Nella ricerca di "Esodo" c'è un salto temporale di tre anni, nell'affrontare nuovamente questi temi. Molto in verità è stato già detto e con chiarezza (oggi possiamo dire anche con qualche anticipo) rispet-

to al dibattito ancora in corso sui nuovi assetti della politica, specialmente riguardo al travaglio comunista e a ciò che si muove nel mondo cattolico-democratico.

Quando questi temi riappaiono, sono contestualizzati in argomenti più particolari. Val la pena di sottolineare che per il cammino percorso, i collaboratori di "Esodo" sono in grado di mettere in luce quali apporti vi possono essere ora da parte dell'esperienza cristiana sul terreno etico-politico.

Così Mons. Sartori in un lucido intervento sul tema "Oltre questa cristianità" ripropone una eticità cristiana che approda, per altre vie, alla stessa visione laica della politica, formata sul ritrovato equilibrio tra individualità e molteplicità.

*Non c'è dubbio che accanto alla riaffermazione del valore della coscienza dei singoli è necessario riscoprire l'esigenza del camminare insieme, dell'unità, della pace. Predicando solo la libertà di coscienza si incita all'individualismo, all'anarchismo, con la conseguenza che vince sempre il più forte. Da questo punto di vista è forse giunto il momento in cui la Chiesa parli meno di Dio, ma più di libertà, di giustizia, di unità, perché anche qui c'è Dio.*

*Il vero verbo della paternità di Dio è la fratellanza, per non indurre a chiacchiere la paternità. Dove decido di Dio? Quando decido dell'uomo. Dove decido del Dio di tutti? Quando decido del superamento delle discriminazioni. Allora il dogma della fraternità è l'altra faccia del dogma della paternità di Dio.*

Tutti i motivi sin qui esaminati si rifondono in un tema come quello del razzismo che consentono ad "Esodo" di riaffrontare i nodi tra alterità, diversità, incontro, condivisione, uguaglianza.

L'intreccio è più efficacemente svolto in un breve saggio di Salvatore Veca che riconduce il rapporto tra etica e politica alla sua essenzialità: è l'idea di giustizia che può rivivere solo in una umanità "condivisa".

L'ultimo apporto di "Esodo" sul versante che ho esaminato è del luglio-dicembre '88 e riguarda il nuovo impegno politico dei cattolici di cui si colgono luci ed ombre, ma se ne valuta il carattere di sostanziale laicità. Il quaderno è introdotto da un saggio di L. Cortella che, sulla falsariga di quello già attuato cinque anni prima, ripercorre le tappe dell'impegno politico dei cattolici.

Con lucidità Cortella individua un apporto positivo del cristianesimo che si situa nel percorso di ricongiungimento tra etica e politica. E' la sua una critica alle cristallizzazioni umane prodotte dalla politica (le ideologie, compresa quella che ricolloca al centro la "soluzione cristiana"): è di nuovo il limite della politica. Ma un uguale compito critico la fede può averlo nei confronti della ideologia post-moderna.

## 5. Le nuove questioni etiche contemporanee: l'ecologia, la pace, lo sviluppo scientifico e la bioetica

Va detto che l'intreccio etico-politico è progressivamente abbandonato da "Esodo" negli ultimi anni. La rivista non rinuncia tuttavia alla sua impostazione critica, nel tentativo di ricondurre le tematiche dell'attualità alle "ragioni di fondo" e alle "visioni del mondo" che sottendono le concrete scelte etiche. In particolare alcuni dei numeri più recenti affrontano le nuove questioni etiche contemporanee: quella del rapporto tra scienza e manipolazione della vita, quella dell'ecologia e della qualità della vita.

Nella prima direzione vanno segnalati i contributi di G. Forza, E. Severino, F. Terragni (n. 2/1988), nella seconda le riflessioni di L. Boccanegra e P. Giannoni (n.4/1989).

1981: L'Italia della P2





## Riflessione ecclesiologica e realtà ecclesiale

L'interesse per le tematiche ecclesiali e la conseguente riflessione ecclesiologica sono costitutive per "Esodo", data l'origine e i destinatari potenziali della rivista. Nel periodo precedente alla costituzione della rivista vera e propria, periodo che va dal 1978 al 1981 circa, "Esodo" è infatti il titolo di un "foglio di collegamento" e "voce interna" dei "gruppi cristiani di base" operanti allora nell'area veneziana. Qui, nell'area del "dissenso cattolico", l'attenzione critica alla chiesa è - come è noto - uno degli elementi unificanti, con il tema politico, del dibattito e dell'impegno.

Nella prima fase della vita della rivista, cioè fino alla metà degli anni '80, le problematiche e il dibattito su questo argomento rappresentano la parte quantitativamente più rilevante dei quaderni: prevalgono naturalmente i riferimenti alla chiesa cattolica, anche se non manca uno sforzo di attenzione o il contributo diretto di altre chiese, in particolare di quelle protestanti.

Con l'adozione della formula "monografica", intervenuta a partire dal 1986, si rileva una graduale attenuazione dell'interesse ecclesiologico che tende a rimanere più "periferico" rispetto alle tematiche teologico-culturali; ciò è dovuto in parte alla stessa formula editoriale che propone un unico argomento per numero, ma soprattutto alla scelta della redazione di focalizzare il proprio impegno su questioni meno legate all'attualità ecclesiale.

Il filone chiesa (e dintorni) si presenta dunque come uno dei luoghi tipici della ricerca della rivista e con essa di tutta un'area cattolica che sente sempre più "stretta" l'ottica istituzionale o intraecclesiale, di fronte alle nuove sfide poste dal mondo contemporaneo.

Vediamo ora di ripercorrere alcuni di questi itinerari, sottolineandone le tappe più significative.

### 1. "Dentro" e "fuori" la chiesa cattolica: dalle speranze della "chiesa di base" e dalla critica all'istituzione, ai paradossi di un "cristianesimo senza chiesa"

Un primo percorso può essere ricostruito attorno agli anni '70: quello della critica all'Istituzione Ecclesiastica, in quanto scarsamente permeabile al rinnovamento evangelico (richiamato dall'evento del Concilio Vaticano II) e lontana dalle lotte sociali per un cambiamento della vita della gente, soprattutto dei più poveri.

Questa critica tuttavia tende ad assumere fin dall'inizio connotati diversi rispetto al radicalismo tipico delle "comunità di base" italiane e lascia intuire qualche particolarità del contesto storico-culturale ed ecclesiale veneto. Non si tratta solo di una questione di maggiore o minore "moderatismo" rispetto alle riviste del "dissenso"; probabilmente è la composizione del gruppo redazionale, molto vicino alle posizioni dei "preti operai" veneti, a caratterizzare questa linea, ma anche la partecipazione di molti credenti che operano in alcune parrocchie dell'area veneziana (non va dimenticato che nel Veneto manca una forte esperienza di comunità di base, come in altre zone d'Italia).

Si veda a questo riguardo l'intervento di G. Manziaga, "Cristiani e realtà operaia", (5/1980) in cui tra l'altro si osserva:

- *Ruolo attivo dei laici . E' impensabile riproporre il senso della fede oggi se il laico non assume ruoli decisionali nella chiesa.*
- *Il pluralismo. Per molti anni il dissenso si è battuto affinché nella comunità cristiana ci fosse reale pluralismo, ovvia conseguenza della distinzione tra fede e culture. Mentre sembra che oggi alcuni vescovi e alcuni documenti ufficiali accettino la diversità di scelte storiche dei credenti è necessario puntualizzare che si può facilmente equivocare sul termine. PLURALISMO non significa: "tutti abbiamo ragione ma ... decidiamo noi", significa mettersi tutti in discussione.*
- *Fede e militanza. I preti operai hanno vissuto in questi anni l'evoluzione del rapporto fede-vita, in termini di rapporto fede-militanza operaia. Entrati nella fabbrica per convertire, hanno sperimentato sulla loro pelle la spaccatura tra la chiesa e la classe operaia: l'incomunicabilità tra due mondi. Sono pienamente coscienti che la separazione non sarà facilmente colmabile: la evangelizzazione della classe operaia (e cioè l'annuncio di Cristo come Signore) sarà possibile solo se la chiesa rinuncerà alla logica della "colonizzazione" di una cultura che, tra l'altro, rifiuta anche perché ignora quasi completamente. Credere all'interno della militanza significa saper "leggere i segni del Regno", saperli trasformare in speranza per sé e in annuncio per l'intera comunità cristiana. L'evangelizzazione anche in questo caso (ma sareb-*



be la stessa cosa se parlassimo di altri soggetti sociali, come la donna, i giovani, gli emarginati) parte dall'esercizi dentro. Dalla conversione della comunità cristiana. Certo, quando di fatto si darà agli operai (.. alle donne...) il diritto di leggere il vangelo, molte cose dovranno cambiare. E prima di tutto all'interno della nostra stessa chiesa.

A partire dal 1980, sia per l'esaurirsi della stagione del "dissenso", sia a seguito delle nuove spinte presenti nella chiesa cattolica italiana - a Venezia in particolare con la nuova presenza pastorale del card. Cè - "Esodo" è portato a cogliere le ragioni del confronto con quanto sembra movimentare in positivo alcuni settori delle chiese locali.

Ne è un chiaro esempio la riflessione di C. Rubini, "dentro" e "fuori", (ancora nel n. 5/1980) a proposito dei possibili interlocutori della rivista:

- Chi si muove. Ci sono gruppi parrocchiali che pur all'interno del condizionamento istituzionale, esprimono autentiche istanze di rinnovamento, sia nella lettura biblica, sia nelle celebrazioni liturgiche. Molti di questi gruppi sono giovanili. E proprio da settori giovanili del mondo cattolico c'è la partecipazione verso tematiche più ampie e generali come il disarmo, l'opposizione ai progetti nucleari, la pace, che esprimono (almeno sul piano sociale) una decisa esigenza di cambiamento e di trasformazione. (...)

Vi sono gruppi di lettura biblica di tipo familiare o amicale spontanei. Recentemente anzi vi è stato un tentativo di incontro (che sembra riuscito) tra questo tipo di lettura biblica e quello legato ad ambienti parrocchiali. Un tentativo che si muove nella prospettiva del confronto tra le diverse esperienze sia per provenienza socio-culturale che per metodo di lettura.

- Alla ricerca di un nuovo rapporto tra fede e vita quotidiana. Accanto a questi gruppi, altri si sono mossi nella direzione di cercare un confronto tra fede e vita quotidiana, con le sue autonome scelte e valori. E' questo uno dei tentativi più difficili non solo per lo sforzo di mantenere un atteggiamento critico e di ricerca, ma anche per i prezzi da pagare, come quello della difficoltà a comunicare con quei gruppi che si muovono prevalentemente sulla linea della lettura biblica. Eppure ci sembra che tale ricerca sia una strada da continuare, perché può far maturare una autentica testimonianza. "Esodo" vuole collocarsi appunto in questo ambito. Anche perché vi sono situazioni feconde e disponibili a recepire questi stimoli, come l'esperienza dei preti operai e di tanti altri laici militanti nel movimento operaio. (...)

In questa situazione aperta, se non proprio viva, sarebbe sbagliato però voler fare una composizione di tutti questi "pezzi", sarebbe una impossibile operazio-

ne di riaggregazione. D'altra parte è anche vero che è nostra intenzione muoverci nella ricerca di "comunità", che non può essere la farisaica unità di interessi diversi e contrapposti, ma piuttosto un confronto critico e un ascolto arricchente.

- Speranze e resistenze al rinnovamento. Negli ultimi tempi il nuovo patriarca Marco Cè ha dato dei segni di sensibilità proprio verso questo spirito di confronto e di ascolto. Ci auguriamo che si vada avanti su questa strada, nonostante le resistenze che potranno venire dall'apparato ecclesiastico. E per apparato intendiamo l'ambiente curiale, il condizionamento di certi laici che contano (in senso conservatore), la routine pratica ed ideale delle parrocchie e il loro tranquillo cabotaggio.

La realtà cui si è accennato prima, ma più ancora la gente comune che si richiama al cristianesimo hanno bisogno di gesti e discorsi coraggiosi, hanno bisogno di "profetismo", anche se questo può costare la rottura di situazioni compromissorie ormai consolidate. Questo tanto a Venezia e a Mestre si aspettano e questo sono disposti essi stessi a dare.

Ciò viene ribadito nell'intervento sulle comunità di base venete presente nel n. 4/1982. Emergono in questi interventi motivi che saranno ricorrenti nella riflessione successiva: la chiesa come "comunità di uomini liberi", la funzione profetica delle comunità cristiane, la critica allo spiritualismo ecclesiale e alla pastorale tradizionale delle parrocchie, la scelta della condivisione sociale e della "povertà".

Le tematiche non sono certamente originali, ma particolare - rispetto ad altre componenti di "cristiani critici" - è lo sforzo di superare il dilemma (spesso astratto) dentro o fuori l'istituzione, cercando di spostare l'interrogazione sul terreno della testimonianza quotidiana del "popolo di Dio" nel mondo. Ciò non avviene senza travaglio, sia all'interno della redazione che del pubblico dei lettori, come si può notare dalle "lettere" e dagli interventi pubblicati; alcuni lo vedono come un cedimento ed una progressiva "omologazione" alla chiesa istituzionale, in antitesi al cammino delle comunità di base, altri sollecitano una più decisa caratterizzazione ecclesiale (in sintonia con i gruppi biblici, alcune associazioni, alcuni gruppi parrocchiali più aperti,...). Scorrendo i numeri della rivista si vede questa "tensione" esplicitamente accettata, anche in nome dello spazio "di confine" che "Esodo" intende rappresentare tra mondo laico e mondo ecclesiale, tra credenti e non credenti. Posizione difficile, talora un po' enfaticizzata, che tuttavia ha il merito di costringere a rivisitare le ragioni dell'"essere chiesa" in un mondo secolarizzato e le possibilità di essere "comunità di speranza".

Un approdo parziale di questo percorso può essere ritrovato nel n. 2/1986 dedicato al seminario su "Vent'an-



ni dal Concilio: la Chiesa è diventata 'popolo di Dio'?".

Nell'editoriale, si sottolinea la compenetrazione tra situazione ecclesiale e situazione sociale: se la chiesa non è immune dalle contraddizioni contemporanee, se ne deve tener conto anche quando si parla di "partecipazione alla vita ecclesiale" e di "riforma della chiesa" (il sottotitolo del convegno richiama provocatoriamente la condizione di "un popolo di Dio senza soggetti, di una società senza partecipazione, di cristiani senza chiesa").

Il numero ospita molti significativi interventi tra cui quello del biblista G. Barbaglio sulla pluralità dei modelli di chiesa presenti nel Nuovo Testamento e un efficace contributo dell'ecclesiologo P. Fietta sulla ricezione del Concilio Vaticano nella chiesa italiana.

## 2. Il prete e i laici: dalla critica del clericalismo cattolico alla rivendicazione della nuova soggettività dei credenti

Alla riflessione sull'istituzione ecclesiale può essere collegata anche quella sul prete, riflessione che anima molti interventi dei primi numeri degli anni '80.

Significativi per la loro essenzialità gli interventi di G. Meggiato - della redazione - sul n. 5/1980, "Tra e per la gente", e la "replica" di F. Macchi nel numero successivo, ambedue dedicati alla crisi della tradizionale figura del prete e ai dilemmi (ecclesiologici e sociali) che pone il suo "servizio" nella comunità, per non essere un "inutile funzionario del sacro".

*Povertà e condivisione. Mi chiedo tante volte se il tentativo di trovare l'originalità, la specificità del prete (problema vero), sia compiuto (discorso fatto da preti e tra preti) non in nome della diversità dentro la comunità cristiana, ma in funzione della disegualianza tra prete e laici. In questa prospettiva l'esproprio della fede diventa ineliminabile. Si dà una povertà ecclesiale, simile alla povertà sociologica che è il prodotto dell'accumulo di gruppi o singoli, e quindi impossibilità alla scoperta della povertà evangelica che sta prima di tutto nella condivisione (Galati 4,4 ss).*

*Leggendo il testo di Matteo (23,8-11) "Voi però non dovete fare così. Non fatevi chiamare 'maestro' perché voi siete tutti fratelli e uno solo è il vostro Maestro. E non chiamate 'padre' nessuno di voi sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello che è nei cieli. E non fatevi chiamare 'capi' perché uno solo è il vostro Capo, il Messia", mi domando se lo abbiamo capito come discorso di Gesù rivolto solo ai farisei, oppure lo leggiamo come un'esortazione morale all'umiltà e non come una domanda rivolta continuamente alla chiesa. Quale risposta, ipotesi per un tentativo di cambiamento, di conversione?*

- Rimanere nello 'stato parrocchiale' proponendo, stimolando una riappropriazione lenta e faticosa della fede?
- Mettersi da parte perché il cattolico possa sperimenta-

*re che non da uno, ma nella comunione di fratelli, radicalmente uguali di fronte a Cristo, il credente coglie la ricchezza e la complementarietà della fede?*

- Scegliere la laicità?

In questo filone confluiscono anche numerosi contributi per lo più legati alle vicende e alle elaborazioni dei preti operai (sia a livello nazionale che veneto), di cui vengono ospitati alcuni tra i documenti più significativi. La figura del prete operaio costituisce infatti una delle massime espressioni della "feconda contraddizione" che le scelte conciliari hanno aperto verso una chiesa più evangelica (cfr. R. Berton, *Pensieri di un cristiano di Corinto*, 9-10/1981 e G. Stoppiglia, "la crisi e il prete" 2-3/1983).

La riflessione sul prete lascia in seguito maggiore spazio ad una tematica di segno diverso, anche se complementare: quella dello statuto del laico (in particolare il rapporto tra sacerdozio e laicità) e della soggettività del credente nella comunità cristiana. Ne sono testimonianza ad esempio i numerosi interventi (Bertani, Benzoni) al già citato seminario di "Esodo" sui vent'anni dal Concilio (n.2/1986) e quello di F. Macchi sul "ruolo dei laici dopo il nuovo Codice di Diritto Canonico".

Al tema della nuova soggettività va collegato anche il dibattito sul ruolo della donna nella chiesa (in particolare il n. 1/1986 dal titolo "Ti ringrazio Dio di non avermi fatto donna", ricco di molte "testimonianze" di donne), poi ripreso in diversi interventi successivi ospitati soprattutto nella rubrica fissa "Femminile singolare".

*In un momento di silenzio del femminismo e più in generale di accantonamento di grosse rivendicazioni da parte delle donne nei confronti delle strutture sociali, mentre da più parti ci sentiamo dire che questi discorsi sono superati, che la diversità donna-uomo non esiste, mentre sono urgenti "altri" problemi, proprio in questo momento abbiamo sentito l'importanza di interrogarci sul ruolo della donna nella chiesa.*

*Il nostro interesse è motivato non tanto dalla convinzione che il problema dei rapporti donna-uomo all'interno della chiesa sia un tema prioritario o di importanza centrale, ma semplicemente dal fatto che quello della donna ci pare un caso emblematico (l'ennesimo) in cui la chiesa si rivela cosa diversa da quella comunità di soggetti che dovrebbe essere. Ancora una volta una figura che il sociale già qualifica come secondaria viene riconfermata, anche nella chiesa, nel suo unico ruolo di subalternità al potere. In questo modo ci troviamo sulla stessa linea di altri numeri di "Esodo", in particolare del precedente "Quale chiesa locale".*

*Possiamo osservare, giorno per giorno, che anche a livello sociale siamo ancora lontani da una effettiva e reale parità tra uomo e donna: basta tener presenti le condizioni di lavoro della grande maggioranza delle donne, i meccanismi delle assunzioni, le promozioni, i licenziamenti. Dovunque la pre-*



senza femminile è segnata dalla marginalità: vive un ciclo lavorativo irregolare, è la più colpita dalla crisi economica, la sua "specificità" è vista più come un "essere da meno" che come diversità. Sono poche le spinte innovative che questa presenza nel sociale propone: interventi sull'orario di lavoro, sulla salute, sui servizi sociali, sulla qualità della vita, sullo stile dell'autorità e del potere.

In ambito ecclesiale ritroviamo gli stessi modelli culturali della società sostenuti e giustificati attraverso attente analisi bibliche e teologiche che hanno prodotto, nella storia della chiesa fino ai nostri giorni, un atteggiamento contraddittorio: da una parte la chiesa ha innegabilmente lavorato per la promozione delle donne con l'abolizione della poligamia e la libera scelta (per la donna) dello stato matrimoniale; d'altra parte, attraverso il diritto canonico, istituzionalizza la disuguaglianza tra uomo e donna.(...)

Nel porci il problema del ruolo nella chiesa siamo partiti, innanzi tutto, da due considerazioni che sembrano contrapposte: se da una parte le donne, da sempre, hanno dimostrato una grande assiduità nel partecipare alle cerimonie liturgiche e a tutte le iniziative proposte dalla comunità cristiana, dall'altra bisogna rilevare che non c'è un grande interesse né ora né durante le battaglie forti del femminismo, per rivendicare un ruolo paritetico della donna all'interno della chiesa.

Non è forse vero che la chiesa ha fatto molto affidamento sulla "sensibilità femminile" per attribuire alle donne tanti piccoli compiti che gratificassero il loro senso del dovere e il loro spirito di sacrificio e di servizio?

E poi: non è forse vero che, d'altro canto, essa ha riservato al sacerdote-uomo la gestione dei momenti fulcro della fede, come la lettura e l'interpretazione della parola, la mensa eucaristica, i sacramenti? (...)

Anche nella comunità ecclesiale va certamente rivisto il concetto di autorità e di potere: non più l'egemonia di uno sugli altri, ma disponibilità al servizio, capacità di agire e di cambiare; solo in questa nuova prospettiva si può collocare e definire un ruolo per la donna nella chiesa. La donna deve riappropriarsi del posto che le spetta, portando con sé la propria esperienza e i propri bisogni; deve contribuire a fare e progettare la storia, come pure a portare l'annuncio della Buona Novella.

### 3. Dalla Chiesa alle chiese: la riflessione sull'ecumenismo

L'attenzione al dialogo ecumenico e in particolare con le chiese evangeliche, è stata una delle componenti distintive della ricerca dei "cristiani critici" in Italia; anche "Esodo" riflette per le sue origini tale sensibilità, che si collega tuttavia ad una specificità locale dell'area veneziana dove infatti esiste una significativa tradizione ecumenica (che aveva trovato nel magistero del grande teologo veneziano Germano Pattaro un punto di riferimento autorevole).

E' una ricerca che la rivista conduce su due linee: quella dei contatti e degli apporti diretti dei protestanti

veneti e quella della sollecitazione al campo cattolico.

Nel primo senso va letta ad esempio l'ospitalità che si trova di frequente nei primi numeri ad esponenti della locale chiesa valdese (tra cui il pastore Berlendis, cfr. n. 14-15/1981); nel secondo senso il tentativo di organizzare materiali monografici.

Il primo di questi "inserti" compare nel n. 1/1983 "Ecumenismo oggi" che annovera interventi importanti come quelli di Pattaro, Sartori, Berlendis, Gallas, Inganotto, Bolzon, Ambrosini, Guarzena, Maggiore.

Nell'introduzione si può leggere:

*E' stato detto: in Italia l'ecumenismo rischia d'essere un'astrazione, perché manca la "controparte" per il cattolico; il cattolico non "vede" mai il protestante e l'ortodosso. Bene, se questo è vero, non potremmo che concludere richiamandoci a quanto è emerso ripetutamente nel corso del lavoro: il vero nodo dell'ecumenismo nel nostro paese è la "conversione" interna della chiesa. E noi aggiungiamo: in Italia per la sua situazione socio-religiosa a prevalente maggioranza cattolica un segnale ecumenico concreto è la "conversione" (quindi l'apertura, il rimettersi soprattutto in discussione) della chiesa cattolica, della sua cultura, della sua prassi. Ci si può quindi chiedere: è coerente la chiesa cattolica, che sembra ormai aver accettato l'ecumenismo con questo "suo" ecumenismo, che la chiama alla conversione?*

Tra le "risposte" è opportuno riportare alcuni passi dell'intervento di don Germano Pattaro:

*La domanda tocca il cuore stesso del problema ecumenico. L'ecumenismo prima di essere dialogo tra le chiese è modo di essere chiesa delle chiese al loro proprio interno.*

*Dice il Decreto sull'ecumenismo che la chiesa "deve sempre convertirsi". Che è come dire che essa non misura la sua fedeltà a Cristo nella sua capacità di accordo tra le diverse confessioni cristiane. Se così fosse il dialogo si ridurrebbe a pratica politico-culturale, anche alta spiritualmente, tra le parti. E' l'infedeltà a Cristo che ha diviso i cristiani. Sarà l'inversione del processo che li riunirà. Ciò risulta dal fatto che tutti sono sotto giudizio e in colpa nei confronti delle divisioni. Il decreto ricorda a riguardo la Parola dell'Apostolo Giovanni: "chi dice di essere senza peccato (circa le divisioni) dà del bugiardo a Dio e la Parola di Dio non è in lui". Con una conseguenza: tutti devono interrogarsi "sulla volontà di Dio circa la chiesa e, com'è dovere, intraprendono con vigore l'opera di rinnovamento e di riforma".*

*In concreto la chiesa deve avere coscienza di essere una istituzione, la cui figura storica e il cui esercizio è in mano agli uomini. Deve, perciò, sempre vigilare e sulla caducità delle sue mediazioni e sulla debolezza che la fa connivente con le ambiguità pubbliche e sociali dell'uomo. Per questo il Decreto precisa che la chiesa è impegnata sul piano critico della conversione a livello "dei costumi, della disciplina ecclesiastica, del modo di annunziare la dottrina, il quale non deve essere assolutamente confuso con lo stesso deposito della fede". "Conversione" quindi che non si esaurisce nella intimità "dei cuori", ma diventa principio ermeneutico di revi-*



sione continua di ogni sua mediazione storica. All'interno, nel suo formarsi; all'esterno nel suo comunicarsi. Un discorso difficile. Per quanto riguarda la chiesa cattolica, come anche le grandi famiglie cristiane storiche, la difficoltà è legata, ci sembra, al fatto che sono sociologicamente delle realtà complesse e dal ricambio interno molto lento. I filtri di rapporti e di trasmissione sono lordi come quelli di ogni grande apparato. Vi domina il principio d'ordine piuttosto che di comunione. Meglio, il principio d'ordine come criterio di applicazione di quello di comunione e non viceversa. In più vi permane una paura istintiva "del nuovo", che sembra sempre offendere la dignità e la maestà sicura del passato. Anche perché il "nuovo" viene gestito con dialettica polemica e di opposizione così che il passato è messo miticamente sotto processo, perché comunque passato. Con irrigidimenti sui due estremi. Il che significa che "conversione ecumenica" chiede lo stare in sintesi permanente, che medi la comunione perché non sia ridotta a uniformità e la verità della sua ricchezza, perché non diventi estro e confusione. Un processo da tempi lunghi, che i protagonisti da una parte e dall'altra tendono a ricondurre o all'immediato o a un domani che per lentezza finisca per essere di fatto sempre rimandato. Si può dire però e in positivo che la chiesa cattolica è attualmente impegnata, almeno come termine generale, ad un vero rinnovamento intraecclesiale. Dove si ritrova il primato della Parola di Dio, dove si supera la ritualità per celebrare il mistero liturgico, dove il popolo di Dio è coinvolto sul piano della fede e del ministero. Lì accade la conversione chiesta dall'ecumenismo.

Questo filone non trova, tuttavia, sviluppi organici dopo il 1983, nonostante le sollecitazioni di qualche amico e lettore, anche se viene spesso ricercata - su singoli temi - l'"opinione" di qualche esponente protestante. Probabilmente ciò è dovuto al progressivo abbandono dei temi ecclesiologici verso questioni di tipo teologico fondamentale.

A posteriori si può dire che questa scelta pur apparentando di fatto un elemento di demerito per la rivista - date le potenzialità e le sollecitazioni a livello locale - può essere fatta risalire alla necessità di concentrare le energie su tematiche più vicine alla diretta sensibilità della redazione.

#### 4. Quale comunità cristiana?

Il motivo della "comunità" è senz'altro quello che più impegna - assieme alla domanda su "quale fede oggi" - la prima riflessione della rivista.

Inizialmente - nei primi anni '80 - l'occasione è data spesso da fatti contingenti della chiesa italiana o locale (un viaggio del Papa, il cambio di un vescovo, un sinodo locale o nazionale). Via via, però, i contributi ospitati diventano meno legati alla cronaca ecclesiale e sembrano intersecare più che seguire le scadenze intraecclesiali.

E' del resto una scelta consapevole che la redazione fa

rinunciando al ruolo informativo e attualizzante della rivista, per privilegiare le opinioni, le analisi, la ricerca in prospettiva.

Tra i nodi problematici affrontati si può ricordare soprattutto quello della comunione e della comunicazione nella chiesa locale, quello dello statuto della comunità nella storia, quello dei segni della fede e dell'evangelizzazione.

Anche in questi casi non ci troviamo dinanzi a proposte originali, ma ad uno sforzo di confronto e di lettura dei "segni dei tempi" nel contesto veneto.

La riflessione sul tema della "comunione" nella chiesa emerge fin dai primi numeri, in rapporto ad alcune iniziative nazionali delle comunità di base o delle diocesi (ad esempio le assemblee annuali di alcune chiese locali), ad alcuni documenti della Conferenza Episcopale Italiana.

Nel n. 4/1982, A. Salatin, espone alcune delle domande che troveremo ricorrenti in molti fascicoli successivi, in particolare il nesso tra comunione (come dono) e partecipazione (come risposta attiva di non esclusione), tra comunione e condivisione, tra comunione e conversione.

Un secondo punto su cui confrontarsi è lo statuto della comunità cristiana come luogo di comunione.

La questione non si traduce solo nella riforma dell'organizzazione diocesana e della parrocchia che i vescovi definiscono "la prima e insostituibile forma della comunità ecclesiale". L'importanza di questi tentativi, per la rilevanza pratica che ancora assume la parrocchia, non deve far dimenticare un punto pregiudiziale e cioè il rapporto tra "comunione" e "comunicazione" nella chiesa. Al di là dei richiami allo "spirito di comunione" e all'autorità come servizio di unità, occorre fare uno spazio reale ad una maggiore comunicazione nelle comunità cristiane.

E' singolare che la chiesa si proponga come "maestra di umanità" senza accogliere nella sua organizzazione concreta alcuni basilari "diritti" dei credenti: il diritto all'informazione sulle questioni e sulle scelte teologiche, pastorali, culturali, amministrative, il diritto di tutti i cristiani alla partecipazione nelle decisioni e nella gestione della chiesa (compresa la scelta dei "dirigenti" delle comunità).

"Di che cosa - scrivono recentemente alcuni cristiani in una lettera aperta - è proprietario, cioè realmente responsabile il credente? Non dei beni ecclesiastici che sono amministrati da pochi, non del Tempio le cui chiavi sono nelle mani di funzionari ecclesiastici, non di giornali, riviste o radio cattoliche che non rispondono mai alla comunità. (...) In un mondo così incline a costringere la libertà di espressione e di comunicazione tra gli uomini, la chiesa dovrebbe essere capace di testimoniare nei fatti che è possibile costruire una alternativa, una società in cui non vi siano più due classi di uomini, gli uni sordi (il vertice) e gli altri muti (la base), ma dove ad ogni persona sia riconosciuto il diritto di esprimersi e di essere attentamente ascoltata... Una chiesa senza comunicazione partecipata, creativa, critica, sempre più fa appari-



*re Dio come una realtà che divide gli uomini tra loro e li fissa in condizioni di dipendenza".*

Il tema della "comunicazione nella chiesa" e in genere la questione di una democratizzazione delle relazioni interne alla chiesa cattolica è sollecitata con forza da un inserto del n. 1/85 con interventi tra gli altri di Italo De Sandre e Angelo Favero.

L'insieme di tali piste di riflessione trova integrazione e sviluppo sia nella riflessione attorno alla chiesa locale che in quella sul rapporto chiesa - società, cui sono dedicati molti contributi.

Il n. 5/85, è aperto da una penetrante riflessione biblica di P. Inguanotto "Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione" e di Pattaro "La chiesa e i non credenti", in cui si denuncia tra l'altro la pretesa di "autosufficienza" della chiesa e i suoi limiti di "credibilità" nel mondo.

La comunità cristiana è invitata a rendersi conto di non essere l'unico "luogo di Dio" e a impegnarsi "simpaticamente" verso la società con una testimonianza attiva di comunione e di servizio evangelico.

Nel n. 2/86, l'editoriale esplicita alcune delle domande guida di questa ricerca: "Che cosa è diventata oggi la chiesa locale, come vi si riferiscono quelli che si dicono credenti?, quali vie di ricerca evangelica si sono aperte?"

L'editoriale del n. 3/87, incentrato sul tema della "cristianità", afferma in un passaggio l'incapacità della chiesa a parlare e a farsi ascoltare: *più in generale si può dire che la relativa tenuta di alcuni servizi civili/religiosi (da noi per esempio ora di religione e battesimi) non è sufficiente a modificare un'altra considerazione: la crescente, palpabile distanza tra il messaggio veicolato dalla chiesa cattolica (colante un tempo della cristianità) e la vita concreta della gente, fatta di problemi, scelte e comportamenti sempre più autonomi da quel messaggio.*

*E ciò pare valere non solo per gli estranei, i non credenti o i non praticanti, ma anche per i credenti stessi, indotti ad autodeterminarsi ed ad autogestirsi (valgano per tutto i comportamenti sessuali). Stona questa incapacità di parlare e farsi udire, da parte della chiesa, con la pretesa, mantenuta e rafforzata da chi vi si pone al vertice, di continuare a parlare, guidare ed indirizzare, come se l'unità cristiana non sia mai stata messa in discussione.*

Questioni riprese largamente nel più recente fascicolo n. 1/90 dedicato al Convegno delle chiese trivenete ad Aquileia. In esso trovano spazio anche i temi della pastorale e della evangelizzazione già oggetto di alcuni numeri iniziali (cfr. gli interventi di P. Doni, V. Cristelli, C. e M. Da Ponte).

## 5. I "segni" della fede

La riflessione sui segni sacramentali costituisce un altro aspetto significativo del cammino della rivista; è qui soprattutto infatti che più stretto si fa il rapporto tra esperienza di vita di molti lettori e redattori con le isti-

tuzioni più forti della chiesa cattolica; è qui che si può notare un notevole impegno - forse uno dei pochi casi a ritrovare e proporre delle indicazioni concrete.

Nonostante la discontinuità, numerosi contributi affrontano l'argomento, soprattutto sulla questione del battesimo e della penitenza.

Per capire il senso di questa ricerca può essere utile riportare un passo dell' editoriale del n. 3/86:

*La scelta del tema di questo numero è partita da una situazione di disagio comune alla redazione.*

*I "segni" della fede costituiscono un problema prima di tutto per noi stessi.*

*La difficoltà è continuata nella definizione dei termini del tema e nel come trattarlo. La "riforma liturgica" procede oggi dentro linee ormai consolidate e per tappe successive definite; nonostante la riforma vada avanti, non è stata capita la sua sostanza profonda: non basta cambiare un rito, una lingua; il problema sta nel rendere l'esperienza liturgica il luogo dell'incontro tra Dio e il suo popolo.*

*Il problema si è sempre posto fin dalle prime comunità, tra la definizione degli aspetti istituzionali del "come" e del "cosa", e l'espressione del senso profondo del segno, del "perché" dei segni che manifestano aspetti dell'unica azione salvifica di Cristo.*

*Le prime comunità esprimono diverse tradizioni con una grande ricchezza simbolica, riflessione teologica, vita comunitaria, ma anche con una grande dialettica che accentua l'uno o l'altro aspetto.*

*La riflessione culturale e filosofica oggi ha scavato nella dimensione simbolica della "verità" e nella intrinseca contraddizione del simbolo che rivela e nasconde, che è sempre inadeguato e parziale.*

*Ma oggi è possibile e come esprimere i segni degli eventi salvifici? Quali segni possono capire e farsi capire?*





# Mondo cattolico e realtà veneta

1. E' sempre utile riesaminare il corso di qualche anno di lavoro attraverso la raccolta della documentazione scritta, in questo caso la raccolta di tutti i numeri di *Esodo*, perché l'idea che si ha del lavoro fatto e dei punti di riferimento di maggior attenzione non sempre coincide con quanto risulta ad un esame più distaccato: come dire che le intenzionalità che nel tempo hanno guidato le nostre scelte non sempre sono state così chiaramente espresse da emergere con la sufficiente nettezza oppure non sempre sono state poi causa di uno sviluppo evidente. "Mondo cattolico ed attenzione al Veneto" sono i due ambiti che ispirano questa sezione antologica e come chiavi di lettura del cammino compiuto dalla rivista si prestano in modo particolare alla moltiplicazione non coincidente delle diverse immagini ed impressioni, per una ragione tutta propria oltre a quella indicata all'inizio. Si tratta di parole che hanno un riscontro sociologico e vitale profondo e radicato - tanto da essere ancora più comprensivi dell'originario sottotitolo che compare dal n. 5 di *Esodo* e cioè "quaderni di ricerca, informazione e confronto sulla Chiesa e sul mondo cattolico veneziano" - e che tuttavia hanno un basso profilo definitorio, proprio perché la cosa da definire è tanto complessa e umoralmente varia nel tempo. E tuttavia a spanne ci s'intende benissimo, tant'è che, malgrado le ambizioni in contrario, tuttora questa rivista, per chi ama le categorie chiare e distinte non è altro che una rivista del mondo cattolico e veneto, non solo perché materialmente realizzata in Mestre, ma perché professamente attenta ad assumere l'essere nel Veneto come punto da cui guardare il mondo. Eppure all'interno di questo tutto, con cui si può far coincidere tutta la raccolta della rivista, esiste una parte - che è variamente rilevante e significativa - che in modo diretto ed esplicito (anche per l'intenzionalità stessa degli autori e dei redattori) riguarda il mondo cattolico ed il Veneto. Per comodità di lettura ed organizzazione del materiale, raggruppato e tematizzato il rapporto rivista con mondo cattolico e Veneto in cinque fasce tematiche che grosso modo corrispondono anche a cinque periodi prevalenti, anche se non cronologicamente ordinati. Nessuna di queste fasce è stata dichiarata "chiusa" o "superata", anche se l'interesse attuale della rivista sembra aver preso le distanze da molte delle tematiche in precedenza affrontate.

## 2. Mondo cattolico e sistema di vita veneto quasi coincidono e sono lo spazio vitale di ognuno e di tutti

In una lettera inviata dal carcere di Rebibbia da Toni Negri a seguito di una tavola rotonda pubblicata nel numero della rivista su "Veneto, terrorismo e coscienza cristiana" (*Esodo* 1/83), l'esponente di Potere Operaio dice: "chiunque abbia vissuto dall'interno la trasformazione del Veneto nell'ultimo ventennio sa benissimo che le sue origini sono state profondamente cristiane. Nella pace o nella lotta. La vecchia filosofia e la vecchia pratica del movimento operaio sono state, qui da noi, fenomeni d'importazione. La forza propulsiva della rivoluzione d'ottobre nel Veneto è finita prima di cominciare ad esprimersi. Mentre la forza propulsiva vera è sempre stata quella di Cristo, l'indignazione per la miseria, l'urgenza della trasformazione, la pratica soggettiva e collettiva della carità". Lo stesso orizzonte totale, da cui comunque la si voglia mettere non è possibile uscire, se non con la rottura totale e con quindi la pratica di un nuovo linguaggio, è riconosciuto, sia pure *oborto collo*, nell'editoriale del numero precedente (*Esodo* 4/1982) quando Rubini scrive: "vi è l'altra faccia del cristianesimo di base veneto. L'incapacità di concretizzare una pratica culturale ed ecclesiale diversa", attribuendone la causa ad una carenza di capacità non clericali, in fin dei conti riconosce nei fatti la medesima univocità di orizzonte motivazionale. Tuttavia non mi pare che su questa riflessione si siano fatti ulteriori approfondimenti, quasi questa cattolicità veneta sia diventato un tratto del carattere di ognuno e di tutti, entrato a far parte del patrimonio genetico.

