

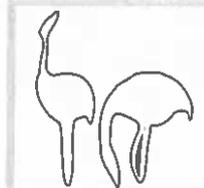
ESODO

Anche nella notte ti loderò



Quaderni trimestrali
N. 4 ottobre - dicembre 1991 Anno XIII - nuova serie
Sped. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



Anche nella notte ti
loderò

Editoriale

PARTE PRIMA Anche nella notte ti loderò

Come sentinella davanti ad una porta chiusa	<i>Giancarlo Gaeta</i>	pag. 4
Una vita da credente alla presenza di Dio, senza Dio	<i>Cecilia Falchini</i>	pag. 6
"Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?..."	<i>Paolo Inguanotto</i>	pag. 9
La quiete e la tempesta	<i>Franco Barbero</i>	pag. 11
Il Dio che è parola	<i>Fulvio Ferrario</i>	pag. 14
La domanda del credente	<i>Mario Cantilena</i>	pag. 18
Fede: iniziare nella luce e camminare nelle tenebre	<i>Giorgio Scatto</i>	pag. 22
Fede e idolatria	<i>Filippo Gentiloni</i>	pag. 26
Fede cristiana, incredulità, ateismo: tavola rotonda	<i>a cura di Carlo Rubini</i>	pag. 28

PARTE SECONDA

Echi di Esodo

Alla conquista del territorio	<i>Antonino Cappelleri</i>	pag. 35
Senso di colpa	<i>Mario Magrini</i>	pag. 36

Osservatorio

La città nascosta: il Veneto è ancora "cattolico"?	<i>Carlo Beraldo</i>	pag. 39
Sulle strade dello shalom	<i>Gianni Fazzini e Marisa Furlan</i>	pag. 40
L'arte come ricerca	<i>Stefano Toffolo</i>	pag. 42

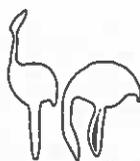
Libri e riviste

Gesù di Nazareth	<i>Carlo Rubini</i>	pag. 45
Ragazzi che amano ragazzi	<i>Adele Salzano</i>	pag. 46

Le foto sono tratte dal volume:

Adolfo Wildt 1868-1931

Arnoldo Mondadori Arte - Milano - 1989



Fra le tante divisioni che "segnano" questo mondo (Nord/Sud, poveri/ricchi, Est/Ovest...), abbiamo deciso di soffermarci sul binomio credenti/non credenti. Pare che un tale binomio legittimi sospetti, contrapposizione a vari livelli, perfino guerre. Ma ad una attenta riflessione ci è sembrato che tale legittimazione non possa in alcun modo trovare giustificazione, per il semplice fatto che le due categorie (fede/ateismo) non sono così separate e opposte, come si vorrebbe: spesso incontriamo, anche nella ricerca che come rivista sperimentiamo, dei "non credenti" aperti verso una "trascendenza" che pone in dubbio la loro stessa incredulità e, dall'altra parte, dei "credenti" (e questa è la nostra stessa esperienza), che sono percorsi continuamente dal dubbio nei confronti della fede. Spesso incontriamo degli "atei" che combattono con coerenza vecchi e nuovi idoli, e dei "credenti" che, nella prassi della vita, pretendono di possedere la divinità e pongono il loro cuore su facilmente "adorabili" vitelli d'oro.

A nostro avviso il confine tra credenti e atei non è tra singoli o gruppi distinti di persone, ma si realizza all'interno dello stesso uomo che, nella sua ricerca e nel suo interrogarsi, a volte si appoggia su certezze, altre volte è travolto dal dubbio.

Ci pare emblematico, a questo proposito, il seguente passo: "Saltando dal dubbio nella fede Kierkegaard portò il dubbio nella religione (...) per cui da allora una esperienza religiosa sincera è sembrata possibile soltanto nel vivere in tensione tra dubbio e fede, nel torturare con il dubbio le proprie convinzioni, prendendo respiro da questo tormento nell'affermare con violenza l'assurdità sia della condizione, sia della fede dell'uomo" (Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, Ed. Garzanti, 1991, pag.56).

Il cristiano vede il proprio cammino continuamente oscillante tra fede e scetticismo, attraversando a volte anche la notte dell'angoscia del più totale abbandono. Il Salmista, mentre evidenzia (Salmo 131,2) la gioia del rapporto avvolgente di Dio ("Io sono tranquillo e sereno come un bimbo svezzato in braccio a sua madre.."), non nasconde il dramma delle inquisizioni senza risposta: "Quale vantaggio trarrai tu dalla mia morte e ti potrà forse lodare la polvere e proclamare la tua fedeltà?" (Salmo 30,10), che possono trascinare alla vera e propria incredulità.

Il Dio che conosciamo e che sperimentiamo è sì il Dio della vita, in tutte le sue manifestazioni del creato, dell'amore, della tenerezza, ma quale "identità" assume quando malattia, dolore, morte, entrano nel quotidiano? Il SI' al Dio dei vivi e non dei morti, è posto in questione dalla domanda: "Non è bastata la sofferenza del tuo Figlio per placarti?". E ancora, se a causa di Adamo sono toccati in sorte ad ogni uomo il peccato, l'egoismo, la non trasparenza, la morte, perché per il merito di Colui che è il "nuovo Adamo" noi non sperimentiamo la grazia, la visione di Dio, la possibilità di colloquiare faccia a faccia con il Signore della vita? Se con Adamo l'odio è entrato tra gli uomini, innescando una spirale di morte che si protrae fino ai nostri giorni coinvolgendo gruppi politici, sistemi sociali, popoli, perché, dopo Cristo, non si sono rotte queste catene e l'umanità non è stata liberata da tale schiavitù?

L'uomo, dunque, sperimenta la sua pochezza, il suo "limite", ma il cristiano sperimenta anche il "limite di Dio", il suo angoscioso silenzio, la sua impotenza, ancora una volta, come lì, sulla croce. L'uomo religioso, di fronte alla croce, incontra un Dio che è totalmente diverso da come lo intendeva e lo sperava, ma attraverso la fede, che è anche dono, proprio per quell'evento obbrobbioso egli "diventa cristiano". Egli viene inserito in una nuova situazione, dalla quale percepisce che il "Dio limitato" svela che ogni "limitato" è, di fronte a Dio, l'immagine di suo Figlio. Di qui la coscienza della sua profonda dignità. E' esattamente quanto esprime Bonhoeffer nella poesia *Cristiani e pagani* (in *Resistenza e resa*, ed. Bompiani, 1969, Milano, pag.298):

Gli uomini corrono a Dio nel loro bisogno, implorano aiuto, invocano pane e fortuna, salvezza dalla malattia, dalla colpa, dalla morte.

Tutti, tutti, cristiani e pagani.

Gli uomini vanno da Dio nel suo bisogno lo trovano povero, umiliato, senza tetto nè pane,

lo vedono soffocato dai peccati, dalla debolezza, dalla morte.

I cristiani stanno accanto a Dio nella sua sofferenza.

(...)

Nello sperimentare la violenza del dubbio, se pur



dentro un affidamento, possiamo ritenerci ancora credenti perché proprio il paradosso fede/incredulità e il rimanere al suo interno, senza pretendere di risolverlo in uno dei due termini, ci pare l'unica possibilità di essere discepoli.

Gesù di Nazareth è un volto radicalmente nuovo di Dio e il suo vivere in un villaggio qualsiasi della Palestina, il condurre una esperienza di vita "normale", con lavoro, famiglia, vita di culto, lo fa essere compagno di strada di ogni persona. Dio sta in compagnia dell'uomo e l'uomo non ha più "bisogno" di lui. La fede del discepolo è un tentare di comunicare nella gratuità. Come dice ancora Bonhoeffer: "Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio, è il Dio al cospetto del quale siamo in ogni momento. Con e al cospetto di Dio noi viviamo senza Dio" (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, ed. Bompiani, Milano, 1969, pag. 265).

Nel capitolo 25 del vangelo di Matteo si afferma:

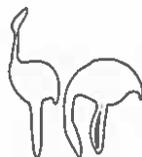
"I giusti diranno: Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare?...". Una ricorrente interpretazione ecclesiale ribadisce che il discorso escatologico di Gesù ha come referenti coloro che non hanno abbracciato la fede cristiana. Tale interpretazione sembra a noi riduttiva e fuorviante rispetto al "senso" del testo e costringerebbe il discepolo di Gesù a pensare e a vivere ogni cosa "per Dio", come se senza di lui nulla egli potesse. Riteniamo piuttosto che il citato passo evangelico ci spinga a vivere senza l'ipotesi Dio nei rapporti sociali: il credente sta davanti a Dio solo in forza del suo camminare al buio come tutti gli uomini e del suo rapportarsi solo umanamente con gli "altri". Il Dio dei cristiani è senza volto, perché ha i volti degli uomini.

Luigi Meggiato
Lucia Scrivanti



PARTE PRIMA

Anche nella notte ti loderò



"In un'epoca in cui si è perduto tutto ciò che poteva un tempo garantire il rifugio di un'appartenenza, la fede non può più essere una questione relativa alla salvezza della propria o altrui anima, ma è una questione che riguarda la verità sulla condizione umana". A partire da questa lezione del nostro tragico secolo, l'Autore, docente di storia del cristianesimo all'Università di Firenze, ci invita a riscoprire la fede "purificata" propostaci dal vangelo giovanneo.

Come sentinella davanti ad una porta chiusa

Si sta davanti ad una porta chiusa e si implora che venga aperta.

In principio l'operazione era sembrata delle più semplici. Ci avevano detto che la casa era grande e accogliente, e certo nessuno ci avrebbe ostacolato il passaggio; bastava spingere di slancio il battente e si sarebbe stati dentro come a casa propria. Anzi, la convinzione era così forte e diffusa che per un po' si era proprio creduto di essere già dentro. Corridoi, stanze, cortili e giardini, e tanta gente intorno così ben disposta nei nostri riguardi, e qualcuno persino attento alle nostre esigenze spirituali, pronto a darci consigli sul modo più adatto a noi di stare in quella grande e laboriosa casa.

A quei tempi poteva capitare di sentirsi invasi da una gradevole sensazione di calore, come bimbi tra le braccia della madre. Il vuoto dell'esistenza poteva essere colmato giorno dopo giorno da pensieri elevati, dalla convinzione di essere nel posto giusto e di poter fare qualcosa di buono per sé e per gli altri. Ci si salvava insieme, seppure ciascuno al proprio posto. Quanto a quelli che erano fuori, lo erano solo provvisoriamente a motivo del loro smarrimento, e si poteva sempre pregare perché fosse data a tutti la grazia di entrare.

Ma ora che si è lì, davanti alla porta, da così tanto tempo, si stenta a credere che tutto questo sia mai veramente accaduto; dev'essere stato solo un sogno intensamente elaborato, un'osti-

nata, collettiva volontà di esistere, di dire io al cospetto di Dio. Eppure resta un filo di nostalgia al fondo di sé per un paradiso perduto, un paradiso artificiale in cui ci si era illusi di preservare la propria anima. In realtà non ci si è mai mossi dal proprio posto davanti alla porta chiusa. Ora lo si sa, lo si sa dal momento che si è capito che oltre essa non c'è niente.

Deve essere accaduto a causa di una sorta di inclinazione naturale a lasciarsi impressionare dalla condizione umana; non ci si è potuti impedire di ascoltare la pena del mondo sotto il peso della necessità, di vedere la nudità del creato, di sentire l'arbitrarietà dei destini. Siamo stati costretti a percepire noi stessi e il mondo per ciò che esattamente siamo, un niente che vuole disperatamente essere. Non è rimasto allora altro che amare il mondo, la pena del mondo, l'impotenza del mondo, la sua crocifissione ai quattro punti cardinali.

Si sta davanti alla porta chiusa e si implora che venga aperta. Oltre la soglia non c'è niente; per questo si implora, perché il mondo sappia di essere niente e smetta di volere essere qualcosa, perché "venga il tuo regno e sia fatta la tua volontà".

Che una parte anche piccola di noi resti immobile davanti alla porta e implori per sé e per il mondo di non essere, è tutta la fede che ci è consentita; la speranza è che la porta finirà, a causa della nostra insistenza, coll'aprirsi; la ca-



rità è poter sopportare e accettare ogni cosa di questa vita e di questo tempo.

Amare l'essenziale sventura degli uomini di essere al mondo, non in generale, ma ciascuno per sè; adoperarsi perché l'amore di Dio prenda in essi un po' di posto lasciato libero dal proprio io; è questa l'opera richiesta alla fede. Per il mondo, che oscilla paurosamente tra il proprio essere nulla e la propria volontà di essere, e a causa di questa paura produce incessantemente ingiustizia e violenza, non può esserci che compassione, se una parte anche piccola di sè implora davanti alla porta chiusa.

Non saprei dire quanto in questa piccola riflessione sulla fede viene dalla mia esperienza e quanto da letture illuminanti. So che senza le immagini e il linguaggio di Kafka, di Simone Weil, di Etty Hillesum non avrei potuto neppure tentare di comunicare qualcosa di una ricerca incerta, faticosa, contraddittoria. Non posso neppure dire di aver scelto io questi scrittori, è che semplicemente non si può evitare di incontrarli non appena la domanda sulla fede è posta senza riserve in questo tempo.

In un'epoca in cui si è perduto tutto ciò che poteva un tempo garantire il rifugio di una appartenenza, la fede non può più essere - ed è questo un inestimabile vantaggio - una questione relativa alla salvezza della propria o altrui anima, è una questione che riguarda la verità sulla condizione umana.

Non possono più esserci risposte parziali, legate a una determinata dottrina; ciò che è stato vissuto e pensato all'interno dei sistemi religiosi può oramai avere solamente valore strumentale; è patrimonio di un passato a cui si può, spesso si deve, attingere per trovare ispirazio-

ne, ma la risposta autentica può nascere solo dall'accettazione della perdita.