## 3. Mondo cattolico è il bersaglio polemico delle nuove parole chiave

Quello espresso dalla rivista mi pare una forma di appartenenza al mondo cattolico di "consapevolezza recalcitrante": infatti il mondo cattolico è per lo più visto come il risultato logico e conseguente di una certa ecclesiologia, quella tipicamente preconciabile. Perciò in virtù delle nuove esigenze non solo ecclesiologiche, ma originate dalla straordinaria stagione della riscoperta dell'autonoma positività dell'esserci del cristiano nella storia, nella comune vicenda degli uomini - senza nes-



suna sicurezza, né alcuna certezza in più come soleva ripetere ad ogni piè sospinto uno degli amici di Esodo negli ultimi anni della sua vita, don Germano Pattaro - la rivista si riconosce in alcune parole chiave che sono dei veri e propri grimaldelli nei confronti del mondo cattolico, strutturalmente inteso. Ecco allora in bell'ordine: pluralismo, responsabilità della testimonianza del credente, laicità. Si tratta di parole e tematiche ampiamente argomentate e declinate, se non con particolare originalità, certo con determinazione e costanza e pure attenzione a captare quanto di più maturo il mercato delle idee potesse offrire di volta in volta: di proprio c'è senza dubbio l'approccio stesso con cui la redazione nel corso degli anni ha individuato problematiche ed attorno ad esse ha organizzato la raccolta di materiali. Traspare sempre infatti un atteggiamento di ricerca che vuole coinvolgere il lettore in modo persuasivo, sollecitandolo a una dimensione di sempre ulteriore ricerca ed apertura; quasi sino al fastidio, gli editoriali mai mettono un punto fermo, rinviano sempre in una incessante (proclamata) apertura di strade, di sentieri, di percorsi, di cammini, e chi più ne ha più ne metta. Ai fini della presente sezione dell'antologia è sufficiente richiamare due sole citazioni, tratte da editoriali comparati uno nel n. 6 dell'80 ed uno nel n. 3/4 dell'88. La prima suona così: *"Occorre piuttosto rivitalizzare la mobilitazione di base, dentro i movimenti e le istituzioni laiche, impegnarsi a costruire momenti di protagonismo collettivo, senza negare la ricchezza delle persone e della vita. Come credenti infatti non siamo esentati dalla crisi né dalla fatica della ricerca e della speranza. Il pluralismo politico e sociale è dato di fatto che non va sofferto o respinto, ma deve diventare occasione di confronto reale e di testimonianza oltre le scaramucce ideologiche, sui problemi concreti della gente e sulle contraddizioni crescenti che scuotono la nostra società"*. La seconda, che è tratta da un editoriale dedicato all'esperienza delle scuole di formazione politica, alla domanda (retorica) se l'esperienza delle scuole possa costituire un terreno di "problematizzazione" e un contributo al superamento del piccolo cabotaggio e delle pratiche di cooptazione del potere oggi dominanti, recita così: *"qualche segnale finora emerso autorizza a non essere pessimisti, anche se permangono non pochi rischi insiti nella cultura dei cattolici: il moralismo e le illusioni delle buone intenzioni; le suggestioni delle soluzioni cristiane come ricette storiche e sociali; la confusione tra messaggio evangelico ed interessi ecclesiastici"*. Poiché su questo terreno della laicità, del pluralismo, il meccanismo strutturato e strutturante del mondo cattolico ha dato prova di un straordinaria capacità di rivitalizzazione e rigenerazione - mentre contemporaneamente una delle ragioni forti della originaria riflessione di Esodo e cioè i valori della classe operaia e la presenza in essa dell'esperienza cattolica come oggettivo momento di divisione e di separazione anziché di condivisione (di qui l'attenzione, quasi il farsi portavoce delle istanze dei preti operai) va scemando

- è più che comprensibile che il mondo cattolico come tale esca dall'orizzonte degli interessi della rivista, mentre attorno agli anni 83/84 ne ha costituito l'asse di maggior impegno redazionale e produttivo.

#### 4. Scuola ed assistenza i due casi di riflessione più organica su mondo cattolico e veneto

L'approccio non è - come forse sarebbe stato in tempi precedenti - di denuncia in nome dei principi o di laicità o di libertà della chiesa, né di denuncia delle pratiche deviazioni, delle evidenti divaricazioni tra ideali proclamati e prassi di quotidiana gestione. E' invece all'insegna di una scoperta e condivisa esigenza di assistenza pubblica (intesa come elementare forma di sicurezza sociale) ed analogamente di un rilancio senza ideologismi e sprechi di un reale servizio formativo. Si tratta insomma di terreni tipici di riforma di una stato sociale civilmente inteso e praticato. Per entrambi gli argomenti c'è un'offerta di materiale costruito secondo una scansione che tocca tre orizzonti e cioè quello della riflessione generale, quello delle scelte o legislative o di tendenza pratica e quello infine dei casi - rilevanti o sotto il profilo dell'attualità (l'insegnamento della religione cattolica) o sotto il profilo dell'interesse territoriale. Ed ovviamente tutto ciò che di nuovo e di comunemente condivisibile è proposto nell'ambito del mondo cattolico qui viene registrato e rilanciato. La motivazione è sempre riconducibile a quanto scrive Comiati a proposito dell'assistenza (n. 2/3 1982) nell'editoriale che presenta il numero sull'assistenza: *"eppure noi abbiamo speranza che anche nel mondo dell'Assistenza Cattolica stiano maturando esperienze significative che affondano saldamente le loro radici nella parola di Dio e non dimenticano mai la provvisorietà del loro intervento. Anzi come il sale della terra e il lievito nella pasta mirano a sparire, non senza però aver insaporito e fermentato: è il Regno, infatti, l'obiettivo dei credenti. (...) Se i cattolici, come chiunque altro, credono di avere qualcosa di interessante da dire, da proporre, più che impegnare risorse ed energie per conquistare nuovi spazi privati per i loro interventi, dovrebbero ingaggiare una battaglia perché gli spazi della partecipazione si allarghino e diventino momenti di reale protagonismo degli utenti singoli o organizzati"*. Nel numero dedicato alla scuola, il lungo ed articolato editoriale presenta argomentazioni che riflettono un desiderio di superamento delle storiche contrapposizioni (*"si tratta di trovare un difficile equilibrio tra esigenze che storicamente si sono contrapposte"*) tra scuola pubblica e scuola privata - in realtà di stato la prima e confessionale la seconda - per *"effettivamente garantire la funzione pubblica"* evitando la strisciante privatizzazione del pubblico. Per cui *"la stessa difesa della scuola cattolica rischia di rafforzare la linea di chi vuole liberalizzare la formazione, fare del mercato l'unico criterio di funzionamento senza riferimento ai valori"*. Da tali premesse non è difficile imma-



ginare una conclusione che suoni nel modo seguente: *"perché non porci un obiettivo più alto, su cui impegnare la coscienza cristiana e le comunità ecclesiali, ma anche tutti gli uomini di buona volontà? Perché non riprendere tutto il patrimonio di cultura, di esperienza formativa e organizzativa, di carica umana e morale per costruire forme nuove di solidarietà e di condivisione, non istituzionalizzate rigidamente, per sperimentare modalità avanzate di prevenzione e di integrazione culturale e sociale delle nuove sofferenze, dei vecchi e dei nuovi handicap? Su questa strada si stanno muovendo ricche e vivaci esperienze di volontariato, che vuole vivere direttamente la gratuità della carità e della fede e che vuole trovare rapporti pubblici con lo Stato e gli Enti Locali".*

### 5. Mondo cattolico è luogo tuttora di riconoscimento facilmente raccontabile

Non solo perché un titolo come quello dato ad una lettera di Roberto Berton, nel numero della rivista dedicato ai "paradossi dell'educazione alla fede", dell'87, n. 2, è efficace e sintetico ad un tempo - basta dire "calcetto cattolico" per evocare tutto un iter ed un mondo educativo essenziale al mondo cattolico - "(lettera aperta ad Esodo sugli invisibili difetti dei calcetti cattolici" è appunto il titolo della lettera di uno dei collaboratori più inventivi e propositivi di nuovi percorsi della rivista, Roberto Berton) - ma perché il fatto che il mondo cattolico sia diventato oggetto di racconto, cioè di una scrittura che esce dal saggio e dal dire analitico, indica una avvenuta ricollocazione di campo della rivista stessa, meno passionale e più distaccata, senza con ciò negare nulla alla evidenza attuale del mondo cattolico. Da questo punto di vista è da segnalare lo scritto di Carlo Rubini che compare nel n. 8 dell'86 dove i tratti significativi di una vita di famiglia del mondo cattolico - che per essere veramente tale non può non appartenere alla media borghesia - con l'elasticità della convivenza di modi e forme diverse. E in tono ed in forme meno elaborate e tuttavia sostanzialmente concordi nel cogliere i momenti del passaggio e i tratti della crisi/crescita, sono le tre testimonianze presentate nel numero 4 dell'84 dedicato al rapporto etica-politica. Gli scriventi, Marino Cortese e Gigi Manza, in quella sede rispondendo a tre domande relative al loro impegno politico in rapporto alla loro dimensione di fede non fanno altro che enucleare i temi ed ambiti classici di una appartenenza al mondo cattolico, sia pure per anime ed esiti diversi: tant'è che anche in presenza di opzioni politiche ostili tra di loro la comunanza di linguaggio è davvero straordinaria. Frutto della fede e/o risultato di un percorso di fede difficilmente disgiungibile dal mondo cattolico? Di certo c'è nei tre interventi cui mi riferisco una concordanza nell'individuare l'appartenenza al mondo cattolico come la vera scuola di preparazione e motivazione dell'impegno politico e nel lamentare altresì, do-

po il tempo della preparazione, un luogo "ecclesiale" in cui del lavoro politico si possa parlare per le sue valenze morali e per le sue eventuali implicanze con la fede.

### 6. Il mondo cattolico attraverso gli osservatori, rubriche stabili di comprensione e documentazione della realtà veneta

Esodo muta caratteristiche grafiche con una certa frequenza e questi mutamenti sono annunciati e giustificati ampiamente negli editoriali, anzi a dire il vero c'è una consapevolezza della propria opera che sovente diventa enfatica. Il mutamento più duraturo avviene con il primo numero dell'86 e subito dopo, nel corso dell'anno, la formula si stabilizza in due parti fisse della rivista, una di argomento monografico e l'altra di documentazione attraverso 5 osservatori affidati "stabilmente", cioè di anno in anno, ad un redattore o collaboratore e rivisti dall'intera redazione. Significativi i titoli degli osservatori e perciò stesso gli ambiti di indagine e di documentazione privilegiati ( chiese di carta; femminile, singolare; la città nascosta; sulle strade dello shalom; tracce), che confermano come il mondo cattolico quasi coincidente con la realtà veneta - cioè le opere della fede espressa, inespressa e rifiutata - diventano oggetto di autonoma considerazione con un vaglio riferito ad un duplice sguardo, quello della fede e quello della consapevolezza storica, senza tracce di polemica frontale. Semmai gli occhi cui uniformare il duplice sguardo sono legati alle evidenze etiche-sociali che un decennio di movimenti sembra avere ormai definitivamente consolidato. Semmai ci sarebbe non poco da dire sulla capacità di durata degli angoli prospettici individuati che afferiscono a soggetti e temi che avrebbero dovuto produrre nel tempo una maggiore ricchezza (donne e pace) e che invece lasciano lo spazio della dicibilità agli ambiti più tradizionali.

### 7. L'interesse debole di un radicamento forte tra mondo cattolico e Veneto

Nel corso degli anni dunque svanisce il mondo cattolico come orizzonte teorico totale per ricomparire come orizzonte pratico in cui tutti i parrocchiani - per dirla con una espressione che ama molto Berton - sono immersi nel loro bisogno di assicurazione e di sacro da consumare: in questo quadro tutto diventa tempo della politica e della costruzione della città dell'uomo, in cui la chiesa svolge una essenziale funzione sociale, testimoniata dalle scelte concordatarie che non sono ritenute né casuali né deboli, mentre si apre un altro discorso che è quello del gratuito, dell'inutile, dell'imprevedibile, per il quale la grammatica e la sintassi e le stesse parole sono altra cosa rispetto a quanto sinora è stato det-



to. Lo stesso evento chiesa è così radicalmente sottoposto a critica, come lo stesso tema della dicibilità dell'esperienza religiosa e quindi della trasmissibilità, che la testimonianza stessa del credente diventa ogget-

to di autocomprensione critica radicale ed il bivio del dicibile e dell'indicibile rischia di perdere la connessione dell'orizzonte dell'umano/divino in persona di Gesù Cristo.

1982 : Vincere! ..il mundial.



1983 : Un socialista a Palazzo Chigi.

AA,  
SE AVESSI  
UN FORTINI  
AL QUALE  
AFFIDARE  
L'INCARICO.



**Rinnova  
il tuo abbonamento a "ESODO"**

**uno spazio libero di riflessione  
e confronto sul nostro vivere quotidiano  
nella società e nella Chiesa**

**ABBONAMENTO ANNUO**

£. 25.000 (4 numeri più "ESODO - Notiziario")

£. 50.000 (per Enti e Associazioni)

sul C.C.P. n. 107754305

intestato a:

ESODO - C. P. 4066 - 30174 Venezia - Marghera

---

**Proponiamo inoltre gli abbonamenti cumulativi**

**ESODO + CONFRONTI**

£. 60.000 anziché £. 75.000

**ESODO + ADISTA**

£. 55.000 anziché £. 65.000

**ESODO + QOL**

£. 40.000 anziché £. 50.000

I testi riportati nella rassegna non seguono criteri di rappresentatività rispetto alla eterogenea produzione della rivista, ma intendono segnalare il "tipo" di contributi ospitati. Va ricordato inoltre che molti testi, talora tra i più significativi apparsi su "Esodo", non sono stati riproposti unicamente in ragione della loro ampiezza.

Parte seconda  
Rassegna antologica

**ESODO 10 ANNI**

**RASSEGNA  
ANTOLOGICA**

**La riflessione  
teologica e  
filosofica**



## Le donne e la teologia

*Simon Pietro disse loro: "Maria se ne vada via da noi, perché le donne non sono degne della vita".*

*Gesù rispose: "Ecco, io la trarrò a me in modo da fare anche di lei un maschio, affinché possa diventare uno spirito vivente uguale a voi maschi. Perché ogni donna che diventerà maschio entrerà nel Regno dei cieli". (dal Vangelo di Tommaso, n. 114, apocrifo del II sec. d.C.).*

1. Dopo un lento avvio già nel secolo scorso, che vide l'accesso delle donne a tutti i livelli della istruzione ed anche agli studi di tipo religioso, per lo più in corsi e scuole riservate a loro, nel nostro secolo si è compiuta l'integrazione delle donne nei normali corsi e "curricula" accademici, anche per quanto riguarda la teologia. L'accesso dei laici, donne comprese, alle facoltà cattoliche di teologia, si ebbe, ad esempio, in Germania nell'immediato secondo dopoguerra (1). In Istituti teologici, erano abbastanza numerose in Francia negli anni '60. In Italia, la abolizione delle facoltà di teologia nelle università statali (1870) fece sì che l'accesso delle donne agli studi teologici dovesse coincidere (2) con la liberalizzazione dell'accesso ai gradi accademici delle Facoltà ecclesiastiche di teologia, il che avvenne solo dopo il Concilio Vaticano II, e non senza lo stimolo di una rivendicazione da parte delle donne (3). Tra la fine degli anni '60 e i primi anni '70 (4), in seguito a tale liberalizzazione, vediamo che anche in Italia, spesso buona ultima e tradizionalmente analfabeta in teologia (probabilmente in diretta proporzione e dipendenza dalla coppia di sudditanza clericale-anticlericalismo che segnò largamente la vita politica e culturale del nostro paese) si delinea una effettiva presenza, sia pure in proporzione di forte minoranza, delle donne nei normali corsi di studi teologici.

Anche nei paesi con maggiore tradizione e maggior numero di studentesse di teologia (ad esempio la Repubblica Federale Tedesca [5] e gli USA [6]) e in modo ancor macroscopico in Italia, assistiamo peraltro ad un percorso carsico delle teologhe una volta finiti gli studi: la loro presenza in qualità di docenti (soprattutto di materie strettamente teologiche), in ruoli non precari o secondari, o in posti di responsabilità in istituzioni teologiche è di estrema, quasi irrisoria, esiguità.

Ma si potrebbe pensare che si tratti, come per altri

ambiti, solo di una lentezza d'avvio, di un problema, insomma, quantitativo e non qualitativo. E parlare del tema donne-teologia significherebbe soltanto vedere come e perché esse la studino, con quali prospettive di lavoro e quale sia, eventualmente, il loro specifico apporto allo sviluppo del pensiero teologico.

Purtroppo le cose non stanno in questi termini e il discorso non è così pacifico e positivo: perché nel nodo del rapporto donne-teologia (nell'ambito, è ovvio, del cristianesimo ed in particolar modo del cattolicesimo) vengono ad emergenza in modo esemplarmente acuto e radicale i conflitti del rapporto donne-sapere, da un lato, e dall'altro (e ancor più) i conflitti del rapporto donne-chiesa, intesa come istituzione ecclesiastica di poteri sacri.

Estremizzando in modo provocatorio, quindi, la questione posta a tema potrebbe essere ribaltata nella domanda: "perché c'è forse qualche rapporto costruito e positivamente costruttivo tra l'esperienza delle donne, tra l'esperienza del mondo vissuto al femminile e la teologia?". Non siamo forse ancora in presenza solo di una sparuta presenza di donne-teologo? Una presenza così sparuta da essere poco più che simbolica, tollerata e tollerabile dal sistema in funzione di alibi, di copertura di una teologia e di una chiesa che stenta ad accogliere pienamente la donna come soggetto responsabile e creativo (così come l'eventuale ordinazione di qualche donna ai livelli più bassi dell'ordine gerarchico non farebbe che dissimulare le storture ancora sussistenti nella concezione dei ministeri ordinati e l'esclusione delle donne è elemento funzionale ad esse, è la più macroscopica conseguenza, ma non la radice [6 bis]).

Proprio la sproporzione esistente tra qualità e diffusione delle competenze teologiche acquisite dalle donne e la loro emarginazione dalla carriera teologica non può essere spiegata se non in termini di problema qualitativo e non quantitativo. La non-collocazione



delle donne rispetto alla teologia rinvia a due motivi, del resto tra loro intrecciati: al carattere "ecclesiastico" della teologia stessa (7), che tende ad emarginare il laico e tanto più quel "laicus occasionatus", quell'abbozzo appena di laico a pieno titolo che è la donna e al carattere patriarcale e sessista della teologia, per come di fatto - e non certo in linea di principio! - essa si configura in seguito ad un preciso tipo di evoluzione storica. Anche le rarissime donne con posti di vera responsabilità «... non hanno alcun impatto effettivo sul modo in cui si fa teologia. Il teologo professionista rimane nella coscienza pubblica un 'lui'» (8).

2. La non-collocazione delle donne nella teologia come professione dopo gli studi rende evidente una più profonda non-collocazione di esse nei confronti sia delle strutture entro le quali si istituzionalizza il lavoro teologico sia dello storico strutturarsi della teologia stessa come sapere. La teologia ecclesiastica, come accademia, ha infatti accolto i laici e le donne come oggetti di insegnamento impartito ma non si affida alle donne, non si lascia accogliere dalle donne in piena e responsabile, creativa, soggettività.

Già l'accoglimento nella fase di studio è non poco problematico. La durata degli studi teologici (5 anni il corso istituzionale - ora vogliono portarlo a 6 - per il Baccellierato, più due anni per la Licenza che corrisponde alla nostra Laurea, più almeno uno per il Dottorato, che abilita alla ricerca-insegnamento nelle Facoltà), gli obblighi stretti di frequenza (che restringono le possibilità di mantenersi agli studi lavorando) rendono tale studio arduo a chi non appartenga alla istituzione ecclesiastica e non sia da essa sostenuto. Ma soprattutto il laico si trova inserito in un ambiente in cui la realtà laica non è né presente né nota, vivendo una esperienza di sdoppiamento "all'interno del lavoro teologico possiamo usare (... come reale e importante) soltanto una minima parte di noi stessi" (9), frattura che si accentua in modo estremo e preciso per la donna "sempre recepita come pericolosamente 'alternativa': essa infatti non è considerata soltanto come laica rispetto a quella (la realtà) religiosa, bensì come profana rispetto a quella sacra" (10). Il restringersi delle possibilità 'di carriera' per i laici e la caduta a picco di esse per le donne (11) non è che la conseguenza di tale più profondo disagio.

Il carattere ecclesiastico della teologia è in stretta contiguità col suo carattere sessista, quando si rifletta a come una larga parte delle funzioni teologiche siano di diritto o di fatto riservate al clero: "Restiamo escluse dal predicare, dall'elaborare ed esporre la dottrina o la politica della chiesa ... Nessuna teologa femminista può parlare ufficialmente con 'autorità magisteriale'; nessuna di noi fa parte di una commissione teologica internazionale o pontificia, nessuna funge da 'perita' di un vescovo o di un sinodo episcopale, e solo

pochissime di noi - e forse nessuna - vengono riconosciute come 'autorità teologiche' per diritto proprio" (12). Ciò corrisponde ad una impostazione ideologica androcentrica (cioè che guarda al mondo e all'uomo nella sua qualità di uomo maschio) che permea il pensiero teologico stesso e si riflette nella struttura maschile della chiesa.

Le donne che accedono agli studi teologici sono richieste di prestazioni di norma superiori a quelle dei loro colleghi maschi; se sono capaci di resistervi è segno che sono singolarmente capaci anche di funzionare entro una struttura intellettuale androcentrica, che sono capaci anche del tipo di logos prodotto dal maschio. L'ambiente della teologia accademica, segnato da tratti strutturali androcentrici e sessisti (al di là della cordialità, umanità, fraternità della accoglienza personale e al di là anche della stessa consapevolezza di tali storture strutturali, da parte anche di molti, anche con funzioni di responsabilità: qualità positive che io stessa ho personalmente sperimentato e riscontrato), nel passato ha emarginato le donne esasperandone la 'alterità', oggi rischia di accogliere le donne ma emarginandone, negandone, l'alterità stessa, tendendo a promuoverle a maschio e a promuoverle nella misura in cui cedono a farsi maschio (13). "Facta sum masculus"(14) potrebbe essere l'alienato finale grido di giubilo di questa operazione riuscita, e dalla quale spesso le studentesse di teologia si fanno (soprattutto si sono fatte, in passato) sedurre ed irretire, adeguandosi alle sottili, inesperte, forse inconsapevoli, richieste dell'ambiente, colte da esse con quel famoso intuito femminile, che altro non è che un'intelligenza da schiavi e da oppressi, per i quali è di capitale importanza essere in grado di prevenire i desideri, prevedere e cogliere le reazioni di chi domina (15).

3. Forse anche l'esperienza che, nonostante abbiano dimostrato di poter eccellere nella cultura teologica così come essa è impostata, esse sono state così scarsamente ammesse a gestirla, ha indotto le donne a sviluppare una critica femminista della teologia e della chiesa e a sviluppare l'esigenza di una riconcettualizzazione teologica che integri nella teologia stessa una comprensione femminista del mondo. È importante che questo stia avvenendo senza cadere in quell'antintellettualismo, tipico di certe fasi e aree del movimento femminista, che, in fondo, conferma il vecchio pregiudizio della "natura" maschile di logos e intelletto (diverso è dire che logos e intelletto, di per sé solo umani, possano strutturarsi secondo un taglio e timbro maschilista e androcentrico), e che fa dell'uguaglianza e sorellanza una notte in cui tutte le vacche sono nere, nel momento in cui, in base ad esse, nega la specificità del lavoro intellettuale o nega la competenza professionale nella teologia in base ad un presupposto che ogni credente è teologo (il che è vero, ma in



un altro senso), sospettando le teologhe di essersi solo appropriate del potere del nemico, in luogo di assumere la posizione rivoluzionaria che contesta al nemico la legittimità del suo potere.

La teologia femminista, per cui la donna-teologo scopre di poter diventare teologa solo attraverso un'indagine critica sugli elementi androcentrici presenti nella tradizione e teologia cristiana e sulle strutture sessiste in ambito ecclesiale (15 bis), è a livello di consapevolezza della *esigenza* di essa abbastanza matura e acquisita. Intesa nel suo aspetto, invece, positivo e di teologia costruttiva che "cerca di recuperare e al tempo stesso di ricostruire tutti quei simboli e quelle espressioni teologiche che riflettono le esperienze di fede liberanti della chiesa come comunità di discepolato di uguali" (16) essa è allo stadio iniziale e stenta a far sentire il proprio peso e la propria incidenza. Questo dipende sia dalla scarsità numerica delle teologhe, dalla loro marginalità accademica ed ecclesiale sia, e questo vale in particolare per l'Italia, dalla insufficienza di contatto e coordinamento tra di loro (17). Ma questa carenza è, a sua volta, causata dalla estrema diaspora, dalla marginalità dei ruoli, che non divengono, perciò, facili punti di aggregazione, dal fatto, anzi, che, soprattutto nel nostro paese, l'impegno di ricerca e riflessione teologica non costituiscono che rarissimamente la professione delle teologhe mentre, quasi di norma, sono attività forzatamente svolte accanto o ai margini di un impegno professionale, se non certo del tutto difforme, nemmeno esclusivamente teologico (es.: insegnamento della religione nella scuola secondaria, ricerca e insegnamento nelle università statali di materie affini alla teologia o ad essa tangenti, lavoro in campo pubblicistico ed editoriale).

Se la rivista *Concilium*, in coerenza con la propria storia e sensibilità, dopo aver sempre più di frequente pubblicato articoli relativi al problema chiesa-donne o ad argomenti teologici visti da un punto di vista femminista, inaugura col n. 6 (l'ultimo dell'annata) del 1985 una nuova sezione (18) dedicata alla teologia femminista, che viene così posta allo stesso livello delle altre discipline teologiche, è però altrettanto emblematico che il primo fascicolo di tale nuova sezione rechi come titolo: "Donne: invisibili nella teologia e nella chiesa".

Parlare del rapporto donne-teologia significa, perciò, parlare di una esigenza ormai cosciente, non solo tra le donne (19), ma, a livello di sua realizzazione, solo incoattivamente presente e comporta, perciò, più che muoversi sul piano della descrizione dell'esistente, il dover sostare nello scarno purgatorio della interrogazione, che metta a nudo radici ed implicazioni delle assenze e mancanze della situazione presente, condizione imprescindibile perché essa possa cambiare. Questo ci conduce a riprendere come traccia d'indagine il duplice conflitto del rapporto donne-sapere e

donne-chiesa (ma, in verità, andrebbero scambiate le posizioni dei termini nei due binomi: perché è il sapere - il sapere dei maschi colti - che ha emarginato le donne e perché, nel secondo caso, il problema è quello della maschilizzazione della istituzione chiesa e non il ruolo delle donne in quest'ultima!).

4. L'accesso delle donne al sapere - entro, sempre, la tradizione culturale dell'occidente - è stato, con un giudizio generalizzante che appiattisce le pur cospicue differenze di epoca e soprattutto di status sociali e che pure resta sostanzialmente corretto, sempre mediamente di gran lunga inferiore a quello degli uomini. La donna rinchiusa nel ruolo di natura, esclusa dal pubblico, considerata incapace della stessa (per qualità e forza) potenza intellettuale dell'uomo e, d'altro canto, non abbisognante, per i suoi ruoli naturali di sposa-madre-organizzatrice domestica, di una istruzione uguale a quella dell'uomo ed abilitante all'esercizio di una serie di funzioni sociali superiori: diamo per scontata l'acquisizione di questo patrimonio di consapevolezza e considerazioni.

Le eccezioni costituite da donne sapienti nello stesso modo e misura degli uomini colti e tali riconosciute da essi (peraltro, per lo più vergini, o vedove o, al limite, etère: ossia donne dalla sessualità non, o non più, agita, ovvero collocantesi, comunque, al di fuori dal ruolo sessuale naturale e socialmente ratificato di sposa-madre; oppure, ancora, donne dell'altissima nobiltà: ossia socialmente identificate in funzione di un ruolo diverso da quello sessuale "naturale"), non fanno che confermare tale regola. Così come essa è, a rovescio, confermata dalla giusta contestazione, da parte delle donne, della esclusiva validità del modello di sapere-cultura sviluppato dai maschi colti; esse rivendicano la dignità di sapere ai saperi acquisiti e prodotti lungo la storia dalle donne ed il riconoscimento del contributo intellettuale dato dalle donne, *al di fuori* delle istituzioni ufficiali del sapere, di ruoli in esse ed, eventualmente, dei linguaggi di esse.

L'incompatibilità emergente nel conflitto sapere-donne non è infatti l'incompatibilità tra l'essere, di fatto, una donna e l'acquisire sapere e/o disporre del saper pensare. E', invece, l'impossibilità di una sintesi tra sapere pubblicamente riconosciuto (nella sua qualità, fruibilità e applicabilità) e l'essere donna nella pienezza della sessualità-fecondità. Incompatibilità tra il potere culturale del sapere e la potenza naturale legata al sesso femminile e alla riproduzione (è ovvio che la donna viene identificata e ridotta potenza sessuale naturale dallo sguardo maschilista su di lei).

Ma se il sapere umano è comunque sapere nella parola e tramite essa, è in una capacità-possibilità di dirsi in una parola potente (autorevole ed efficace) che il sapere si fa, socialmente, potere. In tal senso, ciò che alle donne è stato interdetto è, assai più che il sapere



in se stesso, il potere parlare il proprio sapere in base ad esso, come una variante della interdizione a pronunciare parole potenti (20). Sentendo pericolosa e potente l'apertura in basso della donna, l'uomo se ne è difeso chiudendola in alto (21), e squalificando a chiacchiera, il suo parlare.

5. Ora, se si considera quale sia la natura e collocazione di quel sapere che è la teologia, si vedrà come esso presenti in modo estremo quei caratteri che rendono conflittuale il rapporto sapere-donne. Entro la rivendicazione del diritto a pensare, quella del diritto a pensare su Dio dal di dentro della assunzione dei modi di pensarlo sviluppati dalla istituzione che si autocomprende come sua rappresentante e detentrica della sua rivelazione (ossia pensare Dio nei termini della teologia e non solo parlarne nel linguaggio della mistica carismatica) è certamente la più estrema rivendicazione e sfida da parte delle donne, che può essere (stata) vista anche come *hybris*, sfida empia e superba. Se il filosofo è assimilato alla sfida di Prometeo che vuol rubare il fuoco agli dei, a che cosa è assimilabile la pretesa delle donne di essere teologhe? Nella tradizione culturale dell'occidente, la teologia si è attribuita il ruolo di regina delle scienze, facendo anche della filosofia la propria ancella e, benché dall'epoca moderna le altre scienze non siano più disposte a costituire la corte della regina, essa non ha ancora del tutto smesso di considerarsi tale. Regina delle scienze e sapere per eccellenza, essendo un certo sapere della verità garantito nei propri asserti dalla assoluta certezza della rivelazione divina: così a lungo si è pensata la teologia, con audace e pericoloso scambio di ruoli tra la propria parola e sapere e la parola e sapere di Dio. Sapere per eccellenza, per eccellenza estraneo alle escluse dal sapere.

Ma questa non è ancora che la fascia esterna del problema. Il fatto è che nella tradizione, storia, prassi ed autocomprendimento teologico della chiesa e, specularmente, ecclesiale della teologia, la teologia è un sapere connesso ad una funzione autoritativa e di guida, una funzione magisteriale. In realtà, la teologia, come fede che cerca la conoscenza, ha sempre contenuto, almeno virtualmente (ma non solo), un aspetto di rendiconto critico, che comprendesse anche l'autocritica della chiesa e della teologia, ha sempre storicamente conosciuto forme di dialettica col magistero e l'istituzione. Ma, d'altro canto, vi è uno sviluppo storico che ha visto una sempre maggiore clericalizzazione degli studi teologici e, di recente, un sempre più stretto intrecciarsi (sempre nella chiesa cattolica) di funzione magisteriale e funzione teologica (22): non tanto secondo la figura antica dei vescovi-teologi dei primi secoli, quanto secondo una figura di teologia precisatasi dopo il Vaticano I (con l'asserzione della infallibilità docente attiva del papa) e dopo la tragica gelata anti-

modernista, e configurantesi come teologia del magistero: una teologia che trae dal magistero i principi da cui muove il suo argomentare e che ha come fine l'avvaloramento delle posizioni magisteriali. Il superamento di tale figura di teologia, promosso con scontri duri e scarsi successi da diverse scuole teologiche europee negli anni '40 - '50, è stato reso possibile dal disgelo del Vaticano II, che ha anche aperto qualche spiraglio su una possibile articolazione dei ministeri nella chiesa che distingua, sempre per questo contrapporre, ruolo teologico e ruolo magisteriale. Ma non siamo che agli inizi, e con un andamento che vede seguire alle primavere, invece delle fruttificazioni estive, gelate da climi continentali.

E' chiaro che una teologia clericalizzata e magisterializzata espunge da sé le donne, a duplice titolo. Non si tratta soltanto della impossibilità di parlare teologicamente con autorità magisteriale da parte delle teologhe, legata alla loro esclusione, per motivi sessisti, dalla ordinazione, ma, intrinsecamente del fatto che la teologia non solo è un potere come ogni sapere, ma è, entro la chiesa, un sapere in rapporto strettissimo, costitutivo, con una parola interdotta alle donne. Questa è anche la ragione, però, per cui l'accesso delle donne allo studio e all'esercizio della teologia non solo non poteva che essere preceduto e accompagnato da conflitti ma è certa e promettente fonte dell'emergere tra le teologhe di una lucida, sofferta ma feconda posizione conflittuale nei confronti del ruolo assegnato alle donne entro la chiesa. E ci siamo confrontati col secondo conflitto precedentemente ricordato.

6. Benché le donne svolgano abitualmente e di fatto stabilmente (oltre che in misura certamente superiore agli uomini) le più diverse funzioni liturgiche, catechetiche, pastorali, esse non sono nemmeno riconosciute come laiche, ossia, a pieno titolo, battezzate, poiché non sono capaci (cfr. Can. 230 del Codice di Diritto Canonico promulgato nel 1983) nemmeno nel conferimento dei ministeri laicali dell'accollato e lettorato. Ossia esse ci sono e fanno ma sono ufficialmente negate, inesistenti, invisibili (è stato recentemente scritto come la clausura, forma peculiare ed insieme esemplarmente perfetta della vita religiosa femminile, sia leggibile come vivente metafora della invisibilità delle donne nella chiesa [23]).

Benché da alcuni interpretata e lodata come una valorizzazione della donna e del suo individuale servizio ecclesiale, la reintroduzione nella liturgia e nel Codice di Diritto Canonico della consacrazione delle vergini (cfr. Can. 604), che le ripristina come "ordine" ecclesiastico (e si tratta solo delle - e non dei - vergini, che si pongono al servizio della chiesa locale: ma, vergini o no, non sarebbe più semplice e vero chiamarle e ordinarle diacone?), non fa che confermare la identificazione delle donne da parte della chiesa in base ai



ruoli sessuali "naturalisti", come del resto la pastorale ed ideologia cattolica correnti attestano ampiamente: la donna è vista innanzitutto come vergine o sposa-madre. Che cosa faccia nel tempo-storia quella donna che è vergine o sposa-madre, poco importa (25).

Bilancio fallimentare e dichiarazione d'impresa disperata, dunque, quella del rapporto donne-teologia? Tutt'altro. Piuttosto, al contrario, presa di coscienza che si tratta di un immenso campo d'azione e insieme di un fronte di lotta costruttiva e decisiva per la liberazione delle donne, dell'essere umano uomo-donna, per la liberazione dei credenti entro la chiesa, il che significa perciò stesso liberazione della chiesa da eredità culturali che la rendono meno trasparente al vangelo e del vangelo.

Proprio la posizione esclusivamente laicale delle donne può, quando alla ingiustizia che la motiva non venga data una risposta e copertura ideologica di adeguamento, essere la posizione privilegiata per riflettere e testimoniare come "il battesimo e l'incorporazione nella chiesa locale sono realtà ben più profonde di un'istituzione ecclesiastica. Il non essere riconosciute istituzionalmente può diventare ... una valorizzazione dell'aspetto misterico, invisibile della realtà ecclesiale; una riserva critica quanto mai necessaria contro ogni formalismo esteriore" (27). Che cosa potrà essere una teologia dei ministeri ripensata da donne che hanno dovuto, sulla loro pelle, sentire l'insufficienza della costrizione di ogni carisma in una forma istituzionalizzata, pena l'emarginazione, e della riconduzione di ogni ministero ad un unico ordine gerarchico?

Che cosa sarà una mariologia ripensata da donne, che sanno quanto vi è di umano, troppo umano, e, sia pur inconsapevolmente, funzionale ad interessi di dominio nella esaltazione della vergine-madre, operante solo indirettamente attraverso il suo silenzioso colloquio di preghiera con Dio e il sacrificio di sé? Che cosa sarà un ripensamento sul simbolo della paternità di Dio operato da quel versante dell'umanità che con la paternità intrattiene un diverso rapporto, a livello di simbologia del profondo? Che cosa potrà essere l'antropologia teologica quando abbia integrato il vissuto femminile del mondo? Quali aspetti liberanti potranno scaturire dallo scavo, entro i testi neotestamentari e nella letteratura cristiana antica, sul ruolo delle donne nel cristianesimo primitivo, prima che la istituzionalizzazione dello stesso comportasse il riemergere degli elementi sessisti, androcentrici? (28). Come cambieranno le strutture della chiesa, se l'integrazione del protagonismo delle donne indurrà una trasformazione culturale e spirituale verso un principio di reciprocità e di accettazione dell'altro nella sua alterità? E come tutto questo potrà ricadere in dinamiche prassi storiche di liberazione?

Il lavoro, spesso solitario e difficile, delle donne che si impegnano a questo tipo di ricerca e pensiero, oltre

ad essere un servizio offerto, richiede urgentemente e in modo crescente, la vicinanza del movimento delle donne, dei credenti e delle comunità di credenti attenti e sensibili ai segni dei tempi, per poter proseguire e fruttificare.

## NOTE:

- 1) Cfr. I. MUELLER, *Prospettive professionali delle teologhe cattoliche*, "Concilium" 21 (1985), n. 6, pp. 896-909.
- 2) Almeno per quanto riguarda l'accesso alle normali Facoltà. Per le religiose fu creato già nel 1954 un Istituto (Regina Mundi) che offre un ciclo di 3 o 4 anni di studi teologici: cfr. R. GOLDIE, *La donna e la teologia*, in E. CAVALLARO e altri, *Donne e chiesa*, Palermo 1985, pp. 58-60.
- 3) L'Alleanza Internazionale Giovanna D'Arco approvò nel 1963 una serie di risoluzioni avanzanti richieste in ordine alla posizione delle donne nella chiesa ed in particolare circa il loro accesso agli studi teologici: cfr. E. CAVALLARO, *La donna nella chiesa. Bilancio di un trentennio*, in *Donne e chiesa*, cit. p. 17.
- 4) Le prime studentesse ordinarie furono ammesse per esempio alla Gregoriana (Gesuiti), di Roma, e, sempre a Roma nel '65, al S. Anselmo (Benedettini) nel 1970.
- 5) Cfr. I. MUELLER, *Prospettive professionali delle teologhe cattoliche*.
- 6) Cfr. E. SCHUESSLER FIORENZA, *Verso una teologia liberata e liberatrice: donne teologhe e teologia femminista negli USA*, "Concilium" 14 (1978), n. 5, pp. 783-797.
- 6bis) Intorno al problema del sacerdote femminile e ampiamente travalicandolo cfr. I. RAMING, *Der Ausschluss der Frau von Priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Discriminierung?*, 1973.
- 7) cfr. M. PERRONI, *Donne e teologia*, "Testimonianze" 22 (1979), n. 213-214, pp. 218-219.
- 8) E. SCHESSLER FIORENZA, *Verso una teologia liberata e liberatrice ... cit.*, p. 788.
- 9) M. PERRONI, *Donne e teologia* cit., 219.
- 10) Ibidem.
- 11) I. MUELLER ricorda come per la Repubblica Federale Tedesca l'Assemblea della conferenza episcopale del 1972 abbia



- stabilito che la designazione di docenti laici di teologia debba costituire l'eccezione, con una proporzione di 85% di cattedre riservate a preti e 15% a laici. Questa bassa percentuale comporta che le donne vengono escluse di norma dalle cattedre, il che ha una certa logica se si pensa che l'insegnamento della teologia è finalizzato innanzitutto alla formazione di quel clero di cui le donne non possono far parte: cfr. I. MUELLER, *Prospettive professionali delle teologhe cattoliche* cit., pp. 904-905. M. ZIMMERMANN, *Né chierica né laica, la donna nella chiesa*, "Concilium" 21 (1985), n. 6, p. 824, ricorda il caso di una teologa tedesca abilitata all'insegnamento universitario che si candidò 17 volte, invano, ad una cattedra. L'ultimo rifiuto fu motivato col fatto che era troppo anziana, quando il candidato prescelto aveva in realtà già superato i limiti di età.
- 12) E. SCHESSLER FIORENZA, *Rompere il silenzio - diventare invisibili*, "Concilium" 21 (1985), n. 6, p. 784.
- 13) Cfr. In proposito le considerazioni di M. PERRONI, *Donne e teologia* cit., p. 214.
- 14) Esclamazione messa sulle labbra di s. Perpetua, cfr. *Passio Sanctarum et Felicitatis*, in *The Acts of the Christian Martyrs*, a cura di H. MUSURILLO, Oxford 1972, p. 118. Sul tema del divenire maschio come promozione della donna cfr. K. VOGT, "Divenire maschio". *Aspetti di un'antropologia cristiana primitiva*, "Concilium" 21 (1985), n. 6, pp. 868, 883, che documenta come diversi autori e generi della letteratura cristiana antica ricorrono alla metafora del "diventare maschio" della donna nel senso del divenire "uomo perfetto", in dipendenza dalle metafore di tale tipo presenti nel Nuovo Testamento. L'Autrice mostra, però, come, all'interno di un linguaggio simbolico che fa uso del "dato" socio-culturale della inferiorità della donna, il messaggio sia, in apparenza paradossale, proprio quello di negare una pre-determinazione e un diverso statuto di vantaggio, o svantaggio, per gli uomini e le donne, in ordine alla possibilità di divenire "uomo perfetto", realtà che si riferisce ad una sfera asessuata e riguarda egualmente entrambi i sessi.
- 15) Cfr. E. GIANINI BELOTTI, *Dalla parte delle bambine*, Milano 1974, pp. 183-184.
- 15bis) Un serio studio globale sul tema è quello di J.M. AUBERT, *La donna. Antifemminismo e cristianesimo*.
- 16) E. SCHESSLER FIORENZA, *Editoriale*, "Concilium" 21 (1985), n. 6, p. 779.
- 17) Non mancano certo iniziative in tal senso, esse sono però insufficienti. A controprova si può allegare anche il piccolo dato che nessuna teologa italiana o residente in Italia fa parte del comitato di consultazione della neonata sezione di teologia femminista di "Concilium".
- 18) "Concilium" esce in quaderni bimestrali dedicati ognuno ad una diversa sezione teologica. Attualmente le sezioni sono 12 (Teologia fondamentale, Ecumenismo, Dogma, Liturgia, Sociologia della religione, Teologia morale ecc.).
- 19) Molto belle e lucide le parole del card. C.M. Martini, ad esempio, nella *Introduzione* al convegno (Gazzada, aprile 1981) su "La donna nella Chiesa oggi" in cui traspare una consapevole tensione di assunzione di tutta l'estensione e profondità del problema dell'atteggiamento della Chiesa verso le donne: cfr. E. CAVALLARO e altri, *Donne nella Chiesa* cit., pp. 35-36.
- 20) Cfr. M.C. JACOBELLI, *Sacerdozio-donna-celibato*, Roma 1981, pp. 60-63, che ricorda anche il caso emblematico della faticosa conquista da parte delle donne di quella "parola" potente che è il voto nelle elezioni.
- 21) Cfr. *ivi*, p. 62.
- 22) In un intervento al Concilio, in occasione del dibattito sullo schema XIII della *Gaudium et Spes*, il card. Lercaro avanzava in modo vibrato e motivato la proposta che ai laici fosse consentito e richiesto di impegnarsi nella teologia, come accadeva prima della "clericalizzazione totale della cultura ecclesiastica", infatti "il termine complementare al vescovo-dottore è quello del laico-teologo": G. LERCARO, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari*, a cura dell'Istituto per le Scienze religiose, Bologna 1984, p. 229.
- 23) Cfr. M. BRENNAN, *La clausura come istituzionalizzazione dell'invisibilità delle donne*, "Concilium" 21 (1985), n. 6, pp. 837-840.
- 24) Cfr. lo studio di M.C. JACOBELLI, *Sacerdozio-donna-celibato* cit.
- 25) Tale impostazione filtra e si mostra sottesa anche ai più illuminati documenti del magistero, che intendono muovere l'impegno della chiesa perchè la donna possa realizzare nel mondo e nella chiesa un rapporto pa-



ritario con l'uomo: cfr., ad esempio, la *Dichiarazione dei vescovi tedeschi* (Fulda 1981) su "La condizione femminile nella chiesa e nella società", "Il Regno-documenti", 1982, n. 1, pp. 37-44.

- 26) Senza pretendere di dare una bibliografia sul problema vastamente dibattuto del ministero presbiterale, della sua sacerdotizzazione e dei ministeri nella chiesa, richiamiamo qui alcuni studi particolarmente stimolanti. Tra i saggi, articoli e numeri monografici di riviste ricordiamo: G. BARBAGLIO, *Carismi e servizi per una vera comunità cristiana*, in AA.VV. *Massa e Meriba. Itinerari di fede nella storia delle comunità di base*, Torino 1980, "Concilium" 5 (1969), n. 3, su: "Il ministero e la vita del prete nel mondo d'oggi"; "Concilium" 8 (1972), n. 10, su: "La crisi attuale dei ministeri alla luce del Nuovo Testamento"; "Concilium" 16 (1980), n. 3, su: "Il diritto della comunità cristiana a un prete", M. CUMINETTI, *Dal ministero sacerdotale ai ministeri ecclesiali*, in AA.VV. *Una chiesa senza preti?*, a cura di A. GIUDICI, Busto Arsizio 1981, pp. 105-144;

G.G. DERUGS, *La libertà religiosa del popolo sacerdotale*, "Servitium", 12 (1978) serie II, 699-704; E. PEYRETTI, *Il sacerdozio unico è stato diviso*, "Il foglio" 6 (1976), n. 50, pp. 4-5; ID., *La chiesa è divisa perché è diviso il sacerdozio cristiano*, "Il foglio" 7 (1977), n. 52, p. 4; ID., *Ricostruire i ministeri ecclesiali*, "Il foglio" 7 (1977), n. 53, pp. 5-6. Tra i volumi: AA.VV., *Il ministero e i ministeri*, tr. it., Roma 1977; S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, Roma 1984; E. SCHILLEBEECKX, *Il mistero nella chiesa*, tr. it., Brescia 1978; E. SCHWEIZER, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, tr. it., Torino 1971.

- 27) R. BINDI, *Donne nella società e nella Chiesa*, "Coscienza", 1985, n. 1 p. 6.
- 28) Cfr. ad esempio E. SCHESSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins*, New York 1983, R. FABRIS - V. GOZZINI, *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Roma 1982.

## Rassegna Antologica



Massimo Cacciari

# La domanda di Giobbe

Il mio intervento riflette sui modi con cui il discorso teologico-filosofico ha affrontato la questione di Dio, ammesso che la questione sia discutibile, scorribile. Tenta di provocare anche il testimone su alcuni nodi della sua fede, sempre che, come sostengo, caratteristica della fede cristiana sia l'interrogazione, l'inquisizione. Ciò che caratterizza questa professione di fede è non essere "superstitio", non poter stare su nulla: come dicono i Padri, la fede sta "appesa" alla croce, non su un fondamento. E' quindi una fede che ha al suo interno il dubbio, la stessa ricerca filosofica, come dimostrano 2000 anni di storia. Nel momento stesso in cui i testimoni si professano cristiani, che vogliano o no, devono fare i conti con lo stesso discorso filosofico: se tentano di dire e non si chiudono nel silenzio del cuore, il loro discorso deve presentare una struttura che sostenga il dubbio, che possa rispondere all'interrogazione. Altrimenti non si tratta di professione di fede cristiana.

## La libertà di Dio

I problemi posti dal tema riguardano argomenti tra i più radicali che la ricerca teologica e filosofica abbia avanzato in tutta la sua storia. Sono questioni vecchie come il cristianesimo: Dio è onnipotente, ma, anche secondo Origene, non è solo Cristo che soffre, ma patisce anche il Padre nel vederlo sulla Croce. E' una tradizione ininterrotta che continua fino a Simone Weil.

L'interrogazione connessa alla stessa professione di fede si pone oltre la situazione vetero-testamentaria. La situazione di Giobbe si conclude con la restituzione. La fede cristiana inizia da questa domanda: "Chi sei tu che tutto mi restituisci?"

Kierkegaard e la Weil si fermano sulla figura di Giobbe, della restituzione, del ritorno. Un nuovo capitolo di Giobbe, ulteriore a Giobbe, si impernia sulla domanda: "Tu che mi hai tutto restituito, che hai manifestato la tua potenza, ma tu chi sei che tutto mi restituisci?". Si risponde: "Tu sei l'assolutamente libero e dalla



tua libertà deriva l'immagine della libertà dell'uomo veramente libero, la radicale libertà del Figlio, pieno "erede". Questo Figlio potrebbe assumere una signoria piena e del tutto indipendente dal Padre. Non lo fa per libera scelta, non per una qualche necessità, costrizione.

Potrebbe parlare da solo ed invece liberamente parla in nome del Padre.

Questa libertà della creatura è immagine della libertà di Dio.

Tutta la teologia a questa domanda dopo Giobbe: "Chi sei tu che tutto restituisci?", ha risposto: "Sei l'assolutamente libero".

Anche la teologia apofatica ha risposto così: "Tu, in quanto ineffabile, indicibile, non sei comprensibile, non sei concepibile, afferrabile". Ma così la teologia apofatica afferma la cosa essenziale di Dio: è l'assolutamente libero.

Porta alle estreme conseguenze il tratto caratteristico di tutta la nostra tradizione teologica.

Dio è assolutamente libero. Quindi libero anche da qualsiasi definizione, tentativo di afferrarlo concettualmente. Anche se le risposte variano, concorde è tutta la tradizione.

Questa è la risposta fondamentale: l'assolutamente libero che gratuitamente, per assoluta libertà, dona alla creatura una radicale, tremenda libertà.

Ma questa risposta va, a sua volta, interrogata. Cosa significa, innanzitutto, "assoluto"? Dobbiamo cercare la sua faccia, anche se nessuno la vide mai. Cominciamo a vedere se le nostre parole sono perlomeno coerenti, non con il suo volto che nessuno ha mai visto, ma con la nostra ricerca. Cerchiamo che le nostre parole non tradiscano il senso della nostra ricerca, non diventino chiacchiera.

L'assoluto, in tutti i linguaggi, si rifà ad *absolutus*, "sciolto, liberato da". Ma allora, se tu sei l'assolutamente libero e io così cerco di dirti, chi è l'*absolvens*, chi è, cioè, che ti ha sciolto, assolto, ti ha fatto assoluto? Questo tentativo di dire vale per quanto riguarda la determinazione del rapporto di Dio con la creatura. Cioè "assolutamente libero" definisce l'impossibilità di afferrare concettualmente Dio da parte della creatura.

Dio trascende ogni significato, ogni nostra capacità di definire, denominare. La definizione può valere *ex post*, cioè per quanto riguarda il nostro rapporto con Dio, non può valere *ex ante*, perché fa insorgere necessariamente, ad una fede che interroga e che non è vana credenza, la domanda: "Da dove la tua libertà?". Possiamo rispondere: "Da nulla". Allora dobbiamo concludere: "E tu dunque nulla puoi su nulla. Non puoi far sì che nulla non sia, non puoi far sì che il nulla da cui proviene la tua libertà non sia. Necessariamente ne provieni, ne sei sempre assolto. Sei precisamente ciò che si assolve da nulla e che nulla può su nulla. Non puoi far sì che nulla non sia, dunque allora non sei veramente libero, perché sei necessitato da questo nulla da cui provieni. Sei co-

stretto a questo nulla. Sei sì assoluto, ma nel senso che provieni da nulla e non puoi farne a meno. Eccedi ogni misura del nostro comprendere, afferrare, sei per questo assolutamente libero, ma dipendi da un presupposto che non puoi fare a meno che sia: nulla".

Qui sta lo scandalo, l'ostacolo, l'impedimento.

Le teologie che parlano di Dio assolutamente libero, non quelle che fanno di Dio un ente tra altri enti (anche nel suo svuotarsi), tutte vedono in Dio l'assolutamente libero iniziante, il creatore.

Ma come può l'inziante non presupporre l'inizio?

L'inziante è già persona, nome. Dunque è già ente. Da questo punto di vista una teologia tradizionalissima di Dio come ente sommo ha molto da far valere nei confronti di una teologia magari più vicina all'uomo, ma forse meno rigorosa concettualmente. Perché quando critico la teologia dell'ente sommo ma mi mantengo nell'ambito, non discutendola, di una teologia dell'assolutamente libero iniziante, questo iniziante non è già un nome, una persona, ma dunque presuppone un inizio neutro, un nulla da cui proviene, da cui ogni inizio inizia. Presuppone un passato (come dice Schelling, l'unico che ha qualcosa di essenziale da dire), presuppone un eterno passato in Dio, che per noi è nulla, un puro inizio, ma che non possiamo non presupporre.

Questo discorso, che sembra astrattissimo, introduce nel nostro tentativo di dire Dio, una piena vita di Dio. Solo a questo punto possiamo concepire una vita intradivina, quando vediamo il ritmo tra inizio ed iniziante, tra un eterno passato nascosto e la luce del produrre, del creare. Anche per noi la nostra vera vita non è questo presupporre un passato di cui nulla sappiamo, un nulla da cui si proviene, un ritmo tra nascosto e rilevato, tra inizio ed iniziante?

Questo ritmo è dall'origine, non sta in una astratta monolitica unità, ma in una duità. La rilevazione è a priori scritta nella figura della vita divina, non solo nell'avventura storica.

L'antica cristologia ha lavorato vertiginosamente su questi concetti.

Da Origene fino a Schelling molti hanno parlato del Logos immanente al Padre, accanto al Padre fin dall'inizio, e del Logos espresso, dell'incarnazione come perfezione del Logos. Così i Padri interpretano il Prologo di Giovanni. La vita intradivina come figlialità, duità fin dall'origine, non come astratta unità da cui provengono per emanazione le altre figure, secondo una visione filosofica ellenistica.

Origene commenta Gv. 10,30: "Io e il Padre siamo Uno". Siamo: plurale. Uno è neutro: Uno nella nostra relazione originaria.

## Come "narrare" Dio?

Non possiamo solo narrare l'irrevocabile vicenda del-



la espressione del Verbo, della rappresentazione, dello svuotamento. Non possiamo dire quell'inizio, quell'Uno neutro, quel nulla presupposto ma necessario, non occasionale, da cui proviene l'assolutamente libero.

Non possiamo narrare quella vicenda, per non ridurla sul piano storicistico, secolarizzarne la portata, come avviene per larghi settori della nostra cultura teologica e filosofica.

E' essenziale capire come questa narrazione di Dio è compresa da sempre in quell'Uno neutro, in quel fondamento che non è fondamento, in quella relazione originaria che istituisce la vita intradivina come originaria duità. Ogni narrazione di Dio confronta sempre la propria radicale impotenza nei confronti di questo fondamento-non fondamento. Ogni narrazione deve andare a fondo, sino a fallire e nello stesso tempo raggiungere il proprio estremo ultimo, stupefacendosi di quell'Uno che sfugge ogni narrazione e che pure ogni narrazione necessariamente presuppone.

Quell'origine (come afferma Nicolò Cusano) è fonte di tutti i principi, quindi dello stesso iniziante, che è non semplicemente ineffabile, ma dicibile al di là di tutte le cose (sopra ogni effabile). Il pagano da ciò conclude che Dio è nulla.

Ma Dio è nulla perché anche il nulla ha il nome di nulla. Non devo dire Dio è nulla, né che è qualcosa, ma che la sua parola, ciò che lo rende dicibile, è al di là di ogni possibile significato. Egli è positivamente il radicalmente impossibile. Dio provoca il mio dire (nel Vangelo è chiarissimo) fino a porre in radicale crisi, mandare veramente a fondo, tutte le potenze di dire, di agire, anche dal punto di vista etico nel senso pieno del termine. Richiede a me non solo un dire ma anche un fare impossibile... Amatevi come Lui vi ha amato. Non è la massima Kantiana "ama il prossimo tuo come te stesso", ma la massima è quella del radicalmente impossibile: non è un concetto negativo. E' la verità paradossale della Croce.

Non è la verità di cui parlano i filosofi, costretta nel principio di non contraddizione. Non vi sarebbe nessuno scandalo, nessun paradosso, nessuna antinomia: non avrebbe alcun senso il dibattito con il nomos, con la legge. Quella fonte, quell'origine, che è al di là di ogni potenza di nominare, di determinare, è un aldilà che non significa un'altra dimensione. Non è semplicemente "trascendente".

Perché questa dimensione manda al loro fondo tutte le potenze del dire e del fare umano. Questa dimensione di radicale impossibilità io non la attingo da fuori, in una dimensione astrattamente, intellettualmente trascendentale, ma dentro, internandomi nel mio più proprio, al fondo della mia anima, in cui ogni determinazione viene meno. Là dove ogni potenza del dire e del fare umano vengono meno, lì incontro il "supra omnia effabilis". Nessuna dimensione di astratta trascendenza.

Questo discorso teologico è una sotterranea, profondissima tradizione di tentativi teologico-filosofici che martellano la nostra cultura, si snodano da un certo Agostino, meno ellenistico, da certi filosofi medioevali, giunge ad un vertice, ad un momento di vertigine, in Nicola Cusano, lo ritroviamo in filosofi e teologi idealistici.

E' una tradizione ben viva, certamente emarginata dalla accademia filosofica e teologica ufficiale, ma anche da ogni testimonianza di fede che non sia radicale inquisizione di se stessa, che non si metta in costante gioco e rischio, che di fronte a quella voce che la chiama, non abbia la forza di bloccarsi di fronte alla potenza di quel richiamo, per cominciare da quella domanda da cui sono partito: "Ma tu che mi chiami, tu che tutto mi restituisci, chi sei? Ora che finalmente vivo nella tua pienezza come Giobbe, alla fine del libro di Giobbe, che addirittura ha la visione, l'intuizione". E' il momento del distacco: il fedele è un "agonista", che lotta con il proprio Dio (Kierkegaard).

1984: Addio Berlinguer.





## L'esperienza e i volti di Dio

Il tema proposto "Chi dite che io sia", provoca a un parlare nostro che sia testimonianza. Il parlare di Dio non può avere altro significato che testimoniarcelo perché Dio è ineffabile. Dio non può essere parlato con parole, non può avere altro che una Parola adeguata, che è mistero essa stessa, altrettanto come Dio stesso, il Verbo. Anche nel porci quella domanda ci rifacciamo alle nostre parole che sono legate alla nostra esperienza. Solo se alla base del parlare di Dio c'è una nostra esperienza, allora qualcosa le nostre parole dicono. Non è solo Dio che è ineffabile, ma lo è anche l'esperienza religiosa in quanto tale. Non ha la complessità divisibile delle altre cose per cui ad ogni elemento possa corrispondere una parola.

Il parlare della propria esperienza religiosa non può essere altro che un dirsi, specchiarsi tramite queste parole nella propria esperienza. Le parole su Dio sono come l'istituzione, un servizio per rendere possibile una certa unità e continuità nell'esperienza, che è altra cosa di queste parole.

### Esperienza di Dio e impotenza del linguaggio

Cerco di dirmi qualcosa della mia esperienza, ma le parole frenano l'esperienza, non ci possono essere parole adeguate all'esperienza religiosa. E' solo un dirsi per riceversi continuamente in una esperienza che, mentre viene tradotta in parole, è obiettivata, per riceverla da capo e continuare a viverla in profondità.

Tanto meno il parlare di Dio è un darcelo. Nel parlare di Dio ci diamo tra noi stessi, come se provocassimo gli altri a fare specchio per noi, per riceverci da loro, per superare i limiti costitutivi di ogni esperienza in quanto esperienza di individui che si isolano. Io avverto sempre più la deficienza, l'inadeguatezza delle parole non solo a Dio ma anche alla traduzione della stessa esperienza di Dio, e sono quindi consumate fuori di noi perché ci sia la possibilità di capitalizzare, di continuare a crescere, di prolungare questa "inquisitio" assieme agli altri. Dopo essere passato attraverso la simpatia per tante esperienze religiose e non, sperimento l'impotenza del linguaggio.

Ogni mio sì detto a Dio che traduca in parole l'esperienza di Dio è come aggredito da mille no detti da altre esperienze. Non sono dei no rivolti a Dio, ma i miei no che aggrediscono i miei sì, i tentativi di colmare l'abisso, la distanza infinita tra me e Dio, sono dei sì

detti a tutti i valori storici e umani. Il mio sì che emerge dall'esperienza deve fare i conti con questi apparenti no, che sono in sostanza dei sì a dei valori che io nascondo, non scopro immediatamente.

Il mio parlare di Dio deve essere un parlare insieme agli altri, assumendo anche le negazioni che sono affermazioni positive. In questo senso nell'epoca moderna siamo aiutati a svelare gli elementi antropomorfici, alienanti del nostro parlare e pensare di Dio.

Chi dite che io sia? Gesù spinge in avanti la domanda. La nostra fede quando parla di Dio parla di noi, di me. Io parlo del mio mondo. Le parole escono dalla mia esperienza e vengono gettate verso Dio e non lo catturano. Dalle aggressioni moderne le vedo cariche dei miei pesi: è l'antropomorfismo per cui credo di parlare di Lui e in fondo parlo ancora di me, delle mie esperienze mondane. L'analogia è un elemento positivo ma nell'esprimere la mia esperienza religiosa scopro che il tendere a Dio, il parlare di Dio è alienante, nel senso che la tentazione più forte (e ciò mi viene svelato dalla cultura moderna) è di isolare Dio per isolare me stesso dagli altri e dal cosmo, per costruirmi una fetta a me disponibile, dove sia più facile dominare, domare qualcosa, qualcuno. E' un parlare isolante che non solo isola Dio come una alterità che sembra essere fuori da tutto, ma isola me. Non è la fede cattolica che è una fede nella quale mi spossavo da ogni sete di dominio. Quando il sapere diventa potere è peggiore del potere esercitato direttamente sulle cose, è più tremendo quando passa attraverso il parlare, il pensare, strumentalizzando persino il discorso su Dio.

### Una fede difficile

E' il dramma della fede dei cristiani, la testimonianza di una fede difficile.

E' faticoso e gioioso credere, è una croce. Chi non sente ciò è difficilmente incamminato nella riscoperta di Dio. La croce è accettare di assumere il peso di queste antropomorfe costruzioni, la continua preoccupazione di sentire l'obiezione di altri che chiedono: "Ma tu credi, tu parli di Lui, e parli di te, ti chiudi in te". La fatica di credere oggi importa per me il continuare nonostante questi pesi che continuo a portare con me quando mi lanciai verso il discorso su Dio.

Lo sforzo di parlare di Dio, di credere, diventa sempre più una fatica tremenda quando questo Dio, se è il vero Dio, non può isolarmi, disgregarmi. Non posso credere



senza questo dinamismo di essere con gli altri, con tutti e con tutto, di ricevere da Dio e con Dio tutto il resto per poi restituire a Dio tutto senza nulla usurpare per impossessarmene.

E' una cattolicità difficile.

Prego così: se Dio fosse un dono fatto a me senza darmi altri volti, se fosse qualcuno che mi aliena dalle cose, non posso credere che sia Dio. Se Dio è Dio deve venire a me con tutto quello che esiste. Se io ritengo di accettare questa provocazione per risalire in qualche modo all'esperienza di Dio, devo con tutti gli altri andare verso di Lui. E' un ricevere la totalità dell'esperienza e restituire questa totalità come se ricominciasse quasi da me.

Alla base di questo dibattito è stato posto un brano evangelico in cui ci sono delle persone concrete. Gesù interroga e ciascuno deve prendere la sua esperienza (le letture fatte, ciò che ha visto fare da Gesù) e restituire la risposta a un personaggio storico.

Nell'incarnazione, nel Cristo, siamo impegnati non ad uscire dalle persone, dalle cose, ma, se Dio ha un volto, è quello di tutti. E' un volto reale che non distoglie dagli altri volti, non cancella il volto delle persone e delle cose ma le fa ingrandire e le riassume.

Per questo diventa difficile credere oggi, perché tutte le istanze della cultura moderna spingono i credenti a un discorso di non isolamento, di non alienazione. Il cammino della fede diventa più lungo. Più facile per noi è contestare gli idoli. Il mistero di Dio attira come problema, è fuori delle nostre possibilità di afferrarlo, di comprenderlo, ma proprio perché Dio è così, i credenti hanno sempre la tentazione enorme di crearsi degli idoli, di fare delle stesse parole che tentano di dire a Dio, degli idoli. La più grande tentazione è quella dei teologi, dei credenti che, arrivati a dire qualcosa di Dio, si fermano, ingigantiscono la foresta di parole, dando a questa dottrina il valore di sostituto di Dio, mentre tutte le parole dette dai mistici, dai teologi, dai santi, brillano e si spengono, perché l'unica luce che deve restare come fonte di verità è la luce che non vediamo. San Tommaso parla della deficienza intrinseca del credere, che ha bisogno di ulteriori doni dello Spirito Santo. Tra questi, soprattutto il dono della scienza che mette in rapporto con la visione di Dio. La visione a cui dobbiamo tendere invocando l'azione dello Spirito Santo è la visione di ciò che Dio non è. In questa vita non possiamo avere nessun'altra visione se non quella in negativo che ci permette di dichiarare: "No, no, no, questo non è Dio".

Ogni creatura (Agostino) si presenta e dice: "No". Il traguardo possibile è combattere i Sì assolutistici che diventano sostituti che oscurano la fonte di Dio.

## I volti da cercare e l'appello di Dio

Deve essere sempre presente l'esigenza di confronto

con la razionalità. Il discorso di Dio deve confrontarsi con le provocazioni della ragione, anche se vedo la difficoltà di pensare Dio posto come inizio e termine delle cose. Sento di più la IV via di San Tommaso, non la I, la II, la III, la V.

Sento personalmente la IV via dei grandi mistici, di Agostino, dove Dio emerge come la profondità nascosta dentro ogni valore, la verità dentro le verità, la bellezza dentro le bellezze, il valore dentro i valori. E' l'immanenza di Dio dentro le cose. Non un Dio collocato prima o dopo, fuori le cose, ma un Dio che alimenta la perfezione di ogni realtà. Quello che importa è fermentare continuamente il sì che stiamo dicendo a Dio attraverso tutti i no dati anche per rapporto alle pretese dottrine e formulazioni che riusciamo a esporre. Anche Pio XII parlava del "dubbio dinamico" come elemento fermentante e necessario del credente. Altro è il dubbio scettico che è dogmatico, che dice no e chiude la porta ad ogni cammino. Il dubbio dinamico è la continua fermentazione dei propri passi perché nessuno di essi venga dichiarato l'ultimo e definitivo, meno ancora l'idolo al posto di Dio. Attraverso la continua ricerca verso Dio si può costruire una fede meno inadeguata a quel discorso sull'abisso di Dio che noi dobbiamo sempre rispettare.

La nostra epoca è la più fortunata perché ciò che una volta sembrava l'appannaggio di pochissimi mistici oggi viene affermato provocatoriamente per ogni credente. Ciò è possibile solo se il credente vive nella sua fede la dimensione di continuo superamento per arrivare a intuire la trascendenza di Dio nella sua immanenza dentro le cose, senza pretendere di presentarsi come il beato possidente di Dio.

La preghiera a questo livello diventa importante perché il TU detto a Dio sia un TU lanciato ma non pretenzioso. Nella preghiera a Dio il TU è un TU detto perché mi venga restituito, non perché io possa comprendere e fare mio. Pietro risponde a Gesù: "Tu sei il Cristo".

E Gesù: "Beato te o Simone".

La preghiera intesa come un TU lanciato ma perché termini in un TU ascoltato che mi fa sentire una realtà. Io mi sento credente nel momento in cui intuisco che valgo perché qualcuno mi fa sentire, non dislocandomi dagli altri, la voce che mi chiama per nome.

Chi mi chiama per nome durante la giornata?

Un Dio che non mi seppellisce come persona e non seppellisce le altre persone, ma le fa aumentare nella capacità di dare del tu agli altri, di costruire un noi, di realizzare l'amore non sentimentale, ma cosmico e universale. Un Dio che fa sentire che ciascuno di noi, immergendosi nell'amore di Dio, si immerge ancora di più in tutto il resto. I volti diventano reali, non consumati, non annebbiati, come a volte nell'ascetica quando siamo esortati a vedere il volto di Cristo negli altri quasi al prezzo di oscurare i loro volti e vederne uno solo. Il vero volto di Dio dà rilievo a tutti i volti e le cose.



La conoscenza più profonda che può tradurre l'esperienza religiosa, è quella che fa mostrare la capacità di

collegarsi con gli altri, non quella che svuota, ciruisce e chiude.

**Rassegna Antologica**  
La riflessione teologica e filosofica



Massimo Cacciari

## "... E' giunta l'ora ... in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità" (Gv. 4, 23-24)

### 1. "Adorazione" e "verità"

Nel versetto di Giovanni che è sottoposto alla nostra attenzione si evidenzia fin dall'inizio quella "struttura paradossale" dell'annuncio su cui ha insistito Bruno Forte. Le ultime parole che Forte diceva sono già espresse in qualche modo nelle prime parole di questo nostro testo che dice "viene l'ora" (non, "è venuta") ed "è questa"; cioè si afferma un'"ora" che è e nello stesso tempo si afferma l'"avvenire" di quest'ora (èrketai in greco). Per dirla con i termini di Schelling: in questo presente è eterno lo stesso futuro.

In questa vita "aionica" (la vita eterna) che ci viene promessa, nel paradosso di una vera vita (non quella di questo mondo che noi conosciamo) il presente non contraddice, non diviene futuro; è nel suo presente anche eterno futuro, come anche eterno passato.

Continuiamo la lettura. Come abbiamo già evidenziato lo scorso anno, i "veri adoratori (alethinòi proskínetai) adoreranno il Padre in Spirito e verità". Va ricordato che il termine "proskínesis" è molto impegnativo nel Nuovo Testamento; per un greco infatti la proskínesis era sentita come un qualcosa di assolutamente servile, in quanto gesto di ossequio del barbaro orientale, indegno di un uomo libero.

La proskínesis non è un ossequio qualsiasi, ma un prostrarsi fino a toccare la terra, quasi un omaggio agli dei ttoni, che per un greco era appunto sentita come assolutamente indegna di uno spirito libero.

Nello stesso tempo questi che compiono la proskínesis sono "veri", cioè hanno a che fare con la dimensione della "alétheia", della verità. Ora è perfettamente vero che la alétheia non ha nel Nuovo Testamento la risonanza che può avere nel discorso filosofico, ma permane il timbro della "sofia", cioè quello del "mostrarsi" reale. Mai si mostra così "realmente" Gesù come da risorto, proprio per sottolineare che la sua resurrezione non va

presa in immagine, metaforicamente (il risorto è davvero risorto "in carne", sottolinea Giovanni).

Ciò è ancora più evidente se connettiamo l'alétheia al tema della "parresia" che ritorna con tanta forza in Giovanni: in questa "ora", che sta sempre venendo, che è avvenire. Egli dice: "ho parlato al mondo" dicendo tutto, apertamente (palam), francamente ("nulla ho detto in segreto", nè nella sinagoga nè nel tempio e coloro che mi hanno ascoltato sanno ciò che ho detto).

Ha parlato in parresia perché aveva di fronte "amici", non "servi". Ma questa verità (alétheia) va "adorata" con il gesto della proskínesis; un paradosso come quello di prima, dell'ora che "viene" - cioè non è ancora venuta - ed è questa. Perciò "adoriamo" ciò che si "mostra", "palam", in parresia; il Figlio non nasconde nulla di ciò che il Padre ha reso noto, non parla più per proverbi, per metafore (quindi "io non vi chiamo servi, ma amici", Gv. 15,15).

Come possiamo adorare quello che ci è perfettamente noto? Perché dovremmo fare questo gesto servile di fronte all'alétheia?

Adoriamo la "léthe" di questa alétheia, ciò che "rimane nascosto", o meglio adoriamo la "provenienza" il "passato eterno" di questa disvelatezza. Sarebbe contraddittorio che adorassimo l'alétheia se fosse soltanto "disvelatezza" nel senso abituale del termine.

Qui inizia forse un destino dell'Occidente che non tiene fermo questo paradosso.

Tutte le diverse secolarizzazioni, a partire da quelle teologiche, muovono proprio da qui: perché mai dovrei fare una proskínesis di fronte alla verità? Ad un amico si fa forse l'adorazione? Lo si può fare solo alla provenienza di questo dire, alla provenienza che non posso comprendere e definire.

Quindi nell'istante del Figlio ne va di un eterno avvenire, ma anche di un eterno passato che il Figlio indica; o è un'insensatezza o è uno straordinario paradosso:



adorate la provenienza di questa mia parola, quella che né voi né io posso comprendere. Si veda anche il passo di Matteo 24,36 dove appunto si indica una dimensione che il Figlio non può rendere noto, perché nemmeno lui sa; la dimensione che né il figlio né gli angeli, ma solo il Padre conosce. Vi è qualcosa che il Figlio non può dire palam, ma il Verbo quando parla in paresia indica precisamente anche tale dimensione, in cui egli come "verbum" viene meno, tace.

Dunque l'istante del Figlio come "ambitus omnium" - così presente nella riflessione patristica - va inteso come l'ora della sua "apocalisse", in cui si mostra apertamente come "aionico", eterno che non viene mai meno. Sono queste dimensioni aioniche ad essere rese "note", ma mai afferrabili, profanabili: di qui la *proskínesis*.

## 2. "Dio è spirito"

A partire da questa riflessione sul testo, si apre una riflessione più propriamente filosofica.

Il filosofo discute infatti delle stesse cose del teologo, ma senza potersi poggiare sulla parola. La parola è la stessa, solo che il filosofo non la ritiene "custode della verità", non può pensare che in quella parola vi sia soluzione al suo problema. Certamente il filosofo deve badare a non prendere quella parola come mero pretesto e questo è certamente difficile; ciò non avviene generalmente nei grandi filosofi la cui esegesi dovrebbe essere tenuta in maggiore considerazione dalla teologia contemporanea.

"Dio è spirito": è stato tradotto o no questo discorso in filosofia e quindi in teologia?

"Pneuma ò theòs", che Hegel traduce "e questo è Dio", "Spirito" Geist. La questione è delicata, perché si tratta di sapere se la riflessione teologica che Bruno Forte ha avviato indica qualcosa di altro rispetto alla riflessione filosofica sul "pneuma ò theòs". Non credo che noi abbiamo abbandonato il luogo della riflessione teologico-filosofica, neppure quando tentiamo di leggere il versetto di Giovanni da cui siamo partiti, nei termini in cui lo abbiamo letto io e Bruno Forte in modo ritengo abbastanza consonante.

Ciò che anch'io ho detto ruota attorno all'immagine del "pneuma", alla "enèrgheia" del "sacrificio" del Figlio; nel sacrificio il "fuoco" è appunto ciò che distingue, che permette di articolare l'astratta unità e nello stesso tempo il pneuma che distingue, nella distinzione unisce. Quella distinzione, quella lacerazione non è "a parte", separata dalla "gloria", ma è nella gloria; ciò è Dio: la massima "distinzione in sé". Per Hegel la morte è "in Dio", compare nella vita intradivina; l'elemento della lacerazione va inteso nella gloria.

Nello stesso tempo questo spirito che distingue, ribadisce l'unità della vita intradivina, "riconcilia"; Dio "esce da sé" e ritorna a sé attraverso la lacerazione.

Questo processo non solo è stato pensato dalla filoso-

fia, ma è la filosofia, nella misura in cui la filosofia occidentale è dialettico-idealistica.

Come indicare un compito del pensiero che vada oltre questo grande schema che lavora sul "pneuma ò theòs"? Che cosa forse bisogna pensare ancora? Bisogna pensare più radicalmente quell'elemento che Forte indicava del "ritrarsi".

"Eterno passato" ed "eterno futuro": se questi elementi vengono collocati nella "circolazione pneumatica", nel soffio onniavvolgente del *pneuma*, è certamente vero che non tutto viene espresso, che rimane qualcosa che sta nel silenzio, ma ciò che conta è che questo silenzio è nel soffio avvolgente del *pneuma*.

Il tema del silenzio non basta più, perché da sempre il silenzio è l'altra faccia della parola e viceversa; l'opposizione non è tra silenzio e parola. Quel *pneuma* che distingue e unisce può indicarmi una libertà dal creare? Di questo la teologia luterana non sa nulla, perché si muove tutta sul presupposto della necessità del creare. Dei "posteriora Dei" possiamo indagare solo la "parola detta"; e tutta la teologia della croce è "cristologica" nel senso riduttivo di cui diceva Forte prima.

Non cambia il problema se io dico - come fa Forte - : questo *pneuma* garantisce l'inizio sempre nuovo e impedisce qualsiasi gesto di idolatria di fronte a qualsiasi parola detta, di qualsiasi "ora" giunta, libera da qualsiasi definizione. Ebbene ancora una volta, questa interpretazione sta all'interno della interpretazione che la filosofia dà del *pneuma*; il pneuma va inteso come quel "fuoco centrale" che continuamente pulsando - anche se inafferrabile - permette di allargare i cerchi del nostro sapere (e se volete anche del nostro sapere adorando), cioè si pone come punto di un "cerchio a raggio infinito" (Fichte), di cui a priori non posso determinare la circonferenza. Il "sempre nuovo" che il *pneuma* garantisce è appunto il sempre nuovo del pensare idealisticamente concepito.

Allora è certamente vero che non posso qui definire un "sistema" nel senso tradizionale, ma non è questo il punto. La tradizione filosofica ha infatti sempre cercato di definire le condizioni della perfetta libertà del pensare, della sua possibilità di trascendersi continuamente. Questo è semmai l'oggetto del "sistema" da un punto di vista dialettico - idealistico, cioè dell'impostazione dominante nella filosofia (nonostante le sue conseguenze nichilistiche che qui non posso ovviamente sviluppare, anche se note a tutti).

## 3. Il paradosso della croce e la "decreatio"

E' pensare un "ritrarsi" che non sia sempre necessariamente creatore?

L'idea del ritrarsi, se vista all'interno della circolarità pneumatica, non è diversa da quella del creare, ma l'altra faccia del creare; proprio perché si ritrae, dona a noi



lo spazio di essere. La "fuga" è apparente. E' concepibile allora *pneuma* "libero" dalla necessità di creare, di manifestare, di articolarsi?

C'è da tener aperta la possibilità del "niente"; in questa croce "*ambitus omnium*", il grido del Figlio "perché mi hai abbandonato?" (che metterei in relazione all'altra domanda "al suo ritorno il Figlio troverà fede sulla terra?", ambedue domande che restano senza risposta) mette in questione la fede. Fede vuol dire qui "vita", perché è fede che dà vita; si potrebbe tradurre quindi "troverà" vita sulla terra?"

Da un lato è apparso un estremo del Figlio che è quello della morte in croce, nell'ambito della creazione e dell'amore, ma dall'altro c'è l'aspetto della "*decreatio*". I Padri interpretano la croce come l'ultimo atto della creazione; questa è l'ora, ma l'"avvenire" (l'eterno futuro) è necessario interpretarlo sulla base di questa storia che abbiamo narrato? Se ritenessimo che fosse necessario, toglieremmo evidentemente la "libertà dei figli". L'apocalisse del Figlio è giunta ed è questa, ma l'"apocalisse dei figli" che il Figlio stesso attende è necessariamente iscritta nell'apocalisse del Figlio che noi stiamo narrando o potrebbe essere l'apocalisse del niente?

Ciò non è per nulla separato dal Figlio che sulla croce grida il suo abbandono. Ma allora ciò che è da pensare non è forse la impossibilità della "*decreatio*", cioè uscire dall'orizzonte della necessità della creazione, della manifestazione, del *Verbum* in cui comunque siamo?

La possibilità, il puro possibile (la "nostalgia divina" - come dice Schelling - per l'eterno passato), che si realizza è un compossibile di pari grado e valore del possibile che fa che la cosa sia qualcosa invece che niente.

Di nuovo, come parola e silenzio non sono due dimensioni separate, così non sono due dimensioni separate l'ente e il niente, perché l'ente è precisamente il niente dell'inizio.

Quindi la possibilità della *decreatio* è un compossibile assieme alla possibilità della *creatio*; e se noi non pensiamo "*deus sive natura*" (Dio come necessitato), questo possibile è aperto necessariamente da sempre.

Questo discorso è una sfida per la teologia: proprio nell'ambito dell'*agape* occorre spiegare questo possibile sulla base del testo.

Come lo spiegherei io? Abbiamo detto dell'eterno futuro: questo futuro deve essere futuro pieno; nel "*mèllon*" neotestamentario vi è "io sono la strada, la via", non c'è soltanto l'"idea" del futuro (che potrebbe invece essere "presentificata"). Lui dice di essere la via, la verità e la vita che impegna verità e strada. Quando dunque si parla di "*aiòn mèllon*" si dice di qualcosa che "precede", non solo un'idea del futuro.