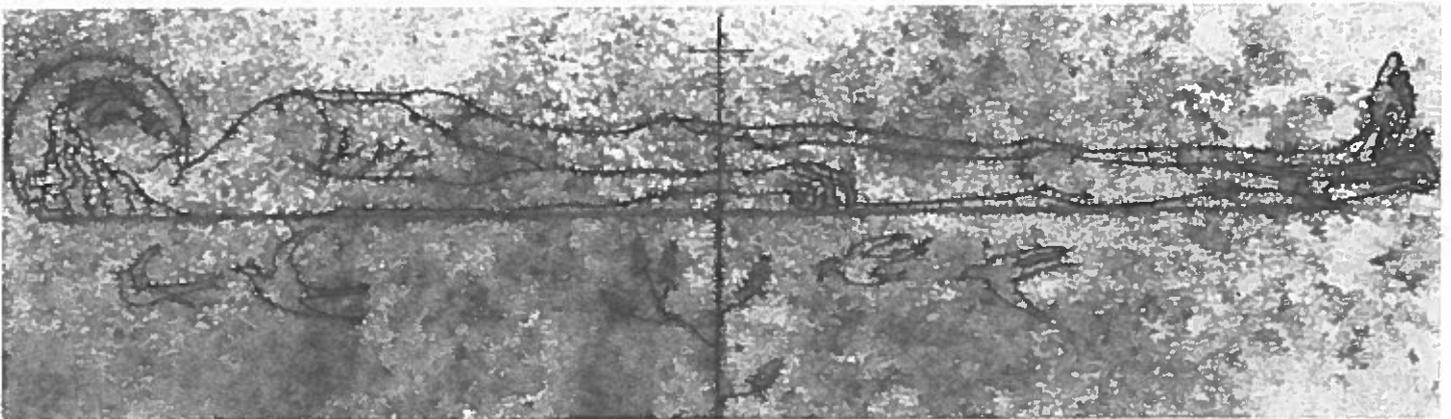
E' la lezione essenziale di questo secolo tragico, e solo avendola appresa possiamo dirci con Simone Weil fortunati di esservi nati.

Certo, in questa situazione la fede non ha molta capacità di esprimersi a parole, è piuttosto indotta al silenzio, e quando parla dà piuttosto l'impressione di un balbettio. Ma essa può agire come forse mai prima; è pienamente libera di agire per quel che sa e può. Non ha bisogno delle stampelle della dottrina, nè della sicurezza che viene dalle istituzioni; le basta sapere che essa fa tutt'uno con la speranza e la carità, e che infine tutto si risolve nell'immediatezza del gesto con cui il samaritano si china sul giudeo ferito, con cui Francesco va tra i lebbrosi. La fede è la grande compassione di fronte al dolore di tutti, alla fragilità, alla paura, compresa quella che genera il male, la violenza, l'arbitrio.

Soli, di fronte ad altri individui soli, privi di ogni spirito di appartenenza, dobbiamo imparare a leggere in noi stessi per leggere negli altri, nel mondo, nell'epoca. Non possiamo più delegare questo compito; ne siamo personalmente responsabili nella misura in cui percepiamo che l'amore di Dio implora in noi di potersi manifestare al posto del nostro io.

Dunque, una fede vuota di contenuto dottrinale? Sicuramente una fede purificata da tutti quegli elementi dottrinali che ci pongono al sicuro, separandoci dalla comune condizione umana. La fede che sembra proporci il vangelo di Giovanni, "in spirito e verità".

Giancarlo Gaeta





Per la tradizione neotestamentaria vivere da credenti significa vivere alla presenza del Signore Gesù, "abitati" da Lui. L'Autore (della Comunità di Bose) afferma che l'obbedienza alla fede comporta dunque non un'adesione intellettualistica, ma una sequela concreta che si fa condivisione e speranza, anche quando Dio sembra assente.

Una vita da credente alla presenza di Dio, senza Dio

"Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me" (Gal 2,20).

Così Paolo si rivolge ai cristiani della Galazia annunciando loro la potenza salvifica dell'amore di Cristo crocifisso e risorto. Questa anche la vita di colui che crede con il cuore e confessa con la bocca che Gesù risorto è Signore (Rm 10,9). Ma il Nuovo Testamento ci annuncia la profondità e la novità di questo rapporto con Dio rivelato e reso possibile dall'evento pasquale: Dio, cioè, dimora non solo davanti e a fianco del credente, come sua guida e suo custode (cf. i Salmi 121 e 139), ma anche dentro di lui, "poichè l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato" (Rm 5,5), per mezzo, cioè, di quello Spirito che Gesù ha effuso morendo sulla croce (Gv 19,30: "... chinato il capo effuse lo Spirito"). Allora il cristiano è colui che vive dimorando alla presenza di Colui che dimora in lui. E questo è anche il criterio ultimo di discernimento della nostra fede, se abbiamo fede o no e se la nostra fede è o no fede nell'evangelo di Gesù Cristo: crediamo, cioè, che Gesù Cristo abita in noi? Paolo ce lo dice con forza in 2Cor 13,5: "Provate voi stessi se siete nella fede, valutate voi stessi. Non riconoscete forse che Gesù Cristo è in voi?".

Questa esortazione al "riconoscimento" potrebbe sembrare dare alla fede e alla vita cristiana uno stampo intellettualistico, riducendola a una mera conoscenza (o "riconoscimento")

intellettuale, totalmente avulsa dalla vita e dunque incapace di salvare. Ma l'evangelo ci aiuta a penetrare nella profondità rivelativa di questo testo paolino: è Gesù stesso, infatti, che nel vangelo di Giovanni pone l'esistenza cristiana e la vita della comunità dei discepoli, il giorno della chiesa, sotto il segno di questo "sapere", di questa conoscenza: "In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi" (Gv 14,20). Ma Gesù dice questo proprio e soltanto dopo aver annunciato la venuta dello Spirito Consolatore, Spirito di verità che dimora nel discepolo (v. 17). Così questo "sapere" si rivela essere conoscenza data dal camminare del cristiano alla luce della fede e non della visione (cf. 2Cor 5,7); è un conoscere, infatti, che è anzitutto relazione e che proprio come tale esige un'apertura al mistero, al mistero dell'alterità di Dio, il quale a sua volta assume il credente nella stessa relazione intra-trinitaria. Per questo la condizione indispensabile perchè si dia tale "riconoscimento", tale conoscenza profonda, è l'obbedienza, che è adesione concreta e vitale alle parole di Gesù; così infatti egli prosegue: "Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi mi ama. Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui... Se uno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui" (vv. 21 e 23).

Che cosa implica nella nostra vita questa obbedienza, questa accoglienza di adesione che fa sì che Cristo e il Padre dimorino in noi nello Spirito? Essa implica anzitutto il credere all'ef-



ficacia della Parola del Signore, Parola capace di fare nuove tutte le cose (Ap 21,5) e di cambiare il nostro cuore di pietra in cuore di carne (Ez 36,26). L'accoglienza della Parola ci pone dunque inevitabilmente nel mistero dell'obbedienza cristiana, obbedienza che umanamente porta sempre in qualche modo il segno dell'impossibilità (cf. Lc 1,37: "nessuna parola è impossibile a Dio"; Mt 19,23-26; Gen 18,14; Gb 42,2; Ger 32,17.27; Zc 8,6). Il cristiano, dunque, è chiamato a saper far irrompere, mediante la fede, la preghiera e la vita di conversione, l'impossibile di Dio nella vita quotidiana sua e degli uomini; impossibile il cui apice è il comandamento dell'amore: "Vi dò un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri" (Gv 13,34). Questa parola di Gesù non è una parola di esortazione (nè tantomeno di augurio), ma è un comando e, allo stesso tempo, una benedizione (cf. il testo, già citato, di Rm 5,5): solo Dio, infatti, può donarci l'amore e renderci capaci di amare come lui stesso ama. Adempiere questo comando è dunque possibile solo attraverso la consegna, in un'obbedienza totale, della propria vita alle parole di Gesù, che sono Spirito e vita (Gv 6,63). Da qui anche l'insistenza di Gesù nei vangeli a custodire e a ricordarsi delle sue parole, a nutrirsi di esse, così come egli si nutre della volontà di colui che lo ha mandato (Gv 4,34).

Allora il cristiano sa essere - ed è anche - uomo di speranza nella compagnia degli uomini; uomo che per fede nella follia della croce di Cristo sa scorgere anche nella contraddizione della sofferenza il germe della speranza che non delude (cf. Rm 5,5), di quella speranza che è donata a coloro che, proprio attraverso la tribolazione, hanno imparato ad amare il Signore pur senza averlo visto e che per questo anche nelle prove esultano di gioia indicibile e gloriosa (1Pt 1,6-8). L'atteggiamento del cristiano nei confronti degli uomini è così, anzitutto, atteggiamento di benevolenza, di *sym-patheia* (*simpatia*), è dunque capacità di soffrire insieme e di gioire insieme, di svelare la benedizione che riposa su ogni creatura e di destare la vita là dove essa è assopita o oscurata, così come di saper additare una speranza salda là dove sembra che regni solo il paradosso del dolore, pronto anche a rendere ragione della speranza

che è in lui (1Pt 3,15). Al seguito del Signore Gesù, il cristiano è chiamato a diventare uomo che, passando, guarisce, sana le ferite, e spande benedizione (cf. At 10,38).

Ciò tuttavia è possibile solo a condizione che il credente accolga la stoltezza della croce, senza scandalizzarsi dell'infamia e dell'ignominia che la ricopre, pronto ad essere con Cristo la spazzatura del mondo (Fil 3,8), rigettato anche dai propri fratelli davanti a Dio, così come Gesù è morto non solo della morte degli schiavi, ma anche dei maledetti (Gal 3,13), senza aprire la bocca, senza rivendicare nulla per sé, ma come agnello senza voce si è lasciato condurre al macello (cf. At 8,32).

Un'ultima considerazione, adesso, che può forse esserci di aiuto per comprendere meglio il nesso esistente tra la dimensione per così dire pubblica di tale atteggiamento del cristiano e quella invece più di tipo personale, riguardante la vita interiore e di cui abbiamo parlato all'inizio. Il cristiano, infatti, è sì chiamato a seguire il Signore Gesù nella compagnia degli uomini assumendo anche i gemiti della creazione (Rm 8,22-23), provando verso ogni uomo e creatura le stesse "viscere di compassione e di misericordia" di Dio, ma prima ancora che testimone è soprattutto destinatario di un annuncio di salvezza: del perdono, della remissione dei peccati! Si tratta allora di imparare a conoscere Gesù il Signore come colui che discende nella contraddizione della nostra debolezza e negli abissi del nostro peccato, che lì ci raggiunge e di lì trae fuori in noi, come attraverso le doglie di un parto, l'uomo nuovo (cf. Gv 16,21-23). Questo comporta il faticoso e difficile, ma semplice - e faticoso anzi proprio perchè semplice e proprio perchè conduce ad una semplificazione verso l'essenziale, verso la nostra più autentica verità umana - cammino della conversione, nella conoscenza di Dio come il tre volte misericordioso (cf. Es 34,6), che perdona in modo efficace il nostro peccato (Ger 31,34; Rm 5,6-8; 1Gv 4,10) e il cui amore è fondato nei cieli (Sal 36,6). Allora, soltanto se accetteremo che il Signore ci lavi i piedi (cf. Gv 13) prendendo su di sé la nostra infamia, conosceremo per grazia la gioia di essere salvati (Sal 51,14) e potremo confessare, anche nell'abisso della nostra miseria, l'abisso della sua misericordia.

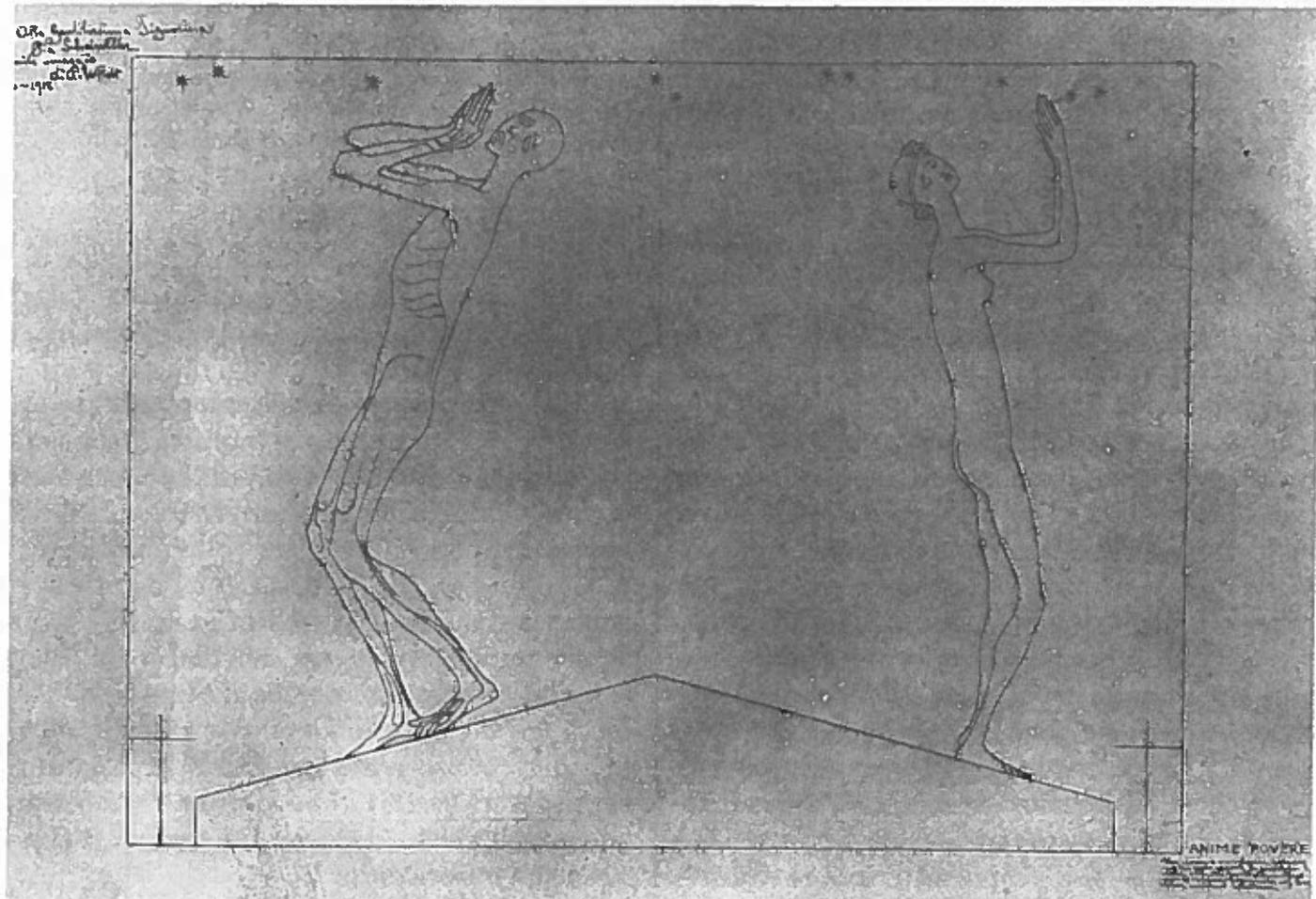
Colui, infatti, che delle contraddizioni che ve-