Chi procede? L'apocalisse del Figlio è ed questa; la resurrezione è. Nell'annuncio è annunciata la "*parusia*". Nel "frammento" che cosa c'è allora? C'è il "*mèllon*" dei figli che deve portare all'apocalisse dei figli (che tutta la creatura aspetta, Rom 8,19). Con l'apocalisse del Figlio

è detta la possibilità che l'apocalisse dei figli sia sul modello di quella del Figlio: ecco l'annuncio.

Se non interpretiamo così, facciamo del futuro ("*mèllon*") una pura "idea" e lo presentifichiamo; il vero futuro, l'eterno futuro indica che, dopo l'apocalisse del Figlio, l'apocalisse dei figli può esprimersi secondo l'*agape* del sacrificio del *Lògos*.

Questo sappiamo, ma lo sappiamo come possibile; altrimenti annulleremmo la libertà dei figli e sarebbe tutto non paradossale, ma controsenso. Come il Figlio ha accettato il calice, ha deciso ed era libero di farlo, così i figli dovranno fare e possono farlo.

E se non lo fanno? Non vi sarà vita, quando lui ritornerà. Egli rimane fedelissimo, torna; non c'è da dubitare della sua fedeltà, quello su cui bisogna dubitare è la fedeltà dei figli. E' necessario dubitare e la loro apocalisse potrà essere simile a quella del Figlio, oppure a quella dell'"altro figlio", quello della distruzione (il "*filius perditionis*").

Nella tensione della croce, questi sono i due estremi: Cristo non sta appeso per un braccio solo; uno è la sua apocalisse, l'altro - che può essere "imitazione" o "negazione" - si riferisce all'apocalisse dei figli.

Qui risulta la domanda senza risposta: "troverò vita (fede) sulla terra"? E giustissimamente non può rispondere a quella domanda e non si trova risposta, se non all'interno di una teologia trionfalistica ed irenica, o dialettica come in Hegel in cui c'è la risposta. Se Dio non è che manifestazione, se il *pneuma* non è che espressione, allora certamente tutto è logicizzato.

Ma se questo è il difetto capitale del sistema hegeliano, allora devo necessariamente concludere che nulla mi assicura che troverà vita sulla terra e che il figlio può diventare "*filius perditionis*". Questa è la *decreatio*, infatti non trova niente; la *decreatio* è allora fatta dal *filius perditionis*? Ma non è forse compresa nella tensione della croce? Questa libertà così strepitosa che ci può permettere di concepire la realizzazione del niente, può essere concepita al di là di questo "evo", di questa "età del Figlio"? Assolutamente no. Immaginate un'idea di questo genere nell'ambito della sofia, della cultura greca; l'uomo che può "arrestare la *fysis*", la natura?

Questa idea è solo cristiana, può essere concepita solo nell'ambito dell'annuncio del Figlio nella cui apocalisse è annunciata la possibilità dell'apocalisse del "figlio della perdizione".



## Spirito come perdono

Vorrei iniziare presentando l'esperienza delle domenicane di Betania, esperienza molto anomala nella Chiesa.

Noi siamo nate nel 1864 in un carcere femminile in Francia dove erano detenute circa 400 donne: esistevano allora in Francia quattro case di pena di questa dimensione e più o meno altrettanta era la popolazione carceraria femminile in Italia. Siamo nate in un momento in cui la donna era schiacciata da una società che non solo non la riconosceva ma la colpevolizzava per delle azioni che attualmente rientrano nella legalità, come l'aborto.

In questo carcere c'erano donne che si erano ribellate, ormai indurite, senza cultura; erano il sottofondo di quella società di cui il maschio era supremo re. Qui, in una situazione difficilmente gestibile (suicidi, rivolte, ecc.), viene inviato un giovane domenicano (l'ordine domenicano era stato appena restaurato in Francia e rappresentava dunque quanto di più moderno nel panorama religioso).

Questo giovane prete entrando nel carcere ha paura ma esordisce dicendo: "Carissime sorelle, Dio vi ha portate qui perché vi ama: la vostra condizione di vita è simile a quella delle monache di clausura".

Siamo nell'800 e la monaca è in cima alla piramide sociale, è la vergine, la persona idealizzata, l'innocente.

Tuttavia era vero che la vita carceraria ricalcava quella monastica. Le detenute ascoltano questo prete e gli credono; si ritrovano per una notte di adorazione e molte gli chiedono: "Se usciamo di qui, possiamo entrare in convento?". La richiesta è sconvolgente ma il giovane prete non si tira indietro: rientrando a casa dirà: "Ho visto delle meraviglie".

Coraggiosamente prende sul serio la risposta delle detenute al suo messaggio che gli ritornava incarnato, ben diverso da come lui lo aveva lanciato. La sua risposta è la creazione di una comunità in cui, accanto alle monache con un normale percorso di vocazione, c'erano anche monache la cui vita era stata segnata dal carcere o dalla prostituzione.

Si apriva, con profonda novità, la vita monastica alle persone più diverse, normalmente escluse da ogni contesto sociale.

Per noi la diversità non è un problema: il nostro passato non esiste, cioè non è fonte di giudizio da parte delle altre. L'ordine domenicano ci ha accolto con molta difficoltà, basti pensare allo sdegno iniziale di molti conventi domenicani che non ci riconoscevano come

opera domenicana o al fatto stesso che ci sia stato concesso l'abito solo nel 1954. In realtà noi siamo domenicane e siamo di vita contemplativa: quando una persona incontra il Dio vivente nell'abisso dove si muoveva senza speranza (in un incontro che brucia tutto) diventa come Maddalena che rompe il vaso di profumo e non si cura delle opere.

La nostra realtà di oggi si sviluppa su una condivisione radicale che va fino all'essenza dell'essere: è il portare il fardello l'uno dell'altro, è l'affrontare il male del mondo portandone le conseguenze, rifiutando il concetto di punizione. La liberazione comporta prendere la responsabilità delle conseguenze dei miei atti e del male altrui.

Come contemplative sentiamo la vocazione di condividere le conseguenze del male nel mondo (assieme al mondo) e di condividere anche il profumo della preghiera dei santi, in questo mondo dello Spirito in cui non è più l'uomo che fa, ma è l'uomo che è agito dalla presenza dello Spirito.

Ma parliamo dello Spirito: per noi domenicane di Betania lo Spirito Santo ha un nome, è la remissione dei peccati, è il perdono di Dio (il dono perfetto, totale di Dio).

In Gv 20,22 Gesù alita sugli Apostoli e dice: "Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati saranno rimessi". Che cos'è il peccato che dev'essere rimesso da questo Spirito?

Per S. Tommaso il peccato è una realtà buona (perché tutta la realtà è buona, intendendo come realtà ciò che è solido, la creazione di Dio, che Dio vide come buona) alla quale manca un pizzico di essere. Anche quando facciamo delle cose che poi ci spiace aver fatto, secondo S. Tommaso noi rincorriamo sempre un bene, anche se poi questo si rivelerà un bene incompleto, non duraturo.

E' molto liberante capire che non siamo cattivi: cerchiamo solo un bene e sbagliamo perché non andiamo fino in fondo al nostro desiderio. Una storia va sempre ribaltata fino in fondo perché là dove mi sono fermata ho creato del male nel mondo, ho fatto entrare dell'essere incompleto e questa incompiutezza va integrata.

E' solo in Dio che possiamo completare la nostra storia e andare fino in fondo alla nostra ansia del nostro desiderio; è solo lui che è il punto di nascita.

Quando noi creiamo del male nel mondo è perché viviamo al nostro livello di creature che, in quanto limitate, non possono produrre cose perfette perché manca

quel "pizzico" che è il divino, l'agire nello Spirito.

Ribaltare la nostra storia è credere che Dio ci ama e che ciascuno si trova là dov'è, proprio perché Dio lo ama: il punto dove ci troviamo oggi è l'appuntamento con colui che si fa avanti (perché rispetta la nostra libertà) ma ci chiama a rinascere in lui. La nostra realtà di per sé non ha bisogno di Dio, noi possiamo realizzare una storia anche bella ma che rimane incompiuta; se rinasciamo nello Spirito significa che il nostro desiderio va oltre ciò che sa, e che ci fidiamo di questo desiderio.

Tutta la vita di Gesù si può leggere nella chiave dello Spirito legato al nostro peccato: questo Dio attende che anche noi ci accorgiamo della nostra incompiutezza.

Gesù è il Messia, l'unto; sappiamo che l'olio è il simbolo dello Spirito perché è il liquido capace di permeare anche la realtà più dura, di farsi assorbire anche dalla pietra. Gesù è l'unto, spinto dallo Spirito nel deserto per affrontare il nostro male, la tentazione; è l'uomo del Getzemani (il giardino dell'olio) pervaso dallo Spirito nell'imminenza della sua passione e nel peccato dei suoi discepoli addormentati; è l'uomo sulla croce che prima di consegnare il suo Spirito invoca il perdono per gli uomini.

Gesù, abitato dallo Spirito, sa solo guarire e perdonare.

E' lo Spirito che lo spinge nel deserto; è lo Spirito che lo spinge sulla croce: Gesù è l'uomo perfetto perché ha lasciato che lo Spirito incentivasse il suo desiderio limitato fino al livello divino.

Dopo la resurrezione Paolo scrive ai Romani e parla del gemere dello Spirito (Rm 8,22-23): questo gemito è legato alle doglie del parto, della creazione che deve partorire un'umanità spiritualizzata. Lo Spirito che geme è come l'attesa di Dio perché il desiderio dell'uomo si svegli alla vita nuova.

L'alito dello Spirito è la vita che Dio ci propone di vivere, se lo vogliamo. Noi abbiamo paura del nostro male, ma lo Spirito no. Egli non ci condanna, bensì è presente per darci quel "pizzico" che ci manca.

Nei Vangeli le donne sono presentate come peccatrici o impure, donne al bando della società e perdonate da Gesù. La donna ha molto a che fare con lo Spirito, legato al peccato dell'umanità: la donna non è fatta per accusare, ma per dare vita. La donna che incontra Gesù ad una certa profondità è come penetrata dal soffio rigeneratore di Dio, diventa madre: la storia della Vergine è la storia di tutta l'umanità e deve prima o dopo generare l'umanità nuova.

La donna peccatrice ha sempre un discorso molto diretto, semplice, corporeo, con Gesù, perché chiamata con Dio a partorire la nuova umanità.

In questo senso (anche per i il superamento dell'antitesi uomo-donna) è fondamentale Gn 2,24: "l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne". Se questa fosse davvero la regola della vita a due, tutte le coppie conoscerebbero un'esperienza di solida felicità. In realtà, ciò

che pesa sulle coppie è che ciascuno di noi rimane radicato nel proprio passato e nessuno accetta l'insicurezza di tagliare il cordone ombelicale ma pretende dall'altro che sia come lui si aspetta.

Ma questo versetto è veramente indirizzato solo all'uomo e alla donna? Alla vigilia della passione Gesù parla al Padre e riferendosi a quanti credono in lui dice: "E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola" (Gv 17,22). Tutto questo affinché il mondo creda che la sua vita non si ferma al suo desiderio com'è adesso ma che c'è una vita nuova. Se il progetto di Dio è la condivisione totale che si spinge fino all'unità (nella quale ci manteniamo tuttavia differenziati), se tutto troverà compimento nell'unità dell'umanità nuova con Dio, possiamo benissimo comprendere il riferimento della Genesi all'essere una sola carne come preludio all'essere un solo Spirito.

E' molto difficile rompere i legami della carne, "odiare" il padre e la madre come dice Gesù, riconoscere come madre e fratelli tutti gli altri figli di Dio, lasciare la propria famiglia d'origine per costruirne una nuova, riconoscere alla famiglia la vocazione di essere lasciata per poter giungere infine ad essere uno nello Spirito.

1985 : Quelli della notte.



**ESODO 10 ANNI**

RASSEGNA  
ANTOLOGICA

**La riflessione  
biblica**



## Pensieri di un cristiano di Corinto

*Ci sono migliaia di "commenti" alle lettere di San Paolo.*

*Queste pagine non sono in gara con quei commenti, non vogliono né completarli né criticarli. Sono, se è possibile, pensieri di un cristiano di Corinto, artigiano, pescatore, soldato, ecc., come si vuole.*

### La parola è metà di chi la dice e metà di chi l'ascolta

Ci sono delle parole, dei documenti, delle dichiarazioni che ci vengono incontro perfette nel loro senso. Niente chiedono per essere capite né alla storia da dove provengono né al lettore. Così sono le lapidi dove sono stati scolpiti i bollettini della prima guerra mondiale: altisonanti e perfetti non hanno più nemmeno un graffio della vita dei soldati in trincea, nel fango e nell'odio alla guerra. Oggi sono le lettere di licenziamento dei padroni e le parole dei direttori di fabbrica che, per i reparti, mostrano ai visitatori macchine e produzione dicendo: "stiamo facendo qui, stiamo facendo lì ...".

Lettera prima ai Corinti, cap. VII. E' diventato un veloce catechismo per corsi per fidanzati, oppure un mezzo per ridicolizzare S. Paolo facendogli dire che (cap. XI) "capelli corti o capelli lunghi" è qualche cosa di assoluto come imitazione di Cristo.

Perché invece non vedere questa lettera come il pezzo di un discorso che chiede scusa di essere solo lui sopravvissuto al tempo, ma che esige che in esso si scorgano gli altri pezzi perduti? Sono lettere, banali lettere. Sono tentativi di risposte a dei problemi, a delle domande, e avranno suscitato dei commenti e delle riflessioni nei destinatari. C'è un prima quindi, e un dopo, e tutto questo intero è la parola di Dio. Essa figura in una Chiesa nella quale, attorno alla Cena, è forte il senso della domanda reciproca e della ricerca. Qui ci sono adulti che chiedono, non "chiedono sacramenti per i loro figli", ma pongono la loro esistenza di adulti davanti alla parola di Dio.

Cristo non incontra qui nelle persone il loro essere cristiano, ma la sostanza della loro vita: qui troviamo infatti il fare all'amore, la preghiera, il corpo, il desiderio, ecc.

Come possiamo noi ora essere adulti nella comunità cristiana? Come può la nostra vita quotidiana salire alla Parola come domanda senza essere celata e dimenticata

da slogans catechistici o da diktat autoritari, e dalla rinuncia di confrontare fede e vita quotidiana riducendo la fede alle pratiche? Il proverbio "la parola è metà di chi la dice e metà di chi l'ascolta" (arabo, sembra) dice bene una Chiesa dove tutto è affidato alla ricerca comune e all'aiuto fraterno.

Ad un compagno di scuola del seminario, molti anni fa, dopo le vacanze, il rettore chiese: "come va la purezza?". Il giovane rispose: "bene, monsignore, e lei?".

In una chiesa veramente fraterna, ognuno (dall'ultimo cristiano fino ad un Vescovo al Sinodo) risponde di sé, verifica se stesso davanti ai fratelli.

### Il dito e la luna

Noi oggi, leggendo Paolo, riempiamo il prima e il dopo della sua lettura. Non perché facciamo nostri i problemi dei destinatari o perché, a duemila anni di distanza, chiediamo a Paolo, direttore spirituale, che cosa pensa dei nostri. Certo, c'è una omogeneità di problemi e una fraternità cristiana anche a grandi distanze, ma l'essenziale di questa lettura è che noi continuiamo la Chiesa, le diamo un futuro, ripetendo ciò che sempre va ripetuto, cioè l'incontro di noi con il Regno. Senza questa ripetizione la parola di Dio diventa o slogan o pigra scorciatoia per evitare i costi della fede. Paolo e i cristiani del suo tempo vanno rispettati e studiati nel modo in cui in loro è avvenuto questo incontro. Solo la mancanza di questo rispetto, il pensare che la parola di Dio ci liberi dalla fatica di incarnarla nel proprio tempo, ha tirato fuori da queste pagine insensatezze come queste: che ci si sposa perché non si riesce più a controllarsi, che il celibato è più vicino al Signore, che gli schiavi è bene che stiano felici, tanto ormai sono del tutto liberi...Dimenticando perfino che Paolo distingue i suggerimenti dall'ordine (il cristiano è un adulto, e non uno schiavo), anche da questa lettera si è tirato fuori un buio sulla sessualità per il quale noi cristiani ancora non abbiamo chiesto perdono.



Leggendo la lettera ai Corinti nel modo tradizionale, come dice lo Zen, "si confonde il dito che indica la luna, con la luna". Paolo indica così bene la luna nel versetto 29: "... è poco il tempo che ci rimane" e al versetto 31: "... questo mondo così com'è, non durerà più a lungo".

Anche questa luna abbiamo tentato di sporcare, da una parte accusando Paolo di essersi sbagliato nel ritenere imminente la fine del mondo, dall'altra contorcendoci a spiegare che Paolo non aspettava una vera fine del mondo, ma pensava alla venuta messianica, in modo indeterminato, come l'aspettiamo pressappoco noi, cioè per niente.

Invece, facendo come i bambini per le conchiglie che trasmettono l'urlo del mare, non si può non avvertire in Paolo la presenza febbricitante di un grande fuoco che è l'imminenza del Regno. Anche se non abbiamo la sua stessa fede lo percepiamo come assenza, come vuoto attorno al quale i versetti 29 e 31 sono solo deboli recinti.

E' da questa imminenza del Regno che Paolo fa discendere quelli che restano ancora dei consigli, e ciò che prima e dopo di quei versetti può essere o sembrare una tranquilla morale dove tutto è a posto e in ordine per un ovvio buon senso. Quei versetti la sconvolgono e trascinano in una logica dove quel buon senso è cancellato.

L'amore dell'uomo e della donna nella cristianità non hanno perso la loro luce dal Regno, ma da costumi storici assolutizzanti, da paure, da incapacità di incarnazione, da dure regole del potere. La donna anche cristiana ne sa qualche cosa, anche nella famiglia cristiana.

Da questo gelarsi della fraternità della Chiesa (nella quale le lettere sono sostituite da encicliche o da bolle) e dall'abbassarsi della fede che ormai non attende più nulla, sono nate le grandi maiuscole: la Famiglia cristiana, il Celibato, la Verginità. Della cristianità è tracciato un percorso dove le persone sono incanalate in aree fortemente gerarchizzate: ogni cristiano sa dove è la dignità che merita, il lavoro da fare e il salario da percepire, il potere da gestire o da subire. Comune alle situazioni è un senso di fissità e di destino, una mancanza di comunicazione e di fraternità (il celibe nella Chiesa non comunica con lo sposato e viceversa) e una mancanza di uguaglianza: sacerdozio e celibato costruiscono potere, il celibato si fa diversità e destino migliore, la famiglia cristiana è isolata e sola in fondo alla scala.

E nei primi settori della piramide, notiamo il grande uso del termine *scelta*, celebrata come qualche cosa di eccezionale. Solo a criteri esterni alla Chiesa, anticlericali, e non, come possibile e necessario, alla parola di Dio e a una verifica fraterna interna alla Chiesa, è lasciato il compito di far notare quanto queste scelte possano essere copertura di poteri, di un potere maschilista, di comodità, di privilegi, oppure copertura di una incapacità di amare nella parità, di avere un corpo, una sessualità.

Queste critiche non sono una pretesa di esibire un di-

to più pulito che indichi meglio la luna. Il dito pulito è di chi non ha mani perché non ha umanità. Quello che qui si dice si sa umano, ma cerca di portare il suo contributo al solo mezzo che abbiamo a disposizione perché la Parola ci appaia: lo scambio fraterno.

## Destino e Regno di Dio

Non occorre consultare la parola di Dio per sapere se si è sposati o vergini. Questo accade per mille circostanze e motivi. E' una storia, una nostra umanità, l'unica che abbiamo, che dobbiamo amare nonostante tutto. E' spesso il nostro destino che il Regno di Dio nè cancella miracolisticamente come un compito sbagliato alla lavagna, ma nemmeno consacra così com'è. Infatti, c'è una vanità, dice Paolo, una relatività nelle situazioni dell'essere sposati, non sposati, vergini o no. Esse non hanno valore per se stesse.

Ciò che redime è il Regno (Cristo ieri, oggi, sempre) che dona il valore. Ma il Regno non prende il valore "sposarsi" tra le situazioni degli sposati o il valore di "verginità" tra le situazioni dei non sposati. Il Regno indica uno sposarsi e una verginità che continuamente attraversano le situazioni, contraddicendole in se stesse: agli sposati annuncia la verginità, ai vergini annuncia lo sposarsi.

Confondere il Regno con le situazioni storiche è qui (come in altre situazioni) la grande tentazione e peccato. Questo peccato non porta rispetto nè alle situazioni nè al Regno.

Parliamo di situazioni: chi di noi sposato o non sposato potrebbe dire che tutto è scelta in questa situazione? La paura ("che cosa accadrà quando il celibe avrà ammesso questo?") e una incapacità a riconoscere che siamo come tutti gli altri uomini, non ci permettono di vedere la grande parte di circostanze e di necessità presenti nelle varie situazioni. Moltissime volte "arriviamo troppo tardi" quando c'è già una situazione necessaria.

Così ci si trova ad essere sposati, non sposati, omosessuali, ecc... Le necessità da cui non si può sfuggire sono la bestia che non vogliamo guardare perché non crediamo che il Regno sia così imminente, nella sua logica, da liberarcene.

Noi cristiani e preti faremmo bene a riconoscerci nella grande umanità che in queste necessità si dibatte, prima di tirarci fuori con le frettolose chiavi della "scelta". E' dalla profondità delle nostre schiavitù, del nostro trovarci "sposati o scapoli" per mille circostanze di cui nessuno ha colpa, che ci rivolgiamo al Regno che è imminente. In esso le grandi figure dello sposarsi e della verginità sono aspetti di una unità che sta solo nel Regno e che attraversano, confondendole e redimendole, le figure umane delle nostre situazioni. Come si diceva quell'unità profonda redime le nostre situazioni così spesso necessarie. C'è una sterilità in tutte le situazioni quando si è prigionieri dell'essere sposati, dell'es-



sere vergini, e dei mille contrastati pensieri della nostra sessualità. La storia come tale si svolge secondo i suoi motivi necessari. Spesso "non si può ritornare nel seno della propria madre", "non posso avere un figlio a novant'anni", dice Sara ridendo, e anche Maria dice "come potrò io ...?". La necessità è sterilità.

L'imminenza del Regno dà fecondità, anche se non cambia il destino, con logiche sue, innanzitutto rovescia i vari altarini delle scelte sotto i quali si nasconde presunzione e privilegio e poi dà fecondità a chi subiva necessità come sterilità, fosse esso sposato o non sposato, "normale" o "diverso" nella sua sessualità.

Chi è sposato e non sposato si vede dall'anagrafe, ma chi così sia nel Regno non lo sappiamo. Paolo stesso al versetto 29 toglie a tutti i vergini (a quelli che fossero felici perché "meglio", "più vicini al Signore") l'illusione che lui stesso aveva creato in loro. Del resto anche il Vangelo ammonisce: "In verità vi dico: hanno già la loro ricompensa" (Matteo 6).

Le situazioni variano, dallo sposarsi al non sposarsi e viceversa. Il Regno non abita come roba nei cassetti: qui di più e qui di meno. E' un perpetuo giudizio di condanna, che confonde i superbi che dalle loro situazioni, qualsiasi esse siano, ricavano superbia, e di misericordia che consola e dà speranza a quelli che dalle loro si-

tuazioni, qualsiasi esse siano, ricavano disperazione.

Come amare senza verginità, come essere vergini senza amore? Sono domande rispondendo positivamente e concretamente alle quali il cristiano, senza soluzioni in tasca, uomo come tutti, può essere anche come cristiano, significativo e alla fin fine più umano, nel campo misterioso, pieno di grandi problemi e aperture, della sessualità contemporanea.

Il rapporto al Regno, secondo l'indicazione di Paolo, è comunque essenziale al di là di morali collaudate e di rifugio di fronte ai problemi: dalla necessità che ci rinchioderebbe nell'essere scapoli (sentendo di essa, o la fatica della tristezza, o percependo il salario del privilegio), si sale alla libertà e alla responsabilità dell'amore. Dalla necessità dell'essere sposati, in oscillazione tra disprezzo e adorazione, tra desiderio e paura di fecondità, si sale verso una possibile ricerca di rapporto paritario, di apertura alla società e al futuro, accettando la propria morte e quella di chi si ama. Solo Dio infatti è assoluto: amarlo così è la verginità.

Nel Salmo 15, si prega Dio come nostro destino, perché la necessità, il destino che va per la sua strada, Lui lo attraversa e ci salva dalla tentazione di rifiutarlo o di abbracciarlo come assoluto.

Rassegna Antologica  
La riflessione biblica



Paolo Inguanotto

## "Se io non ti lavo, non avrai parte con me ..."

*Un gesto semplice, come la lavanda dei piedi, acquista nelle prime comunità cristiane una ricchezza simbolica tale da diventare segno che attualizza l'azione salvifica di Cristo. Perde poi di importanza, diventa incomprensibile, rito curioso, esortazione morale edificante.*

Se ci chiedessimo di raccontare l'episodio della lavanda dei piedi, contenuto nel Vangelo di Giovanni e a tutti noto per il suo inserimento nella liturgia del giovedì santo, è probabile che ricorderemo l'azione di Gesù di alzarsi e cingersi di un panno, quindi del lavare i piedi degli apostoli; giunto Gesù a Pietro, non mancheremo di ricordare le resistenze opposte da questi e come Gesù le supera, spiegando a lui e a tutti gli apostoli come il lavarsi vicendevolmente i piedi debba essere una

prassi costante tra i suoi discepoli.

Questi sono probabilmente i caposaldi del brano, come ci sono rimasti impressi dopo una lunga e ripetuta opera di esplicazione operata dalla predicazione tradizionale. Se facessimo subito dopo un'opera di riscontro andando a leggere Gv 13,1-15 troveremo il testo sempre familiare, perché più volte ascoltato, ma diverso nella struttura da come noi l'abbiamo ricordato e soprattutto più complesso.



## Le due interpretazioni

Al rifiuto di Pietro a farsi lavare i piedi da Gesù il testo infatti riporta:

*"... "Se io non ti lavo, non avrai parte con me"*

*Gli dice Simon Pietro: "Signore, non solo i piedi, ma anche le mani ed il capo" Gli dice Gesù: "Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi (se non i piedi), ma è integralmente puro" ..;" (Gv 13, 8-10).*

Solo dopo che Gesù ha svelato il tradimento che Giuda sta per compiere e, compiuta la lavanda dei piedi di tutti i discepoli, si è rimesso a sedere, appare la spiegazione del gesto che noi meglio conosciamo:

*"... e disse loro: "Capite che cosa vi ho fatto? Voi mi chiamate maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il maestro, vi ho lavato i piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti un esempio, affinché anche voi facciate come io ho fatto a voi"..." (Gv 13, 12-15).*

Ci troviamo dunque davanti a due spiegazioni date da Gesù, una durante la lavanda ed una dopo; che siano due e non una sola pur prolungata, è dimostrato non tanto dalla loro netta separazione nel tempo, quanto dal fatto che sono diverse nei contenuti se non addirittura contrapposte.

Nella seconda il tono è esortativo ed il contenuto è morale: è un invito agli apostoli affinché essi imitino un esempio.

Nella prima invece il protagonista dell'azione è Gesù, è lui solo che lava, e gli apostoli sono solo i destinatari della sua opera: l'unica condizione loro imposta è quella di accettare questa situazione.

Partendo da queste osservazioni di fondo, la critica ha formulato l'ipotesi che ci troviamo davanti a due racconti della lavanda dei piedi, o perlomeno a due interpretazioni indipendenti, che in un tempo successivo alla loro formazione sono state riunite assieme dall'evangelista o da un redattore.

Per distinguerle tra loro è stata indicata la seconda come racconto-interpretazione "morale", quella cioè a cui apparterebbero i vv. 12-15, mentre la prima "sacramentaria".

## L'azione simbolica

Ma perché la prima interpretazione ha ricevuto l'attributo di "sacramentaria" e in che senso può essere accolta questa definizione? Nell'interpretazione di questa pagina di Giovanni non si è mai mancato di rilevare il significato simbolico dell'azione di Gesù. L'azione della lavanda dei piedi cioè non è tanto una dimostrazione di umiltà, l'offerta di un esempio da seguire, quanto un simbolo; nel vangelo di Giovanni è un'azione che nella sua visibilità rimanda e conduce lo spettatore ad un'altra realtà più complessa e superiore: ma quale nel nostro caso?

Qualcuno ha pensato ad un riferimento al sacramento della confessione; Gesù infatti dice:

*"Chi ha fatto il bagno, non ha bisogno di lavarsi se non i piedi, ma è integralmente puro..."*

Esiste certamente un parallelismo tra l'immagine del lavare in parte chi sia già stato precedentemente lavato, con la "confessione" che cancella gli ultimi peccati da chi sia già stato reso puro dal battesimo; ma così non si tiene conto dell'assenza di questi motivi in tutto il vangelo e ci si appoggia solo su quelle parole... "se non i piedi" che mancano in parecchi codici.

Maggiori consensi ha trovato chi ha proposto un collegamento con il sacramento del battesimo, però l'idea del battesimo come cancellazione dei peccati manca dal vangelo di Giovanni.

E' assai più probabile che il riferimento simbolico vada cercato in un'altra direzione: le due soluzioni ora presentate ponevano la loro attenzione sull'acqua, sull'azione del lavare e sui suoi effetti, ma non valutavano né il contesto in cui l'azione avveniva, né la funzione di chi la compiva.

Nel mondo antico il lavare i piedi era un atto che, date le condizioni della viabilità, era abituale, quando si rientrava nelle abitazioni; chi poteva demandava al proprio schiavo questo compito che, più per il senso di assoluta dipendenza espresso dall'atto che per la fatica richiesta, era considerato particolarmente umiliante.

Per questo i rabbini, interpretando la Legge, proibivano che allo schiavo ebreo fosse imposto di scalzare il padrone e di lavargli i piedi: ma ciò non veniva proibito per lo schiavo di origine straniera che occupava l'ultimo gradino nella scala sociale ed era quasi privo di tutti i diritti.

Gesù quindi nei confronti dei discepoli, che sono gli ospiti invitati nella casa per la cena, compie l'azione dello schiavo straniero accettandone il ruolo: si comprende così la reazione sdegnata di Pietro.

Ma cosa vuol significare il "farsi schiavo" di Gesù, che permetterà a Pietro di partecipare all'eredità di Dio: "Se io non ti lavo, non avrai parte con me"?

Partendo dalla morte di Gesù in croce, che era la morte con cui i Romani punivano gli schiavi, le prime comunità giudeo-cristiane compresero sempre di più il significato della vita e della morte di Gesù ricollegandosi alle radici veterotestamentarie della figura del Servo di Yahweh. Ne fa fede per tutti e nel modo più completo l'inno riportato nella lettera ai Filippesi:

*"Egli era come Dio  
ma non conservò gelosamente  
il suo essere uguale a Dio.  
Rinunciò a tutto:  
diventò come un servo,  
fu uomo tra gli uomini  
e visse conosciuto come uno di loro.  
Abbassò se stesso*



*fu obbediente fino alla morte,  
alla morte di croce" (Fil 2, 6-8).*

E' quindi tutta la vita di Gesù fino alla sua morte a cui il segno della lavanda dei piedi vuole indicare: è la vita e la morte di Gesù che permettono a Pietro e ai discepoli di aver parte del dono della salvezza.

Accogliendo questo ordine di pensieri, possiamo allora concludere che la prima interpretazione può essere detta "sacramentaria" in quanto presenta la lavanda come un gesto con carattere di segno, che non rimanda però ad un sacramento particolare come il battesimo o l'eucarestia, ma a tutto l'evento Cristo nella sua dinamica di salvezza.

### **Antisacramentalismo o sacramentalismo?**

Tutte o parte di queste considerazioni possono sembrare al lettore azzardate, soprattutto quelle che escludono una possibilità di un riferimento diretto all'eucarestia o al battesimo. E ciò è vero se ci si limita a prendere in esame questa sola pagina del vangelo di Giovanni, senza metterla a confronto con tutte le altre. Questo però ci pone subito davanti ad uno dei grossi problemi che ha diviso nel corso delle ultime generazioni gli esegeti in due campi: quello di coloro che sono giunti alla conclusione che il vangelo di Giovanni è "antisacramentario" e quello degli esegeti che gli riconoscono una caratteristica sacramentale, anche se diversa dagli altri vangeli.

Qual'è la causa di questa divisione? E' il fatto che in Giovanni non solo non appare un invito esplicito a battezzare come nel vangelo di Matteo (Mt 28, 19: un tale riferimento è assente però anche in Marco e Luca), ma soprattutto è assente l'istituzione dell'eucarestia. Il fatto non è casuale, perchè in Giovanni il racconto dell'ultima cena con il lungo discorso d'addio di Gesù occupa ben quattro capitoli che corrispondono a circa un quinto dell'intero vangelo. Ci si sarebbe perciò aspettati semmai un racconto dell'istituzione molto più lungo e ricco di dettagli in grado di soddisfare le nostre curiosità sul tipo di pane e vino usati o sulla caratteristica del calice o sulle condizioni degli apostoli o infine sugli effetti particolari dell'eucarestia in coloro che l'avevano consumata. Ma tutto questo manca.

Manca per una reazione della comunità di Giovanni ad un uso troppo materiale e quasi magico che dei sacramenti del battesimo e dell'eucarestia si faceva in qualche comunità vicina? E' un'ipotesi che non si può escludere del tutto.

Però a questa assenza fa da contrappeso un apparire di motivi sacramentali in altre parti del vangelo, dove meno sarebbero attesi, e con forme del tutto originali.

In occasione dell'incontro notturno con Nicodemo ap-

paiono in modo simbolico i motivi del battesimo:

*... "Credimi, nessuno può vedere il regno di Dio se non nasce nuovamente ... nessuno può entrare nel regno di Dio se non nasce da acqua e Spirito" (Gv 3, 3.5).*

Questi motivi non sono però quelli centrali nel passo, ma concorrono a delineare il tema della adesione a Gesù e del suo ruolo necessario e unico nella salvezza che Dio offre al mondo.

Così pure in Gv 6 nel discorso che segue la moltiplicazione dei pani appaiono in più parti riferimenti all'eucarestia:

*... "Non datevi da fare per il cibo che si consuma e si guasta, ma per il cibo che dura e conduce alla vita eterna. Ve lo darà il Figlio dell'uomo .. non è Mosè che vi ha dato il pane ...venuto dal cielo. E' il Padre mio che vi dà il vero pane venuto dal cielo...e dà la vita al mondo....Io sono il pane che dà la vita.. Chi si avvicina a me con fede non avrà più fame ..." (Gv 6, 27.32.35).*

Ma anche qui i riferimenti sono nascosti dietro il paravento del simbolo, sfuggendo da una parte alla necessità di esprimere i dettagli e acquisendo dall'altra la possibilità di ricercare soltanto quello che è il senso profondo del segno.

Pure qui essi sono inseriti in un contesto che ha come unico centro il Cristo e che da una parte vuole provocare la fede in lui e dall'altra parte chiarisce quale è lo scopo della sua missione. Come osservò un esegeta, il vangelo di Giovanni non ci dice il "come" e il "cosa" dell'eucarestia e del battesimo al pari dei sinottici, ma il "perché" ed esprime questo tramite dei simboli.

Con queste premesse si può forse capire perché nella narrazione dell'ultima cena manchi intenzionalmente l'istituzione dell'eucarestia e appaia al suo posto la lavanda dei piedi: sostituzione che a noi sembra strana, se non addirittura un pò blasfema, ma non era certamente tale per l'evangelista e la sua comunità.

Per Giovanni, nel contesto dell'ultima cena e prima della passione e morte di Gesù, l'azione simbolica della lavanda dei piedi era in grado meglio dell'istituzione dell'eucarestia di significare il contenuto dell'avvenimento incombente.

*Tutto ruota attorno alla figura di Gesù, che è l'unica nota costante in tutto il vangelo: i segni, volta per volta, manifestano un aspetto della sua azione salvifica che rimane unica.*

### **Le diverse tradizioni**

Qualche lettore giunto a questo punto, si sarà fatto la domanda se l'episodio della lavanda dei piedi sia soltanto una "invenzione" del vangelo di Giovanni oppure, benché non riportato dai sinottici, abbia un qualche fondamento storico. Domande di questo genere non trovano quasi mai una risposta chiara e univoca, poiché il cammino dal Gesù della fede come è presentato nei Vangeli, al Gesù della storia è pressoché impossibile. Le

tracce che si possono reperire sono d'altra parte preziosissime, perché rivelano il cammino delle prime comunità cristiane non solo nell'ambito generale della fede, ma in particolare sul piano del kerigma, della catechesi e della liturgia.

Nel nostro caso troviamo in Luca, nel racconto dell'ultima cena, delle espressioni di Gesù che ci ricordano il nostro episodio:

*".. chi tra voi è il più importante diventi il più piccolo, chi comanda diventi come quello che serve. Secondo voi, chi è il più importante: chi siede a tavola oppure chi sta a servire? Quello che siede a tavola, non vi pare? Eppure io sto in mezzo a voi come un servo. ... Ora vi faccio eredi di quel regno che Dio mio padre, ha dato a me..." (Lc 22, 26.27.29).*

La stranezza di questo passo consiste nel fatto che Gesù non compie in Luca alcuna azione simbolica, che giustifichi la sua affermazione: *"... eppure io sto in mezzo a voi come un servo..."*. Marco e Matteo riportano delle espressioni vicine a queste, ma situate durante il ministero in Giudea, dopo la richiesta dei figli di Zebedeo:

*"... se uno tra voi vuole essere grande, si faccia servo di tutti, e se uno vuole essere il primo, si faccia servitore di tutti. Infatti anche il Figlio dell'uomo è venuto non per farsi servire, ma è venuto per servire e per dare la propria vita come riscatto per la liberazione degli uomini" (Mc 10, 43-45; Mt 20, 26-28).*

Ora se con Marco e Matteo il collegamento è più lontano, Giovanni ha con Luca in comune i seguenti elementi:

1. il contesto dell'ultima cena,
2. l'immagine del servire durante il pasto, a cui è collegata la funzione salvifica di Gesù,
3. la possibilità per i discepoli di partecipare all'"eredità" del Padre tramite questa azione di Gesù,
4. l'esortazione a servirsi a vicenda.

Queste osservazioni hanno fatto porre l'ipotesi che esistesse in proposito una tradizione orale comune, all'origine poi delle tradizioni del vangelo di Giovanni e di Luca, la quale narrasse di un gesto simbolico di servizio compiuto da Gesù durante un pasto assieme ai suoi discepoli.

Questa tradizione che si doveva rifare ad un episodio "storico" della vita di Gesù conteneva "in nuce" già le due interpretazioni, che troveremo poi nel brano sulla lavanda dei piedi e che possiamo chiamare l'una "salvifica" (o sacramentale) e l'altra "morale" messe in luce rispettivamente ai punti 3 e 4.

La "lavanda dei piedi" è quindi il punto d'arrivo di una tradizione che ha radici lontane e che ha avuto esiti diversi negli altri vangeli: dal confronto con questi emerge tutta la originalità e la grandezza del passo di Giovanni. Ma l'amplificazione teologica che la tradizione originale ha trovato in Giovanni non è soltanto il ri-

sultato di una maggiore capacità speculativa e creatività letteraria, ma anche di una grande ricchezza liturgica.

## Il "far memoria"

Il lungo testo dell'ultima cena giovannea con la raccolta dei discorsi di Gesù alla piccola comunità dei discepoli era quasi certamente il testo che veniva letto durante le riunioni della chiesa giovannea in cui si spezzava il pane: era cioè il testo principale con cui quella chiesa celebrava il mistero della salvezza. La sua funzione non era più soltanto quella di spiegare e di esortare, ma soprattutto quella di "ricordare" o, per dir meglio, di "far memoria". La semplice parola ricordare è per noi nell'uso corrente priva dei contenuti teologici che aveva per l'israelita e per il giudeo-cristiano: il "ricordare" durante le azioni culturali nel santuario era parte sostanziale del rito e significava *evocare le grandi opere di salvezza, operate nel passato dal Signore nei confronti del suo popolo*.

Ma questo rifarsi al passato con la memoria e con la lode, dove si riconosceva la lontananza temporale dell'avvenimento salvifico ma contemporaneamente *la sua attualità*, era capace alla luce della fede di rendere la celebrazione liturgica efficace per il presente: era un vero evocare.

Il passo della lavanda dei piedi nasce in questa situazione ecclesiale, dove la comunità ricorda, ma vuole soprattutto "far ricordo" per il presente; il nostro testo accompagnerà la celebrazione eucaristica, ma molto presto, anche se non sappiamo esattamente quando, forse nella stessa comunità giovannea, darà vita ad una nuova azione liturgica: il segno della lavanda dei piedi. La diffusione del nuovo "segno" è attestata nei primi secoli per tutte le chiese di occidente e le veniva attribuito significato sacramentale per l'estinzione dei peccati; dopo il quarto secolo, il rito della lavanda dei piedi in tutta la chiesa latina (esclusa Roma) era celebrato subito dopo l'atto battesimale. In seguito il suo uso perse di importanza fino a rimanere racchiuso all'interno della liturgia del giovedì santo.

Osservando ora il modo come spesso esso è vissuto, ci si pone la domanda se questo non sia il punto d'arrivo di un *processo di incompienza* che ha colpito il modo diverso, così simbolico e così cristocentrico, con cui Giovanni pensa alla storia della salvezza. I fedeli ne colgono a volte solo l'aspetto del "far teatro", divisi tra la curiosità per la novità e il fastidio per ciò che esce dalla spoglia abitudine rituale. E se non fastidio, certamente un pò di imbarazzo viene dimostrato dai sacerdoti sia per la "profanità" del gesto, sia per la difficoltà a controllare una regia, che offre tanti motivi di comicità ai piccoli chierichetti.

Una elaborazione teologica sviluppatasi per secoli in



modo parziale, se non sterile, una scarsa sensibilità per i "segni" a favore delle "cose", il declassamento della liturgia a vuoto cerimoniale, l'accentuazione dell'aspetto morale rispetto a quello salvifico ha dato la vittoria definitiva all'interpretazione morale della lavanda: così oggi il rito della lavanda è vissuto come un segno antico, un puro ricordare umano.

E noi? Pur se figli obbedienti o contestatori o lontani di nostra madre chiesa, portiamo dentro di noi quasi sempre inconsciamente tutta la sua eredità; così se anche a noi, come dicevamo all'inizio, chiedessero di raccontare l'episodio della lavanda dei piedi, non potremo non ricordare...

## Rassegna Antologica La riflessione biblica



Paolo Bettolo

# Dolore e consolazione: meditazione sulla Bibbia

Carissimi,  
preferisco rispondere al vostro invito sotto forma di lettera, a sottolineare il tratto colloquiale di osservazioni provvisorie, affatto personali, probabilmente, e forse non del tutto coerenti, su un tema troppo difficile per me. E subito vorrei dichiararvi l'impressione di molti, diversi discorsi sul tema della *sofferenza*, della tribolazione e della morte nelle Scritture.

V'è certo il dolore in cui si scorge spesso l'ira di Dio che fa scendere vivo il peccatore nello *Sheol*, che lo disperde come polvere della via o lo secca come erba sul tetto. E' dolore improvviso, in qualunque tempo venga, che corrompe il braccio in cui si confidava, la lingua in cui ci si esaltava; che travolge la vedova, cancella la discendenza, disperde beni e possessi. E' *dolore giusto*, si abbatta sulle nazioni prospere che non hanno conosciuto Dio o su Israele che ha rinnegato. E' *dolore amaro*, tuttavia, e l'uomo peccatore grida a Dio il proprio nulla, la pochezza fugace della propria sostanza, troppo debole per sostenere la sua dritta parola. Confessa la colpa, tenta una imperfetta via di penitenza, invoca comunque refrigerio, un attimo di respiro, prima che più non sia. Così il pio israelita come l'abitante di Ninive o la madre pagana che accosta Gesù: anch'essa, meno di un cagnolino, certamente, anela ad una briciola di vita.

Tutti abbiamo peccato e fin nel grembo materno cresciamo premuti da cuori cattivi, patendone l'operazione e corrispondendovi avidi: chi può sensatamente lamentare l'empietà delle proprie vicende di morte?

Eppure v'è nelle Scritture la narrazione di *tribolazioni innocenti*, vi sono voci che attestano contro l'empio come lo scendere nella fossa sia volontà di Dio e non segno di peccato. "La mano di Dio ha gravato su di me": lo

si grida come il salmista o Giobbe; più rettamente lo si testimonia di un servo che non leverà la voce per dirlo, lui, solo irreprensibile tra i figli di Adamo. Ma perché la morte del Giusto? Perché, ad ulteriore umiliazione, l'offesa e lo sputo, l'ignominia della croce?

Ancora: le Scritture ci attestano insieme diritto e necessità della morte. Essa pesa come frutto della colpa, ma è anche evento che sigilla la creaturalità dell'uomo, e pure di questa "seconda" morte, che non giunge fuori tempo, ma coglie chi è sazio di giorni e ha veduto i figli dei figli e la loro dirittura e prosperità, abbiamo tracciato nei Libri e nell'esperienza... Anche se sempre si fa lutto per essa e, di più, ormai, da Adamo, non avviene mai senza tribolazione e sgomento, senza suscitare orrore.

Per questa via penso che possiamo tuttavia comprendere come sofferenza e morte da ultimo siano accolte, *in Cristo*, liberamente e, oso dire, quietamente: la loro prossimità, se è causa di turbamento e pianto, non genera bestemmia, ma invocazione, secondo le parole di Colui che è fedele, eppure lascia nella derelizione. Esse infatti *in lui* divengono il luogo riconosciuto del transito all'incorruttibilità del Figlio, patite a testimonianza del proprio essere in tutto e per tutto da Dio, posti nelle sue mani.

Questa *pazienza* è l'opera della creatura, che ogni creatura compie infallibilmente, morendo. Solo questa paziente obbedienza la conforma in tutto il suo essere alla dignità del Figlio, la fa vivente e attiva *per l'eternità*, e già *qui, ora*, in atti di bellezza e misericordia degni, appunto, di Dio. Non sono viventi Abramo, Isacco e Giacobbe, i cui giorni, pure, furono pochi e faticosi? E Maria non ha memoria indefettibile presso Dio e la



creatura? E un simile ricordo non trova anche la donna penitente che unse i piedi del Signore? E un solo bicchiere d'acqua offerto ad uno dei piccoli non sarà narrato nel regno?

Certo la fede, perché di ciò si tratta, è difficile al cuore dell'uomo, essa che pure è la prima e più "naturale" delle sue operazioni: non è egli *immagine* del Verbo, che si assomiglia a lui come dicono i Padri, che *diviene a sua somiglianza* nell'esercizio della potente bellezza della sua libertà? Ma appunto come, se non confidando nel Padre e ricevendo da lui ogni gloria?

"Quando capita a certe persone qualcosa da soffrire o da fare, esse dicono: se sapessi che questa è la volontà di Dio, lo sopporterei o farei volentieri. Per Dio! E' una ben strana domanda quando un malato chiede se è volontà di Dio che sia malato! Egli deve essere certo che è volontà di Dio se è malato. Così è anche nelle altre cose. Perciò l'uomo deve accettare da Dio tutto quel che gli capita, in modo puro e semplice".

Consentite il richiamo di queste parole di Eckhart, così uniformi a tante altre, risuonate talora ben oltre l'ambito di questa pellegrina chiesa di Cristo. Esse non inducono all'ozio inquieto e iroso dell'accidia, una delle più devastanti passioni dell'anima. No, sono invece principio di limpida operosità, oltre la stessa potenza dell'uomo: non abbiamo letto e veduto che l'obbedienza della fede sana i malati e sposta i monti, *se ciò ci è mostrato dal Padre* (cf Gv 5, 19-20)? In Dio possiamo tutto, ma non tutto, certo, è opportuno, e solo ha realtà quel che corrisponde all'esercizio della carità. Essa poi pratica il bene, che è la volontà di Dio, incalzando la *libera* creatura, senza mai prevaricare su di essa, perché si confessi tale e abbia vita e corra sicura all'aperto.

Alcuni versetti credo ci possano aiutare ad approfondire questa intelligenza. "Nella tua volontà avevi pro-

curato potenza alla mia bellezza - ed io dissi nella prosperità: non sarò scosso in eterno. Hai distolto il tuo volto e fui turbato", recita il salmista (29, 7-8); E altrove: "Prima di essere umiliato erravo; per questo ho custodito la tua parola"; e: "E' bene per me che tu mi abbia umiliato, affinché apprendessi i tuoi precetti (in latino: *iustificaciones*, ciò che è giusto e rende giusti)" (Sal 118, 67.71). E ancora: "Se non fosse che la tua legge è la mia meditazione, allora sarei perduto nelle mie umiliazioni" - perché, come ha annotato un Padre, "null'altro scampa l'anima dai cattivi pensieri (che sono la nostra tribolazione) così come la contemplazione delle Parole di Dio".

Si, carissimi: come recita il *Qoélet*, secondo il testo greco: "L'incontro dei figli dell'uomo e l'incontro della bestia - *unico* è l'incontro per loro: come la morte di questa, così la morte di quello" (3, 19), e "cattiva" è l'occupazione che Dio ha dato agli uomini "perché in essa faticchino" (ivi 1, 13). Il "non credente" allora "incolpa la provvidenza", osserva Origene; "il credente crede, ma non *ha conosciuto*, che giustizia (cioè salvezza, si ricordi!) sono i giudizi di Dio (cf Sal 188, 75)" e che "tutto succede per suo giudizio"; il salmista, che "non solo ha creduto, ma *ha anche conosciuto*", secondo un più alto carisma dato a lui per la consolazione di molti, nella sua sofferenza, confessa e loda Dio con cuore *largo*, perché "la Sapienza riceve inni alle uscite, nei (luoghi) larghi ha franchezza" (Pr 1, 20), e "largo non è (detto della) via, ma (dei) cuori".

Proposizioni idiote, vedete, sostenute solo dalla fede: ma in chi crede, Dio, appunto, fa largo e profondo il cuore perché, patendo, compassioni e, divenendo misericorde abbia e doni forza e consolazione: la gioia, lo sapete, è il sigillo dei santi.

1986 : Il volo della Borsa.



**ESODO 10 ANNI**

RASSEGNA  
ANTOLOGICA

**La riflessione  
etica**



# Razzismo ed eguaglianza

*In questo contributo, l'Autore, docente di filosofia politica all'Università statale di Milano, analizza il polo concettuale opposto alle pratiche di esclusione - intolleranza - differenziazione, l'idea di eguaglianza. Tale idea si basa sull'argomento dell'"umanità condivisa", ma solleva una serie di dilemmi e paradossi che spesso vengono ignorati. Interrogarsi su questi temi diventa essenziale per trovare ragioni al tentativo umano di maggiore convivenza e giustizia.*

## 1. L'idea di eguaglianza

L'idea di eguaglianza è una di quelle che, nel nostro lessico morale e politico, ha un'importanza pari alla sua vaghezza. Lo stesso vale per una famiglia di nozioni come quella che concerne la libertà. Sfortunatamente, è molto difficile presentare un argomento semplice e urgente a proposito dell'eguaglianza. Un argomento irresistibile a suo favore. E, tuttavia, un argomento del genere è richiesto se il nostro problema è quello di affrontare in una prospettiva narrativa tutti quei casi in cui gli esseri umani non sono trattati come eguali. Il caso del razzismo è uno di questi: ed è senza dubbio fra i più inquietanti e fra quelli moralmente più ripugnanti.

Come ha osservato il filosofo inglese Bernard Williams, la nostra idea di eguaglianza è destinata a oscillare fra il paradosso e la trivialità. Il fautore dell'eguaglianza comincia avanzando la pretesa che gli esseri umani sono eguali (in fondo, è perché sono eguali che devono essere trattati come eguali) e naturalmente deve arretrare di fronte alle obiezioni immediate di chi sostiene che essi sono incontrovertibilmente e maledettamente diversi, per esempio, per il colore della pelle, la statura o il taglio degli occhi. A questo punto, il fautore dell'eguaglianza riduce la pretesa iniziale concludendo che, dopo tutto, nonostante la differenza del colore della pelle, gli esseri umani restano eguali in quanto esseri umani. Il che equivale a sostenere il *truismo* per cui gli esseri umani sono esseri umani. Così, fra la pretesa paradossale che si possono trascurare le differenze fra gli esseri umani e l'asserzione debole sull'identità degli esseri umani, sembra consumarsi il destino concettuale dei nostri impieghi, descrittivi e narrativi, dell'idea di eguaglianza. In realtà, si può sostenere che l'idea di eguaglianza, anche nella sua formulazione desolatamente banale, svolge un ruolo importante. Essa si basa sull'argomento della "umanità condivisa" e questo

argomento è significativo perché, molto semplicemente, consente di identificare assetti di istituzioni, regole e pratiche sociali che violano e sono incoerenti con l'assunzione minima dell'umanità condivisa.

## 2. Il problema dell'eguaglianza

I dilemmi dell'eguaglianza hanno senso per noi proprio in quanto il nostro mondo di individui prevede differenze (se non altro perché *ospita*, appunto, individui e identità personali con vite separate). Come sapeva J.J. Rousseau, i dilemmi dell'eguaglianza sorgono se ci poniamo il problema dell'uso e dell'impiego che istituzioni e individui fanno delle differenze. L'esservi differenze fra esseri umani è un ingrediente indispensabile perché quello dell'eguaglianza si formuli come un genuino problema morale. (Se noi abitassimo un mondo in cui non si dessero differenze, difficilmente riusciremmo a capire come può essere un *problema* quello dell'eguaglianza; naturalmente, molti altri problemi filosofici familiari evaporerebbero). E una volta che noi prendiamo sul serio il problema dell'eguaglianza, prendiamo sul serio i modi, i principi e i criteri sulla base dei quali siamo tenuti a trattare come eguali. Eguali *in che cosa?* Questa è la domanda canonica. L'argomento dell'umanità condivisa è molto debole e richiede assunzioni poco esigenti: basta riconoscere che "chiunque" fra noi è un punto di vista sul mondo, ha fini e propositi in esso, preferisce conseguire i propri scopi e soffre della loro frustrazione. Per chiunque di noi, vi è un nesso determinato in cui si può stare meglio o peggio; vi sono cose buone e importanti (quali che siano) nella vita; vi è qualcosa per cui la propria vita è degna, decente e ha significato.

Tutto il punto è racchiuso nell'impiego del pronome "chiunque". L'etica, come ha sostenuto il filosofo americano Tomas Nagel, è basata sulla nostra capacità com-



plexa di adottare uno sguardo impersonale sulle nostre vite di persone, di dare un tocco "oggettivo" a quanto di più "soggettivo" vi è nel mondo: noi stessi, con le nostre preferenze, i nostri desideri, le nostre idiosincrasie. Noi ci impegnamo nel ragionamento pratico in quanto accettiamo di guardare noi stessi, le particolari persone che siamo, come "qualcuno" e, al limite, come "ciascuno".

Il punto di vista morale è il punto di vista "dell'universo", per dirla con H. Sidgwick.

Ora, si può sostenere che questo sguardo da molto lontano investe e circoscrive una sorta di "comunità" dei clienti dell'etica. E, come sempre, nella riflessione sulla politica e sulla moralità, si formula in questo caso una questione di "confini". Qual è l'estensione del "chiunque"? Proviamo a considerare la questione in un'altra prospettiva. Accettando di guardare le nostre vite dall'esterno, noi ci poniamo, per dir così, al di fuori delle nostre vite e del loro inseparabile corteo di scopi e preferenze. Fuori delle nostre vite, ci sono le vite degli altri. Adottare una prospettiva impersonale richiede che noi migriamo nei punti di vista delle vite degli altri e che i criteri che modellano la nostra condotta siano rispondenti al semplice fatto che anche gli altri, come noi, hanno scopi, preferenze e la capacità, a loro volta, di adottare un punto di vista impersonale sulle loro e sulle nostre vite di persone. Ora, fin dove si estendono le migrazioni interpersonali? Qual è la gamma della nostra empatia morale? Possiamo avere una particolare passione per alcune opere e artefatti degli esseri umani; oppure, un attaccamento intenso per oggetti naturali. Tuttavia è difficile sostenere che noi abbiamo un'empatia per un tramonto o per un computer, almeno nello stesso modo in cui possiamo averla per un essere umano e, se si vuole, per un essere vivente non umano. E', come dire, una questione di gradi.

Noi siamo naturalmente rispondenti al valore. Siamo essenzialmente animali valutanti. E ci impegnamo a rintracciare il valore, almeno tanto quanto ci impegnamo a rintracciare la verità.

### 3. "Umanità condivisa" ed etica

Gli esseri umani sono per noi enti di valore in un senso in cui non lo sono le nuvole, le montagne o i sassi. L'argomento dell'umanità condivisa suggerisce che noi abbiamo ragioni moralmente rilevanti e appropriate per prendere sul serio il fatto che abbiamo una vita da vivere esattamente nella *stesso*, identico, modo in cui ce l'hanno milioni e milioni di coinquilini del pianeta. E non è che faccia differenza il fatto che io abbia una vita da vivere da "bianco" e tu da "nero".

Le vite da vivere non sono in alcun modo intrinseco e significativo bianche e nere. (I criteri di giustizia li dovrete scegliere *non* sapendo se sei bianco o nero). Ora, se noi prendiamo sul serio il fatto che per chiunque ha un qualche senso (quale che sia) avere una vita da vive-

re, è difficile sostenere coerentemente un'esclusione dai confini dell'etica e dalla sua protezione di esseri umani. Ma è importante - più di quanto non si ritenga comunemente sottolineare - che è *irrazionale* l'ottusa miopia dell'esclusione e il mancato riconoscimento della "umanità condivisa". E' irrazionale semplicemente perché non c'è una buona ragione (impersonale o neutrale rispetto alla gente) per fare ciò. Si osservi che non c'è una buona ragione, ma che le ragioni che si tratta di accettare per sostenere l'eguaglianza per chiunque, indipendentemente dal colore della pelle e dagli effetti della sorte genetica, non richiedono impegni onerosi. Tutto quello che si richiede è, come ho detto, che si accetti il semplice fatto che ciascuno è un punto di vista sul mondo e ha un progetto di vita, quale che esso sia. Questa assunzione è così banale che il suo rifiuto ricorrente risulta moralmente ancora più grottesco, se è possibile.

Una teoria della giustizia è una concezione filosofica che include criteri per valutare le istituzioni per quanto esse sono rispondenti a una qualche interpretazione dell'eguaglianza fra gli esseri umani. Come tutte le imprese della nostra ragione pratica, essa impiega argomenti e presuppone che gli uomini e le donne accettino di prenderli sul serio. Naturalmente, sarebbe una pretesa eccessiva e un po' patetica ritenere che gli argomenti, che ci danno ragioni "esterne", si convertano magicamente in ragioni "interne", che sono poi le nostre, per agire o per scegliere. Tuttavia, almeno come filosofi, questo - anche se è poco - è tutto ciò che possiamo o, meglio, dobbiamo fare.

1987 : United Colors of Italy?

**RAZZISMO:  
È ANCHE COLPA LORO!**





## Limite e destino

**D.** Vorrei proporle di incominciare da un bivio, oppure - se preferisce - da una contraddizione, e da due termini che li si fronteggiano. Si tratta dell'inizio del documento della Congregazione per la Dottrina della Fede in materia di biotecnologie che, più di un anno fa, intervenne ad alimentare il dibattito su etica e scienza. Nel giro di poche righe si afferma che le tecniche, se possono consentire all'uomo di "prendere in mano il proprio destino", d'altra parte lo espongono alla "tentazione di andare oltre i limiti di un ragionevole dominio sulla natura".

**R.** Se si vuol vedere una contraddizione fra il destino dell'uomo e il superamento dei limiti sulla base di quello stesso destino bisogna subito dire che questa è una contraddizione apparente. In effetti, là dove sembra esserci un bivio, si scorgono invece due tratti consecutivi dello stesso cammino, del medesimo sentiero. La contrapposizione esiste, certamente, ma va situata sulla linea di una continuità di fondo. E l'espressione "ragionevole dominio" ci rivela il cuore di questa contrapposizione. Il "ragionevole dominio" presume, infatti, di stabilire dei limiti entro i quali è possibile la distruzione dell'essere e oltre i quali questa distruzione non è possibile. Ossia si pongono sotto la tutela del limite alcuni enti privilegiati mentre, nello stesso tempo, si riconosce la completa manipolabilità di tutti gli altri.

**D.** E' ciò che il Magistero ecclesiastico intende quando ricorre alla "vera natura della persona umana"...

**R.** La "natura umana" è uno degli immutabili. L'etica del cristianesimo, ma con essa tutte le altre etiche non scientifiche, chiede un punto d'appoggio, un cardine stabile a cui potersi ancorare. La "natura della persona umana" rappresenta l'ultimo appiglio che non può non testimoniare la progressiva erosione del campo degli immutabili. Un tempo, infatti, il cristianesimo opponeva alle teorie e alle scoperte della nuova scienza la propria visione del mondo, desunta dalla lettura della Bibbia. Oggi, sulla "natura della persona umana" possono convergere le etiche laiche, liberal-democratiche, lo stesso marxismo, almeno per quanto in esso si richiama alla tradizione "umanistica". Del resto, è inevitabile che le etiche non scientifiche trovino una convergenza. Esse la trovano perché tutte devono fare i conti con l'etica della scienza.

**D.** Tuttavia, come appare spesso nel dibattito contemporaneo, si tende a contrapporre etica e scienza, pensando alla scienza come a qualcosa di totalmente privo di connotazione morale...

**R.** Il cristianesimo - ma, con esso, tutte le altre forze ideologiche che gli succedono nella storia dell'Occidente - pensa alla scienza e alla tecnica come ai due momenti (teorico ed applicativo) di un sapere puramente strumentale. Allora, se, come diceva Heidegger, "die Wissenschaft denkt nicht" ("la scienza non pensa"), si ritiene di poter esercitare un'ipoteca ideologica su quel sapere strumentale costituito dalla scienza.

Il Magistero della Chiesa non pensa di intervenire in base a una particolare competenza nell'ambito del sapere scientifico. Esso ha rinunciato da tempo a contrapporre la sua visione del mondo fisico a quella della scienza. Del resto, anche la scienza ha rinunciato alla pretesa che la configurazione del suo sapere abbia una qualche corrispondenza con la verità. La scienza moderna non rinvia più ad alcun immutabile: essa misura la sua forza esclusivamente dalla capacità di dominio. I Baconi, i Galilei, i Newton - ma anche, sotto certi aspetti, gli Einstein - pensavano che la scienza leggesse la natura come un libro aperto.

Oggi, invece, lo scienziato moderno, in virtù della struttura completamente ipotetica del sapere scientifico, scrive lui stesso quel libro che, di volta in volta, "si conviene" che venga chiamato natura. Affiora, a questo punto, quella che ho definito etica intrinseca della scienza. Essa non è né l'etica derivante dall'ipotetica configurazione del mondo proposta dal sapere scientifico, né la subordinazione eteronoma della capacità strumentale della scienza a scopi che le vengono assegnati dall'esterno. E' un'etica perfettamente autonoma.

L'etica intrinseca della scienza intende realizzare lo scopo che la scienza possiede di per se stessa, ossia l'incremento infinito della propria potenza, la creazione di insiemi di scopi progressivamente più ampi e differenziati. E' l'ottica del dominio portata alle sue estreme conseguenze: non esiste più alcun limite inviolabile. L'unico limite, se si vuole, è la volontà di superare ogni limite.



**D.** Ma anche la prospettiva del Magistero della Chiesa riconosce un ruolo di "dominio" riservato da Dio all'uomo. Si ricorre, infatti, al famoso Gen. 1,28: "riempite la terra, soggiogatela e dominate(la)"...

**R.** Altre volte ci si richiama, invece, a Gen. 2,19-20 e alla nomina di tutte le cose da parte di Adamo... Ma il dominio dell'uomo si iscrive nel disegno di quell'immutabile che è il Dio della Bibbia. Allo stesso modo, il dominio voluto dalle forze ideologiche dell'Occidente si iscrive nel limite imposto dal quadro ideologico di queste stesse forze. L'ottica del dominio, che, per un tratto della storia dell'Occidente, si accompagna al destino degli immutabili, a un certo punto non può fare a meno di entrare in conflitto con quella struttura rigida che fino a poco tempo prima sembrava sorreggere lo stesso progetto di dominio.

**D.** Quindi, non è possibile nessuna "alleanza" fra le forme di dominio prospettate dalle etiche non-scientifiche e il dominio della scienza...

**R.** Si diceva che le etiche non-scientifiche guardano alla scienza come ad un sapere meramente strumentale. Esse pensano di riempire il vuoto ideologico della scienza, ossia di dare una "coscienza" alla scienza. Così, per esempio, il Magistero della Chiesa espone i criteri per un giudizio morale sulle applicazioni della ricerca scientifica e della tecnica, ritenute prive di una morale intrinseca. Tuttavia, invece di assistere alla progressiva "moralizzazione" della scienza, ciò che si vede è una graduale perdita di terreno della morale. E questo a prescindere dal tipo di forza ideologica che intraprende la "moralizzazione".

Ma, a differenza del cristianesimo - e delle altre forze di matrice religiosa, come, ad esempio, l'"integralismo" islamico - le principali forze ideologiche dell'Occidente (capitalismo e comunismo) possono concedere terreni sempre più ampi alla presunta "immoralità" della scienza, che è poi la "moralità" del dominio oltre la fase degli immutabili. Così, se si vuol parlare di "alleanza" fra etiche non-scientifiche ed etica intrinseca alla scienza, ciò non avverrà per il prevalere delle prime sulla seconda, mediante il modello subordinazionista caro alla dottrina della Chiesa, ma perché è inevitabile, quando in gioco è il dominio, piegarsi alla sua logica. Pertanto le etiche non-scientifiche finiranno col sottoporre i loro scopi peculiari allo scopo intrinseco della scienza e della tecnica, ossia ancora una volta, alla realizzazione dell'infinito incremento della potenza.

Questo è ciò che accade, con sempre maggior evidenza, nello scenario dell'Occidente.

**D.** Comunque, anche nel discorso della scienza sembrano affiorare delle permanenze. E' ciò che possiamo vedere, per esempio, in biologia, dove, proprio sulla distinzione fra la

"normatività" del genoma e l'oscillazione dell'anomalia si pensa di fondare il principio generale di un futuro codice giuridico in materia...

**R.** Il genoma - come in passato è accaduto, dal punto di vista gnoseologico, per l'atomo e per le particelle subatomiche - può costituire un limite. Tuttavia esso è un limite oltrepassabile, *de iure* e *de facto*. *De iure* perché il sapere scientifico, in quanto sapere ipotetico, non può ancorarsi ad una qualsiasi presunta verità. *De facto*, perché nella prospettiva di sviluppo dell'ottica del dominio, riscattata da ogni ipoteca ideologica, l'unico vincolo è, appunto, la volontà di sciogliere ogni vincolo. Il genoma, pertanto, non può essere un immutabile. Non può esserlo per il suo statuto epistemologico "debole", e non può esserlo perché la "forza" che sta dietro a quella debolezza è il solo, unico, limite riconosciuto dalla logica del dominio: la volontà di superare ogni limite. Così si potrà ritenere il genoma "come un immutabile" soltanto nella prospettiva di un aggancio ad un autentico immutabile, ovvero alla costellazione ideologica di un'etica non-scientifica. Ma questa si configura già come una battaglia di retroguardia. L'etica intrinseca della scienza si impone, infatti, su ogni altra forza etica. Allora, l'appello alla "normatività" del genoma non può non configurarsi come l'ultimo tentativo di ripristinare la logica degli immutabili.

Tuttavia esso avviene - e non potrebbe essere diversamente - mediante un approccio eteronomo rispetto allo sviluppo intrinseco della biologia contemporanea. La "normatività" del genoma rispecchia un paradigma di perfezione analogo a quello della "vera natura della persona umana". Ma la prospettiva dell'infinito incremento della potenza non può arrestarsi davanti a questo limite. Essa, pertanto, non può garantire che il destino dell'uomo, come diceva Foucault, non sia quello di essere cancellato "come sull'orlo del mare un volto di sabbia".

**D.** Torniamo, quindi, lì dove eravamo partiti parlando di limiti e di destino dell'uomo...

**R.** Il limite, come abbiamo visto, è l'immutabile che pretende di porsi a discriminare di un particolare insieme di enti, preservandoli dall'oscillazione fra essere e niente che caratterizza tutti gli altri. Ma il limite arresta questa oscillazione, perciò esso deve essere tolto. Il destino del limite è quello di essere tolto. Così anche il destino dell'uomo - se l'uomo è quel limite in cui lo circonda la "vera natura della persona umana" - è quello di essere tolto.

Ma nella parola *destino* risuona la radice "sta", che esprime il senso fondamentale dello "stare". Quel "de" che è prefisso al tema ha il compito di rafforzare al massimo il senso della radice, il senso dello "stare". Tuttavia, quando parliamo di destino dell'uomo, pro-



nunciando lo "stare", il linguaggio pensa lo stare all'interno della persuasione che tutti gli enti siano un oscillare tra essere e niente. Così il linguaggio dell'Occidente non conosce lo stare. Semmai il linguaggio dell'Occidente conosce l'illusione dello stare nell'immobilità apparente degli immutabili. Poi neppure quella, giacché il "destino" degli enti, dopo il tramonto degli immutabili "sta" proprio nella loro oscillazione. Lo "stare" dell'essere cosa è il suo continuo movimento. E il senso dell'esser cosa guida e stabilisce tutto l'agire. Ogni agire accade nella persuasione che le cose siano quel dibattersi fra essere e niente, ogni agire accade nella fede del divenire.

*D. Ma allora se l'etica è il riconoscimento di un agire sottoposto a vincoli e se tutti i vincoli dell'Occidente oscillano in questa persuasione, la parola "etica" sembra irrimediabilmente compromessa con quella fede in cui ogni agire "sta"...*

**R.** L'azione in quanto tale, in tutti i suoi elementi strutturali, ossia nella progettazione della scopo, nella scelta, nella libertà della scelta, accade nel cerchio di quella fede, nel flusso di quell'oscillazione. Quindi ogni etica, in quanto si inserisce in questa struttura dell'agire - non solo, quindi, perché i suoi immutabili vengono travolti dal flusso del divenire - è irrimediabilmente compromessa. Semmai, quella che ho chiamato etica intrinseca della scienza, è l'etica più coerente all'interno di quella fede che guida e stabilisce tutto l'agire.

Solo se abbandoniamo quella fede, se usciamo dal senso dell'esser cosa ereditato dai Greci, allora può mutare tutto l'agire.

Ogni etica dell'Occidente accetta la distruzione degli enti, ponendo semmai dei limiti oltre i quali la distruzione dell'essere non è più possibile. Ma così non ci si rende conto che la vera "immoralità" è la distruzione dell'essere, la persuasione che l'essere si possa distruggere.

Questa persuasione è l'estrema alienazione, l'estrema lontananza dalla verità. E questa verità non è la riproposizione di uno degli immutabili, non è qualcosa che qualcuno possa raggiungere e poi comunicare agli altri sicché questi, a loro volta, giungano ad essa. La verità è già da sempre nell'apparire, ovunque il mondo appare, lì la verità appare. Nella verità tutti gli enti - quegli enti che le etiche concedono alla distruzione o che vogliono salvare - sono eterni. Oltre l'oscillare delle cose del nichilismo, la verità è l'apparire dell'eternità di ogni ente, di ogni sfumatura, di ogni situazione. Anche il più umile, oscuro, irrilevante degli enti è eterno. Così, innanzi allo spettacolo - anch'esso eterno - della violenza creatrice e distruttrice, nulla viene effettivamente distrutto. Lì si mostra soltanto l'apparire degli eterni che corrispondono alla follia della volontà di potenza che crede di dominare il mondo.

Tuttavia, giacché, nella verità, il sopraggiungere dell'ente è il comparire e lo scomparire dell'eterno, è possibile che anche gli spettacoli della violenza creatrice e distruttrice tramontino, che il loro apparire giunga al compimento. Se questo, al di là della "decisione" di una qualsiasi etica, è il loro destino.

(Intervista a cura di Andrea Tagliapietra).

1988 : 20 anni dopo.

NOSTALGIA È LA FOTO  
DEL TIO PAPA'  
CON LA SUA  
CLASSICA  
SCODELLA  
ROSSA '68!





## Tra scienza e coscienza

*Fabio Terragni, fisico ed ecologo, redattore di "Scienza Esperienza", ribadisce la necessità che il dibattito e soprattutto il controllo sulla ricerca scientifica non resti confinato a filosofi e scienziati, ma coinvolga più soggetti: non ci si può né ci si deve sottrarre al compito di influire e promuovere il dibattito sull'opinione pubblica.*

Scienza o morale? Pratica di laboratorio o riflessione sulla ricerca e sulle sue implicazioni?

Nella tradizione scientifica moderna la divisione tra scienza e interrogazione sulla scienza è ormai netta, epilogo di un processo avviatosi durante il periodo della rivoluzione scientifica, con l'emergenza di una scienza-tecnica più propensa ad agire e a comprendere, a manipolare che ha partecipare. Il punto estremo di questa tendenza è probabilmente toccato dagli ultimi sviluppi delle scienze biomediche. Nella biologia, la scienza della vita, è stata quasi completamente abbandonata (con la rilevante eccezione delle ricerche sull'auto-organizzazione del vivente) ogni concezione che riconosca e attribuisca le proprietà biologiche alla particolare struttura della materia vivente. In biologia ha trionfato il sogno della spiegazione riduzionistica, che riduce il fenomeno della vita a processi chimici e fisici. Non a caso la tradizione su cui si fonda la biologia molecolare è quella della fisica, con tutto il carico di meccanicismo che ne consegue. La biologia muove i primi passi proprio dall'alveo della fisica: attorno agli anni '40 numerosi fisici iniziano a interessarsi del concetto di gene e dei meccanismi dell'eredità. Tra loro Schrödinger, Delbruck, Luria. Dalla loro scuola esce poi James Watson, scopritore, insieme a Francis Crick, un altro fisico, della struttura a doppia elica del DNA (1953). Tra il '53 e il '73, data di inizio dell'ingegneria genetica, sono stati chiariti i meccanismi di funzionamento dell'informazione ereditaria. Dal 1973 ad oggi si è prodotta un'enorme esplosione delle conoscenze biologico-molecolari. La strategia riduzionistica, se non è riuscita a fornire risposte ai grandi e antichi quesiti sulla vita, si è dimostrata straordinariamente efficace sul piano operativo. "Nei laboratori non si interroga più la vita, ma gli algoritmi" diceva il Premio Nobel francese François Jacob, interpretando il desiderio del suo collega Jacques Monod, l'autore de *Il caso e la necessità*. Questo straordinario libretto, scritto nel 1970, rappresenta un vero manifesto della biologia molecolare e dell'estensione dell'abito meccanicista al dominio delle scienze della vita. Su quel modello si sono plasmate anche altre discipline biologiche; quindi non solo l'ingegneria genetica, ma le pratiche di manipolazione cellulare e di feconda-

zione artificiale, la medicina ospedaliera, sempre più preoccupata degli organi e meno della persona, sempre più tesa all'immortalità e meno alla qualità dell'esistenza. Il sogno utopico di dominio e di controllo, espresso da Bacone nella Nuova Atlantide (1624), è stato realizzato: "... Conosciamo anche dei sistemi grazie ai quali, per mezzo di combinazioni di terreni, facciamo nascere delle piante senza semi, oppure produciamo delle nuove varietà diverse dalle comuni, e infine riusciamo a trasformare una pianta in un'altra. Inoltre abbiamo creato dei parchi e recinti per animali e uccelli di ogni genere, i quali ci servono non tanto come spettacolo raro e curioso, quanto per esperimenti di dissezione, grazie ai quali possiamo gettare nuova luce sugli studi intorno al corpo umano. Siamo giunti infatti a risultati straordinari, quali la continuazione della vita quando già diverse parti del corpo, da voi considerate come vitali; sono morte e asportate, la resurrezione dei corpi che all'apparenza sembrano morti e così via. Esperimentiamo pure su di essi varie specie di veleni e medicinali e li sottoponiamo a esperimenti chirurgici e medici. Riusciamo a renderli artificialmente più grossi o più alti di quello che non comporti la specie a cui appartengono, o viceversa più piccoli, arrestandone lo sviluppo. Li rendiamo più fecondi o prolifici del naturale, oppure sterili o inferti. Riusciamo a farne variare il colore, la forma e le attività. Troviamo il modo di fare degli accoppiamenti e degli incroci diversi, che generano nuove specie di animali e non sono sterili come vorrebbe l'opinione generale".

Nelle parole di Bacone riecheggiano drammaticamente le frontiere della biologia moderna, si prefigurano gli scienziati impegnati a "giocare alla divinità", a ricreare e riplasmare a piacimento le forme di vita.

Questa affermazione di dominio assoluto non è però indolore. Le manipolazioni genetiche sono nate sotto il segno della controversia: al momento della comparsa della prima molecola di DNA ricombinante (ovvero creato artificialmente in laboratorio, "ricombinando" tra loro molecole di DNA provenienti da specie differenti), nel 1972, immediatamente venne sollevato dagli stessi scienziati il problema dei rischi. La creazione dei nuovi virus e nuovi batteri non avrebbe potuto dare luogo a specie patogene non controllabili, a epidemie che avrebbero potuto trasformarsi in pandemie? L'ignoranza



za dei meccanismi della vita era tale da far decidere la prima moratoria della storia della scienza: dalla fine del 1973 al febbraio del 1975 gli scienziati di tutto il mondo impegnati in questo genere di ricerche si fermarono, per un atto di responsabilità collettiva. Con il convegno del 1975 ad Asilomar è iniziata l'era della regolamentazione, allora molto restrittiva, oggi decisamente permissiva. E' importante capire però che attraverso quelle norme elaborate da organi istituzionali, quindi al di fuori della comunità scientifica, in enti rappresentanti l'opinione e gli interessi pubblici, i ricercatori hanno accettato il principio di rispondere a preoccupazioni esterne al corpo accademico. E' stata una manifestazione di responsabilità. Ma il pericolo di allora era diverso da quello di oggi: all'inizio degli anni '70 si temeva per la salute degli stessi operatori tecnico-scientifici, innanzitutto, e poi per l'integrità delle popolazioni.

Oggi la percezione del rischio si è spostata dall'interno dei laboratori (e dagli incidenti) all'esterno. Il tema più controverso è infatti diventato quello della liberazione nell'ambiente di organismi modificati attraverso l'ingegneria genetica.

Si parla soprattutto di microrganismi e piante di interesse agricolo. Famoso è il caso del batterio che dovrebbe prevenire i danni da gelata, che un'azienda biotecnologica californiana vorrebbe sperimentare anche in Italia. Tutti concordano nel riconoscere la nostra profonda ignoranza in materia di rischio biologico e di dinamiche ecologiche. In altre parole nessuno ragionevolmente si sente di affermare che siamo in grado di prevedere i rischi legati all'immissione di organismi manipolati nell'ambiente, eppure anche di fronte a questa grave mancanza si vorrebbe procedere ugualmente. E' già stata preparata una direttiva CEE che prevede la possibilità di liberare nell'ambiente organismi modificati geneticamente, in seguito a una procedura di autorizzazione caso per caso, analoga a quella già attiva in alcuni Paesi (Inghilterra, Francia). In altri Paesi, come la Germania e la Danimarca, esperimenti di questo genere sono proibiti.

In Italia invece non esiste alcuna disposizione specifica a proposito. Il conflitto creatosi attorno al problema della liberazione ambientale è interessante anche per mettere in luce la differenza di mentalità tra genetisti ed ecologi. I primi ritengono sufficiente la capacità di intervenire sui meccanismi genetici e biochimici di un organismo per prevederne gli effetti, mentre i secondi sostengono la necessità di esplorare meglio la dinamica delle relazioni ecologiche. Inutile dire che i primi hanno decisamente la meglio, e per una conferma basta andare a vedere i bilanci dei finanziamenti ai due tipi di ricerche: la sproporzione è enorme e irresponsabile. "Con l'ecologia non si vincono i premi Nobel", diceva qualcuno.

Un altro dei problemi all'ordine del giorno, sollevati dall'ingegneria genetica, è quello della brevettazione. Con una sentenza dell'aprile del 1987 l'Ufficio Brevetti

americano ha dichiarato brevettabili tutte le forme di vita animale, tranne l'uomo. Gli effetti si sono fatti sentire a un anno di distanza, nell'aprile '88, con la brevettazione di una cavia modificata geneticamente in modo da essere di maggiori dimensioni e "naturalmente" predisposta a sviluppare tumori. Negli Stati Uniti sono ora in attesa di autorizzazione ben 21 domande di brevettazione di animali superiori, e in Europa la CEE sta preparando una direttiva che dovrebbe schiudere la possibilità di brevettazione di animali anche nel Vecchio Continente.