de intorno a sè, del dolore, della morte, della violenza e della miseria umana in cui Dio sembra essere assente e tacere, in cui Dio sembra aver abbandonato l'uomo e la propria comunità, chi di tutto ciò non semplicemente soffre ma anche si scandalizza, costui in fondo prova tale scandalo poichè non accetta di stare davanti neanche alla propria miseria, alla propria contraddizione, alla morte che è pure in lui, scandalizzandosi così anche del proprio peccato e rifiutando di ammetterlo, di riconoscerlo. Ma ciò significa anche scandalizzarsi della croce di Cristo, che ci ha amati e ha dato se stesso per noi proprio assumendo l'abominio della croce (cf. Mt 11,6: "e beato chi non si scandalizza di me"), senza scandalizzarsi del nostro peccato e non vergognandosi dunque nemmeno di chiamarci fratelli (Eb 2,11). Non solo, ma a colui che si scandalizza della propria debolezza è preclusa ogni via della **com-passione**, al contrario di Cristo che, a somiglianza di noi, ha accettato di essere provato in ogni cosa, escluso il peccato, per saperci così compatire, per poter soffrire con noi (Eb 4,15) e salvare con la sua

obbedienza tutti coloro che gli obbediscono (Eb 5,8-9). Così ogni dolore, ogni paradosso di contraddizione, da enigma (perchè il dolore?) si fa mistero, mistero di incontro, di relazione, nella **com-passione** e nell'amore, che è pienezza della legge (Rm 13,8.10). Per questo Paolo esclama: "Benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre delle compassioni e Dio di ogni consolazione, il quale ci consola in ogni nostra tribolazione perchè possiamo consolare anche noi quelli che si trovano in qualsiasi genere di tribolazione con la consolazione con cui siamo consolati noi stessi da Dio. Infatti, come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così, per mezzo di Cristo, abbonda anche la nostra consolazione" (2Cor 1,3-5).

Vivere da credenti, dunque, da credenti in Gesù Cristo Signore; vivere da cristiani alla presenza di Dio, dicendo nella fede, con il profeta Isaia: "Io ho fiducia nel Signore, che ha nascosto il suo volto alla casa di Giacobbe, e spero in lui" (Is 8,17).

Cecilia Falchini





Anche nella notte ti loderò

Il salmo 22 può aiutarci a comprendere la situazione tipica del credente. Se nella prima parte la supplica si apre con la constatazione della assenza di Dio e con il patimento del suo abbandono di fronte al dolore e alla morte, la seconda confessa la speranza del protagonista in Dio.

Ciò avviene nella partecipazione alla preghiera comunitaria e nel ringraziamento a colui che resta il Dio fedele e liberatore dei padri antichi.

“Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato? ...”

Per cercare di ricostruire la situazione in cui si trova il protagonista di questa preghiera, è opportuno per un momento lasciare da parte i primi e più noti versetti del salmo 22 e iniziare la lettura dal verso 7: “.. Ma io sono un verme, non un uomo..”.

Chi prega è un uomo fedele al Signore (v.8), che ora si trova nella disgrazia: colpito da una grave malattia, in preda a forti febbri, sente progressivamente venir meno le sue forze: “.. come acqua sono versato, sono slogate tutte le mie ossa. Il mio cuore è come cera, si fonde in mezzo alle mie viscere. E’ arido come coccio il mio palato, la mia lingua si è incollata alla gola...” (vv.15-16).

Nella visione sacrale e mitica del tempo, egli interpreta questo fatto come il prevalere di forze soprannaturali e demoniache, che nel suo continuo delirio assumono la forma di animali enormi e di fiere: “.. mi circondano tori numerosi, mi assediano tori di Basan. Spalancano contro di me la loro bocca come leone che sbrana e ruggisce..” (vv.13-14); ma le forze ostili sono messe in campo anche dai suoi nemici, i quali hanno fatto su di lui fatture di malocchio (vv.17.18.20).

L’essere preda di potenze demoniache e magiche sta a significare che il dio-protettore non è intervenuto a difesa; ciò è ovvio perfino a quanti hanno occasione di vedere il protagonista nella sua tragica condizione: “.. Mi scherni-

scono quelli che mi vedono, storcono le labbra, scuotono il capo: <<Si è affidato al Signore, lui lo scampi; lo liberi se è suo amico>>..” (vv.8-9).

E’ questo il motivo ispiratore della supplica attorno a cui si sviluppa la prima parte del salmo: il proprio Dio è lontano e quindi non c’è speranza di essere salvato e di poter uscire dal proprio abisso di dolore. Ma la radice della disperazione e del dolore non è soltanto nella malattia mortale, nell’abbandono degli amici e dei vicini, nelle paure e angosce che la mente allucinata non sa più controllare. Essa è anche nel fatto stesso di sentirsi lasciato dal proprio Dio, nel non percepire più quella presenza che lo aveva accompagnato per tutta la vita: “Sei tu che mi hai tratto dal grembo, mi hai fatto riposare sul petto di mia madre. Al mio nascere tu mi hai raccolto, dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio..” (vv.10-11).

Il protagonista soffre perchè è ormai davanti alla morte, situazione di cui l’assenza di Dio è la causa lontana, e allo stesso tempo patisce nel sentirsi abbandonato da Dio, di cui la disgrazia è segno. La supplica che esce dalle sue labbra è perciò intessuta dei due desideri: la liberazione dalla disgrazia e la vicinanza di Dio, il calore dell’intimità divina e la vita: “.. Da me non stare lontano poichè l’angoscia è vicina e nessuno mi aiuta (v.12)... ma tu, Signore, non stare lontano, mia forza, accorri in mio aiuto.



Scampami dalla spada, dalle unghie del cane la mia vita. Salvami dalla bocca del leone e dalle corna dei bufali" (vv.20-22). E questa preghiera giunge al suo culmine espressivo proprio in quel verso, che è stato poi posto in modo programmatico all'inizio di tutto il salmo: "Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato? Tu sei lontano dalla mia salvezza..." (v.2).

Noi possiamo anche porci la domanda fino a che punto in questa supplica giunga l'amore e fino a dove arrivi l'interesse; se questa sia nella sostanza una preghiera di lode oppure una preghiera di esaudimento. Certamente l'autore non ha fatto ancora tutto il cammino che compirà, pur nella ribellione, Giobbe; egli non sa ancora accettare il nulla della morte e continuare ad amare il proprio Dio. In questo senso la sua fede è una fede più primitiva, ma più "integrale", in cui la tensione del bisogno cresce intrecciata con quella dell'affetto, senza che mai l'una sappia separarsi dall'altra: è come il movimento di un piccolo bambino, che si muove verso il proprio genitore perchè cerca cibo, sicurezza, ma contemporaneamente anche calore e affetto, percependo che i primi e i secondi sono la stessa cosa. In ogni caso è una fede totale, che si dà completamente senza patteggiamenti e senza riserve.

La prima parte del salmo chiude con il verso 23 che ci ricorda, con il suo verbo messo al futuro, come questa supplica non sia ancora stata esaudita: "Annunzierò il tuo nome ai miei fratelli, ti loderò in mezzo all'assemblea..". Chi prega rimane talmente certo che il proprio Dio non rimarrà lontano, anche se non conosce il quando e il come della liberazione, che immagina il giorno in cui salirà al tempio per adempiere i riti di ringraziamento per la grazia ricevuta.

Si apre così la seconda parte del salmo (vv.24-27), dove la ferma speranza confessata dal supplice diventa grandiosa e serena visione dello svolgersi di un'assemblea liturgica di ringraziamento. Alle angosciose allucinazioni della prima parte, si sostituisce il quadro pieno di pace del tempio. Chi prega si vede al centro dell'assemblea mentre, secondo il rito, annuncia ai presenti le sue passate disgrazie e l'avvenuto esaudimento delle sue preghiere (v.25);

per questo motivo egli inizia il canto di lode (v.26a), a cui ha invitato a partecipare prima tutti i fedeli presenti e poi idealmente tutto il popolo d'Israele (v.24).

Il rito del ringraziamento prosegue con il sacrificio offerto dall'orante (v.26b) e con l'invito generoso rivolto ai presenti, soprattutto ai molti poveri che affollavano le porte e il cortile del tempio, a partecipare al banchetto (v.26a). E' un momento di grande gioia, si fa festa tutti assieme nel nome del Signore: ".. i poveri mangeranno e saranno saziati, loderanno il Signore quanti lo cercano: <<Viva il loro cuore per sempre!>>.." (v.27).

Ma il tempo dei verbi: "annunzierò.. ti loderò.. scioglierò.. mangeranno.. saranno.." ci ricorda che questa è solo una speranza, pur se ben radicata nella fede; uguale in questo alle speranze di tutti gli altri anonimi protagonisti della storia di Israele, i quali si sono affidati al Dio "lontano": ".. in te hanno sperato i nostri padri, hanno sperato e tu li hai liberati.." (v.5).

La supplica, che fino al verso 23 manteneva caratteristiche abbastanza individuali ed originali, viene ora nell'ultima parte (vv.28-32) ampliata con riferimenti e motivi sempre più universali, nei quali il caso del nostro protagonista si stempera e sparisce; ciò non diminuisce però il suo valore perchè sta a significare che nei tempi successivi l'esperienza e la preghiera di questo sofferente è stata riconosciuta come significativa ed esemplare dell'esperienza di tutto un popolo. L'"io" del supplice è diventato ormai un "io-collettivo", l'Israele dei veri credenti; è questo nuovo "io" che porta in sé, oltre alla morte dei singoli, il ricordo della loro fede e della loro speranza per farle rivivere nelle nuove generazioni: "si parlerà del Signore alla generazione che viene: annunzieranno la sua giustizia; al popolo che nascerà diranno: <<Ecco l'opera del Signore!>>.." (vv.31-32).

Paolo Inguanotto



Per la tradizione biblica la fede non è una nostra conquista, ma essenzialmente un dono di Dio. Tale dono è fonte di gioia e insieme di tormento: non solo per l'uomo, ma anche - paradossalmente - per Dio stesso. Le narrazioni bibliche testimoniano infatti, oltre all'amore di Dio per l'uomo, un certo "disagio" e "fatica" del rapporto di Dio con il suo popolo.

L'esperienza dei profeti e di Gesù ci ricorda tuttavia che, al di là del nascondimento e dell'assenza, Dio non viene mai meno al suo amore.

La quiete e la tempesta

Mi propongo di riflettere un momento con il lettore/lettrice sulla fede come relazione con Dio, cogliendo qualche sfaccettatura biblica che mi sembra particolarmente stimolante per noi oggi.

Una relazione regalata

Stare in relazione con Dio non costituisce una nostra conquista. Si tratta di un dono. Dio chiama all'esistenza le cose che non sono e le fa esistere al suo cospetto.

Le scritture ebraiche, che alimentarono la fede di Gesù come quella del popolo di Israele e dei suoi profeti, ci forniscono la testimonianza di questo dialogo nelle ore della gioia e nelle ore del tormento. "E Dio creò l'uomo-donna a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò". "Questa non è primariamente un'asserzione sull'uomo, ma sulla creazione dell'uomo ad opera di Dio. La creatura che egli ora decide di creare, deve essere in rapporto con lui, deve essergli simile in modo che qualcosa possa accadere tra lui e questa creatura; una creatura alla quale egli possa parlare e che gli possa rispondere. L'umanità è creata affinché qualcosa accada tra Dio e l'uomo" (Claus Westermann). Non si tratta di un rapporto accanto ad altri, ma del rapporto che fa esistere, che dà senso all'esistenza e consistenza ad ogni altro rapporto. Israele o la singola persona possono rifiutare o disprezzare questo rapporto, ma neanche il peccato può mutare il nostro statuto

di esistenza come interlocutori di Dio. In qualche modo l'uomo non può esimersi dal rapporto con Dio, non può distruggere il suo rapporto con lui.

Israele e il mondo hanno il compito di benedire Dio per questo dono. Le scritture a volte ci testimoniano questa lode a Dio, questo atto di riconoscimento e di ringraziamento a Dio per il dono di tale "relazione", ma più spesso ci parlano di una relazione travagliata, non corrisposta, non reciproca, sofferta.

Vorrei sottolineare particolarmente questa dimensione della nostra relazione con Dio, pur sapendo che le scritture ci testimoniano anche "volti" e momenti diversi.

Dio nella tempesta

Le narrazioni bibliche, in tutta la pregnanza del linguaggio metaforico e allusivo, ci documentano un certo disagio di Dio a stare in rapporto con l'umanità e con il suo popolo. Proprio quel Dio che ha creato l'umanità deve subito fare i conti con Adamo che si nasconde (Gn 3) per paura. L'interlocutore comincia a giocare a nascondino e Dio registra con sofferenza questo cambiamento. Il racconto di Caino ed Abele vede crescere questo disagio di Dio: "Caino, che hai fatto?" (Gn 4,10). E si va ancora ben oltre. Dio sembra deciso a porre fine a questo atto "imprudente" della creazione. La pagina del diluvio mette in bocca a Dio espressioni durissime: "Si pentì di aver fatto



l'uomo e fu tanto addolorato che disse: Sterminerò dalla terra quest'uomo che ho creato... " (Gn 6,6-7). La "torre di Babele" rappresenta un altro momento di relazione difficile tra Dio e l'umanità.

Il rapporto di Dio con il suo popolo si colora di accenti dolorosi in molte altre parti. Qui mi limiterò a qualche ulteriore accenno.

Nelle pagine del profeta **Isaia** troviamo un brano costruito con accenti toccanti: "Potevo fare di più per la mia vigna? Perché essa mi ha dato solo uva selvatica e non l'uva buona che io mi aspettavo?" (Is 5,4). Tutto il capitolo 2 del profeta **Geremia** riprende e ripropone l'angoscia e il tormento di Dio che ha escogitato ogni mezzo ed ha tentato ogni strada per riscaldare il cuore del suo popolo, ma invano: "Che male ho fatto ai vostri antenati? Perché si sono allontanati da me?... Perché ora corri in Egitto a bere le acque del Nilo?... Perché a bere le acque dell'Eufrate?... Avevo piantato viti di prima qualità per fare di te una vigna privilegiata. Come mai ti sei mutata in tralci bastardi di uva selvatica?". Ezechiele, nei capitoli 14-16 fa risuonare il lamento dell'amore incorrisposto di Dio per il suo popolo. Sono inarrivabili, straripanti di tenerezza i versetti del capitolo 11 di **Osea**. Dio non ritira il suo amore, ma il suo popolo non capisce e non corrisponde: "Israele mi raggira con continue menzogne e inganni..." (Os 12,1).

Davvero hanno ragione **Josy Eisenberg** e **Elie Wiesel**, nella loro rilettura di **Giobbe**, a parlare di "Dio nella tempesta".

Certo, si tratta di linguaggi paradossali, analogici, metaforici che vanno colti nel loro specifico codice allusivo, ma come non vedere in essi lo sforzo di quei credenti che hanno cercato di esprimere l'ineffabile amore di Dio verso l'umanità? La loro "conclusione" sembra dirci: "Dio fa una grande fatica ad amarci!".

Mi ritornano al cuore tutti i tentativi che Dio opera per incalzare il recalcitrante **Giona**. Dio non abbandona questa fatica: possiamo esserne certi. Il suo resta un amore che non viene meno. Gesù ce lo testimonia, in continuità con le scritture di Israele, con estremo vigore. Se da una parte Dio resta sempre Dio nella sua irriducibile alterità, dall'altra il suo amore per il mondo, l'umanità, il suo popolo lo espongono

ai venti del rischio, della sofferenza, del coinvolgimento.

Una relazione che ci fa crescere

Esplorando ora l'altro versante della relazione, cioè il nostro, non potremo ridurre la testimonianza biblica ad una "nota" sola. La Bibbia è polifonica. Non mancano i passi in cui le scritture ci attestano un rapporto di profonda fusione mistica tra Dio e il credente, di consapevolezza gioiosa di un Dio che si fa vicino e presente. Ma essi sono ampiamente superati, in numero, da quelle pagine che, invece, esprimono un rapporto **difficile, conflittuale, tormentato** con Dio.

Il testo di riferimento più noto è il celebre passo della lotta di **Giacobbe** con Dio (Gn 32). La fede non è qui presentata nei termini di una facile e tranquilla compagnia divina, ma con i tratti della conflittualità. **G. von Rad** dice addirittura che l'episodio ha una significazione tipica: "Israele ha rappresentato in modo quasi profetico **tutta la sua storia con Dio** nella forma di un combattimento che dura fino all'apparire dell'aurora". **Diego Arenhoevel** scrive: "Esistenza di fede significa aderire totalmente a Dio anche quando si pensa che Dio voglia tener lontano da sé il credente. Da questa lotta sovrumana si uscirà feriti, zoppicanti, ma benedetti".

Abramo, nella sua storia di sradicamenti e di cammini nei sentieri dell'incognito, non è da meno. La sua vicenda, non meno paradigmatica ed "esemplare" per Israele, si trova spesso a fare i conti con un Dio che sollecita e chiama, ma poi gioca a nascondersi e sembra abbandonare.

Tutta la vicenda del profeta **Elia** è percorsa dal rapporto tormentato di quest'uomo che si sente abbandonato da Dio, sospinto in una lotta impari, lanciato nella mischia da un Dio che poi sembra lasciarlo solo. La sua voglia di morire è l'aperta denuncia di una situazione in cui Dio sembra eclissarsi dopo aver sospinto Elia su una strada impercorribile e averlo cacciato in un mare di guai. Le difficoltà sorgono da ogni parte e Dio resta lontano.

Sembra di sentire l'eco del gemito dei salmi: "Perché te ne stai lontano, o Dio? Perché ci nascondi il tuo volto?. Le "confessioni" di



Geremia raggiungono toni così vivaci che, a volte, sembrerebbero rasentare la bestemmia: "Perché mia madre mi ha messo al mondo?... Perché continuo a soffrire?. Il mio dolore è come una piaga che nessuna medicina riesce a guarire. E ora anche tu mi deludi, come un torrente dalle acque incostanti" (Ger 15,10-18 passim). "Signore, tu mi hai sedotto e io non ho saputo resisterti. Hai fatto ricorso alla forza e hai ottenuto quel che volevi... Maledetto il giorno in cui sono nato!. Perché Dio non mi ha fatto morire prima di nascere?" (Ger 20, passim).

Riprendendo alcune pagine stupende del libro di Piero Stefani (*Il nome e la domanda*, Morcelliana, pagg.254-263), direi che, se non c'è scontro e "discussione" con Dio, non esiste per la fede un cammino adulto, reale, libero. Dio non ama i rapporti "passivi", fusionali, in cui nel soggetto umano vada perduto il dono prezioso della libertà e del discernimento. Dio non risponde a bacchetta a Mosè (l'episodio di Massa e Meriba insegna), non esaudisce nemmeno i desideri pur legittimi, come quello di mettere piede nella terra verso la quale tanto si è affaticato (Dt 3,23-29). La sapienza che tratteggiava un rapporto troppo pacifico, regolamentato e tranquillo con Dio ricevette la risposta dei libri di Giobbe e di Qoélet. Anche il dialogo con Dio non è riconducibile dentro la ragnatela dei nostri desideri.

Probabilmente la nostra vita non cessa di "spiazzare" Dio e Dio non cessa di sconvolgere noi. Vorrei dire che, tutto sommato, la Bibbia ci tratteggia un rapporto con Dio molto sano, molto vitale. La gioia e la fatica di stare al co-

spetto di Dio incontrano la gioia e la fatica di Dio nel restare in rapporto con noi. Forse non è anche questa arte di vivere?.

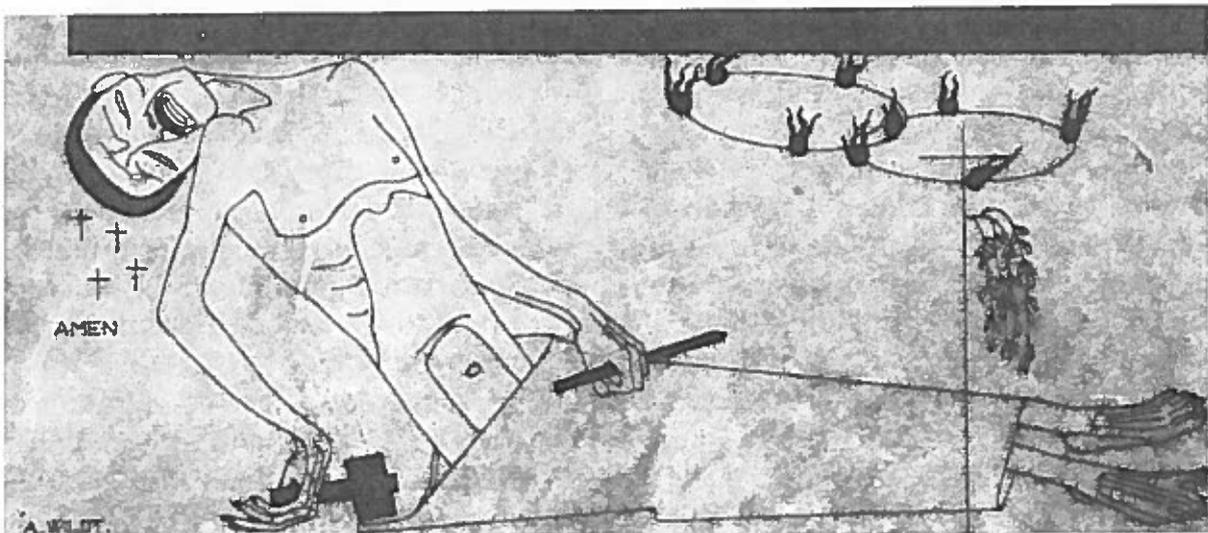
Sulla strada di Gesù

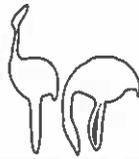
L'ebreo Gesù, la cui vicenda e la cui fede sono per noi cristiani normative, si muove - mi sembra - in questo orizzonte, tipico del suo popolo e dei profeti. Le ore trascorse in un rapporto di intimità con Dio si intrecciano con la preghiera, insieme fiduciosa e sconsolata del Getsemani. Dio lo ha amato nella gioia e non lo ha respinto nell'ora dello sconforto.

Quello che so è che la fedeltà di Dio non viene meno. La porta del cielo, per usare l'espressione di Genesi 28, si può anche chiudere qualche volta per noi. Con i profeti di Israele e con Gesù ho imparato che, comunque, dietro la porta chiusa resta il suo cuore aperto e caldo. Dio "dispettosamente" qualche volta gioca a nascondersi, ma io so che questo tragico gioco non ha spento il suo amore. La vita, a volte, è così dura e spietata che eclissa Dio stesso, ma poi i cieli si riaprono. A volte gli occhi, pieni di lacrime, non vedono più i segni di Dio, e l'imprecazione ci è più facile della preghiera.

Signore, vorrei imparare a mettere davanti a te, come fecero i salmisti, le gioie e le "disperazioni". So che invano cercherei con te un rapporto al riparo dai venti della vita, perché tu sei il Dio che ci viene incontro dentro la vita.

Franco Barbero





Nella comprensione cristiana della Scrittura, parola e silenzio non sono simmetrici, in quanto la Bibbia testimonia un Dio che "ha parlato" ed è "parola".

In questa prospettiva ascoltare Gesù come parola significa conformare la fede alle caratteristiche della parola di Dio così come essa è, senza misurarla con criteri esterni ad essa. A partire da tale richiamo, l'Autore (biblista della chiesa evangelica) mette in guardia da una lettura non teologicamente controllata del "silenzio di Dio". Tale tema semmai può richiamare l'esperienza storica, in particolare quella dell'Olocausto, in cui tuttavia più che di silenzio di Dio si deve parlare di trionfo della "parola di Satana".

Il Dio che è parola

Il tema propositomi suonava diversamente dal titolo del presente contributo, e cioè: **Paradosso di Dio: sua rivelazione e suo silenzio**. La scelta di modificarlo deriva dalla decisione di dare all'intervento un taglio unilaterale: parola e silenzio di Dio non sono, in una comprensione cristiana della Scrittura, aspetti "simmetrici"; e se, come in effetti è possibile, li si vuol considerare poli di una dialettica, bisogna riconoscere che si tratta di una dialettica "sbilanciata": la Bibbia testimonia il Dio che ha parlato. Ogni discorso cristiano sul silenzio di Dio non può, credo, che partire da questo dato, per costituirne una precisazione.

1. Il Dio che è parola. Comprensione "cristiana" della Bibbia significa: una lettura che vede in Gesù Cristo il centro e il culmine della testimonianza biblica, Antico e Nuovo Testamento (1), il punto di vista dal quale tutto il resto può e deve essere interpretato. In questa prospettiva, il Dio di Gesù Cristo appare come il Dio che ha parlato o, addirittura, come il Dio che è parola (Gv 1,1). Dio si rivela in Cristo, e Gesù è presentato come **Logos**, cioè come autocomunicazione di Dio stesso. Dal punto di vista di una teologia evangelica (intendendo l'aggettivo non tanto in contrapposizione a "cattolico-romana", quanto a "filosofica"), parlare di Dio implica "la determinazione, essenziale per la comprensione di Dio, di Dio come colui che parla" (2) e

che si identifica con la sua parola fatta carne.

Il **contenuto** di questa parola è espresso adeguatamente nel racconto della vita, della morte e della resurrezione di Gesù di Nazaret; ogni riassunto concettuale e dottrinale di questa storia, per quanto legittimo, e anche necessario, mantiene una strutturale inadeguatezza: il Dio che parla si esprime nella storia di Gesù, non in una dottrina (3); la parola di Dio detta in Cristo non ha, dunque, carattere sistematico. Questa caratteristica ha a che vedere col tema cosiddetto del "silenzio di Dio": Gesù non è la risposta alle domande che a noi sembrano legittime e a cui ci si attende che un sistema dovrebbe rispondere. Leggere però questo fatto come "silenzio di Dio", non mi pare corretto; ascoltare Gesù come parola di Dio significa conformare la fede e il pensiero alle caratteristiche della parola così come essa si dà, rinunciando a misurarla con un criterio esterno ad essa. La Scrittura tende a interpretare quanto spesso si chiama "silenzio di Dio" come "sordità umana"; non è che Dio taccia, ma che gli uomini e le donne non vogliono udire quanto dice (4). Secondo la teologia giovanica la parola fatta carne è il luogo della gloria di Dio (Gv 1,14c) (5) e l'intero evangelo è la storia dell'incedere dell'evidenza (della gloria, appunto) di questa parola, che tutti possono udire e vedere, e che in effetti odono e vedono ma, consapevolmente, rifiutano.



In Paolo è decisivo che il luogo in cui ciò che comunemente si chiama assenza e silenzio di Dio raggiunge il culmine, cioè la croce di Gesù, sia chiamato **parola della croce**, **logos tou staurou** (1 Cor 1,18). Nella prospettiva biblica, anche la croce, proprio la croce, è parola, è dichiarazione di grazia e di giudizio (6); naturalmente si tratta di una parola paradossale, che è scandalo e stoltezza rispetto ad aspettative religiose e teoretiche umane. Si potrebbe anzi parafrasare il celebre passo di 1 Cor 1,18 ss., per dire che la parola della croce, in quanto scandalo e stoltezza, è silenzio di Dio per giudei e greci; essa è accessibile come parola solo in quella prospettiva che il Nuovo Testamento chiama **fedè**, cioè nella già menzionata disponibilità a non misurare la parola (a non misurare Cristo, e questi crocifisso) con criteri che non le corrispondono.