L'estensione del possesso sulla natura, esercitata attraverso le biotecnologie moderne, è talmente ampia da diventare proprietà giuridicamente riconosciuta.

L'uomo si fa letteralmente creatore e ritiene disponibili (in questo caso allo sfruttamento commerciale) tutte le forme di vita. E' interessante notare come, alla luce di questi eventi, assuma diversi significati anche lo storico dibattito sulla teologia, sull'esistenza di un progetto negli esseri viventi.

La lista dei problemi etici, sociali e ambientali sollevati dall'ingegneria genetica e dalle biotecnologie potrebbe continuare a lungo (si pensi solo al capitolo delle guerre biologiche), ma vale la pena di soffermarsi su alcune riflessioni di carattere generale. La biologia molecolare rappresenta un trionfo del riduzionismo, un'enorme successo controbilanciato però da una profonda crisi del senso e delle finalità dell'attività scientifica. I problemi etici che si incontrano nel progresso della biologia e nello sviluppo delle biotecnologie impongono un'etica della responsabilità nella ricerca scientifica, un'etica del ricercatore che non si configuri tanto, o non solo, in un insieme di norme codificate, ma che sia tesa a sanare i guasti generati da quella che Edgar Morin ha chiamato "scienza senza coscienza". Ed è forse nella strada indicata dal filosofo e pensatore francese che si può sviluppare la ricerca di una scienza responsabile, attraverso una critica epistemologica dei fondamenti delle scienze attuali e delle sue pretese di oggettività e attraverso una rinnovata antropologia della conoscenza, che porti l'osservatore all'interno del sistema osservato e che quindi restituisca soggettività e storicità al fenomeno scientifico. Di qui l'importanza della "sfida della complessità", delle scienze cognitive e della storia della scienza per una nuova prospettiva epidemiologica che conduca alla riconciliazione tra *Homo sapiens* e *Homo faber*.

Un'altra importante fonte di ispirazione è l'ecologia. Per Morin "a partire da qui si riapre la comunicazione tra "fatto" e "valore", tra scienza e coscienza, interrotta fin dal XVII secolo. L'ecologia generale è la prima scienza che, in quanto scienza, impone quasi direttamente una presa di coscienza. Ed è la prima volta che una scienza, e non una filosofia, ci impone il problema della relazione tra umanità e natura vivente". L'ecologia ha il grande merito di evidenziare la natura sostanzialmente etica dell'agire dell'uomo



mo sulla natura. Questa riflessione non è limitata all'epistemologia, ma si estende fino ad abbracciare la sfera "politica". Si tratta della necessità di considerare che la scienza non è più quella libera attività dello spirito umano, vagheggiata da alcuni romantici sostenitori. "Credo che quell'era (della scienza romantica N.d.A.) sia finita - scrive Erwin Chargaff, un grande biochimico austriaco da anni residente negli USA, in un suo commento apparso sulla rivista scientifica *Nature* del 21 maggio '87 - con la fissione del nucleo atomico, con la manipolazione del nucleo cellulare, con la capacità di modificare il nostro apparato ereditario. Ha avuto inizio una nuova era: ora la scienza è il mestiere della manipolazione, della sostituzione e della sottomissione delle forze della natura". Di fronte ad una scienza che si configura come apparato a sé stante, autolegittimante e autonomo, è bene sottolineare l'importanza di un dibattito sulle finalità della scienza e sulle sue pratiche che coinvolga numerosi soggetti, e non solo scienziati e politici. Si deve insomma estendere la discussione sulla scienza all'opinione pubblica, rappresentata dalla pluralità dei soggetti, per riportare nella giusta sede la determinazione delle scelte scienti-

fiche e tecnologiche. Il filosofo italiano Pietro Quattrocchi nel suo libro *Etica, scienza, complessità* (F. Angeli '84) scrive "La riflessione etico filosofica entra allora nel processo di ricerca scientifica in funzione cibernetica, proponendosi come scienza del controllo della decisione, tentando di definire i segnali di arresto, partenza, allarme, che controllano il passaggio da quello che si può fare a quello che si decide effettivamente di fare". Si profila la possibilità di una cibernetica dello sviluppo scientifico e tecnologico, in cui gioca un ruolo chiave l'informazione scientifica e la promozione del dibattito, due compiti a cui non è dato di sottrarsi in futuro. L'ingegneria genetica e le biotecnologie presentano quindi una serie di caratteristiche che le rendono molto interessanti e preoccupanti. Per evitare l'apertura di un vaso di Pandora da parte di scienziati e imprenditori poco attenti, è bene che fin da subito l'opinione pubblica si informi e si organizzi, tentando magari di condizionare le direzioni di sviluppo assunte da questa nuova tecnologia nelle svariate aree di applicazione: dall'agricoltura all'allevamento, dai batteri all'uomo.

## Rassegna Antologica La riflessione etica



Luigi Boccanegra

# La "rêverie" come prototipo dell'etica

*In questo contributo, l'Autore, psicanalista e docente universitario, provoca i lettori cominciando il suo discorso dalla "rêverie", il fantasticare, il "sogno diurno" che può completare e arricchire la comunicazione. Secondo Boccanegra infatti la tempestività del "riconoscimento" - della gioia o del dolore propri e dell'altro - è il primo "valore" a monte di ogni descrizione razionale sull'etica.*

*In luogo di "descrivere", l'Autore ci propone allora due "dialoghi", uno reale e uno immaginario.*

Laplanche e Pontalis, nel loro vocabolario, chiamano la rêverie anche sogno diurno, per sottolineare il fatto che essa è sì, come le fantasie a briglia sciolta, la realizzazione di un desiderio, ma in condizioni di veglia, cioè conservando la capacità di rimanere ancorati al principio di realtà.

Dagli psicoanalisti, essa viene considerata patrimonio naturale di ogni genitore, che sappia pensare ai propri

figli lungo tutto l'arco della crescita (dalle fantasie della madre in gravidanza, ad una eventuale difficoltà incontrata dal figlio nella crescita, fino alle scelte decisive della vita adulta), ma senza comportare necessariamente l'apprensione che è propria dell'intervento iperprotettivo o la distrazione e la latitanza vera e propria che caratterizzano le fantasie di evasione dalle proprie responsabilità.



La rêverie viene anche considerata come una atteggiamento metodica nel lavoro dello psicoanalista, anche se non è detto che sia sempre possibile attuarla.

Una descrizione felice di questo stato mentale è stata data recentemente al Congresso di Lugano (neuropsichiatria infantile) da alcune colleghe milanesi, analiste di bambini (D. Vallino, M. Pagliarani).

"E' la fluidità del pensiero, a caratterizzare la rêverie, il passaggio da una fantasia all'altra in un fervore creativo", mentre l'attenzione a senso unico (identificazione proiettiva) blocca questo processo. Certo l'identificazione proiettiva ne è alla base, ma c'è un saper aspettare, un sostare nell'indefinitezza, senza agire subito le proprie proiezioni, che sembra una componente importante per preparare il terreno al pensiero e alla simbolizzazione.

Aggiungerei di mio: per preparare il terreno anche al gesto, nel senso che quando l'azione è nutrita da questo processo che la precede, non si sostituisce alla comunicazione empatica ma la completa.

Allora il gesto non ha la funzione dello scaricarsi di una tensione per fuggire ad un pensiero, ma nasce in accordo alla situazione sia essa di piacere o di pericolo, per averne già avuto il sentore attraverso l'immaginazione.

Può sembrare strano che in tema di etica si cominci parlando di rêverie, ma ho l'impressione che se non si tiene conto dall'inizio che la tempestività del riconoscimento (della gioia o del dolore propri e dell'altro) è il primo valore, ci si trova poi ad inseguirla con tutta una serie di descrizioni razionali sull'etica, che non convincono perché, perso il momento, non la raggiungono più.

Ma dovendo pur cercare di dare una descrizione adeguata, preferisco optare più che per una descrizione razionale, per due dialoghi, uno reale e uno immaginario.

Nel primo: un incontro avvenuto anni fa con un geografo, c'è l'etica allo stato per così dire di riposo. E' un dialogo tra ricercatori, durante una cena, cioè in un momento di rilassamento in cui è possibile parlare ciascuno della propria materia avendo presenti contemporaneamente gli aspetti infantili e gli aspetti adulti del proprio amore per l'oggetto di conoscenza.

Nel secondo invece un dialogo tratto dal racconto di J. Conrad "La linea d'ombra", c'è l'aspetto per così dire dell'emergenza dell'etica, cioè la testimonianza, come aspetto puntuale e tempestivo, che richiede un lungo apprendistato (il rapporto che Ramsöne ha da sempre con l'eventualità della morte), anche se non sembra per la spontaneità e semplicità del gesto.

a) Durante la cena il dr. Reichmann si era soffermato su alcune caratteristiche del paesaggio italiano e di quello lagunare in particolare e ne aveva più volte sottolineato la bellezza confessando però con rammarico che lui personalmente, anche volendolo,

non sarebbe riuscito a vivere nel nostro paese perché manca il deserto.

Lì per lì non mi resi conto della forza evocativa che aveva esercitato su di me quell'affermazione, pur avendola trovata inverosimile e puntuale nello stesso tempo.

Inverosimile perché ero troppo convinto che, nel nostro paese, se il deserto fisico manca, ce n'è un altro di altrettanto palpabile (erano gli anni del terrorismo) costituito dalla vita sociale del nostro paese. Puntuale però, nello stesso tempo, perché mi sentivo in sintonia con l'affetto che da quella affermazione traspariva: cioè, condividevo con lui l'opinione che l'amore per la propria terra possa essere così forte, da farne risaltare i difetti come altrettanto indispensabili dei pregi.

Come uno psicoanalista motivato ad aiutare un suo paziente ci rende palpabile la ricchezza interiore di una persona sofferente, così il geografo parlava del suo deserto e di come la vita riesca ad annidarvisi nei modi e nelle forme più impensate.

Accennava all'importanza di non lasciarsi abbagliare dalla vista e di fare affidamento per es. sull'udito, se si vuole individuare qualche animale, oppure sul tatto, se si cercano delle tracce di umidità.

Dal modo con cui ne parlava, traspariva un tale amore per i dettagli del "suo oggetto" che dovetti ricredermi nella mia convinzione precedente che un geografo, essendo uno studioso di queste cose, non potesse più essere in grado di gustare veramente un paesaggio. Quando glielo dissi, con altrettanta ingenuità, lui rispose di essersi spesso domandato come lo studio delle relazioni umane permettesse ad uno psicoanalista di comportarsi naturalmente con le persone e di godere della loro compagnia.

Sorridemmo insieme e forse affratellati da questa medesima domanda non sentimmo il bisogno di rispondere.

Ci bastò, credo, l'aver pensato entrambi al difficile equilibrio da realizzare nella ricerca tra l'esigenza di appartenere al proprio oggetto o di abitarlo (Heidegger), e l'esigenza di esplorarlo anche dal di fuori, sopportando dunque di lasciarlo e che ci lasci, se si vuole anche conoscerlo ed osservarlo con un certo disincanto.

Dico "ci bastò" perché, riprendendo il discorso, poco prima di salutarci disse che la possibilità di sopravvivere nel deserto dipende da cose molto piccole, per es. da un fiammifero acceso al momento giusto, dato che il sopraggiungere del freddo e della notte è così improvviso, quando tramonta il sole, che si può essere presi dal panico se non si accende per tempo il fuoco. Appunto, dissi tra me, c'eravamo capiti, anche se io avevo pensato al processo inverso, cioè all'alba più che al tramonto.

In altre parole, come psicoanalista avrei potuto dirgli



che ero d'accordo, che è appunto necessario aver conservato una salda cognizione della notte e dell'oscurità (inconscio) per apprezzare le ombre durante il giorno, e sapersene servire.

Soltanto trattenendo la traccia di aver abitato un tempo dentro all'oggetto (madre), riusciamo a conservare quel senso dell'ambiguità (Merleau Ponty) che si traduce nella rinuncia a possederlo, descrivendolo in modo partecipe anche quando lo osserviamo dal di fuori, come oggetto scientifico.

b) Nella *Linea d'ombra*, racconto bellissimo che è un delitto riassumere come sto facendo io, J. Conrad descrive il dialogo tra il capitano di una nave, che ha evitato per miracolo il naufragio, e il cuoco di bordo Ramsöne, artefice inconsapevole di questo miracolo.

Ramsöne, che è cardiopatico dalla nascita, e dunque avvezzo ai pericoli anche nei momenti più drammatici della tempesta, aveva saputo alleviare la disperazione del suo comandante, offrendogli di tanto in tanto tempestivamente caffè, in modo che conservasse il sangue freddo, e la lucidità necessaria per le manovre d'emergenza. Riporto le battute finali, ponendo mente al fatto che ormai tutti sono a terra, cioè che per tutti gli altri componenti dell'equipaggio il pericolo è passato. E' il capitano che parla.

"Come ti senti adesso" chiesi.

"Adesso non mi sento male, capitano, rispose prontamente, ma ho paura di quel che può capitare..". Il pensoso sorriso gli tornò sulle labbra un istante. "Ho una paura matta per il mio cuore, capitano".

Mi avvicinai a lui con la mano tesa. I suoi occhi che non mi guardavano, avevano una espressione forzata. Come di un uomo che tende l'orecchio ad un richiamo ammonitore. "Non vuoi stringermi la mano Ramsöne?" dissi dolcemente.

Diede un'esclamazione, diventò tutto rosso, mi strinse vigorosamente la mano ed un momento dopo, rimasto solo nella saletta, lo ascoltavo salire la scala cautamente, gradino per gradino, con la paura mortale di provocare l'improvvisa ira della nostra comune nemica, che la sua dura sorte gli imponeva di portare consapevolmente nel petto leale

Nella lettura i due racconti risultano in successione, ma è il loro carattere complementare che mi interessa, se si prova a pensarli simultaneamente.

La simultaneità infatti mette in evidenza come l'etica della ricerca non debba dimenticare "il deserto", cioè la situazione d'emergenza, altrimenti diventa un'etica da laboratorio, prigioniera del proprio metalinguaggio (narcisismo scientifico); e come l'etica della testimonianza, anche se si consuma umilmente nell'evento, richieda in realtà un lungo apprendistato, senza per questo pretendere di coincidere con la solennità dell'eroi-

simo o del martirio (narcisismo storico).

Concludendo direi che l'etica, come la *rêverie*, presuppone la capacità di mantenere contemporaneamente presenti gli aspetti infantili e gli aspetti adulti dell'oggetto (persona), in modo da saper realizzare il massimo di soccorrevolezza nel momento del bisogno e il massimo di lucidità ed astinenza quando questo bisogno non c'è più e l'oggetto aspira alla sua autonomia.

Il venir meno del fattore tempo, le snatura entrambe rendendole irriconoscibili: l'etica si confonde con la tiritera moralistica o astratta, e la *rêverie* con la comprensione tenera ma impotente.

Come il deserto per un geografo, le angosce per uno psicoanalista, la cardiopatia per Ramsöne, non riesco ad immaginare quella che viene chiamata la virtù in altro modo che come una cicatrice, cioè come la capacità di trasformare lentamente in positivo una ferita antica (il dolore della separazione).

1989 : Cadono i muri.



**ESODO 10 ANNI**

RASSEGNA  
ANTOLOGICA

**La riflessione  
ecclesiologicala**



## La chiesa e i non credenti

La responsabilità della Chiesa nei confronti della Società è, ormai da un ventennio, al centro della riflessione sia teologica che pastorale. In contesti variati, modulati secondo formule diventate ormai comuni, quali, ad esempio, la "teologia del mondo", declinata nei moduli della "teologia della speranza" e della "liberazione". Con un retroterra che ha al centro il problema del rapporto "fede-storia" continuamente ripreso per capire appunto che significa la "storicità" stessa del cristianesimo e della Chiesa oltre che la relazione conseguente, critica e responsabile, della "Comunità ecclesiale" nei confronti del mondo detto "moderno". Un dibattito inquieto e inquietante, che divide gli animi e attraversa dolorosamente il tessuto ecclesiale a tutti i livelli della sua esistenza, spirituale, dottrinale, istituzionale, pastorale.

Un problema in atto, che viene però da lontano, approdato faticosamente al Concilio e reso obbligante per la Chiesa dal Concilio stesso con la "Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*": tematizzato consapevolmente ed esplicitamente come scelta di fondo che la Chiesa intendeva assumere nei confronti del "mondo" nella sua figura "moderna". Scelta che supponeva chiari alcuni impliciti.

Il primo lasciava alle spalle la resistenza negativa della Chiesa fino a quel momento di fronte ai caratteri con cui la Società aveva rifondata sé stessa, a partire dall'Illuminismo. Società che intendeva sé stessa libera da una triplice tutela, affermando l'autonomia della ragione rispetto alla fede, della scienza rispetto alla teologia, dello Stato rispetto alla Chiesa. La Chiesa sceglieva, cioè, una lettura "simpatica" di questa storia, disponendosi ad incontrarla, valorizzandone il potenziale positivo già acquisito e decidendo di collaborare per realizzare con gli uomini il progetto di umanizzazione della Società, in ogni sua forma. Una decisione presa non in nome di una apologetica aggiornata, ma in fedeltà vocativa a Cristo e in coerenza con la propria missione.

Il secondo intendeva stabilire questa relazione con il criterio della "collaborazione" (Giovanni XXIII) e del "dialogo" (Paolo VI). La decisione era così formulata da Paolo VI: "Se noi ricordiamo come nel volto di ogni uomo, specialmente se reso trasparente dalle sue lacrime e dai suoi dolori, possiamo e dobbiamo ravvisare il volto del Padre celeste, il nostro umanesimo si fa cristianesimo, e il nostro cristianesimo si fa teocentrico; tanto che possiamo altresì enunciare: per conosce-

re Dio bisogna conoscere l'uomo" (Discorso di chiusura del Concilio). La chiarezza di questo testo esonera da ogni commento. L'uomo e la sua storia sono luoghi dove Dio si dà da conoscere. La Chiesa non è più il solo luogo di Dio.

Il terzo intendeva affermare che tale scelta non era, appunto, stagionale e di opportunità. Se riflesso della fedeltà stessa della Chiesa al suo proprio statuto, essa doveva considerarsi tensione costitutiva del suo essere e del suo esistere. Il che vuol dire - qui cade la sottolineatura - che la Costituzione "*Gaudium et Spes*" va considerata l'ultimo capitolo della "*Lumen Gentium*". Con una interazione, quindi, reciproca tra i due documenti, nei quali la Chiesa esprimeva la propria autocoscienza di identità e di missione. Dove la continuità venisse spezzata, questa autocoscienza porrebbe la Chiesa al disotto della vocazione a cui Dio la chiama.

Il richiamo a questa coscienza e a questi fatti ci interessa per evidenziare un tema particolare. Esso si chiede quale sia il tipo di responsabilità e quindi di relazione che la Chiesa deve saper assumere nei confronti dell'uomo che non crede e della Società che si considera disobbligata nei suoi confronti, sotto il suo aspetto "confessionale".

Ci chiederemo perciò al riguardo tre cose: la prima preciserà che significhi uomo che non crede; la seconda sottolineerà l'attitudine della Chiesa al riguardo; la terza indicherà alcune linee di rapporto tra Chiesa e i non credenti.

### Dalla "miscredenza" alla "non credenza"

Nella tipologia tradizionale e nel linguaggio corrispondente il "non credente" era definito e chiamato "ateo". Con esattezza, certamente, ma in maniera solo negativa. Nel senso che si diceva chi egli non era, tacendo però su "chi" e "che" egli intendeva essere. L'ateismo infatti indica quella dottrina che interrogandosi su Dio, conclude con la Sua non esistenza. L'ateo perciò è il "senza Dio". La sottolineatura cade sul "senza" per far capire l'insufficienza della definizione-descrizione. Essere "senza" qualcosa infatti non significa essere "senza" qualcos'altro. La riflessione attuale, con maggior consapevolezza, ha cercato di sapere e quindi di capire quale fosse il "qualche cos'altro" che interessa l'ateo. Ne sono derivate alcune constatazioni piene di rilievo anche per il cristianesimo.

Innanzitutto l'ateismo moderno nella sua forma illu-



ministica iniziale, più che ateismo è un antiteismo, che è certamente teoretico, ma con un deciso carattere storico e quindi datato. Esso è il risultato di una reazione nei confronti - se così si può dire - delle istituzioni ecclesiastiche occidentali e una negazione di quel Dio a cui esse si appellavano. E ciò in nome di una "libertà" che queste istituzioni impedivano e demonizzavano. Così che sembrava fondato il dilemma tra la libertà dell'uomo e l'esistenza di Dio, così formulato: "se l'uomo è libero Dio non esiste, se Dio esiste l'uomo non è libero". L'incompatibilità era colta appunto sul terreno etico della storia, rispetto alla quale l'uomo va considerato protagonista responsabile. La libertà della ragione costituiva infatti la ragione stessa della libertà. Allora: dove la ragione, qui considerata come appello ultimo al quale l'uomo deve rifarsi per essere sé stesso, viene sottoposta ad un'autorità ad essa esterna come Dio, la Chiesa, il Dogma, essa abdica alla propria autonomia e, togliendo all'uomo la sua dignità, lo abbandona al potere di una autorità a lui esterna. Lo rende quindi suddito ed eteroguidato. Non libero, appunto. Questo ateismo dunque, al termine del processo della sua autocoscienza, è il risultato con cui l'uomo si difende da Dio per non abdicare alla propria dignità di uomo.

Si può constatare inoltre, e sempre nello stesso contesto, come l'ateismo prende la forma di una ricerca di libertà dell'uomo e per l'uomo di tipo politico-sociale. E' il caso tipico - lo si dice per accentuazione e per il peso avuto nello sviluppo della coscienza dell'uomo e della Società - del marxismo. Esso è una critica del cielo per riguadagnare l'uomo alla terra. Una critica che toglieva alle istituzioni dello Stato il diritto di appello a Dio per autolegittimarsi e lo riconsegnava all'uomo, unico responsabile della figura giuridica e ideologica presa dalla Società. Il che significava che l'ingiustizia che divideva gli uomini dipendeva dagli uomini e questi dovevano farsi carico, direttamente e liberamente, di liquidarla. Se Dio era il principio di legittimazione, l'uomo doveva rimuoverlo per gestirsi in proprio. Cadeva così, con Dio, anche l'avallo alla disuguaglianza. Gli oppressi dell'ingiustizia, di conseguenza, dovevano farsi giustizia da soli. Non singolarmente, s'intende, ma come realtà-classe sociale, unico soggetto legittimato dall'ingiustizia a render giustizia a tutti. Questo tipo di ateismo, al di là di ogni altra considerazione, esprimeva, con la negazione di Dio, il diritto irrinunciabile dell'uomo ad una società non più alienante.

Si può constatare infine in un contesto diverso di provenienza questa volta borghese e intellettuale, come la negazione di Dio si configura in maniera più radicale ancora. Essa prende atto che la Società è onniavvolgente, nel senso che la struttura pubblica in cui si manifesta è l'esito di una interazione di forze che la determinano e insieme anche la predetermina-

no. Ciò nel senso che, che Dio esista o no, nella Società non cambia nulla e tutto resta come prima. Dio diventa insignificante, e con la risposta che interrogandosi su di Lui conclude per il no, cade anche la domanda che pone la questione che lo riguarda. Dio diventa, di conseguenza, superfluo. Si dichiara, infatti che Dio è morto non perchè lo si liquida, ma perchè è il residuo di una cultura mitica, che non ha nulla a che vedere con l'autocoscienza dell'uomo, interamente chiuso dalle predeterminazioni sociali. Si vuol dire, appunto, che, se anche esistesse, la sua esistenza sarebbe inefficace e irrilevante, comunque, per l'uomo. L'uomo, perciò, è alle prese solo con sé stesso. Drammaticamente, in una concezione esistenzialistica. Essa gli chiede di accettare il mondo come posto senza sbocchi, sapendo che il suo primo e il suo dopo non hanno nulla di umano. In maniera anonima, invece, e quindi anestetizzata, in una concezione tecnocraticistica. In essa l'uomo cessa di essere una persona e diventa una funzione programmata del progetto sociale, comunque questo venga statisticamente elaborato. In quest'ultimo caso, con la questione su Dio cade anche la questione sull'uomo. Dio, cioè, e l'uomo sono residui di un umanesimo illusorio.

Se si fa attenzione, e si eccettua l'ultima forma, l'ateismo è certamente una negazione di Dio, ma non fine a sé stessa. Ciò che conta è il perchè essa è affermata, dimostrata o decisa che sia. Il perchè è una passione per l'uomo. Quello che interessa dunque l'ateo non è il rifiuto del cielo, ma la scelta della terra. Una scelta moralmente impegnata a renderla abitabile e umana. Con l'accentuazione forte posta sull'uomo, come soggetto che si fa carico in proprio di questa abitabilità e di questa umanizzazione. In tale prospettiva l'ateismo mostra di essere una definizione negativa. Essa infatti parla del non credente a partire dall'unità di misura - Dio - posta come principio del credente. Il positivo che obiettivamente chi è detto ateo esprime, è il suo interesse conclusivo, inclusivo ed esclusivo, per l'uomo e per l'umanizzazione della sua esistenza personale e sociale, a seconda della forma che essa assume storicamente. Per questo, oggi, non si parla più di ateismo, ma di "Umanismo". Non perchè sia irrilevante per il cristiano e per gran parte del mondo non occidentale il problema di Dio, ma perchè è sull'uomo e sul valore suo e della sua storia che viene posta la questione morale. Con un passaggio quindi che può essere così formulato: ieri l'ateismo era considerato come "impietoso" verso Dio, oggi di esso si considera la "pietas" verso l'uomo. Tale modo di vedere le cose deriva dall'ottica generale che ispira il valore "dialogo" della "Gaudium et Spes" ed è confermato dal metodo di lavoro del "Segretariato per il dialogo con i non credenti". Per questo si è messo a titolo di questa riflessione il passaggio dalla "miscredenza", che è giudizio solo negativo, alla "non credenza", che può im-



plicare anche un solo significato positivo.

Come si può notare, non si è tenuto conto, in questo quadro, dell'ateismo banale, che è certamente il più diffuso ed è normalmente indotto, almeno in Occidente, dalla Società del benessere. Esso rappresenta non tanto la negazione di Dio, quanto la riduzione dell'uomo alla diretta soddisfazione, tutt'al più a medio termine, dei bisogni. Originante, a sua volta, un'apatia che, di riflesso, genera, e di più, una specie di cinismo strisciante e tranquillo verso tutto ciò che non è interesse privato dell'individuo o del gruppo a cui si appartiene.

### La Chiesa davanti ai non credenti

Le cose dette lasciano supporre che, di fatto almeno, la Società sia divisa in credenti e non credenti. Essendo, appunto, decisivo e determinante nel modo di concepire la vita, la sua organizzazione, i suoi valori e il suo fine, credere o no a Dio. Il Cristianesimo, tra l'altro, sembra convalidare questa divisione per il fatto che esso afferma che la Salvezza viene solo da Dio, in Cristo Gesù e per la potenza dello Spirito. In questa prospettiva il mondo non può risultare che separato al proprio interno e inconciliabilmente opposto. Dio infatti diventa il principio-realtà che obbliga a ghettizzare nel mondo chi crede in Lui, ghettizzando di riflesso e per la stessa ragione, ma di segno contrario, chi in Lui non crede. Ci si chiede se evangelicamente è questo il modo con cui la Chiesa deve pensare a sé stessa all'interno della Società in cui vive. Ci sembra di poter dire, almeno per accentuazione esemplificativa, quanto segue.

Una prima osservazione si rifà ad una precisa ammonizione dell'Apostolo Pietro ai cristiani della prima generazione, emarginati socialmente e civilmente a causa della loro fede: "Siate sempre pronti, a chi ve ne domanda la ragione, a render conto della speranza che è in voi" (I Pietro III, 15). L'ammonizione avverte che l'essere messi in questione è una situazione fisiologica per la Chiesa. Appartiene cioè al suo essere nella storia, creare perplessità, problemi, inquietudini, rifiuti. Positivamente, diventa la cattiva coscienza dell'uomo e smaschera la sua disumanità; negativamente, quando sta al di sotto del proprio mandato ed è inadempiente rispetto al proprio compito vocativo.

Si vuol dire che la critica nei suoi confronti non è mai infamante. Una Chiesa che non provoca domande è una Chiesa sospetta. Essa, di conseguenza, è chiamata ad essere socialmente ed esistenzialmente un interrogativo aperto. Deve cioè essere, come oggi si dice, una realtà "critica". Allora, quando la Chiesa è messa in discussione, non è lecito arroccarsi in un isolamento autosufficiente e sdegnato. Anzi: la questione aperta su di lei la vitalizza, non nel senso della reazione offesa, ma in quello che la chiama a render conto del Cristo

che è la sua speranza. Essa deve dare il meglio di sé stessa. Ha infatti il compito di rendere credibile il Cristo che annuncia ed è la sua vita concreta, il suo modo di stare in mezzo agli uomini, il criterio che rende giustizia al Dio in cui crede e lo rende umanamente riconoscibile agli uomini a cui si rivolge.

"Render conto" è, di conseguenza, un processo di "credibilità". Per far questo, essa deve entrare entro la questione aperta su di lei, accreditandosi non in astratto, ma nel concreto della storia che accade. Per dire: essa deve parlare il linguaggio dell'uomo a cui fa problema.

Deve cioè storicizzarsi culturalmente, in quanto la cultura è l'autocoscienza in cui l'uomo esprime storicamente sé stesso e la propria identità. Non per relativizzarsi di volta in volta alle situazioni, con una specie di mimetismo utilitaristico, quanto, invece, perché il suo regime riflette la logica stessa dell'incarnazione con l'accento forte posto sull'"In". E' dunque da dentro l'economia di questa situazione e solo sul suo filtro che essa parlerà in maniera piena di "significato", rendendo "credibile" ciò che avanza in nome di Dio a favore dell'uomo. Il che suppone che la critica mossa nei suoi confronti sia considerata con estrema serietà. Essa, cioè, deve vagliarla con rigore morale, per sapere se lo "scandalo" provocato è quello di cui parla Paolo per fedeltà all'evangelo e alla sua forza critica, ed è quello di cui parla l'Evangelista per chi dà "scandalo" ai "piccoli di Dio". Può servire al riguardo e direttamente per il nostro problema un'osservazione dolente e realistica di Paolo VI. Egli chiede che i cristiani si interrogino circa l'ateismo per sapere se non siano in qualche modo essi stessi causa del rifiuto di Dio da parte degli uomini. Ciò per il fatto che il Dio di cui parlano è così camuffato e fuori misura per l'uomo che Dio ama, da generarne il rigetto. Se così fosse - questo è il punto dell'ammonizione - l'ateismo dell'uomo, perchè indotto, può esprimere una esigenza di Dio più vera, tale, al limite, da accusare il teismo dei credenti come criptoteismo.

Una seconda osservazione riguarda il significato drammatico che l'ateismo provoca - almeno così i cristiani ritengono - nella vita dell'uomo. Il fatto che la negazione di Dio non generi attualmente - in linea di massima e socialmente, almeno - nessun dramma, costringe i cristiani a riflettere. Si vuol dire che solo il credente sperimenta dolorosamente l'assenza di Dio. Nel senso che solo chi vive di Dio in maniera determinante sa che significa esistenzialmente la perdita di Lui. La cosa non deve in alcun modo meravigliare, se si tiene conto che si può soffrire solo per ciò di cui si ha bisogno e non si sa come averlo. Dove il bisogno è esorcizzato non c'è spazio né per l'ansia, né per la ricerca. L'assenza sta fuori coscienza. Ciò permette qualche considerazione utile ad una Comunità cristiana consapevole circa questo problema. I discepoli di



Cristo sanno che la fede non è un atto giuridico, sottoscritto in maniera notarile e garantito come un possesso. Il Dio che si incontra e di cui si vive è sempre dono e grazia, mai diritto. La fede, cioè, è attraversata da una tensione mai a termine. Una tensione, appunto, escatologica, i cui estremi vengono notificati con le categorie del "già" e del "non ancora". Non si è mai, dunque, al termine nella ricerca di Dio. Chi si arresta non ha ancora incontrato Dio, ma solo sé stesso che dice di averlo incontrato. La tensione, infatti, è detta "conversione". Da intendersi questo da un doppio punto di vista: storico e morale. "Storico" significa che l'uomo, perchè uomo, non potrà mai, appunto, possedere Dio. Dio, infatti, trascende l'uomo e lo richiama verso un oltre inesauribile nella storia. "Morale" significa, invece, che l'uomo porta dentro di sé un rifiuto per Dio. L'autosufficienza, modulata in tutte le varianti dell'egoismo, fatto passare per autonomia e libertà, segna radicalmente la sua vita. Questo è il peccato, svelato all'uomo, ignaro di questo rifiuto profondo, dal Cristo Crocifisso. Il discepolo di Gesù Signore, sa allora che, pur essendo già di Cristo, egli lo deve sempre e ancora essere; se Lo ha trovato, deve sempre e ancora cercarlo; santo per la Sua grazia, egli è sempre e ancora peccatore; già chiamato, sarà sempre e nuovamente chiamato; giusto, resta pur sempre ingiusto. Già credente - è questo il punto - egli rimane, escatologicamente teso, ancora e sempre non credente. Non sembri paradosso: solo chi ha fede fa vera esperienza di ateismo. Ciò permette due conclusioni opportune. La prima avverte la Comunità ecclesiale che solo un profondo amore e passione per Dio, così vissuti, mette in grado di capire quale sia la fede e quale perdita sia la sua assenza. Senza questa passione radicale non si dà alcuna possibilità di "render conto" di Dio "a quanti ne chiedono la ragione". Passione da viverci, quindi, da dentro l'ambivalenza e l'ambiguità continuamente svelate dalla fede. Per togliere appunto ogni tentazione di autosufficienza e di orgoglio vincente nei confronti di chi non crede. La seconda avverte i cristiani che da dentro questa esperienza nasce non un giudizio, ma una "pietas" verso chi non crede. Una passione dolente, perchè è tolta a lui la gioia di avere incontrato Dio. Per non essere come il fratello, irritato e crudele, rimasto a casa, contro l'amore del Padre per il prodigo che era lontano. Una attitudine, questa, ben lontana nei fatti dalla tendenza in atto che contrappone chi ha ricevuto grazia di essere visitato da Dio, da chi ancora l'attende. Certo, chi l'attende può essere anche consapevole di inadempienza e responsabile del rifiuto. Quello che qui conta però è fare i conti in casa propria e a questo livello rigoroso e, forse, amaro, prima che in casa altrui.

Una terza osservazione si rifà al testo di Matteo XXV, 31ss. con la parabola del giudizio ultimo. Vi si dice che, per avere a che fare con Dio, l'uomo deve prima e

soprattutto avere a che fare con l'uomo amato e accreditato da Dio. L'uomo che ha fame, sete, che è carcerato, ammalato, straniero, nudo e senza casa. L'uomo emarginato, oppresso, rifiutato, giudicato, estromesso, reso insignificante. L'uomo che non ha voce, che non conta, di cui si può disporre come se fosse una cosa. L'uomo talmente annullato che, egli ci sia o no, il conto della Società non cambia. E' nel servizio a quest'uomo che Dio pone il punto critico su cui fa cadere il giudizio di salvezza. Con una annotazione decisiva per il problema che qui ci riguarda. L'uomo accolto come "benedetto" dal "Padre" dichiara che lui, servendo l'uomo nel bisogno, era ignaro di Dio, non intendeva riferirsi a Lui, né immaginava di aver a che fare con Lui. Gli interessava l'uomo vinto per sé stesso e accoglieva la sua miseria come un diritto che lo accreditava presso di lui con un dovere conseguente a cui far fronte, senza supplementi di motivazioni dall'alto o da altrove. E' a questo livello, soprattutto, che la Comunità ecclesiale è chiamata responsabilmente e criticamente ad una diversa chiarezza e ad una più consapevole attitudine. Chiamata cioè a rendersi conto, almeno nella sua formulazione generale, del passaggio significativo, in qualche modo epocale, da "miscredenza" a "non credenza". Dall'"ateismo", che, pur vero ed accettabile, è giudizio al negativo, all'"Umanismo", che altrettanto vero ed accettabile, è giudizio al positivo. Senza ingenuità, si intende. Non basta infatti la variante d'ottica, obiettivamente fondata, del più giusto e corrispondente principio interpretativo. Si vuol dire che, a questo livello, si impone una capacità di discernimento rigoroso, la cui difficoltà è legata, appunto, al fatto che essa ha a che fare con una realtà storico- sociale complessa. Il che significa che non sono ammesse semplificazioni di sorta, come non sono ammessi pregiudizi acriticamente favorevoli o sfavorevoli. La storia della Chiesa di quest'ultimo decennio è emblematica al riguardo, lì dove, interrogandosi sul rapporto fede-storia, viene in questione sul piano concreto la relazione tra la Comunità ecclesiale e la realtà pubblica e civile nel suo volto di "società secolarizzata". Una annotazione solo per orientare alla comprensione equilibrata dell'"Umanismo". La tradizione cristiana, nella dottrina ed anche nella spiritualità, ha sempre privilegiato come essenziale - per intenderci - Matteo XVIII,20 ("Se due o tre si riuniscono nel mio nome, io sono in mezzo a loro") rispetto a Matteo XXV sopra richiamato. Nel senso che il momento ecclesiale era considerato evangelico, mentre l'altro era, di riflesso, solo etico. Il cambiamento di giudizio chiede, dunque, - è questo il punto - di affermare con pari certezza l'evangelicità dell'uno e dell'altro momento quali espressioni l'unica Salvezza che, da e in Cristo, è in atto nel mondo.



## La Chiesa a dialogo con i non credenti

Ci si chiede in quest'ultima riflessione quale sia e quale debba essere il rapporto della Chiesa con l'"Umanismo" non credente, nel suo essere alle prese con la costruzione di un volto umano per la Società e con la umanizzazione della storia. Diamo, al riguardo, una serie di indicazioni, tra le altre possibili, che riteniamo sufficientemente orientative.

La prima, di carattere metodologico, esige che la Comunità ecclesiale si disponga a leggere la realtà di cui abbiamo parlato, in maniera "simpatica". Ciò non significa inerme o sprovveduta. Significa, invece, orientata con speranza e, quindi, con desiderio profondo a verificare se tale "Umanismo" nella sua attenzione e nella sua progettazione sia o no credibile. Non in nome di una dottrina astratta sull'uomo, ma in presa diretta con i fatti e le situazioni. Il che vuol dire: senza pregiudiziale ideologica. E' in questo senso che si è mosso il Concilio quando ha chiesto alla Chiesa di "scrutare i segni dei tempi". Questi intesi quali modi operativi con cui l'uomo dovunque si impegna a servire "la libertà, la pace, la giustizia, il diritto, la promozione della donna" ("Pacem in terris").

Da intendersi, dunque, "segni" attraverso i quali Dio dà delle indicazioni su dove passa il Suo "Regno" e in quella direzione chiama la Chiesa, perchè non manchi a questo appuntamento con la storia. La conferma è data da un inciso chiarissimo della "Gaudium et Spes": "La pace terrena che nasce dall'amore del prossimo è immagine ed effetto della pace di Cristo che promana dal Padre" (n. 78). Dove gli uomini lavorano per la pace, questa ha a che fare con la pace salvifica che viene all'uomo per dono e grazia dello Spirito. Una pace, quindi, che è la parabola umanamente vissuta, che annuncia Dio all'opera nel mondo. Questa pace non ha bisogno di aggettivi per qualificarsi agli occhi dei cristiani. Essa, quando è tale, è accreditata direttamente da Dio. Una "pace", quindi, che sta nell'economia della Pasqua. La seconda esige dalla Comunità cristiana di essere consapevole che il mondo che sta fuori della Chiesa non è abbandonato da Dio. La Chiesa, cioè, non è l'unico luogo di Dio. Lo Spirito di Lui è lo Spirito di libertà: l'uomo, la natura e la storia appartengono radicalmente all'"ordine" della Creazione e cadono, in Cristo Crocifisso, entro l'area della Salvezza. Questa certezza è stata uno degli "annunci" più liberanti del Concilio. Essa va quindi mantenuta desta sulla linea alta con cui il Papa Giovanni ha elevato il tono della speranza "contro i profeti di sventura". Soprattutto oggi, in cui strisciante sembra farsi strada la convinzione che il Concilio ha ceduto su questo piano ad un ottimismo ingenuo, legato, si dice, alla particolare suggestione con cui allora la prospettiva del progresso lo accreditava solo in ascesa.