2. Parola e Scrittura. In senso stretto, ripetiamolo, la parola di Dio è Gesù di Nazaret. La Bibbia è parola di Dio in quanto testimonianza resa a Gesù, in modo più (semplificando: Nuovo Testamento) o meno (semplificando: Antico Testamento) diretto (7): un ingenuo biblicismo, che identifichi in modo sbrigativo e massiccio parola di Dio e Scrittura, compromette irreparabilmente l'idea cristiana di parola di Dio.

D'altra parte resta vero che non v'è accesso alla parola che è Gesù se non attraverso la testimonianza biblica: il Cristo "veramente storico" (der geschichtliche Christus) non è un altro rispetto al Cristo biblico (8). Perché la Scrittura possa essere testimonianza della parola di Dio, è necessario che essa abbia nel suo stesso contenuto il criterio ultimo della propria interpretazione. E' il tema, caratteristico della Riforma del XVI secolo e poi della tradizione protestante, della "Scrittura interprete di se stessa", strettamente connesso a quello della "chiarezza della Scrittura". In quanto **normata** da Cristo, la Bibbia è **normativa** rispetto alla chiesa: il problema dell'interpretazione, dunque, non può essere risolto mediante l'appello a un'istanza ecclesiastica (magistero); è la Scrittura stessa che si interpreta, ed essa è intrinsecamente chiara, nel senso che Gesù, il contenuto della sua testimonianza, non è **occulto**, ma **rivelato**

nel testo. In questo senso e con queste precisazioni, il Dio di Gesù Cristo, dove e quando lo vuole, parla nella Scrittura.

3. Parola e sacramenti. Nella comprensione della Riforma del XVI secolo (9), la sottolineatura della centralità della Scrittura non doveva essere letta come svalutazione dei sacramenti (10): la parola di Dio predicata sulla base della Bibbia è identica a quella annunciata nella forma del segno sacramentale. Il battesimo è annuncio dell'evento-Cristo in quanto fondamento della fede; la cena del Signore attesta il medesimo evento nel quadro della speranza escatologica ("finchè egli venga", 1 Cor 11,26). E' vero che entrambi i segni, appunto in quanto tali, annunciano la presenza del Signore a partire dall'esperienza della sua assenza (se Cristo fosse presente fisicamente non ci sarebbe bisogno di segni) (11): ma appunto, in quanto assenza fisica, essi rendono possibile la presenza spirituale attraverso la parola fatta segno. Che il Protestantismo moderno (e in particolare quello riformato) abbia a volte sottovalutato l'importanza della parola nella sua forma simbolica, costituisce un problema teologico da affrontare con urgenza (12). Proprio perchè la sensibilità riformata non può assistere senza sgomento ad alcuni sviluppi dell'attuale riflessione teologica del movimento ecumenico (in cui un sacramentalismo a volte un po' troppo massiccio e poco dialettico si sposa a una visione della chiesa centrata sul ministero, anch'essa evidentemente influenzata dalla teologia romana) (13) è importante che essa **non rimuova** il tema della parola fatta segno: esso è costitutivo della visione biblica del Dio che parla.

4. La storia e il silenzio di Dio. Se c'è una parola che immediatamente balza alla mente quando si parla di "silenzio di Dio", questa parola è **AUSCHWITZ**. Per diversi autori, ebrei (14), ma non solo, Auschwitz è più di un luogo ermeneutico, è una sorta di evento di rivelazione (o di nascondimento, dotato di portata rivelativa), provvisto di un significato teologico assolutamente unico. Per altri esso è simbolo (naturalmente nel senso forte, fortissimo del termine) della grande tragedia della storia, del dolore irredento, della sofferenza assurda, del mare



di disperazione che ricopre i secoli e di fronte al quale Dio è muto. Le pagine di un Elie Wiesel costituiscono una sfida per chiunque ritenga ancora pronunciabile il nome di Dio. Che rimane, del Dio che è parola, nel silenzio di Auschwitz? Che dice, questa parola di Dio, a tutti coloro che la storia ha schiacciato, e che ha rimosso anche dalla memoria?

Effettivamente la storia in generale (diverso il discorso per la storia di Israele e di Gesù) non è luogo della rivelazione di Dio (15); in questo senso Dio non parla nella storia, le grandi vicende del mondo, e le nostre piccole esperienze quotidiane, non ci rivelano il suo volto. A mio avviso, la storia non è nemmeno luogo di silenzio, è, invece, l'ambito in cui alla parola di Dio pronunciata nella croce e nella risurrezione di Gesù si contrappone la parola di Satana (16), del principe di questo mondo. La storia è lo spazio in cui la parola di Dio certo risuona, ma dove Satana vuole zittirla, gridando più forte. Auschwitz è l'urlo di Satana, contrapposto al Dio che parla. La figura del pastore Paul Schneider, che nel campo di concentramento nazista, di fronte ad un'esecuzione, grida "Gesù Cristo è Signore del mondo!", prima di essere egli stesso picchiato a morte, esprime questa contrapposizione. Di fronte a queste due voci gli spiriti si dividono, le strade della fede e dell'incredulità si separano. Si separano, ma non si perdono di vista. Chi ritiene di incamminarsi lungo la prima, come sa e come può, lo farà con l'urlo di Satana che non cessa di rimbombare nel cervello e nel cuore, di contestare la verità della parola della croce, e del suo rinvio al mattino del primo giorno dopo il sabato. Per questo la più bella professione di fede del Nuovo Testamento (o forse l'unica possibile in assoluto) è quella che Mc 9,24 mette in bocca a un uomo ormai disperato: "Io credo; aiuta la mia incredulità!".

Fulvio Ferrario

NOTE

1. La legittimità esegetico-teologica di un'interpretazione cristologica dell'Antico Testamento (in particolare in rapporto alla lettura giudaica) non può qui essere discussa, ma solo presupposta.

2. E.JUNGEL, *Dio, mistero del mondo*, tr. it. Queriniana, Brescia, 1982, 215.

3. Cfr., ad es., E.JUNGEL, *op. cit.*, 390 ss.

4. Oppure non hanno la pazienza per farlo. Esempio, al riguardo, Gen 32: il vitello d'oro costituisce la risposta idolatrica al preteso silenzio di Dio, anzi, alla sua latitanza e a quella di Mosè; si tratta, però, di una latitanza apparente: in realtà Dio parla, pronunciando sul Sinai la parola fondante di tutta la successiva storia di Israele.

5. Cfr., per un'interpretazione del prologo giovanneo basata su 1,14c, E.KASEMANN, "Aufbau und Anliegen des johannischen Prologs", in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964: Kasemann polemizza con l'interpretazione di Bultmann, che vede il centro del prologo e dell'intero IV vangelo, in 1,14a, nel farsi carne del Verbo, letto come "svuotamento", come *kenosis*; Kasemann sottolinea come questo sia il tema di Fil 2,6 ss., non di Giovanni: per il quarto evangelista, non la "kenosis" (lo "svuotamento"), ma la "doxa" (la "gloria") è il centro del messaggio. Cfr. anche E.KASEMANN, *L'enigma del quarto evangelio*, tr. it. Claudiana, Torino, 1977.

6. In quest'ordine, secondo K.Barth. Cfr., ad es., "Evangelo e legge", in K.BARTH, *Volontà di Dio e desideri umani*, a cura di E.Genre, Claudiana, Torino, 1984, 148-171.

7. Cfr. E.JUNGEL, *op. cit.*, 209: "I testi neotestamentari sono già conseguenze dell'automanifestazione di Dio. E i testi veterotestamentari sono vie per così dire aperte da queste conseguenze e procedono nella stessa direzione."

8. M.KAHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, hrsg. von E.Wolf, TB 2, Kaiser, München, 1969.

9. Almeno di quella luterana e calvinista: il caso Zwingli richiederebbe un discorso a parte.

10. Che, per la Riforma e il Protestantismo, sono, come si sa, due: battesimo e cena del Signore.

11. Questo rimane vero, indipendentemente dalle opinioni dogmatiche sulla cosiddetta "presenza reale" di Cristo nella cena.

12. Cfr., ad es., le acute osservazioni di K.BARTH, *Homiletick*, TVZ, Zürich, 1986, 42 ss.

13. La produzione teologica del movimento ecumenico, e in particolare della commissione Fede e Costituzione, dev'essere letta tenendo presente la forte influenza di Roma che, pur non facendo parte del Consiglio Ecumenico, vi invia costantemente os-



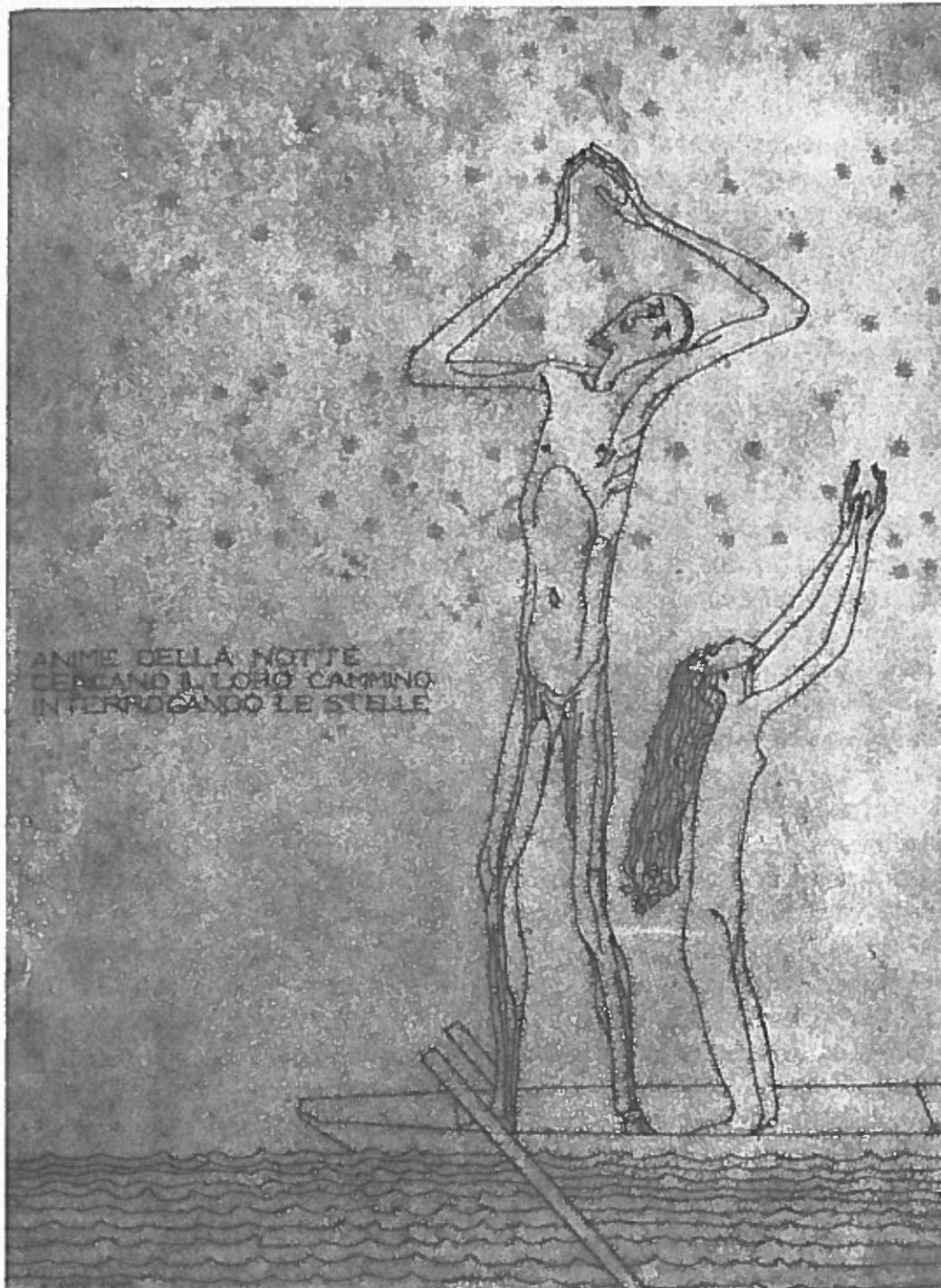
servatori che non si limitano certo ad assistere ai lavori, e fa parte di Fede e Costituzione. E' tempo che questa ambiguità sia risolta: o Roma aderisce al CEC, riconoscendosi confessione tra le altre, o va per la sua strada, non "cattolica", ma appunto "romana".

14. Non è qui il caso di presentare una bibliografia, per quanto sommaria, della meditazione ebraica sulla shoah; segnalo solo, perchè strettamente connesso al nostro tema (certo trattato in una prospettiva molto diversa, per certi aspetti opposta a quella qui tentata) il volume di A.NEHER, *L'esilio della parola*, tr.

it. Marietti, Casale Monferrato, 1983.

15. Questo dev'essere costantemente tenuto presente quando, in modo non sempre teologicamente controllato, si parla di "segni dei tempi". L'espressione, in sè, non è illegittima, purchè il suo senso sia ben chiarito.

16. Questo, sia nel caso si intenda Satana come rappresentazione mitologica ma pregnante del male in quanto dotato di consistenza ontologica, sia nel caso gli si attribuisca una sorta di "identità personale".





La fede è per sua natura esposta al dubbio. Per questo il credente non può essere identificato con colui che non cerca perché "ha già trovato", né la chiesa può essere il "club di coloro che hanno risolto tutti i problemi". Il credente è al contrario in continua ricerca delle tracce del disegno di Dio nella storia e in questo è "debitore e compagno" degli altri uomini. Il principio della ricerca è infatti nell'esperienza del male e si esprime nell'interrogazione suprema della croce: "Dio, perché mi hai abbandonato?".

La domanda del credente

"La Chiesa non deve far lezione ai non credenti ma piuttosto cercare in comune con il mondo... Evitiamo ogni spirito di accaparramento e ogni spirito moralizzatore!" (K.Wojtyla, arcivescovo di Cracovia, al Concilio. Cit. da H.Fesquet, *Diario del Concilio*, Milano, 1967, p.602).

Non potrò dire che cose risapute. Ma è giusto che su un tema come questo si esprimano anche i non addetti ai lavori.

1. Un inciso dell'Apologia di Socrate staglia, da duemilaquattrocento anni, il programma dell'umanesimo occidentale: una vita senza ricerca non è vivibile (Plat. Apol. 38a). Tuttavia, benchè ognuno sia pronto a scappellarsi di fronte a questa sentenza, esistono notoriamente milioni di uomini che, almeno in apparenza, vivono benissimo senza troppo ricercare. Ritorrerò più avanti sulla frase di Socrate, ma mi preme sottolineare un punto sul quale del resto convergerà, credo, tutto questo fascicolo di **Esodo**. Cioè l'infondatezza dell'identificazione dei credenti con quelli che non cercano (perchè hanno trovato) e dei non credenti con quelli che cercano (perchè tormentati dal dubbio). Questa distinzione è accreditata dalla pigrizia di troppi credenti, e menata a vanto dalla spocchia di troppi non credenti, ma è fasulla, come ci conferma l'esperienza quotidiana. Tutti conosciamo non credenti che riposano sulle proprie certezze, più o meno banali, e credenti che continuano a interrogarsi su Dio, sul mondo, sulla propria vita. E se sono più frequenti i pri-

mi dei secondi, è semplicemente perchè il largo predominio statistico degli acritici si estende *intra et extra ecclesiam* (dentro e fuori della chiesa).

Quando comunque non mascheri con l'ironia un senso di superiorità intellettuale ("beato te, che hai la fede!"), esiste talvolta una curiosità ed uno stupore autentico, da parte del non credente, di fronte al credente inquieto. Ma se hai trovato Dio, che cosa avrai più da cercare? Dio non è forse la risposta a tutte le domande, l'acquietarsi di ogni dubbio, la consolazione di ogni dolore?

Ora esiste effettivamente, fra i credenti, ed è abbastanza diffusa, la pretesa di avere in tasca la chiave di ogni mistero, per cui il Cristianesimo viene ad essere una specie di gigantesco archivio di risposte preesistente ad ogni domanda possibile, e la Chiesa il club di chi ha risolto tutti i problemi. Questo è ovviamente un atteggiamento fatuo e irritante, quando non sia (come spesso accade) scusabile con l'ignoranza, ed assume il suo volto più odioso nelle consolazioni a buon mercato che si prospettano ai fedeli davanti alle tragedie della vita. Fra un tempo abbastanza facile incontrare parroci e consiglieri spirituali per i quali, bene o male, i conti tornavano sempre, e non esisteva mai (o, se esisteva, era trascurabile) uno scarto fra la realtà e la domanda di senso, la dottrina e la vita, la Chiesa e la verità. Oggi mi sembra constatabile un maggior pudore nell'uso delle parole, e in generale più umiltà davanti ai misteri dell'esistenza e della morte.

2. La pretesa, infatti, che chi ha trovato Dio abbia trovato, appunto, la soluzione di tutti i problemi, è evidentemente ingenua. Innanzitutto teoricamente: immaginare che Dio sia qualcosa (o Qualcuno) che si possa "trovare", obiettivare, magari utilizzare, contraddice appunto l'essere Dio del Dio di cui si parla. Ma la pretesa si rivela ingenua soprattutto perchè lontana dall'esperienza credente. Possedere la fede, qualunque sia la natura, più o meno "pacifica", di questo possesso, non è possedere Dio. E' semmai un essere posseduti da Dio: ed è quando si è posseduti da Dio che lo si cerca, lo si vuole guardare in faccia, gli si chiede conto della vita. Non ho bisogno di citare riferimenti biblici, perchè ciò accade anche oggi ed in ogni credente. E Dio, questo Dio, più si cerca meno lo si trova, meno lo si trova e più si fa cercare, in una vicenda che può avere diversi gradi di passionalità, ma che non ha mai il carattere dell'acquisizione definitiva. Credente non è, infatti, colui al quale è stato svelato il Mistero. Credente è colui che riconosce questo Mistero come il Mistero amico, e ad esso si rivolge, e non finisce di interrogarlo, in misura proporzionale alla vitalità della sua fede, per tutta la sua storia di credente.

Raccontano i **Fioretti** che frate Leone, alla Verna, dopo aver cercato a lungo Francesco per la selva, finalmente ne udì la voce "e, appressandosi, il vide stare ginocchioni in orazione con la faccia e con le mani levate al cielo, e in fervore di spirito sì dicea: <<Chi se' tu, o dolcissimo Iddio mio? Che sono io, vilissimo vermine e disutile servo tuo?>>. E queste medesime parole pure ripeteva, e non dicea niuna altra cosa" (FF 1915). Al culmine di una vita e di una esperienza credente incomparabile, Francesco non fa che interrogare il Mistero di Dio. E queste sue parole ricordano quelle di Agostino, in quei primi cinque capitoli delle **Confessioni** che sono tutto uno sgranarsi di domande, che sarebbe grave errore scambiare per artificio retorico: "Che cosa sei, Tu, per me?... E che cosa sono io per Te, perchè Tu voglia essere amato da me?" (Conf. I 5).

3. Il credente, dunque, non è titolare di una verità logica, meno che meno di un possesso, ma è il co-protagonista di un rapporto, che non è nell'ordine di una conoscenza intellettuale,



ma piuttosto dell'intimità personale e affettiva. Si trova a vivere, e spesso non sa nemmeno perchè, in compagnia di Qualcuno dal quale si sente interpellare, al quale pone continuamente le sue domande, e a cui ogni giorno è tentato di volgere le spalle. Credente è insomma chi prega. Forse è meno facile di quanto sembri trovare dei credenti: d'altra parte questo rapporto conosce incrinature e tensioni, ma è molto difficile, più difficile di quanto sembra, che si annulli. Anche la resa davanti al Mistero, infatti, non assume, per il credente, il carattere di una dissoluzione del rapporto, bensì quello di una delusione provvisoria, che non placa la domanda, ma la lascia aperta e dolente fino a ricominciare il colloquio.

Ora non è difficile riconoscere che la ricerca del non credente può assumere gli stessi tratti di partecipazione emotiva e di intensità che contrassegnano la vita di fede, ed anzi accentuarli. "Dire che Dio è ignoto - scrive Kierkegaard (citazione di seconda mano) - per il fatto che non lo si può conoscere, non acquieta la passione, anche se, giustamente, essa ha visto nell'ignoto il suo limite; ma il limite è proprio il tormento della passione, anche se, allo stesso tempo, il suo stimolo".

Benchè, tuttavia, sia facile riconoscere che tra la fede interrogante del credente e l'interrogazione sincera del non credente sussista non solo, a volte, lo stesso grado di passionalità, ma quasi una "morfologia" comune, e benchè nel ricercare senza fede il credente (senza, beninteso, tentare alcuna "annessione") possa legittimamente riconoscere un diverso modo di avere a che fare con Dio, come il Cardinale Federigo fa con l'inquietudine dell'Innominato, va pure affrontata la domanda di fondo. Come possano, e che cosa possano, i destinatari di una rivelazione, che ha anzi la pretesa di essere "la" Rivelazione, continuare a cercare.

4. La Rivelazione cristiana non è stata nè la dimostrazione di un teorema, nè una spiegazione del mondo. Non è stata nemmeno una lezione di teodicea. Da questo punto di vista, dunque, si ha un bel credere in Dio: Dio noi non lo conosciamo. E se, come cristiani, diciamo di conoscerlo in Gesù Cristo, siamo rimandati alla storia di un uomo. La rivelazione è essenzialmente l'indicazione che la vicenda di Gesù di



Nazareth è una vicenda divina. Ma poichè la vicenda di Gesù di Nazareth è appunto una vicenda umana, in quanto tale non distinguibile da quella di ogni altro uomo, la vicenda di ogni uomo è divina. La rivelazione cristiana quindi non ci rimanda a qualcosa d'altro rispetto all'uomo per trovare Dio, ma porta Dio nel mondo, in un uomo, e perciò in ogni uomo.

Il cristiano deve vincere la tentazione subdola, ricorrente e sostanzialmente idolatrica, di vivere una vita altra rispetto a quella di tutti gli uomini. Egli vede nella sua vita lo svolgersi del Mistero divino, riconosce nel suo dolore lo stesso dolore di Dio e nella sua opera la continuazione dell'opera di Dio. Ma la sua resta una vita comune, una vita crocifissa. Il resto è "religione", ossia sacralizzazione selettiva delle cose. E religione ce n'è ovunque, fra credenti e non credenti, e ha con la Rivelazione un rapporto del tutto inessenziale. Ne consegue che nemmeno la Rivelazione di Gesù come Cristo può eliminare la domanda. Tanto è vero ciò, che Gesù stesso, vero uomo, si è fatto almeno una domanda, la domanda suprema, sulla croce: "Perchè, Padre, mi hai abbandonato?". Questa domanda, che "religiosamente" è una bestemmia e biblicamente una preghiera, è la domanda di ogni uomo, perchè se Gesù è uno solo, il Cristo siamo tutti. Se la vicenda del Cristo riguardasse solo Gesù, non ci interesserebbe più di tanto. Ma è perché riguarda noi che ci interessa.

Noi siamo abituati a intendere in senso metaforico o parenetico il **Christianus alter Christus** (il cristiano è un altro Cristo) di Agostino. Ma si tratta di una verità teologica fondamentale e concreta. "Dio Padre ha un solo Figlio, e questo siamo tutti noi in Cristo", dice l'antico Maestro citato dal Silesio nella sua premessa (**Il pellegrino cherubico**, tr. it., Cinisello Balsamo, 1989, p.95). E' questo risvolto dell'Incarnazione, non altro, che fa sì che la croce di ogni uomo sia misteriosamente salvifica. Misteriosamente, appunto, per lo stesso Mistero per cui è salvifica la croce di quell'uomo. E questo Mistero non cesserà mai di essere interrogato, come è stato interrogato sul Golgota dall'urlo disperato del Crocifisso.

5. Ora questa non è una domanda fra le altre; questa è la domanda. Il principio della ricerca è

l'esperienza del male. Ed in questo senso ogni uomo è in ricerca, qualunque sia il grado di consapevolezza che ne ha, perché ogni uomo fa esperienza del male, ogni uomo, prima o poi, è crocifisso. E' in ricerca quando bestemmia e quando prega, quando piange e quando ha paura: ogni volta che affronta, appunto, il grande NO che la vita gli oppone: tu non sei Dio.

La frase di Socrate, allora, che ho ricordato all'inizio, non è esortativa, non designa un programma di vita, ed è meno ingenua di quanto potrebbe sembrare: infatti il testo greco dice che una vita senza ricerca è "ou biotòs", ossia non può essere vissuta (-tòs non essendo un suffisso dell'obbligazione, ma della possibilità). L'uomo non ha alcuna possibilità di vivere senza interrogare, credente o non credente che sia. Non si tratta quindi di un lusso, perché, come scriveva Ugo Spirito in un libro oggi dimenticato, "il mistero della vita non è semplicemente l'ignoto, ma l'antinomia. Se fosse soltanto l'ignoto, potremmo abbandonarci all'ignoranza, ma di fronte all'antinomia non è concesso riposo" (*La vita come ricerca*, Firenze, 1948, p.12). E quale antinomia maggiore di quella fra la vita e la morte, fra il bene e il male, fra il Dio onnipotente e il Cristo crocifisso?

6. Esiste una differenza tra il dubitare del credente e il dubitare del non credente? Gregorio XVI, col breve **Dum acerbissimas** del 1835, ha condannato la dottrina di Georg Hermes, che faceva del dubbio "reale, positivo e continuo" la via della ricerca teologica (DS 2738). Tale condanna non è altro che la traduzione giuridica di un'ovvia constatazione di fatto: la scepsi (cioè il dubbio) sistematica è un atteggiamento diverso dalla fede, e qualunque sia la possibilità di giungere alla stessa meta, la via del credente è, appunto, quella dell'ascolto e della sequela, non quella del dubbio. Egli non trova dubitando, ma affidandosi; non presume di sè, ma di un Altro da sè; e, per quante ragioni possa trovare per credere, come mi ripeteva don Germano Pattaro, ciò non toglie che si tratterà sempre di un credere.

Ma la fede è per sua natura esposta al dubbio. Da un lato l'interpretazione credente del reale resta, appunto, un'interpretazione cui il credente affida il suo cuore e la sua vita, ma che non s'impone sulle altre interpretazioni co-

me un'evidenza di ragione. D'altro lato, come s'è detto, la rivelazione non ha eliminato la domanda, semmai l'ha consacrata. E nell'economia della domanda l'uomo è destinato a vivere fino a che Dio non sia tutto in tutti, e la fede cessi di esistere.

Infatti, per citare ancora Spirito, "risolvere l'antinomia significa trovare Dio. Anzi, coincidere con Dio" (op. cit., p.14). Ma, fino ad allora, all'interno della storia di un credente, quante incertezze, quanti tentennamenti, quante crisi! Alle quali, secondo la sua predisposizione culturale e la sua psicologia, ciascuno reagisce accentuando la domanda, matrice almeno potenziale della ricerca teologica, o l'abbandono al Mistero, che si traduce in preghiera. Ma il suo sforzo sarà sostanzialmente sempre lo stesso: cercare le tracce del disegno di Dio nella storia.

Contro l'insorgere della domanda, non è vaccinato nessuno. E la sua intensità si può fare così bruciante da rendere molto vicina, come sopra dicevo, la passione del credente alla disperazione senza Dio.

Nel nostro tempo pochi hanno sottolineato questa verità come Sergio Quinzio, che anzi rivendica come peculiare della fede ebraico-cristiana il dolore dell'attesa frustrata, della promessa inadempita, della domanda senza risposta: "Sì, io veramente credo e so che ormai solo una linea sottilissima, forse inesistente, divide la fede dalla non fede, dalla disperazione del senza Dio. Del resto ateismo e disperazione sono interni all'orizzonte cristiano, nascono di lì" (*Dalla gola del leone*, Milano, 1980, p.76). Pure, questo è il discorso di un credente: "A me non è possibile porre le questioni al vaglio della ragione in una prospettiva che è in definitiva quella per la quale, se gli argomenti lo esigono, allora si deve abbandonare la fede. Per me tutto il possibile discorso è all'interno della fede" (*ibid.*, p.148).