La coscienza ecclesiale non può che reagire a questo

sospetto che, mentre cade sul Concilio, cade soprattutto sulle ragioni di fede che hanno sostenuto il suo messaggio di speranza dialogante. Bisogna perciò ricordare due cose al riguardo, che nessuna vicenda storica potrà mai smentire. Legate, perciò, alla fede e non ad una qualche stagione culturale.

La prima sottolinea il fatto che il mondo che Dio ha consegnato all'uomo non è mai tale che un tempo possa essere detto più vicino a Lui ed un altro da Lui più lontano. Ciò per il fatto che il mondo (uomo-storia) non potrà mai, a partire da sé stesso, né farsi grazia né darsi salvezza. La distanza, cioè, tra la storia e Dio è misurata sull'unica lunghezza della Croce. Senza sconti, quindi, per un mondo creduto migliore, e senza tassi di interesse più elevato per un mondo considerato peggiore. Il cristiano non può essere pessimista né ottimista, ma solo realista. Il suo realismo però si misura su questa Croce ed è di conseguenza forte di un ottimismo che emerge dal dono certo della speranza. E' questa l'ottica profetica che ha ispirato la parola pacificante con cui il Papa Giovanni ha aperto il Concilio. La seconda non ignora certo l'incrudirsi di un imbarbarimento generale nei rapporti umani oggi in corso, né ignora la conflittualità permanente in cui l'uomo e la Società vivono quasi fisiologicamente, per l'innesto di meccanismi perversi, e neppure ignora la caduta della tensione morale e la perdita di molti valori. Ma il Cristiano non può mai ignorare che il mondo è pur sempre di Dio e che il Suo Patto è fedele e senza smentite. Né può mai dimenticare che la Chiesa non è l'unico luogo di Dio. Se così fosse si cedrebbe alla tentazione, sempre incombente nella storia dei cristiani, di innestare processi manichei e dualismi radicali, che la Croce ha inaridito una volta per tutte e una volta per sempre (cfr. Romani, VI, 10; V, 6-11). Se non vediamo più i segni di Dio nella storia vuol dire che siamo al disotto di questa fede e si sono seccate in noi le antenne della speranza. Certo è più difficile oggi questa lettura, ma, ad essere onesti, la maggior difficoltà sembra dipendere più dal nostro vedere umano che da un autentico sguardo illuminato dalla fede.

La terza chiede alla Comunità ecclesiale di diventare davvero, concretamente ed esistenzialmente, "segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (Lumen Gentium n. 1). Si vuol dire che questa Unità deve abitare innanzi tutto al suo interno. Unità di "Comunione" ("intima unione con Dio") e non di altra natura. La Chiesa non è un'associazione, una organizzazione o altro di simile. Essa è il luogo pentecostale dove tutti, dai "Parti" agli "Arabi", si trovano e si incontrano sentendosi a casa loro.

La diversità delle loro lingue trova, infatti, nel rispetto di ognuna, l'Unità della Parola di Dio che si declina in ogni loro variante, senza nulla assorbire e senza nulla sostituire (cfr. Atti, II, 5-12). E' sempre latente la tentazione di considerare questa meraviglia come va-



neggiare di "ubriachi" (ib. 13). Un sospetto facile, che ridurrebbe l'Unità ad Uniformità. Un modo di esistere, quindi, alieno secondo la misura del mondo, ma vero sulla misura del Dio Crocifisso.

Si dice questo per richiamare l'attenzione su di un fatto preciso che qui interessa: come la Chiesa può rendere "credibile" la certezza che in lei già vive "in gemme ed inizio" (L.G. n.5), "l'unità di tutto il genere umano") come, cioè, essa può e deve fondare la speranza per l'uomo che egli non lavora invano (credente o no che egli sia, appartenente a questa o quell'area ideologica), quando si impegna a costruire una società più umana, più giusta, tesa alla libertà e alla pace. La risposta è molto semplice: la Chiesa è chiamata al suo interno a vivere, essa per prima, l'economia di questa umanità, di questa giustizia, di questa libertà e di questa pace. Essa ha la sua regola fondamentale nel "comandamento nuovo", che non è dottrina astratta, ma l'amore stesso di Gesù, divenuto storia vivente d'amore, così che, come ha amato Lui, altrettanto devono amare i discepoli. Con un amore che "serve e non si fa servire", che "ama per primo" e con libertà di iniziativa, che non si fa confusione con la "pagliuzza" e la "trave", che perdona "settanta volte sette", che dice "amico" al traditore e chiede amore allo spergiuro. Che incontra la Samaritana, donna, eretica e scostumata, che cerca la "pecorella smarrita", che accoglie la miseria volgare del "publicano", apre le braccia al "prodigo" e celebra il punto più alto della Sua misericordia nell'incontro, nella maledizione e nella morte, tra Gesù e il ladro sulla Croce. Solo così la Chiesa può dimostrare con i fatti che le tensioni e le diversità, che si elidono, non sono mai tali, se essa dà fondo a tutta la genialità d'amore che Cristo ha posto realmente ed invincibilmente nel suo cuore. E lo farà non davanti al mondo, come se fosse in una parentesi privilegiata, sottratta alla sua contaminazione. Dal suo interno, invece, perchè essa sta dove stanno tutti e il suo luogo è quello di tutti. "Lievito", appunto, che si consuma nella "pasta". Non a caso la "Gaudium et Spes" inizia affermando: "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri, soprattutto, e di coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo" (n. 1). Ciò sarà infatti possibile non perchè la Chiesa, informata, conosce la condizione dell'uomo, ma perchè, convivendo con lui, immersa nella sua stessa vita, la condivide, così che ciò che è dell'uomo è anche suo.

La quarta richiama l'attenzione della "Comunità ecclesiale" sul modo con cui essa può annunciare Cristo al non credente. Può servire al riguardo la nozione di "zelotipia" paolina. Questa ricorda ai cristiani che non devono "convertire" gli ebrei. Il loro compito è di amare, adorare e servire Dio in modo così deciso che gli ebrei saranno costretti a chiedersi che cosa mai hanno i cristiani che, pur amando, adorando e servendo il lo-

ro stesso Dio, lo amano di più, lo adorano con più intensità e lo servono con più generosità.

L'annuncio nei loro confronti è l'apertura di questa domanda al rialzo.

Allo stesso modo - valga l'analogia - i cristiani devono amare e servire l'uomo che gli uomini amano e servono, in modo tale che questi uomini non potranno non chiedersi come mai i cristiani lo amano e lo servono meglio, di più e senza cedimenti. Questa è la competizione aperta, che nulla ha a che vedere con la tentazione sempre ricorrente di immaginare i cristiani dar vita ad una Società parallela, affermata come vera Società, contro l'altra Società degli uomini. Solo in questo modo la Chiesa prenderà di sorpresa la Società nel suo stesso terreno, senza operazioni apologetiche e senza presunzioni morali. Con la forza inerme del suo stesso modo di esistere. Ogni altra operazione cade al disotto di questa tensione trasparentemente evangelica. Essa risolverà, tra l'altro, il sospetto di molti i quali immaginano che la Chiesa consideri il mondo disoccupato da Dio, e, perciò, una provincia da occupare per portarvi la salvezza o a cui opporsi, costituendosi cittadella chiusa, dove l'uomo può salvarsi. Per la Chiesa non ci sono né province così intese, né luoghi di rifugio. Il suo amore disinteressato e pieno, desideroso solo di servizio, sarà l'eco del Cristo da cui essa viene e dell'uomo a cui essa va.

Ciò può essere confermato con quanto insegna l'evangelista Giovanni, all'inizio del suo Vangelo, quando dichiara che Cristo, "luce per gli uomini", è stato rifiutato dalle "tenebre" (Giov. 1,5) e che sempre Cristo, pur venendo presso la "casa degli uomini", che era la Sua stessa "casa", fu messo fuori porta come intruso ed abusivo (ib. 11). Non per questo Egli se n'è ritornato, irritato ed offeso, nel Suo Cielo.

Anzi, alla legge del rifiuto ad oltranza, Egli ha contrapposto quella dell'amore ad oltranza. Al punto che, smarrito di fronte all'intollerabilità della morte, che l'avrebbe condannato come maledetto (Galati III, 13), supera l'impossibilità intollerabile dichiarando con decisione ultima: "Sono profondamente turbato. Che devo fare? Dire al Padre: fammi evitare questa prova? Ma è proprio per quest'ora che sono venuto. Padre, glorifica il Tuo nome" (Giov. XII, 27).



## Bibbia e riforma delle chiese

*L'autore - docente di teologia sistematica alla facoltà valdese di teologia di Roma - ricorda che la Bibbia è stata al centro del dibattito nel secondo millennio in Occidente. Sarà così anche nel terzo millennio? Non esiste un legame "necessario" tra Bibbia e "riforma della Chiesa" anche se questo è stato un nodo importante nell'esperienza degli ultimi secoli. La Bibbia ha senso solo all'interno di una domanda di fede: ma se le forme e gli esiti di questa domanda restano aperti, è possibile limitare al "testo scritto" e alle sue "interpretazioni" il cammino di ricerca del "Volto di Dio"?*

1. Siamo alle soglie del terzo millennio "cristiano".

L'epoca di formazione della Bibbia cade in un ristretto numero di secoli, forse dal quinto avanti Cristo al primo dopo Cristo.

Ma solo nel secondo millennio la Bibbia diventa protagonista di dibattiti appassionati. Certo anche il processo di formazione e di selezione degli scritti biblici, la stessa decisione cristiana di situarsi in continuità con la Bibbia ebraica (in versione greca), la chiusura sotto unica copertina del "vecchio" e del "nuovo" Testamento, furono fatti di carattere fondamentale di cui non possiamo dimenticare l'importanza. Tuttavia per molte ragioni il testo biblico assurge al ruolo di protagonista solo nel secondo millennio. Da almeno otto secoli la Bibbia è praticamente un libro intorno al quale si dibatte, e non solo negli ambienti della cultura ecclesiastica. Il secondo millennio è stato in Occidente un solo dibattito intorno alla Bibbia. Naturalmente si è anche molto discusso intorno alla ragione umana, e intorno ad altre piccole questioni. Ma la Bibbia è diventata poco a poco un passaggio obbligato e confrontarsi con essa ha assunto via via toni sempre più polemicamente ed accesi. Quando si fanno vive le controversie sull'identità cristiana è inevitabile che ci si debba appellare allo scritto biblico come alla suprema istanza. Tale dibattito non ha poi soltanto affinato i metodi di lettura in senso tecnico; le battaglie combattute intorno a questo libro coglievano anche sempre il grosso della questione: il senso e la consistenza della libertà, il destino umano. Che si parli di Wicliff o di Gioachino da Fiore, di Hus o di Lutero, di Newton o di Hume, in un modo o nell'altro si continuerà a parlare di Bibbia. E di nomi se ne potrebbero aggiungere tanti altri: Spinoza, Hegel, e persino ancora Feuerbach o Marx e naturalmente Nietzsche. Ben pochi o addirittura nessun pensatore del secondo millennio è stato veramente estraneo al problema posto dalla

Bibbia e dalla sua lettura.

Non avrebbe senso perciò che ci ponessimo in qualche angusta visuale ecclesiastica o confessionale per comprendere il fenomeno del rapporto tra Bibbia e Riforma. Chi guarda non riesce sempre bene a distinguere il dibattito religioso da quello civile. Si è stranamente combattuto intorno al problema dell'interpretazione di questo libro mentre si poneva il problema stesso dell'anima occidentale, delle sue possibilità di vita e di conoscenza, del suo futuro. Problemi come quello di scienza e fede hanno coinvolto fino al Settecento e oltre fisici e matematici. I dibattiti "filosofici" hanno sempre avuto come posta il senso dell'Occidente, e nella sua prospettiva, anche quello dell'impresa umana in generale.

Forse la Bibbia ha avuto questa sorte nel secondo millennio, perchè si partiva dal presupposto che in essa fosse, bene o male, consegnato l'essenziale della rivelazione di Dio all'uomo occidentale. Ma questa ipotesi non poteva essere che un punto di partenza, un quid, che dava modo di partire da qualcosa. Il vero dibattito sorgeva dopo, sul significato di quella comunicazione di Dio all'umanità. La Bibbia è così diventata un libro cui è stato attribuito un valore che va molto oltre la lettera. Alla Bibbia si sono ispirate tutte le persone irrequiete e ansiose di agitare il fondamentale problema della libertà. L'esigenza della Riforma della Chiesa s'inquadra in questo dibattito e ne costituisce un polo inaggirabile. La Bibbia verrà spesso contrapposta alla cristianità ed alla chiesa, e non si potrà dibattere nulla di essenziale senza dire quale valore si assegna alla Bibbia.

Si tratta di una storia complicata che tutti conosciamo almeno a grandi linee. Al termine di tale storia, a partire dal XX secolo, la questione di Dio e della chiesa verrà messa da parte, nessuno può dire se solo provvisoriamente. L'umanità non ha ancora finito con Dio.



Occuparsi di Dio è il più notevole segno della nostra umanità: ne siamo sempre più convinti. Non c'è nulla che valga di più la pena che cercare Dio, che poi vuol dire cercare il perché e il senso della nostra esistenza in una istanza di tipo trascendente. Anche quando l'umanità cerca tale istanza in sé stessa, sta ancora cercando Dio, che naturalmente non è a portata di mano.

Difficile però prevedere se nel terzo millennio tale ricerca si servirà ancora e come della Bibbia, la protagonista del secondo millennio. Difficile dire se il dibattito culturale avverrà intorno all'interpretazione da dare a questo o a quel testo. In passato la Bibbia ha dato a schiere di uomini la certezza di una ragione e di un "punto di vista", contrapposto a quello dei potenti e sostanzialmente autonomo. Leggere la Bibbia significava diventare consci del proprio valore davanti a Dio e quindi del proprio in assoluto. Oggi forse la lettura biblica di qualche villaggio sudamericano sembra dare gli stessi brividi, gli stessi risultati. Anche qui difficile dire perché. E ancor più difficile fare previsioni per il terzo millennio. non c'è alcuna necessità che le cose vadano così. Cuba è stata liberata in un contesto e sotto un orizzonte di letture tutte diverse. (Ma è stata liberata abbastanza?).

In ogni caso, mi sembra che cercare ancor oggi di porre la persona umana di fronte alla questione di Dio non sia un distoglierla da compiti più importanti, come il marxismo ci ha spesso rimproverato di fare, ma al contrario darle ciò di cui ha sommamente bisogno. Il problema qui, se mai, è che ci si ferma troppo presto e che chiese intere sembrano sorgere intorno ai surrogati della parola Dio. La difficoltà tante volte, più che dall'ateismo, viene dalle buona volontà degli ecclesiastici, che ammanniscono una melassa religiosa il cui risultato è appunto quello di distogliere dal vero confronto con Dio. Tutte le scuse sono buone, naturalmente, e i propositi sono sempre vantati come eccellenti, ma i risultati sono funesti. Dio non voglia che la Chiesa del terzo millennio segua in questo gli esempi negativi di quella del secondo!

Ed ecco, è forse proprio ancora la Bibbia che potrebbe impedire questo. Perché qui è più difficile, per non dire quasi impossibile, gabellare per Dio quel che non è Dio

**2.** Mi si chiede di rispondere al seguente quesito: "quali ermeneutiche o precomprensioni sono oggi necessarie perché la lettura della scrittura sia fonte di Riforma per le chiese"?

La Bibbia stessa racconta del ritrovamento fortuito di un rotolo dimenticato durante i lavori di restauro al tempio di Gerusalemme ai tempi del re Giosia. Esso conteneva la chiave di lettura della "Legge", come una scoperta e un nuovo orientamento. Gli studi critici c'informano dell'artificiosità di questo racconto di ritrovamento, contenuto appunto nello scritto, che ha come

interesse primario riproporre una teologia molto rigida di contrasto tra fedeltà del Signore e deviazioni del suo popolo, quindi una teologia di Riforma. Gli storici parlano appunto di "Riforma di Giosia".

L'unica cosa che c'interessa, in questo quadro, è la ricorsività dell'intero procedimento. La Scrittura vanta la "scoperta" della Scrittura, il suo "ritrovamento". E in questo sembra voler dare una chiave interpretativa tuttora valida: vi è sempre una scoperta da fare, vi è sempre un'occasione da cogliere. Lo scritto non è mai soltanto scritto, e non si esaurisce mai il suo senso. Finché almeno il suo vero senso è di essere scoperto.

La ricorsività è una legge spirituale interessante. Alcune recenti pubblicazioni di divulgazione scientifica si sono servite moltissimo della pittura e dei disegni di M. C. Escher per esprimere il concetto di ricorsività. Sul foglio, una mano disegna accuratamente una mano che disegna la prima. In una galleria di quadri, un giovane ammira il quadro che lo contiene con tutta la galleria in cui si trova. E così via. Sembra che questa ricorsività sia profondamente significativa anche in teologia, ma per ora non conosco degli studi sufficientemente approfonditi in materia.

La Bibbia può "ancora" esser letta in unione con la riforma delle chiese e della società? Sarebbe quello l'unico modo di leggerla? Se ne scopriranno altri? Non mi azzardo a fare previsioni in questo campo, anche se le domande sono interessanti.

Ma si potrebbe dire: elencami le condizioni, a partire dalle quali è pensabile una lettura biblica come fonte di riforma della Chiesa. Ma anche qui la risposta più ragionevole non può essere che molto modesta. Non vi sono presupposti, non vi sono, a rigor di termini, antecedenti necessari di una scoperta spirituale di grande portata. La legge del caso è qui più convincente che qualsiasi altra. Per questo non siamo in grado oggi di dare una "teoria" della Bibbia, ma dobbiamo necessariamente rinviare al puro fatto che essa è stata letta così e così ancora continua ad esser letta.

Non c'è "teoria" di quel che è storico e che continueremo a vivere come tale. In questo senso la tesi del concilio di Trento diametralmente opposta alla Riforma, la tesi di una compenetrazione Bibbia-chiesa, assume un significato particolare. Non possiamo "saltare" al di fuori della storia, come non possiamo saltare oltre la nostra ombra.

C'è una condizione che deve necessariamente verificarsi prima di un'altra perché si produca una scoperta? Che cosa devo necessariamente sapere prima di sapere ex novo una cosa?

Tutte le volte che qualcuno ci ha narrato una sua scoperta, ci ha detto che la soluzione si è presentata davanti alla sua mente in modo improvviso e semplice, tanto da dover esclamare: "come ho fatto a non pensarci prima?". Proprio la scoperta fa comprendere in modo assolutamente nuovo tutto quel che prima si era studiato



con molta competenza. Naturalmente, proprio questa competenza iniziale costituisce il presupposto necessario di ogni nuova lettura dei dati: ma ora è proprio questa nuova lettura che comanda e riordina i dati tradizionali. In questo consiste la scoperta o l'esperienza di un nuovo corso "possibile" delle cose.

Anche nell'ordine spirituale la possibilità di scoperte non viene se non dopo assidua frequentazione dei dati di un problema. Marx, che non mi sembra sia stato smentito nella sua teoria del plusvalore, ci arrivò confrontando pazientemente dati che erano a disposizione sua e di chiunque altro, perchè in quel momento egli si trovava in Inghilterra e in Inghilterra esisteva un Parlamento in grado di fornire tali dati. Difficile che c'entri il caso, eppure tutto avrebbe potuto svolgersi anche altrimenti.

Voglio dire che la risposta alla domanda posta sopra non può fare a meno di una certa ricorsività: vi possono essere tanti presupposti che rendono la lettura biblica interessante e nessun "metodo" può essere impunemente scavalcato (dovrà essere invece "cavalcato"! ). Ma il presupposto per cui la Bibbia diventa tramite di una scoperta spirituale di portata fondamentale per la persona, consiste veramente solo nel fatto che Dio la usi a tal fine. Cioè che Dio si proponga come possibilità di una scoperta del tutto nuova.

A guardar bene, dove questo è accaduto non ci è stato lasciato nelle mani nessun canone, nessuna regola fondamentale. Il "tesoro" affidato alle chiese non è mai un tesoro di fede (che invece è sempre originale scoperta), è più umilmente un tesoro di opere, un lascito che si lascia amministrare a condizione di confrontarsi sempre di nuovo con la realtà del divenire che cambia continuamente i paesaggi. "L'intendence suivra" diceva De Gaulle (o lo stesso Napoleone?). Ed infatti essa, pesantemente, segue, ma non è l'amministrazione di una regola ermeneutica, o di un canone rilevato.

Il rispetto delle chiese per la Bibbia è forse più consolante e la migliore che possano fare. Nessuna chiesa rivendica questo testo per sé, non esiste nemmeno un "testo ufficiale" della Bibbia. L'ufficializzazione delle traduzioni è tanto più ridicola. Certo la raccolta come tale è stata dichiarata varie volte ufficialmente chiusa: l'elenco dei libri è stato stabilito una volta per tutte (tralascio le minori differenze negli elenchi relativi ai libri del "Vecchio Testamento").

Si tratta di provvedimenti ecclesiastici che hanno avuto una loro ragion d'essere e sui quali tuttavia è teoricamente almeno sempre possibile riaprire la discussione.

Si delinea invece forse ancora un uso della bibbia "ubi et quando visum est deo" come dicevano i tedeschi all'imperatore nel 1530. Non sarebbe questo il solo presupposto di un uso legittimo? Non dovrebbe la questione di Dio importarci molto di più che tutto il resto? E non è forse il solo presupposto ad una lettura biblica intelligente il fatto di cercare il volto del Signore e proprio

quello, come insegna Agostino?

Ma perchè in questa ricerca lo scritto conserverebbe un posto preminente? Questa mi pare la vera domanda. E perchè poi la lettura biblica dovrebbe esser fonte di "riforma per la chiesa"? Non sarebbe forse originale trovare una qualche lettura che non fosse più fonte di "riforma", ma soltanto fonte di riconciliazione e di reciproca comunione? La chiave di lettura dovrà sempre essere polemica? La fu certamente nel secondo millennio, ma ora non potrebbe lasciare il posto ad un'altra chiave d'interpretazione?

Rispondiamo in due tempi.

a) In un certo senso proprio noi cristiani del secondo millennio abbiamo fatto del tema "Riforma" o della liberazione un principio ermeneutico dell'uso della Bibbia. Chi non l'ha fatto, come molti grandi pittori italiani dopo Michelangelo, non ha parlato della Bibbia come invece hanno fatto Dürer e Rembrandt. Per questo noi diciamo d'un fiato solo: Bibbia e Riforma. Per questo la Bibbia non rispetta le gerarchie sacre. Ma non abbiamo a priori alcuna ragione per dire che sarà sempre così.

b) Come dicevo all'inizio è difficile prevedere se la Bibbia conserverà nel terzo millennio il posto di fuoco del dibattito, posto che ha avuto nel secondo. Se questo avverrà, sarà perchè lo scritto offrirà ancora una volta i suoi segni alla nostra decifrazione in modo più efficace e stimolante del simbolo e dello stesso volto umano, dove Agostino (e la Bibbia stessa!) c'insegnano a cercare il volto di Dio.

Quando sarà possibile conoscere la sorte dell'uomo senza interrogarsi seriamente sul contenuto del testo biblico? Allora, forse, non ci saranno più dibattiti intorno alla Bibbia. Già oggi, da varie parti, ci viene consigliato di fare della Bibbia un testo di riconciliazione. Ed in effetti sarebbe difficile immaginare un discorso più coerente e sensato. Ma può la Bibbia essere esclusivamente questo?

Abbiamo noi già trovato l'ermeneutica che lo permetterebbe e che supererebbe definitivamente i conflitti del secondo millennio? Abbiamo superato, definitivamente, la contraddizione nella quale siamo cresciuti? Possiamo parlare di Dio senza ricorrere alla nozione di "rivelazione", cioè di scoperta e di sorpresa?

Numerosi teologi, dal calvinista Ames (+ 1633) al cattolico Rahner, si sono domandati se trattare la "dottrina della Scrittura" nelle premesse o nel capitolo sulla chiesa. E' evidente che oggi stiamo andando in questa seconda direzione. Ma per quanto tempo ancora? La Bibbia ha senso soltanto all'interno di una domanda di fede, ma questa domanda vive soltanto di istanze che le stanno molto al di sopra. Fede comporta pur sempre un



avventurarsi e un rischio, cioè una dialettica. La risposta alla domanda che mi è stato chiesto di commentare è del tutto pragmatica e in un certo senso assolutamente non-sistematica. La Bibbia è ancora un testo in uso. Non ci vuole molto a constatare questo. E finché lo sarà, qualche cosa d'imprevedibile è tuttora in serbo

per noi. La nostra speranza non può consistere nella prospettiva del ricompattamento delle chiese, anche se per il momento non ci sembra che vi sia nulla di meglio da fare. Quello che sta oltre, forse sta ancora in questo libro.

---

1990 : L'Italia nel pallone.

SOLO IERI ERAVAMO  
NEGLI ANNI 80

ORA COMINCIA  
L'ITALIA 90!



**ESODO 10 ANNI**

RASSEGNA  
ANTOLOGICA

**Mondo  
cattolico  
e realtà  
veneta**



## Dalla Tavola rotonda: Terrorismo, "modello veneto" e coscienza cristiana

### PERCHE' QUESTO DIBATTITO

Di fronte agli atti di violenza e ai drammi delle vittime (spesso anche di intere comunità e popoli) è difficile ragionare, non lasciarsi andare a reazioni non meditate.

Molto spesso, anche all'interno delle comunità ecclesiali, prevale lo spirito di difesa, di autoconservazione personale e di gruppo, di chiusura nella propria "torre". Si cade nell'atteggiamento - denunciato nel Vangelo - di chi si dichiara vittima innocente (le vittime sono solo nostre), il male è tutto fuori di noi, è portato da fuori, dagli estranei, dagli altri.

Vince la paura di fronte alla Minaccia, identificata con il Nemico esterno (i comunisti, i terroristi, gli ebrei, le streghe...).

Chi si sente minacciato, vittima innocente, legittima e giustifica la violenza contro "l'altro", contro chi è diverso, la distruzione del Nemico.

Così si entra nella stessa logica del terrorismo; è la vittoria delle loro idee. Ragionare significa invece considerare "persona", con propri drammi, anche chi distrugge sé stesso e gli altri come persona; cercando di capire le ragioni di chi è vittima, di chi li usa per conquistare o per aumentare il potere, ma anche di chi ha scelto la lotta armata.

Le "ragioni" sono sempre personali e storiche, scelte non di singoli, ma di gruppi, di generazioni; vanno quindi interpretate - non in modi deterministici - in un contesto culturale e sociale, in un insieme di strutture sociali, politiche, economiche. Comporta quindi anche avere il coraggio dell'autocritica, considerando il proprio "peccato" individuale e storico, collettivo, come intera comunità ecclesiale. Sono queste le basi della convivenza civile costruita non sulla distruzione "dell'altro", ma su sempre nuovi e più ampi spazi e canali di dialogo, di partecipazione, di comunicazione, di rinnovamento: di speranza nella vita e nell'uomo, nella continua possibilità di cambiare, per cui non si deve lascia-

re nessuno solo con l'unica via che non sia la dispersione, la logica della distruzione e della violenza.

Come credenti due sono perciò le responsabilità: l'atteggiamento profetico, di chi vince la violenza con la continua confessione dei propri peccati, non cercando la propria sicurezza, la propria identità nella negazione, fisica e morale, degli altri; la ragione "laica", la capacità di comprendere i problemi senza slogans, pregiudizi, ma attraverso l'analisi, la documentazione sui fatti, sulla realtà storica per potere valutare le diverse interpretazioni.

### I PARTECIPANTI

Il dibattito si è svolto a Padova nel mese di ottobre tra i seguenti partecipanti invitati da "Esodo":

#### VITTORIO BORRACCETTI

sostituto Procuratore della Repubblica a Padova

#### GIOVANNI PALOMBARINI

magistrato presso il Tribunale di Padova

#### ENRICO BERTI

ordinario di Storia della filosofia presso l'Università di Padova

#### GIUSEPPE ZACCARIA

docente di Filosofia del diritto presso l'Università di Sassari

#### RENATO PESCARA

docente presso la facoltà di giurisprudenza dell'Università di Padova

#### PAOLO FELTRIN

ricercatore presso la Fondazione "G. Corazzin" di Mestre.

Moderatori sono stati:

CARLO BOLPIN e DANIELE COMIATI  
della nostra redazione.



*Quale rapporto esiste tra terrorismo e cattolicesimo veneto?*

*Chiediamo ciò non per cercare le famiglie d'origine dei terroristi (cattolici o marxisti), ma per capire come ritenete vada posto questo problema in termini corretti. Come credenti ci interessa in modo particolare comprendere quali sono le responsabilità del cattolicesimo veneto. Crediamo infatti che nessuno possa dirsi estraneo alla violenza e alla sua diffusione. Chiediamo inoltre se la cultura cattolica è adeguata a capire il fenomeno o se ha delegato il problema alla magistratura. Riprendiamo quanto detto dal Papa a Padova: "domando insieme che nella società civile, nel mondo del lavoro e della produzione, della scuola e dei servizi, ognuno operi in modo tale da non preconstituire motivi, situazioni e sollecitazioni, che vengano a giustificare, se non a promuovere forme esasperate di conflitto".*

## BERTI

Quanto al rapporto fra terrorismo e cattolicesimo veneto, premetto che a mio giudizio esiste qualche responsabilità del cosiddetto mondo cattolico nella crescita del terrorismo di Autonomia operaia, come ho detto più volte anche pubblicamente, attirandomi le critiche di questo mondo, al quale anch'io appartengo. Sono responsabilità dovute ad un'educazione a volte integralistica dei giovani, che può portare a visioni utopistiche, proiettate verso una specie di regno di Dio in terra, ad un impegno politico di tipo moralistico e quasi fanatico, ad una forma di intolleranza per le posizioni altrui. A ciò si aggiunge una certa carenza, tipica di molti cattolici, del cosiddetto senso dello Stato, per cui il potere è sempre visto come qualcosa di negativo, di malvagio, e le istituzioni, anche se democratiche, vengono contrapposte a valori come la carità, o vengono giudicate esse stesse espressioni di violenza, col risultato di mettere tutti sullo stesso piano e di giustificare in tal modo l'illegalità. Ci sono stati infine atteggiamenti giustificatori, di comprensione e di tolleranza verso le violenze di Autonomia sia all'interno della Dc, a causa del carattere anticomunista (più precisamente anti-Pci) della stessa Autonomia, sia, e mi dispiace dirlo in questa sede, all'interno della Cisl (penso al documento pubblicato dalla Fim-Cisl nell'inverno 1980, in cui la giusta intenzione di denunciare situazioni di grave disagio per i giovani, finiva col giustificare come naturali le reazioni di tipo violento).

Detto questo, tengo però ad affermare con vigore che considero del tutto errata la tesi che riconduce il terrorismo veneto alla matrice cattolica così largamente diffusa in questa regione, tesi più volte avanzata in modo chiaramente strumentale, cioè con finalità politiche (come nel libro di Monicelli, "La follia veneta", Editori Riuniti). Anche se le biografie di alcuni terroristi o di alcuni imputati di terrorismo rivelano un'estrazione cat-

tolica, il loro passaggio ad azioni, reali o presunte, di eversione o di violenza è sempre stato posteriore al periodo della loro militanza cattolica, cioè è avvenuto dopo che essi avevano rinnegato la fede a cui erano stati educati.

Del resto quasi tutti i giovani, nel Veneto, hanno avuto un'educazione cattolica, perché i cattolici sono stati i soli che si sono preoccupati di organizzare l'educazione dei giovani, e tuttavia solo pochissimi si sono lasciati andare a violenze. Inoltre nessuno di coloro che hanno scelto una lotta politica di tipo terroristico lo ha mai fatto in nome di ideali cristiani, ma sempre con motivazioni di tipo marxista, vere o false che esse fossero. La spiegazione più convincente dell'origine del terrorismo italiano è quella data dal dott. Palombarini, cioè la crisi della sinistra, dei gruppuscoli nati nel '68. In questa crisi possono essere stati coinvolti anche dei cattolici, anzi degli ex-cattolici, ma essa è cosa ben diversa da una presunta crisi del movimento cattolico veneto.

## PESCARA

Nella riflessione sul terrorismo mi sembra che giovi tenere ben distinti due angoli di osservazione, due piani diversi a partire dai quali il discorso può essere impostato. Duplicità di punti di vista che è bene rendere esplicita e "tenere" con uno sforzo di lucidità perché da essa discende una diversità di elementi di analisi, di valutazioni possibili e più globalmente di stati d'animo, la cui indebita sovrapposizione renderebbe soltanto più contorto e ambiguo ogni tentativo di analisi del problema.

Da un lato il discorso sugli effetti, sull'esito politico di questo terrorismo che conosciamo qui e oggi in Italia, la sua incidenza sulle strategie di trasformazione, sulle aggregazioni e sugli antagonismi tra forze politiche e sociali, e ancora, e non secondariamente, sull'evoluzione della forma Stato.

Da questo primo punto di vista, una valutazione in termini politici del terrorismo, per quanto dolorosa possa risultare, si presenta a mio parere agevole e sufficientemente chiara così da non lasciare spazio a margini di dubbio.

Basta osservare il danno oggettivamente gravissimo, l'effetto devastante che esso arreca al movimento operaio organizzato e alle sue espressioni politiche e sindacali per persuadersi che il terrorismo è nemico e nemico da combattere. Si tratta di un danno che ha due risvolti, l'uno tutto interno al movimento operaio stesso e ai suoi processi di crescita e di aggregazione, l'altro esterno che si risolve in un'incidenza regressiva sulla strategia della centralità operaia nella trasformazione della società italiana. Si aggiunga che tutto ciò avviene nel quadro di una tendenziale degenerazione autoritaria della forma Stato che, pur ricollegandosi a più ampi fenomeni di crisi del sistema economico e giuridico, rice-



ve proprio dal terrorismo una legittimazione e un consenso di massa.

Il discorso diviene invece assai più difficile e inquietante se sul piano degli effetti ci si sposta a monte, a interrogarsi sul chi, sul come e sul perché del terrorismo. Da questo secondo punto di vista allora, alla chiarezza della valutazione politica, fa riscontro uno stato d'animo di grande smarrimento, come di fronte a un groviglio oscuro e inestricabile. Da dove viene concretamente il terrorismo; in quali aree sociali, su quali presupposti culturali matura; e ancora, quali i meccanismi psicologici ed esistenziali che portano alla scelta delle armi; quale il disegno o i disegni soggettivamente perseguiti. Sono domande che restano per lo più senza risposte sicure o meglio, davanti alle quali ci siamo abituati alla ridda di risposte più diverse e contrastanti, delle ipotesi talora verosimili, talaltra fantasiose che leggiamo ogni giorno sui giornali.

Certo si è che la parabola del terrorismo ha incrinato e reso almeno parzialmente inservibile la risposta rassicurante e unitaria che sembrava funzionare di fronte al terrorismo prima maniera; quella che risaliva meccanicamente dal giudizio politico sugli effetti a una valutazione sulla sua genesi: se il terrorismo ha un segno politico reazionario, non può che venire da destra, è fenomeno fascista. Ora questa interpretazione ha cessato di essere plausibile come unico criterio per comprendere il fenomeno, dal momento in cui è divenuta altamente probabile se non evidente l'ipotesi che almeno alcuni segmenti diffusi del terrorismo affondino radici su terreni sociologicamente e culturalmente contigui e intersecati o sovrapposti all'area che si definisce, pur con tutta l'ambiguità che ormai il termine veicola, "di sinistra".

E' a questo proposito che si inseriscono le varie polemiche sugli album di famiglia, i tentativi insomma di forzare alcuni elementi di analisi del problema ponendo in termini di "responsabilità del terrorismo" la questione delle radici culturali e sociali del fenomeno, e addebitandola con intento più o meno esplicitamente colpevolizzante, al movimento operaio e al dissenso cattolico. Ora è evidente in queste posizioni una misura di superficialità e soprattutto una forte ipotesi di strumentalismo; l'una e l'altra vanno chiaramente denunciati. Pur tuttavia, se ci limitasse a una reazione sdegnata, o a ritorcere altrove le accuse, mi pare si rischierebbe di rivelare la soggezione a un oscuro senso di colpa. Io credo che se ogni tentativo colpevolizzante debba essere respinto, vada invece accolta la provocazione nella parte in cui essa obbliga a un salto di consapevolezza e di lucidità sulle tensioni che costituiscono il dissenso cattolico, e là dove fa emergere problemi reali, forse taluni irrisolvibili e con i quali è tuttavia necessario misurarsi con senso critico e autocritico.

Anzitutto credo che non si dica cosa particolarmente nuova né originale quando si osserva che l'area del dissenso cattolico nel suo complesso si situa a un incrocio

la cui ricchezza, le cui potenzialità, la cui, diciamo pure, "pericolosità", non è neppure lontanamente sfiorata nella lettura tutta banalizzata e deviante che ne propone la polemica sul cattocomunismo.

Si tratta di un incrocio in cui alcuni elementi della critica anticapitalistica elaborata dalla cultura del movimento operaio si innestano e si fondono con il filone della tradizione profetico evangelica dissotterrata dopo secoli di mistificazione e conformismi ecclesiastici e rimessa in valore nel suo aspetto utopico, nella sua radicalità critica, "pericolosa" ed "eversiva". L'utopia di una società infine liberata, conviviale, egualitaria, dove siano "abbattuti i potenti" ed "esaltati gli sfruttati"; un'utopia che si tenta di disincagliare dalle secche in cui l'aveva imprigionata una tradizione ecclesiastica, quelle dell'individualismo intimistico da un lato e quelle del puro rinvio consolatorio alle realtà ultime dall'altro. La si vuole invece confrontare alla "trama del mondo", alle dimensioni cioè collettive e storiche dell'esistenza qui e ora.

Se tale è il significato, la direzione di ricerca del dissenso cattolico, è utile chiedersi quale sia l'impatto di questa prospettiva utopica con i meccanismi dell'organizzazione sociale capitalistica nelle forme che assume oggi in una fase di disgregazione e di crisi, attraversata a sua volta da sintomi di impotenza delle strategie politiche di trasformazione. Quale dunque l'impatto con la tirannia diffusa e penetrante dei valori di scambio, quella tirannia molecolare vissuta concretamente sulla pelle della gente nel lavoro, nella scuola, nella città, nell'orizzonte insomma del quotidiano. Non credo che si faccia del catastrofismo se si dice che questo impatto non è facile, non è esente da traumi e da alternative radicali. Non lo è per nessuno di quanti non beneficino più dei recinti protetti e rassicuranti che in ogni congiuntura fanno suggerire atteggiamenti di rassegnazione, ora paciocconi, ora traffichini, ora ascetici. E' il caso di dirlo ad alta voce, è un impatto rischioso, imprevedibile, per nulla rassicurante; ed è qui che si manifesta uno degli aspetti inquietanti della "pericolosità" dell'utopia. Un sentimento forte di intollerabilità dell'esistente, quasi un bisogno radicale di sospenderne la vigenza, di anticipare un diverso avvenire. Chi, per poco che abbia vissuto e riflettuto, non l'ha provato, non l'ha portato in sé con tutto il positivo e il negativo che esso racchiude?

A ben guardare, la stessa ricerca di comunità che guida tante esperienze dell'area cattolica anche molto oltre il dissenso esprime forse nell'istanza a costituirsi in una separatezza quasi monastica ove realizzare spazi liberati, una tensione non molto dissimile, non molto lontana da questo bisogno di interrompere il circuito alienante.

E allora, se queste osservazioni sono esatte, è da chiedersi se è proprio assurda, se è solo un fantasma lontano da esorcizzare, l'ipotesi che in alcune frangie parti-



colarmente esposte e vulnerabili, si aprano ferite profonde, si producano allucinazioni devastanti; insomma, che alcuni restino vittime della propria stessa utopia, che questa si abbatta su di loro come impazzita con furia distruttiva e autodistruttiva. Io non lo credo. Gli itinerari dell'utopia non hanno un percorso prevedibile, tracciato e assicurato, e anche un esito negativo, anche uno scacco fa parte, anzi, costituisce la pericolosità e la ricchezza del vivere e camminare su questi sentieri alti.

## ZACCARIA

Quanto detto da Pescara mi permette forse di chiarire meglio quel che all'inizio dicevo.

Nel Veneto si riproducono, aggravati dall'omogeneità culturale, i fattori politici di chiusura e di blocco dell'alternanza che impediscono il funzionamento dei canali dell'antagonismo politico. Col cadere dei vecchi equilibri della politica istituzionale, il sociale è divenuto prima "civile" (ricordiamo le battaglie degli anni '70 per i diritti civili) e poi direttamente "politico". Ma questa politicità del sociale stenta a trovare adeguato riconoscimento e lo stesso marxismo ufficiale solo recentemente è parso scoprirla. Ma nel Veneto non siamo a questo stadio adulto della diffusione della politica nel sociale, che è espressione della crisi della politica tradizionale nel capitalismo maturo. Siamo invece a forme prepolitiche ed apolitiche del sociale, che vengono recepite passivamente dal sistema partitico. Il sociale domina il politico. Il movimento cattolico ha intrinseca una tensione alla giustizia e al rinnovamento. Questa spinta al cambiamento è stata invece nel Veneto strumentalmente canalizzata per conservare il potere e gli equilibri esistenti, espellendo qualunque reale possibilità di trasformazione.