7. A differenza di Quinzio io non ritengo che la sofferenza del vivere sia specificamente ebraico-cristiana e che sia ignota ad altre culture, come quella greca, che Quinzio ritiene possedute dalla "gioia dell'essere", ed immuni, così come dalla promessa, dal dolore della sua inadempienza. Credo invece che proprio l'esperienza del dolore, tipica di ogni uomo, sia indicazione certa della sua natura divina: a par-

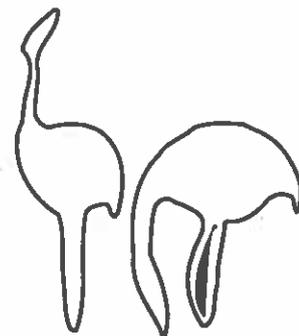
te questo, comunque il richiamo di Quinzio non perde il suo valore.

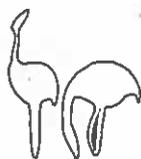
Come il credente, allora, non ha l'esclusiva della domanda, così non ha quella della disperazione: potrebbe avere solo, paradossalmente, l'esclusiva della bestemmia, poiché rivoltarsi contro Dio è possibile solo a chi abbia un Dio.

Ma non è solo l'esperienza del limite ad accomunare il credente a tutti gli altri uomini. Egli è compagno e debitore degli altri uomini anche in quella che è la sua specifica consegna, l'ermeneutica credente della storia. A leggere la presenza di Dio nel mondo e nella storia, la Chiesa è quasi sempre arrivata dopo che altri uomini le avevano additato dove guardare. E questa coscienza è finalmente emersa nella stagione conciliare, con la dottrina dei segni dei tempi. Sono questi che essa deve cercare, in comune con gli altri uomini, dando al mondo e alle cose l'attenzione ed il rispetto che esse meritano. E in umiltà.

Vorrei che la mia Chiesa non cercasse il trionfo della resurrezione prima dell'umiliazione della croce, non vivesse la soluzione prima del problema, la domenica prima del venerdì, la corona di gloria prima di quella di spine. Non parlasse agli uomini prima di averli ascoltati, non dicesse loro parole di consolazione prima di aver pianto con loro. E fosse sempre meno il club di chi ha risolto ogni problema, di chi, in vista della soluzione finale, mette in parentesi la vita di ogni giorno, e davanti all'ingiustizia, al dolore, alla fatica della storia di tutti gli uomini, chiude uno o due occhi, o magari li alza al cielo, che spesso è praticamente la stessa cosa.

Mario Cantilena





In questo contributo, l'Autore - della Comunità di Marango (Ve) - ci ricorda come l'esperienza della fede, che libera l'uomo dalla sua solitudine e dalla tentazione dell'autosufficienza e della disperazione, si compie sempre attraverso "deserti tenebrosi ed ostili".

L'illuminazione della fede, rappresentata nella liturgia battesimale, rimane segnata dalla ferita del peccato, dalla fatica e dall'abbandono. Il cristiano ha a disposizione la "povertà dei segni sacramentali" ed è privo di "sconti" o "privilegi" particolari rispetto agli altri uomini. Come Gesù non può scendere dalla croce, ma deve assumersi le responsabilità rispetto al mondo e alla storia.

Fede: iniziare nella luce e camminare nelle tenebre

"Ti benedico, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli" (Mt 11,25).

Il "piccolo" di cui parla in questo contesto il vangelo di Matteo è colui che è senza parola, l'in-fans, l'incapace di parlare, addirittura è lo sprovveduto nei confronti di quella che la Scrittura chiama "la sapienza della carne" (Gc 3,15).

Nella spiritualità veterotestamentaria questa parola viene espressa sovente con il termine *hasid* e designa il pio ebreo che, aprendosi alla fede, si lascia condurre senza riserve da IHWH che gli appare come colui che è ricco di un amore fedele e misericordioso.

Questo mostrarsi di Dio è possibile dunque solo in un cuore mite, povero, sgombro da ogni altro progetto che non sia la disponibilità ad accogliere quello di Dio. La realtà del Regno, e quindi la possibilità stessa della fede, di "vedere Dio", rimane oscura, nascosta ai "sapienti e agli intelligenti" e viene donata solo ai puri di cuore (Mt 5,8).

Questa è una condizione preliminare ad ogni discorso di fede, ed è nello stesso tempo grazia di Dio.

E tuttavia questa irruzione di Dio, del

"Totalmente Altro", mentre libera l'uomo dalla sua fragile solitudine, sciogliendolo dalla tentazione dell'autosufficienza e della disperazione, lo conduce non lungo sentieri esaltanti e luminosi, ma attraverso deserti tenebrosi e ostili.

Non dimentichiamo che l'inizio della vita nella fede cristiana viene celebrato ritualmente con la sepoltura del catecumeno nelle acque battesimali: muore l'uomo che conosciamo, con i suoi lumi e le sue ragioni, e inizia a vivere una creatura nuova, condotta ora non dalla propria "sapienza", ma da una sapienza che è "altra" e che l'uomo non conosce se non per il dono dello Spirito.

Quella che chiamiamo dunque l'illuminazione della fede, l'iniziare nella luce, è, sul versante della totale inadeguatezza a vivere il mistero in una carne che continua ad essere segnata anche dalla ferita del peccato, un avanzare nella fatica del credere e nell'oscurità dell'abbandono.

Spesso, mi sia permesso affermarlo senza polemiche, ciò che vien fatto passare per "luce" nel linguaggio entusiasta che abbonda nel mondo religioso, è solo il risvolto psicologico ed emotivo di esperienze forse esaltanti ma che rimangono superficiali, sintomo di una deviante e drogata interiorità più che di una reale ricerca di fede.



Il discorso ci porterebbe lontano se andassimo ad analizzare il vissuto di molti gruppi cattolici, soprattutto giovanili - ma non solo - nei quali i motivi di coesione non sono tanto una esplicita e comune ricerca di fede, quanto piuttosto un lodevole ma non sufficiente bisogno di aggregazione e di attivismo. C'è, anche nella Chiesa, scossa e messa in discussione dal secolarismo, un febbricitante desiderio di "mostrarsi", di essere presente, di far pesare la sua autorità sociale, nel vano tentativo di trovar posto in prima fila tra gli uomini di "questa generazione perversa ed adultera" (Mt 12,39), sempre alla ricerca di segni.

Puntuale, a questo proposito, un recente intervento del sociologo Sabino Acquaviva: "Il cattolicesimo italiano, dovendosi confrontare con il marxismo e con la scienza, è diventato un cattolicesimo che in gran parte si riduce a intervento sociale, assistenza, volontariato, mentre risponde meno alle esigenze di base di esperienza religiosa e probabilmente per questo gli ordini monastici si sono secolarizzati a loro volta e nella Chiesa è quasi svanito il senso del mistero e dell'eternità" (Sabino Acquaviva, in *Jesus*, ottobre 1991, pag. 52).

L'oscurità del segno di Giona rimane l'unica possibilità offerta dal Figlio dell'Uomo alla sua comunità, se desidera mantenersi in una radicale fedeltà al suo Signore.

Si vuol affermare cioè che solo in un'alta consapevolezza della assoluta novità della fede, che è l'annuncio del messaggio pasquale, la Chiesa potrà svolgere anche il suo servizio al mondo. Ma questo provoca anche un giudizio del mondo e colloca la Chiesa stessa in una faticosa solitudine, alla quale è sempre tentata di sottrarsi.

Molti degli stessi discepoli di Gesù, dopo aver ascoltato il discorso sul "Pane della vita", dicono: "Questo linguaggio è duro, chi può intenderlo?" (Gv 6,60).

La nuda parola della fede non crea consenso ma mormorazione, scandalo e divisione; si muove nel timore di Dio e non nella dolce contemplazione della luce.

Abramo, il cui padre "serviva altri dei", è diventato il tipo stesso del credente: "Si attaccò alla promessa e il Signore glielo accreditò come

giustizia" (Gen 15,6). Ma quell'"altrove" per cui egli si mise in cammino non aveva i confini certi di una realtà conosciuta. Egli infatti "soggiornò nella terra promessa come in una regione straniera" (Eb 11,9). E anche l'ammirabile storia dell'Esodo sottolinea inizialmente il terribile stato di miseria e di oppressione di un popolo, il suo urlo disperato, piuttosto che il suo canto confidente. Così all'inizio; ma anche il suo procedere lentissimo nel deserto non fu certo illuminato dal bagliore della luce, quanto piuttosto dal fuoco purificatore di un crogiuolo di ferro (cfr. Deut 24,20).

E l'"in principio" di tanti personaggi del Vangelo non è dato nel caldo tepore della luce, ma nel grido angosciato di chi invoca aiuto: "Siamo perduti!" (Lc 8,24); "Abbi pietà di noi!" (Lc 17,13); "Che i nostri occhi si aprano!" (Mt 20,33). San Paolo parlando della carità, che è la perfezione della fede, afferma che "Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora lo vedremo a faccia a faccia" (1Cor 13,12).

Quest'ora è la nostra umana condizione, fino al giorno della Parusia, quando lo vedremo come Egli è.

Paradigmatico, in questa prospettiva, è il racconto del cieco nato, nel Vangelo di Giovanni. Contrapposta alla figura inerme di questo uomo c'è la fede saccente e presuntuosa dei farisei: "Noi sappiamo" (Gv 9,24). Il cieco invece è colui che "non sa" (Gv 9,12) e proprio per questo, cacciato fuori dalla sinagoga e in uno stato di estrema indigenza e precarietà, di fronte a Gesù potrà dire: "Io credo, Signore" (Gv 9,38).

Singolarmente, e non a caso, il giorno presso gli ebrei comincia con il calar della tenebra.

Si può anche affermare che l'inizio della fede sia segnato da una qualche folgorazione, dalla percezione di una verità che sorpassa infinitamente l'uomo. Tutto questo è necessario, orienta il cammino e dà consapevolezza oggettiva alla fede. I cristiani, secondo l'antichissima terminologia battesimale, sono in realtà degli "illuminati": "Dio che disse: Rifulga la luce dalle tenebre, rifulse nei nostri cuori per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo" (2Cor 4,6). Occorre tuttavia ribadire che questa "luce" è tutta "dall'alto",



non viene percepita attraverso lo spessore della "carne e del sangue"; è dono preveniente dello Spirito nel quale, soltanto, è possibile pronunciare il dolce nome di Gesù Cristo: "Nessuno può dire: <<Gesù è Signore>> se non sotto l'azione dello Spirito Santo" (1Cor 12,3).

Non solo la scintilla iniziale della fede è "dall'alto", ma anche, in ogni momento e circostanza, ogni suo ulteriore manifestarsi e radicarsi nel cuore dell'uomo.

Il paradosso della vita cristiana rimane allora quello affermato da Paolo: "Noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi" (2Cor 4,7). Radicalmente, questa condizione spregevole e per nulla esaltante, fu anche quella assunta da Gesù, il Figlio dell'Uomo. "Essendo di natura divina" (Fil 2,6) accetta di camminare nell'oscurità della fede, assumendo la condizione di servo. "Nei giorni della sua vita terrena Egli offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a Colui che poteva liberarlo da morte; pur essendo Figlio imparò l'obbedienza dalle cose che patì" (Eb 5,7-8).

I cieli aperti su di Lui nel battesimo e la parola del Padre che lo dichiara il Figlio amato (Mt 3,16-17) non lo esimono dalla dura lotta contro satana, lo splendente signore di questo mondo, una lotta che segnerà tutto il ministero pubblico di Gesù fin sotto la croce, dove il silenzio di Dio sul Figlio condotto a morire assume i tratti del dramma più alto e impressionante. Dall'alto della croce Gesù non scende orgogliosamente in mezzo agli uomini, ma si lascia cadere - è terribile! - nelle mani del Padre.

E' proprio l'oscurità di questo gesto estremo di abbandono e di fede che costituisce la "gloria" di Gesù: "Abbiamo visto la sua gloria - grida San Giovanni - piena della grazia della verità" (Gv 1,14), e questa è l'unica luce offerta al credente, tutta la verità di Dio: accoglierla rende possibile l'obbedienza della fede e introduce nella vita eterna.

Questa grazia della verità, mediante la quale siamo fatti partecipi della vita di Dio, noi l'attingiamo attraverso l'estrema povertà dei segni sacramentali: la parola e il pane, il vino e l'acqua, l'immagine spesso opaca di una comunità

di credenti.

Come ribadire ancora una volta che il cammino del cristiano si nutre di una fede che ben di rado si appoggia sulla forza di caduche consolazioni umane. Tutto è vissuto nella mediazione oggettiva e povera della materia, vivificata dallo Spirito, nella quale la realtà stessa di Dio si rende presente; e nel contempo tutto è avvolto dalla precarietà e dal silenzio. Silenzio di Dio. E silenzio dell'uomo.

Per via, condotti da Gesù verso Gerusalemme e al compimento del suo mistero pasquale, "i discepoli avevano paura di rivolgergli domande" (Lc 9,45). E' l'atteggiamento che in modo più realistico dipinge l'esaltante, stupendo, sconvolgente procedere della fede. Chi segue Gesù non è colui che ha tutto compreso, ma colui che ha perseverato con Lui nelle sue prove (cfr. Lc 22,28).

Alcune conclusioni:

Questo camminare nella fede non ha sconti né privilegi rispetto al comune cammino degli uomini. Tutta la vita di Gesù è stata una compagnia con i peccatori, fino ad essere piantato in croce in mezzo a loro. Per sempre. Nel silenzio di Dio. Si vuol dire cioè che il credente non è esonerato dall'angoscia, dalla fatica di vivere, dallo smarrimento e dalla paura. Non può pretendere particolari credenziali per poter camminare un po' più in alto e al sicuro degli altri.