## BORRACCETTI

Il rapporto terrorismo-cattolicesimo veneto è tutto da verificare; l'influenza della cultura e dell'organizzazione cattolica può forse spiegare alcune storie personali, ma non è una chiave di lettura del fenomeno Autonomia.

La verità è che nelle organizzazioni terroristiche e in quelle che praticano la violenza diffusa si riproduce l'intero universo sociale e che i percorsi lungo i quali si arriva alla scelta della lotta armata sono molti e diversi tra loro anche nel Veneto.

Mi pare giusto il grande sforzo che si fa per capire come mai una non piccola fetta delle generazioni più giovani abbia scelto la strada della violenza come metodo di lotta politica, ma vorrei anche aggiungere che occorre guardarsi dal pericolo di attribuire troppa dignità al fenomeno del terrorismo e della violenza politica. Riflettiamo sul fatto che in tanto il terrorismo è stato un

fenomeno di grande rilievo sociale in quanto ha seminato moltissimi lutti, in quanto ha ucciso, ferito, distrutto; ma se guardiamo al progetto, alle elaborazioni delle diverse organizzazioni, se guardiamo al progetto politico complessivo, ci accorgiamo della grande miseria culturale e politica di esso. E questa miseria va denunciata; essa spiega il totale fallimento politico di ogni ipotesi che rifiuti nel nostro paese la via della democrazia politica a favore della violenza.

Si dice che la causa del terrorismo è stata la chiusura del sistema politico, che ha impedito un'adeguata espressione delle istanze di cambiamento. Ma quale progetto di cambiamento e di trasformazione hanno mai avuto le diverse espressioni del terrorismo e della violenza diffusa in Italia, dai BR ai gruppi di Autonomia? E inoltre, la violenza politica e il terrorismo non sono stati a loro volta causa dell'ulteriore irrigidimento del sistema, inevitabile in una certa misura di fronte alla gravità dell'attacco delle organizzazioni eversive?

## FELTRIN

Mi limito a due brevi osservazioni.

La prima riguarda la "costituzionale" difficoltà da parte del mondo cattolico veneto a dare uno sbocco positivo alle istanze di giustizia sociale e di libertà civile, che schematicamente possono essere ritenute le fondamenta dei movimenti collettivi esplosi alla fine degli anni '60. E' una difficoltà dell'intero ceto politico nazionale, ma qui nel Veneto essa si presenta forse in modi più evidenti a causa della definizione più netta delle divisioni subculturali. Cultura e politica del mondo cattolico veneto facevano fatica ad affrontare l'istanza di libertà poiché questa metteva in discussione le basi valoriali su cui tale mondo si reggeva (si pensi alla campagna per il divorzio); ma facevano fatica anche a regolare l'istanza di giustizia in nuovi aspetti distributivi, poiché non era assolutamente chiaro al mondo cattolico quale ordine, quale nuova gerarchia sociale dovesse essere sperimentata (di qui, in parte, l'origine della supponenza sindacale).

Non avendo chiari i criteri di scelta, si affermò una logica perversa - i dorotei veneti dominavano pure la scena nazionale - del lasciar fare, contribuendo non poco a quella indeterminatezza dei confini dello spazio politico e a quella incertezza della legalità cui prima mi richiamavo.

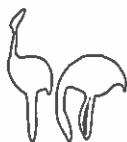
La seconda osservazione è una conseguenza della prima, e riguarda l'esiguità nel Veneto di costellazioni culturali, prima che politiche, intermedie tra una cultura cattolica dominante e una controcultura giovanile di tipo estremo. In una ricerca sugli stili di vita degli italiani, condotta da Gabriele Calvi, proprio negli anni cruciali della violenza politica (autunno 1978), si individuavano nel territorio nazionale sei differenti stili di vita più o



meno diffusi territorialmente; bene, lo stile definito "casa e chiesa" e quello "contro-culturale" erano quelli che trovavano nel Nord-Est una accettazione maggiore che nel resto del paese. Questa polarizzazione culturale mi pare vada spiegata più con l'assenza di forze intermedie che con una preminenza assoluta del polo contestativo veneto nei confronti delle altre regioni. Se teniamo conto che Padova e Venezia costituiscono di fatto gli unici centri dove questa aggregazione contro-culturale poteva rendersi "visibile", appare ancora più fondata la riserva, più volte espressa da alcuni osservatori politici,

sul ruolo avuto in queste città negli anni '70 dalle istituzioni e dalle forze politiche costituzionali, non esclusa la sinistra. Nello stesso tempo, questa polarizzazione culturale e questa concentrazione territoriale contribuiscono a chiarire la forte emotività di allora, come la radicale rimozione odierna, nella società veneta di fronte ad una violenza politica odiosa, ma allo stesso tempo non certo superiore a quella di altre città italiane (non si tratta di minimizzare quanto accaduto, ma di sgomberare il campo dalle fantasiose speculazioni sulla "follia veneta" contenute nel libro di Monicelli).

**Rassegna Antologica**  
Mondo cattolico e realtà veneta



Paolo Giuriati

## I limiti socio - culturali dell'attuale struttura di chiesa locale nel Veneto

Discutere in poche pagine dei problemi strutturali e culturali della Chiesa veneta a livello locale non è obiettivamente facile. Organizzazione della parrocchia e rapporto parrocchia-diocesi come si configurano nel concreto della vita vissuta? Cosa vi funziona e cosa non vi funziona? Come queste due realtà, nel loro insieme o prese ciascuna per conto proprio, si rapportano al complesso della attuale società veneta, alle scelte concrete dei Veneti, a ciò che la gente crede, spera, soffre, giorno per giorno? Riescono ancora a costituire una voce significativa, capace di rappresentare una sorta di lievito nel vissuto individuale e collettivo dei propri insediamenti umani?

La risposta rischia di complicarsi. E' forse più produttivo restringere la questione: le Chiese locali venete, oggi come oggi, sono capaci e adeguate ad essere cassa di risonanza del panorama economico sociale e culturale del Veneto? Sono attrezzate a sintonizzare il proprio messaggio sulle lunghezze d'onda dei propri destinatari? Fino a che punto questi ultimi lo percepiscono, dato il contesto globale in cui attualmente si trovano?

### 1. Il contesto socio-culturale del Veneto

Il dibattito sulla situazione veneta passata e presente oggi è ben vivo. Senza entrare troppo nel merito della cosa basta ricondurre alcuni tratti caratteristici su cui esistono interpretazioni convergenti. Il Veneto rurale delle passate generazioni è alle nostre spalle. Il Veneto contemporaneo è una regione in una fase di passaggio dove la produzione, lo smercio, l'acquisto, il godimento dei beni che danno soddisfazione qui e subito è al centro delle aspirazioni e degli sforzi quotidiani.

Con tutte le articolazioni pensabili e possibili questo quadro nel suo complesso è omogeneo. Infatti esso si presenta come una condizione di fare, di pensare, di essere diffusa e decentrata nel territorio, senza eccessive agglomerazioni urbane, all'insegna dell'utile particolareggiato, senza bruschi strappi nei confronti del proprio passato, con una mobilità di persone e di cose e una pluralità di informazioni dall'interno e dall'esterno che sfugge a chi non vi viva dentro. Infine oggi appare pienamente recuperata una componente o vocazione costitutiva del Veneto: quella di essere una terra di transito, un mercato dove la ragione dello scambio del prodot-



to finito o da rifinire per lo smercio si è combinata o sovrapposta alla ruralità.

Il Veneto più di una volta nella sua lunga storia si è ripiegato sulla campagna quando commerci e artigianato non tiravano più. Ma attualmente, dopo la fase di "ruralizzazione" del secolo scorso, si sta di nuovo attraversando una fase di rivitalizzazione della vocazione all'essere un mercato aperto, dove competizioni e conflitti vanno però (e anche questo è una caratteristica tradizionale) ridotti, attutiti e ritualizzati a livello pratico e istituzionale.

Tuttavia l'attuale ritorno verso il polo del produrre-smerciare nel Veneto si colloca, anzi viene attivato, da un quadro globale che ben travalica i confini del Veneto stesso. Il fenomeno locale diventa un episodio di un cambiamento generale, cioè di quella "modernizzazione" che coinvolge il mondo intero. Anzi si potrebbe argomentare che alle radici antiche del Veneto, alla sua *doppia tradizione rurale e manifatturiera-mercantile*, assimilata in profondità e con tutta la sua storia specifica, è forse da assegnare in larga misura il risultato di quello che il Veneto appare oggi: una regione dinamica e versatile sul versante socio-economico, a cui fa riscontro più la privatizzazione che la frantumazione dei valori sul versante culturale.

## 2. La tradizione del cattolicesimo veneto e il modello preconciliare di Chiesa

E' a questo punto che si può riprendere la domanda fondamentale o di partenza. La Chiesa cattolica veneta nelle sue articolazioni locali, come si inserisce in questo variegato panorama? La risposta non è immediata. Per arrivarvi è giocoforza guardare sia al passato sia al presente, e non dimenticare i risultati degli studi storici e socio-culturali sull'argomento.

Ciò chiarito, pare che la Chiesa veneta abbia elaborato nel corso della sua storia un meccanismo adattabile che le permette di adeguarsi di volta in volta ai momenti di cambiamento e di crisi del proprio ambiente. Nelle sue linee generali esso potrebbe venire così tratteggiato. Quando le cose si mettono in movimento o si mettono male, la Chiesa veneta:

- 1) da un lato ritorna alle sue tavole di fondazione, ai suoi valori di fondo che per la realtà ecclesiale di base si concentrano attorno al trinomio: liturgia-catechesi-carità;
- 2) all'interno serra le fila attraverso lo sforzo di formazione e disciplina del clero e del laicato;
- 3) dall'altro lato, a livello operativo, si adegua alle istanze emergenti, soprattutto nei settori della catechesi e delle "opere", mediante una sorta di speri-

mentazione pragmatica elastica, capillare, continua e uniforme.

Questo meccanismo, delineato nei suoi contorni ricorrenti, viene però specificato di volta in volta, a seconda delle diverse contingenze dei singoli e successivi momenti storici. E nel passaggio da un dato periodo a quello che lo segue, la Chiesa veneta si muove in avanti, a partire dalla precisa fisionomia assunta nel periodo appena concluso, in parte stratificando e innestando il nuovo sul vecchio, in parte metabolizzando il vecchio e sostituendolo con il nuovo, con il procedere prevalentemente empirico, senza però privilegiare l'audacia solitaria e il protagonismo individuale.

Calando il discorso dal generale al concreto storico, si può osservare che al tramonto della condizione di pluralismo sociale, culturale, ecclesiale del regime veneziano, nell'ottocento la Chiesa veneta si è adeguata a quella situazione storica il cui momento centrale può essere individuato nella aggregazione del Veneto al Regno d'Italia.

Occorre tenere presente la novità del fatto. Il Veneto con il 1866 cessa di costituire una realtà politica e amministrativa a sé stante e da Napoleone in poi attraversa una fase recessiva e di ruralizzazione che cambia verso solo dopo la II<sup>a</sup> Guerra Mondiale. In queste vicende travagliate la Chiesa veneta non si muove come un blocco indifferenziato. Tuttavia tra i vari fermenti e movimenti che la attraversano il modulo che prevale è quello che molti chiamano l'"intransigentismo" veneto. Neppure esso però si presenta come un qualche cosa di immobile. Quello che è significativo sotto l'aspetto socio-culturale è il fatto che ha prodotto o rafforzato delle matrici socio-culturali che formano come l'ossatura del *modello veneto di cattolicesimo preconciliare*:

- 1) la ribadita conformità agli schemi pastorali del Concilio di Trento attraverso le lezioni di S. Carlo Borromeo e dei vescovi riformatori post-tridentini (ad es. S. Gregorio Barbarigo), all'insegna della fedeltà al passato adeguata al presente;
- 2) la identificazione della appartenenza alla Chiesa con la dedizione al Papa e al proprio vescovo, culminante nella immedesimazione anche effettiva con la figura del "papa veneto" S. Pio X<sup>o</sup> e con la sua linea pastorale;
- 3) una strategia operativa di compattezza al proprio interno sotto la guida indiscussa dei propri "pastori" e di un fronte unitario verso l'esterno, ispirato alla "dottrina sociale della Chiesa" e pronto ad articolarsi nell'offerta concreta dei servizi e delle presenze necessari alla gente comune ("la nostra buona gente") in gravi difficoltà economiche e insidiata nella propria "fede";
- 4) la scelta della famiglia, della parrocchia, dell'associazionismo cattolico militante e delle "opere parrocchiali", della catechesi capillare e continua, della



cura per le vocazioni sacerdotali e religiose sin dalla più tenera età come altrettanti cardini della propria linea d'azione;

- 5) la accettazione indiscussa del catechismo, considerato sintesi viva e sicura della fede e della morale, nonché delle direttive del diritto canonico universale e diocesano quali fondamenti ineliminabili e da assimilare in profondità dal clero e dal laicato per la propria "santificazione" e "vita cristiana";
- 6) l'impiego sistematico dei seminari, dei sinodi diocesani, delle visite pastorali, dei vicari foranei, dell'anagrafe parrocchiale per guidare dall'alto al basso la interiorizzazione e la applicazione della comune disciplina, registrandone i ritmi e controllandone la dinamica.

### 3. La crisi del modello preconciliare

Non è ora il momento né il luogo per discutere la "bontà" di queste matrici del modello preconciliare di cattolicesimo veneto. La loro efficacia si è però rivelata negli anni successivi al 1945 con quanto nel Veneto e fuori del Veneto esse hanno prodotto. Il risvolto che qui si vuole far presente è un altro. La condizione per il funzionamento di tutto il modello era stata interna ed esterna ad esso. E tale condizione era la permanenza nel tempo e la omogeneità di fondo delle componenti sociali e culturali del modello di cattolicesimo locale, asse centrale e solidale ad una società rurale restata essa pure conforme a sé stessa.

Ma dopo la guerra (dal 1945 in poi) e la ricostruzione, ritornati i cattolici al timone della realtà veneta dopo essersene sentiti espropriati per quasi un secolo (dal 1859-66 in poi) e avendo intanto assimilato fino in fondo e apprezzato il modello ideale del "proprio" cattolicesimo, le cose nel Veneto hanno incominciato progressivamente a mettersi in movimento. Miracolo economico, industrializzazione, scuola di massa, diffusione capillare della televisione all'esterno della chiesa, Concilio ecumenico vaticano II°, aggiornamento, dialogo e partecipazione del laicato, sacerdozio universale dei fedeli sul versante interno, poi la contestazione e tutto ciò che negli anni '70 hanno prodotto si sono combinati alla crisi economica più recente e all'elettronica applicata alla vita quotidiana. Sono stati tutti questi fattori che hanno trasformato anche il Veneto in una realtà mobile e dinamica, pluralistica e aperta in cui il mito individualizzato dello smercio e del consumo hanno non solo iniziato un nuovo corso ma riportato alla luce vecchie vocazioni e antichi amori, nonché latenti ipoteche di chiusure settorialistiche.

Il modello preconciliare di cattolicesimo veneto si è trovato così nella condizione di un treno in corsa su rotaie costruite su misura ma che rapidamente, e senza aspettarselo, si trova a dover cambiare tipo e scartamento di rotaia e forse addirittura percorso. Inoltre ha

funzionato da freno al cambiamento di rotta proprio l'arco di storia travagliata e più che secolare che in tutto l'Ottocento e parte del Novecento ha visto il Veneto ripiegato sulla sua componente rurale e il cattolicesimo veneto sintonizzato su tali vicende.

La lunghezza stessa del periodo in questione ha fatto per così dire perdere la memoria storica della doppia anima del Veneto (contadina e artigiana-commercianta) e ha fatto scambiare a molti il più recente adattamento storico del versatile cattolicesimo locale, la forma cioè in vigore fino al Concilio e generata dalla linfa dell'intransigentismo tardo Ottocento, come il cattolicesimo veneto tout court. E quando questa fase storica si è trovata ad una svolta, quando si è verificato il fatto inedito anche per il Veneto di entrare in un vortice di cambiamenti sempre più veloci e generali, in cui nessuna cultura e nessuna struttura, neppure quella di cui la Chiesa è espressione, restano asse centrale e portante, né tanto meno definitivo, di tutto l'edificio, per il cattolicesimo veneto si è aperta una stagione di *crisi di identità*.

Questa crisi poggia su cause molteplici e solo in parte soggettive. Ma in larga misura il problema è come passare da un modello di presenza assimilato in profondità ad un altro da costituire ancora una volta con le proprie mani. Il modello da aggiornare è rappresentato da una mentalità, da una prassi, da strutture ecclesiali generate e adattate da e per una società paternalista, rurale, tradizionale, pressoché statica. Il tipo di presenza da modellare fa appello ad una sensibilità pastorale, ad una serie di comuni proposte evangeliche, ad una strategia e a servizi ecclesiali che sintonizzino i cattolici ad un Veneto in movimento e che inserisce l'informatica in un insediamento umano decentrato e non avulso dalle sue radici socio-culturali, ma che non è nemmeno più scandito e orientato dalle campane della parrocchia.

### 4. Alcune prospettive

A questo punto non pare proprio che la risposta più adeguata per la Chiesa veneta possa ridursi a tattiche di contenimento delle istanze emergenti o a operazioni di rafforzamento gerarchico e di consolidamento delle proprie "opere". Invece è da segnalare un'altra strada che è stata imboccata a vari livelli dopo il Concilio: liturgia, catechesi, movimenti ecclesiali, volontariato. Essa potrebbe rappresentare la rimessa in moto di quel meccanismo adattivo elaborato dalla Chiesa veneta nel corso della sua storia plurisecolare per adeguarsi di volta in volta ai momenti di cambiamento e di crisi e di cui il modello di cattolicesimo preconciliare ha costituito una delle versioni. Resta da vedere quanto e come tale meccanismo sia compatibile con un periodo storico qual'è il nostro e che sembra richiedere anche ai credenti capacità e supporti adeguati per definire la situazione in cui ci si trova, per fare i



conti con gli effetti delle proprie scelte, per attivare la partecipazione e la potenzialità di tutti in un ambiente che si presenta come un mercato competitivo in cui circola ogni tipo di informazione e di messaggio.

Se questo è il quadro entro cui muoversi, la posta in gioco è ancora una volta come storicizzare nel proprio oggi l'annuncio efficace del proprio messaggio. Una Chiesa locale che pone al centro della propria cura pastorale i giovani e il matrimonio, la catechesi, le missioni, la liturgia, la carità è fermento di dialogo, di scambio e di crescita interna se guarda oltre i recinti della Chiesa locale stessa e della propria regione.

Chi si occupa della programmazione operativa della Chiesa addita oggi come inderogabili per la Chiesa locale la "missionarietà" e la "pastorale d'insieme". Chi per mestiere analizza la società e la cultura propone che, alla luce del suo ieri e del suo oggi, la Chiesa locale nel Veneto, se vuole essere ciò che si propone, attivi e garantisca in sé stessa alcune piste a livello di mentalità, di prassi consueta, di norme e di strutture, cominciando dal basso.

L'elenco comprende: la informazione scambievolmente; la partecipazione e la sperimentazione; la programmazio-

ne flessibile; la pluralità e la competenza; l'accettazione della provvisorietà.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

Per un confronto sulla interpretazione del modello di società e di cattolicesimo nel Veneto si vedano per esempio:

A. Lazzarini (a cura di), *Trasformazioni economiche e sociali nel Veneto fra XIX e XX secolo*, Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, Vicenza 1984.

S. Lanaro (a cura di), *Il Veneto*, Einaudi Ed. Torino 1984.

AA.VV., *Cultura veneta: valori ed equivoci*, Ed. del Rezzara, Vicenza 1985.

Per una ricognizione sul problema della comunicazione nella Chiesa si vedano per esempio: Il fascicolo di "Credere oggi" 1/1983 (13) su: *La comunicazione in una chiesa-comunione*.

AA.VV., *La parola ai muti e l'udito ai sordi. Il problema della comunicazione nella chiesa*, Cittadella Ed., Assisi 1984

Rassegna Antologica  
Mondo cattolico e realtà veneta



Alessandro Castegnaro

## Esiste il razzismo nel Veneto?

*E' questa la domanda che abbiamo posto a un sociologo, A. Castegnaro, direttore della Fondazione "Corazzin" di Venezia-Mestre, un istituto di ricerca socio-economica sull'area veneta. Dopo aver messo in luce le condizioni e i segnali analizzabili nella regione, l'autore avanza alcune previsioni per i prossimi anni in relazione a possibili fenomeni di immigrazione da altre regioni o nazioni.*

Alla domanda, per la verità un pò brutale, se i veneti sono razzisti risponderò che l'assenza nella nostra terra di specifici tratti culturali orientati in senso razzista non è motivo sufficiente per non esprimere qualche preoccupazione, in modo particolare per quanto riguarda il futuro.

Al dubbio inquietante sollevato dall'interrogativo si potrebbe in realtà sfuggire maliziosamente rifugiandosi nell'analisi concettuale. Ammesso, ma solo qui e in via di prima approssimazione, che del soggetto - i veneti - si possa parlare in modo culturalmente omogeneo, è il

predicato - razzisti - che offrirebbe questa possibilità, a volerla cogliere. "Razzismo" è infatti concetto ben definito, con cui si è soliti designare tutte quelle persone e concezioni che affermano la superiorità biologica, morale e intellettuale di una razza sulle altre e che ritengono tale superiorità fondata geneticamente.

Come è noto la cultura contemporanea ha espresso un rifiuto radicale di tali concezioni e la ricerca scientifica si è incaricata di dimostrare che non si dà alcun rapporto tra differenze biologiche, peraltro assai difficilmente osservabili e misurabili, e differenze culturali. Il Veneto,



sotto questo profilo, non è diverso dal resto d'Europa: nessuno, credo, si sentirebbe di sostenere che qui sono presenti idee di tal fatta e la questione potrebbe anche essere considerata chiusa.

Senonché della parola razzismo, come di tante altre, viene oggi fatto un uso estensivo e perciò chi pone l'interrogativo ha in mente una problematica più vasta e indeterminata. Intende probabilmente chiedersi cioè se i residenti manifestino tratti culturali tali da condurli ad atteggiamenti di rigetto qualora fossero posti a contatto con soggetti di diversa nazionalità o etnia. E' necessario perciò rispondere a queste, che sono le vere preoccupazioni sottese dalla domanda iniziale.

## 1. L'etnocentrismo e il caso veneto

Gli antropologi hanno messo a fuoco un concetto che ci può essere di qualche utilità nel nostro lavoro di avvicinamento al nocciolo della questione, quello di etnocentrismo. Esso sta ad indicare l'inclinazione a considerare intrinsecamente superiore la propria società e cultura. Si tratta di una inclinazione per lo più riflessa, di cui tutte le culture sono in qualche misura vittime. Ma, in taluni casi, essa può esprimersi in senso forte, tanto da configurarsi come una versione soft delle concezioni propriamente razziste. Ciò accade quando una cultura nazionale o locale, pur non invocando radici biologiche geneticamente determinate, non si limita ad affermare in modo implicito la propria superiorità in questo o quel campo e rispetto a questa o a quella etnia, ma esplicitamente teorizza la propria primazia in modo tendenzialmente globale e universale.

Non credo che questa espressione forte dell'etnocentrismo sia significativamente presente in Veneto. Nulla lo fa supporre. I veneti non si considerano, mi sembra, superiori agli altri, né in quanto tali, né in quanto "italiani". Del resto, se c'è un peccato che la nostra nazione, dopo la parentesi fascista, sembra commettere assai raramente è quello di presunzione. Piuttosto si nota un tendenziale senso di inferiorità che si esprime in molti campi, spesso in modo ingiustificato. La rappresentazione che la gente ha di questo paese è fin troppo poco caratterizzata da quel senso di orgoglio che altrove invece si nota chiaramente.

Quando qualche successo arride al nostro paese noi stessi ne siamo sconcertati e, come del resto non mancano di sottolineare con malcelato paternalismo i cosiddetti paesi "più avanzati", lo consideriamo tanto più strano e imprevedibile perché sortito in mezzo a noi.

Sotto questo profilo la collocazione dei veneti rispetto all'Italia non è molto diversa da quella degli italiani rispetto ai paesi "più moderni". I successi, soprattutto economici, di questa regione non cessano cioè anche in questo caso di stupire, mentre al di fuori di qui domina tuttora lo stereotipo del veneto contadino e ubriaccone, lo specifico contributo che i veneti hanno dovuto forzo-

samente offrire alla commedia all'italiana.

Non mi pare che la presenza della Liga Veneta debba indurre a modificare questo giudizio. Primo perché al di fuori del Veneto se ne è enfatizzata troppo la valenza culturale, proprio in quanto essa sembrava confermare una certa immagine della regione. E secondo perché la sua radice non è etnocentrica, ma semmai xenofoba.

## 2. Il rifiuto delle culture diverse

E qui veniamo al punto secondo me decisivo per rispondere alle preoccupazioni celate nell'interrogativo iniziale: si può non essere razzisti, né credere seriamente alla propria superiorità sociale-culturale e si può nel medesimo tempo esprimere atteggiamenti di rifiuto delle culture diverse, o quanto meno di alcune di esse. Anche se non intravedo nella cultura locale tratti significativi che facciano ritenere i veneti più esposti a questo rischio dei lombardi o degli emiliani o dei trentini (tanto per esemplificare l'assurdità di questo modo di ragionare), penso che non ne siano in alcun modo esenti.

Esperienze su cui riflettere non mancano. C'è il caso degli immigrati di origine meridionale, che certo non si può dire non abbiano incontrato difficoltà aggiuntive a integrarsi nella società locale. Difficoltà che senza dubbio sono risultate accresciute dal fatto che la maggioranza di essi è occupata nei servizi pubblici, dove finiscono per diventare il capro espiatorio del malessere crescente espresso dai cittadini nei confronti delle pubbliche inefficienze, ma che certamente non dipendono solo da ciò. C'è il caso degli zingari, verso i quali non sono mancate manifestazioni di intolleranza, meno clamorose di quelle registrate in altre città italiane, ma solo perché la loro presenza è meno massiccia e la stampa non se ne è occupata. Vi è infine il caso dei lavoratori di origine slava che, laddove sono presenti, vivono in condizioni di totale emarginazione.

La molla che qui agisce e induce al rifiuto non è il razzismo né l'etnocentrismo, ma è più propriamente *xenofoba*.

La paura del diverso non presuppone concezioni alte di sé, anzi può manifestarsi con maggior virulenza proprio laddove queste mancano, come reazione di difesa di una comunità che si sente già minacciata da altre, ritenute più forti. Xenofobe ad esempio sono più facilmente le classi subalterne che, proprio perché collocate ai livelli bassi della stratificazione sociale, avvertono l'esigenza di distinguersi da soggetti immigrati i quali sono in aperta concorrenza con loro sul mercato del lavoro.

L'atteggiamento xenofobo, per sua natura, si fonda su una scarsa conoscenza dell'altro. Della persona di nazionalità diversa ci si limita a cogliere taluni aspetti, normalmente in modo caricaturale, che servono a giustificare il rifiuto. Se la cultura dell'altro fosse colta nel-



la sua totalità sarebbe possibile scorgere, al di là delle diversità dei modelli culturali, la comune esperienza della gioia e del dolore e quindi ritrovare il senso della comune umanità. Ma ciò avviene assai raramente. Ci si impone invece un processo conosciuto che procede per stereotipi - gli zingari "ladri", i meridionali "fannulloni" - i quali una volta affermatasi dimostrano una vischiosità grandissima. Tuttavia non sono gli stereotipi a produrre l'atteggiamento xenofobo, semmai viceversa. Quando infatti arrivano presso una comunità popoli nuovi e sconosciuti, inizialmente essa, non disponendo di stereotipi con cui classificarli, potrebbe in teoria iniziare un rapporto scevro di pregiudizi. Di fatto è più probabile un'ostracismo ancora più radicale. L'assenza di uno stereotipo già formato dello slavo nella cultura dei veneti sta producendo infatti una situazione, se possibile, ancora peggiore, caratterizzata da totale assenza di rapporti. Gli slavi sono, per le nostre comunità, come delle ombre, di cui è accertata l'esistenza.

Le esemplificazioni fatte mi sembrano più che sufficienti per sostenere dunque che i veneti non sono assolutamente esenti da questi pericoli, e per azzardare infine una previsione.

### 3. Rischi e condizioni per una nuova "politica dell'accoglienza"

Comincia a diffondersi la consapevolezza che, permanendo l'attuale divario tra i tassi di fertilità registrabili in Veneto e nei paesi del Mediterraneo meridionale, anche la nostra regione sarà in futuro oggetto, come già altre zone d'Europa, di cospicui flussi immigratori provenienti dai paesi arabi. Se questa previsione è esatta la nostra gente si troverà direttamente a contatto con culture profondamente diverse da quelle sperimentate finora, di tipo arabo-islamico. La diversità, si noti, sarà in questo caso anche di tipo religioso e, trattandosi di religioni entrambe universali-monoteistiche, non mancheranno aspetti concorrenziali. Francamente non credo che le tradizioni di rapporto col mondo arabo che furono proprie della Serenissima (tra una guerra e l'altra ...) serviranno a molto, anche perché non mi pare abbiano influito in alcun modo sulla cultura dei contadini dell'entroterra. Né basterà quella che allo stato è poco più di una immagine pubblicitaria, l'idea cioè di un Veneto come "crocevia dei popoli".

Vi è al contrario un motivo ulteriore di preoccupazione per le probabili reazioni xenofobe della nostra gente. Il Veneto ha goduto negli ultimi anni di una incredibile stabilità residenziale della popolazione. Esso è la regione d'Italia in cui di gran lunga maggiore è la quota dei residenti nati entro i suoi confini (91% nel 1971 contro il 60% del Piemonte e il 77% della Lombardia). E, al suo stesso interno, lo sviluppo di piccola impresa ha consentito di ridurre al minimo gli spostamenti di residenza. Questi aspetti di stabilità sono all'origine della per-

manenza, più che altrove, dei rapporti di comunità e di vicinato, nonché delle tradizioni locali, di una società ad elevato grado di integrazione in buona sostanza. Di ciò, e giustamente, si sono spesso rilevati gli effetti positivi sulle condizioni di vita ed anche sullo sviluppo economico. Ma non è detto che tali risorse risultino utili ad affrontare il problema che si porrà con la futura ondata immigratoria. Al contrario le scarse occasioni di rapporto che i veneti hanno avuto nel recente passato con culture realmente diverse li rende poveri di strumenti relazionali, mentre l'amore per il localismo e l'enfasi sulle tradizioni locali finiranno per aggravare il problema. Le tradizioni non sono infatti una risorsa buona per affrontare tutte le situazioni e in qualche caso costituiscono un serio ostacolo alla soluzione dei problemi di tipo nuovo. Pare banale ricordarlo, ma in Veneto certamente non lo è.

Se la previsione è esatta, e le preoccupazioni espresse hanno un senso, c'è allora qualche cosa da fare e da subito, prima che i nodi vengano al pettine: dare cioè il via a una *politica per l'accoglienza*. Tale politica avrà bisogno di un quadro legislativo che riduca i casi di illegalità, dovrà dotarsi di adeguati strumenti informativi e porre in essere i necessari interventi assistenziali, ma soprattutto dovrà avviare un'azione sui residenti, finalizzata a favorirne l'apertura culturale verso i popoli diversi. Al di là di alcune iniziative "di immagine" non si può dire che finora questa politica ci sia stata. Quante sono state ad esempio le amministrazioni locali che, ospitando lavoratori slavi al proprio interno, si sono preoccupate di essi o hanno promosso occasioni conoscitive e di rapporto con i residenti? E' a questo livello invece, assai più che nei fastosi incontri veneziani, che si misurerà l'effettiva capacità del Veneto di porsi come "crocevia dei popoli". I veneti hanno conosciuto direttamente i problemi dell'emigrazione: essi hanno oggi perciò più di altri il dovere di fare in modo che le sofferenze da essi vissute in passato non siano rivissute da altri in futuro, e proprio in mezzo a loro.





## Elenco dei quaderni di "ESODO" pubblicati nel periodo 1980/1990

*(Nota dei curatori)*

*"Esodo" nasce nel 1978 come foglio ciclostilato; solo a partire dal 1980 (n. 5) assume la veste di un periodico, la cui registrazione di legge avviene ancora più tardi, nel 1981. Nel corso degli anni '80, la rivista subisce più di una ristrutturazione della veste tipografica e della struttura interna. In particolare va ricordata la scelta di dotare i fascicoli di un "inserto" (a partire dal 1981) e il successivo passaggio (dal 1984) alla formula "monografica", poi consolidata definitivamente nel 1986 e arricchita dalle nuove rubriche degli "Osservatori" (1987).*

Nell'elenco che segue riportiamo i numeri finora comparsi e i titoli degli "inserti" o dei fascicoli tematici (compresi quelli che raccolgono gli "atti" dei seminari annuali promossi dalla rivista).

### Anno 1980 (I<sup>a</sup> serie)

n.	5	-	contributi vari
n.	6	-	contributi vari
n.	7-8	-	contributi vari

### Anno 1981

n.	9-10	-	Profezia e utopia nell'orizzonte degli Anni '80
n.	11	-	Tra disgregazione e speranza (convegno dei preti operai)
n.	12-13	-	Dossier sulla pace

### Anno 1982 (II<sup>a</sup> serie)

n.	1	-	Dossier sul pluralismo
n.	2-3	-	Assistenza, volontariato e istituzioni cattolichen.
n.	4	-	Terrorismo e coscienza cristiana



Anno 1983		
n.	1	- L'unità dei cristiani è un'utopia? C'è un futuro per l'ecumenismo?
n.	2-3	- Le comunità cristiane nel tempo della crisi: rifugio o profezia?
n.	4	- Radicalità di una fede povera oggi: oltre le certezze delle chiese e dei credenti
Anno 1984		
n.	1	- Riconciliazione cristiana, chiese e società: quale servizio profetico?
n.	2-3	- Coscienza cristiana e cultura cattolica nella scuola che cambia
n.	4	- Verso un nuovo rapporto tra etica e politica
Anno 1985		
n.	1	- Riconciliazione e comunicazione nella chiesa locale
n.	2	- Giovani, ricerca religiosa e chiese locali nel Veneto
n.	3	- Cooperazione internazionale e volontariato
n.	4	- Quale chiesa locale?
Anno 1986 (III <sup>a</sup> serie)		
n.	1	- "Ti ringrazio Dio di non avermi fatto donna"
n.	2	- Vent'anni dal Concilio: la chiesa è diventata popolo di Dio?
n.	3	- I segni della fede tra memoria e vita quotidiana
n.	4	- C'era una volta Dio; i volti, le maschere, i silenzi di Dio
Anno 1987		
n.	1	- Dolore e morte: l'enigma, il grido, la speranza
n.	2	- Paradossi dell'educazione alla fede
n.	3	- Oltre "questa" cristianità
n.	4	- I labirinti del sacro e le tracce del Dio vivente
Anno 1988		
n.	1	- Noi razzisti
n.	2	- L'albero, il seme... (connessioni tra etica e scienza)
n.	3-4	- "Nuovi" cattolici, "vecchia" politica?
Anno 1989		
n.	1	- Bibbia: parola muta?
n.	2	- "... E vide che era cosa buona" (violenza e tenerezza)
n.	3	- Il Cristo e l'Anticristo: la libertà e la seduzione
n.	4	- L'esperienza morale tra norma e felicità
Anno 1990		
n.	1	- Assemblea delle chiese del Triveneto ad Aquileia: rievangelizzare la "società cristiana?"
n.	2	- "Non spirito di servitù, ma Spirito di Figli"
n.	3	- Del peccato



# Elenco degli autori che hanno dato il loro contributo ai quaderni di "ESODO" (1980/90)

*(Nota dei curatori)*

*Riportiamo i nominativi degli Autori degli interventi e/o degli articoli comparsi a vario titolo sulla rivista nel decennio trascorso. Nell'elenco non sono compresi i contributi dei redattori e dei gruppi locali.*

*Gli Autori che sono intervenuti più volte sono segnati con un asterisco.*

AGOSTINI Marco  
AMBROSOLI Luigi  
AMBROSINI Luisa  
ANTISERI Dario

BANFI Daniele  
BARBAGLIO Giuseppe  
BARBERO Franco  
BARBIERI Paolo  
BARCELLONA Pietro  
BARTOLOMEI Maria Cristina \*  
BENZONI Giovanni \*  
BERLENDIS Alfredo \*  
BERLINGUER Giovanni  
BERTANI Angelo  
BERTI Enrico  
BERTOLI Bruno  
BERTON Roberto \*  
BETTILOLO Paolo  
BIANCHI Enzo  
BIANCHI Giovanni  
BIANCO Lucia  
BIOLCHI Giorgio  
BOATO Michele  
BOCCANEGRA Luigi \*  
BODEI Remo  
BOLZON Olivo \*  
BONATO Vincenzo  
BORACCETTI Vittorio

BORI Cesare  
BOSELLO Franco e Laura \*  
BROTTO Fabio  
BUNETTO Bruno\*  
BUTTURINI Emilio

CACCIARI Massimo \*  
CALIDONI Mario  
CALIDONI Paolo  
CANTILENA Mario  
CARLEVARIS Carlo  
CARRARI Giovanni  
CASTEGNARO Alessandro \*  
CAVEDO Romeo  
CHINELLATO Neri  
CODA Pietro \*  
CORTELLA Lucio  
CORTESE Marino  
COSTABEL Maddalena  
COVA Giandomenico  
CUNEO Lyde

DA PONTE Marco e Caterina  
DE PAOLI Gigi  
DE SANDRE Italo \*  
DONA' Massimo \*  
DONI Paolo

EMMANUELLE Suor Marie



FABRIS Rinaldo \*  
 FAVERO Angelo \*  
 FRAZZARIN Franco \*  
 FELTRIN Paolo \*  
 FERRARIO Fulvio \*  
 FIETTA Pietro  
 FIORINI Roberto  
 FORTE Bruno \*

GALLAS Alberto \*  
 GENTILONI Filippo \*  
 GIACOMANTONIO Michele  
 GIANNONI Paolo  
 GIRARDI Giulio  
 GIURIATI Paolo\*  
 GUIZZARDI Gustavo  
 GURZENA Salvatore

INGUANOTTO Paolo \*

LOTTER Giampaolo

MACCHI Franco \*  
 MAGGIORE Liviana  
 MANGHI Bruno  
 MANZA Gigi  
 MARCOMIN Franca \*  
 MARIN Chiara  
 MAURIN COISSON M. France  
 MENAPACE Lidia  
 MENEGUOLO Antonio  
 MEREU Antonella  
 MICCOLI Giovanni  
 MOLARI Carlo  
 MONI Franco  
 MOSCONI Carlo  
 MUSU Ignazio

NATOLI Salvatore  
 NEGRI Tony

PACE Enzo \*  
 PALOMBARINI Giovanni  
 PAPISCA Antonio  
 PARONETTO Sergio

PATTARO Germano \*  
 PERRONE Lorenzo  
 PERRONI Marinella  
 PERULLI Emanuele  
 PESCARA Renato \*  
 PEYRETTI Enrico  
 PIANA Giannino  
 PIZZIOL Beniamino  
 POLI Franco e Roberta

QUINZIO Sergio \*

RICCA Paolo  
 RICOEUR Paul  
 RIGOSI Franco  
 ROSTAGNO Sergio  
 RUFFINI Rita  
 RUFFATO Mime \*

SAGGIN P.  
 SALZANO T.  
 SAONARA Giovanni  
 SARPELLON Giovanni \*  
 SARTORI Luigi \*  
 SCATTO Giorgio  
 SCOLARO Natale  
 SENIGALLIA Mario  
 STANCARI Pino  
 STOPPIGLIA Giuseppe  
 SEVERINO Emanuele

TAGLIAPIETRA Gianni  
 TATTARA Giuseppe  
 TERRIN Aldo  
 TERZIANI Emanuela  
 TOGNONI Gianni  
 TRIVELLATO Ugo

VECA Salvatore  
 VIANELLO Franco e Imer \*

ZACCARIA Giuseppe  
 ZANARDI Flavio  
 ZANOTELLI Alessandro  
 ZARRI Adriana