Incitato a scendere dalla croce, Gesù non lo ha fatto. Non poteva farlo, a motivo della sua condivisione totale con la carne degli uomini. Così il cristiano: egli vive pienamente la fede nell'incarnazione del Verbo, luce sufficiente per sostenere la propria drammatica e sublime condizione umana.

In secondo luogo, il dono della fede, che è oggettivamente luce, non agisce alienando l'uomo da se stesso, privandolo delle proprie responsabilità in ordine alla qualità stessa della fede e in ordine alla sua collocazione nel mondo e nella storia. La sua esistenza è nella lotta. Gesù entra nel mondo "per essere tentato dal diavolo" (Mt 4,1) e il popolo di Dio prima di giungere alla terra promessa, attraversa un deserto che è sì il luogo del suo fidanzamento con IHWH, ma è anche un luogo popolato da serpenti e scorpioni, dove ha incontrato la tentazione e la prova.



Fin dal momento del suo battesimo il cristiano è gettato dallo Spirito nel deserto del mondo, per inabissarsi sempre più nella sua tenebra, fino a scendere con il suo Signore agli inferi per riportare - solo allora - la vittoria sul peccato e sulla morte. L'odor dell'incenso e le sublimi melodie di canti spirituali non hanno mai sostituito questa ineluttabile necessità del "combattimento spirituale".

E allora, quali "luci" sulla via del credente? Come sostenere il "duro linguaggio" della fede?

Rispondo - e concludo - con una stupenda citazione presa dall'antico e straordinariamente moderno libro della "Imitazione di Cristo" (1). "In verità, due cose sento come massimamente necessarie per me, quaggiù; senza di esse questa vita di miserie mi sarebbe insopportabile. Trattenuto nel carcere di questo corpo, di due cose riconosco di aver bisogno, cioè di alimento e di luce. E a me, che sono tanto debole, tu hai dato appunto come cibo il tuo Santo Corpo, e come lume hai posto dinnanzi ai miei piedi <<la tua Parola>> (Sal 118,105). Poiché la

Parola di Dio è luce all'anima e il tuo sacramento è pane di vita, non potrei vivere santamente se mi mancassero queste due cose. Le quali potrebbero essere intese come le <<due mense>> (Ez 40,40) poste da una parte e dall'altra del prezioso tempio della santa chiesa; una, la mensa del sacro altare, con il pane santo, il prezioso corpo di Cristo; l'altra, la mensa della legge di Dio, compendio della sacra dottrina, maestra di vera fede, e sicura guida, al di là del velo del tempio, la Sancta Sanctorum (Eb 6,19ss; 9,3)".

La povertà dei segni sacramentali, la loro realtà così "materiale", accompagnano il credente nel suo arduo pellegrinaggio.

Tutto, in essi, è grazia.

Giorgio Scatto

NOTE:

(1) L'Imitazione di Cristo, versione di Ugo Niccolini, Cinisello Balsamo, 1986, Libro IV cap. XI, pag. 275.





Il secondo comandamento del Decalogo biblico ci ricorda con forza lo stile dell'Esodo, come lotta contro l'idolatria. In questa prospettiva la vera distinzione non è tra credenti e non credenti, ma tra chi "lotta contro gli idoli di turno e chi li adora", anche a costo di perdere la propria vita.

Fede e idolatria

"Non nominare il nome di Dio invano": il comandamento più importante, ma di fatto il meno osservato, il più frainteso e bistrattato.

Il testo dell'Esodo (20,3-4) è ampio: "Non avrai altri dei davanti a me. Non ti farai scultura e alcuna immagine né di quello che è su in cielo, né di quello che è quaggiù sulla terra, né di quello che è in acqua, sotto terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai, perché io, il Signore, tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri sui figli, fino alla terza e quarta generazione, per quelli che mi odiano, ma che fa grazia a migliaia per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti". Questo testo, ridondante e anche pauroso, è come una chiosa, un commento al versetto precedente, il cosiddetto primo comandamento: "Io sono il Signore tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, da una casa di schiavitù".

Il termine "comandamento", comunque, è troppo etico e riduttivo: meglio il termine biblico "parola". Parola che apre, rivela. Le prime tre parole, in fondo, non costituiscono che una triplice presentazione di JHWH. Il Dio del patto si presenta dicendo non ciò che è, ma ciò che ha fatto: l'uscita dall'Egitto e quindi dagli idoli. Ciò che Dio è (metafisica, diremmo noi) non interessa: interessa l'esodo, il grande gesto di liberazione (lo sottolinea il nome stesso della nostra rivista).

Di tutte le parole della rivelazione, questa, la più importante, è la meno osservata, la più bistrattata. La si è abbassata a precetto morale contro la bestemmia o ad un semplice ricordo del tempo antico nel quale la gente adorava il cielo e il sole, la luna e le stelle, come dice il bel

testo parallelo nella redazione del Deuteronomio (4,19).

E' chiaro che questi testi siano stati redatti in funzione antipoliteista: il popolo ebraico rischiava molto nella sua unità e identità, immerso come era in forme di politeismo che lo penetravano anche all'interno delle proprie frontiere. JHWH non è un Dio come gli altri: JHWH fa "uscire". Perciò non se ne deve pronunciare il nome: non si deve delinearlo, raffigurarlo, immaginarlo. Il rischio dell'immagine è presente in tutti i testi che parlano del suo fare e negano il suo "nome". Nessuna immagine, neppure la più raffinata.

Nei primi dieci secoli della storia cristiana le tendenze iconoclaste (la distruzione di tutte le immagini sacre), come è noto, furono sconfitte. Si temevano infiltrazioni orientali, in seguito anche islamiche. Soprattutto si pensava che di qualche immagine, magari raffinata - si pensi alle stupende icone dell'Oriente - il cristianesimo avesse bisogno per sopravvivere. Di fatto la battaglia contro l'iconoclastia fu vinta, ma i prezzi pagati in fatto di cedimento all'immagine e quindi all'idolatria furono pesanti. Né valse l'introduzione a vele spiegate della metafisica greca, per combattere le forme "cristiane" di idolatria. I prezzi di quella vicenda li scontiamo ancora.

La prima parola del patto è dunque una parola difficile da osservare: sentiamo sempre - ieri come oggi - il bisogno di qualche immagine salvifica, di qualche ancora di salvezza. Perciò il successo di chi - le religioni in primo luogo - offre prodotti salvifici, immagini gratificanti.



Perciò il successo di tutti i miti di fronte ai quali oggi ci si "prosterna": eroi nazionali, campioni di successo economico, sociale, sportivo, "divi" di vario genere, come si dice con termine sacro e chiaro.

Ma JHWH non è un super-divo, non è l'immagine più alta. E' l'anti-idolo, l'anti-immagine.

Il vero contenuto di questa prima parola biblica, articolata in tre affermazioni, è, dunque, non la rettifica e la precisazione del Dio da adorare, ma la lotta agli idoli, l'esodo. Non una purificazione, ma una negazione (dovremmo rivoltare la troppo dimenticata teologia negativa).

Se è difficile lottare-uscire dagli idoli più banali e volgari (denaro, successo), ancor più difficile è lottare-uscire dagli idoli più raffinati, quelli, appunto, religiosi. La lotta più dura a cui ci chiama il Signore della Bibbia è la lotta contro il Dio-idolo gratificante, contro la religione che mi fa ripiegare su me stesso alla ricerca di una certa - narcisistica - perfezione interiore. Gli altari oggi non li eleviamo sulle cime dei monti, ma all'interno dell'io, di fronte al quale ci prosterniamo come se fosse Dio.

Secondo la Bibbia, dunque, il vero credente è colui che lotta contro gli idoli. La divisione non passa, come si crede comunemente, fra credente e non credente, meno ancora fra credente e ateo. La domanda "sei credente?" diviene di giorno in giorno più vaga, più bisognosa di precisazioni essenziali. La vera domanda, quella che divide in due gli uomini, è indicata dalla prima parola biblica e passa fra chi lotta contro gli idoli di turno e chi li adora. In questo senso non è un paradosso affermare che molti credenti in realtà non lo sono: sono più o meno esplicitamente idolatri. Fra coloro che si professano non credenti, invece, molti stanno lottando più o meno esplicitamente contro l'invasione degli idoli, specialmente religiosi. Relativizzano, se si preferisce: secolarizzano (ma anche della secolarizzazione, come della modernizzazione o del progresso, si può fare un idolo)...

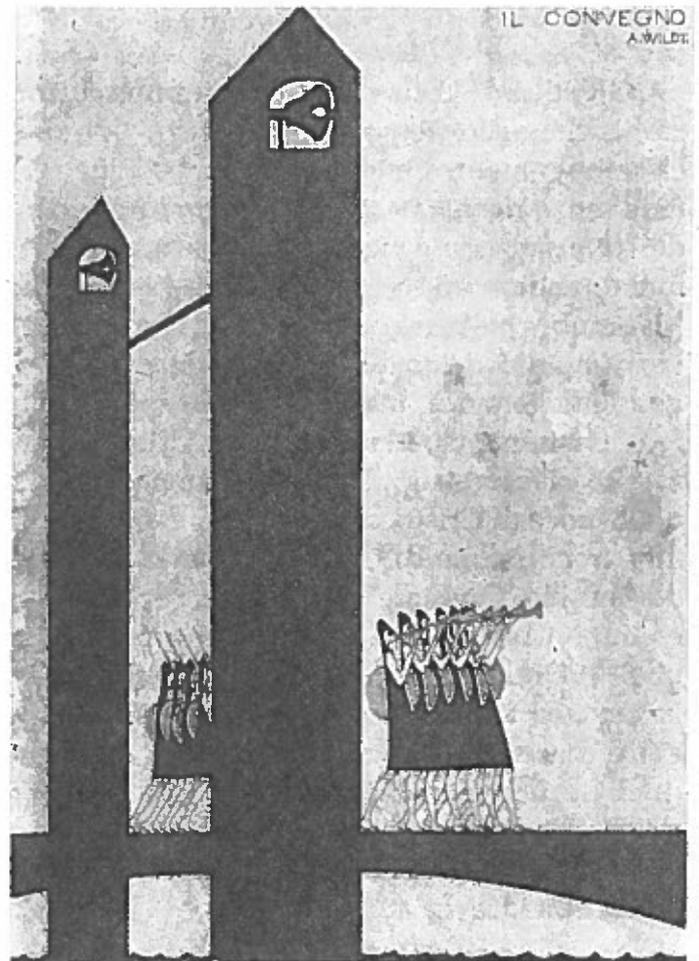
L'integrista - un personaggio di cui si parla continuamente, a ragione o a torto - non è colui che deduce dalla propria fede affermazioni etiche, culturali, sociali, politiche, quanto colui che è sicuro della carta di identità del suo Dio e

così non si accorge di non "uscire", ma di "rimanere". Non sente il bisogno, la chiamata dell'esodo.

Attenzione, comunque. Integrismi lo siamo un po' tutti: dobbiamo ammetterlo, pena una buona dose di fariseismo. Ma la fede - il contrario dell'integrismo - spinge continuamente a riconoscere gli idoli dentro e fuori di noi, ad uscire dalle nicchie salvifiche, a buttarsi fuori. La fede ci ricorda che chi perde la propria vita, non chi la conserva sacralizzandola, si salverà.

Il vero credente, colui che lotta contro gli idoli, continua a ripetere quella stupenda, incerta, fragile preghiera del vangelo: "Credo, Signore. Aiuta la mia incredulità".

Filippo Gentiloni





Il rapporto tra fede e non fede segna fortemente l'esperienza del cristianesimo; esso non riguarda tuttavia solo i dubbi interni o le tentazioni del credente e delle chiese, ma incide su molte delle vicende del pensiero occidentale, in particolare su quelle dell'ateismo moderno e contemporaneo.

Il dialogo "a tre voci" (con due filosofi e uno studioso di patristica) qui riportato intende esplorare alcuni aspetti di questa tensione costitutiva della "inquietudine" cristiana, mettendone in luce le prospettive e i paradossi.

Fede cristiana, incredulità, ateismo

D. Esiste un confine tra fede e non-fede/incredulità, esiste cioè uno scarto, una soglia tra l'una e l'altra, oppure vi sono diversi livelli di una ricerca di fede che può trovare tutto, molto, poco o nulla? Insomma l'essere comunque in ricerca può essere considerato di per sé un'esperienza di fede? Esistono cioè "atei che credono"?

CORTELLA. Comincerei facendo una distinzione, che nello stesso tempo è anche una precisazione: mentre mi sembra impossibile una fede senza ricerca (vedo una stretta implicazione tra aver fede e ricercare), non necessariamente andare alla ricerca implica l'aver fede. Mi sembra necessario precisare che quando parliamo di fede, in questo caso, non si tratta di una fede generica, ma di una fede specifica: la fede cristiana, cioè fede in Gesù Cristo, in un evento che trae significato fondamentalmente dalla croce di Cristo, con la consapevolezza che alla crocifissione di Gesù è legata la salvezza del mondo. Questa è la fede dei cristiani della comunità primitiva, la quale comprese che in quell'evento, che per essi in un primo momento era una realtà assolutamente disperante, vi era il massimo di speranza. Hanno capito che quel Gesù che era morto, era il loro Signore, poiché era risorto.

Senza dubbio questo tipo di fede genera ricerca, non viceversa.

D. L'oggetto della nostra fede è, dunque,

ugualmente lo scandalo della croce o non, invece, una più generica alterità?

CORTELLA. La non-fede è la negazione di questo. Essa afferma che in quell'atto non si dà salvezza per il mondo, essendo un atto insignificante. Si può essere in ricerca, ma questa non è fede specifica.

BETTILO. Quando si parla di fede io intendo ciò a partire dalla confidenza del Cristo, dall'intenerimento davanti a lui e dalla sequela di lui. E' nell'ambito di questa confidenza e consuetudine con il Cristo morto e risorto che maturano una ricerca, una intelligenza, una condotta relative alle sue parole e alla pratica dello Spirito. C'è sì una tensione tra fede e incredulità nel credente, ma per me è una tensione generata dal peccato. La mia incredulità è certamente peccato, è l'assenza di confidenza nel Cristo e quindi la negligenza nei confronti della sua parola o comunque nell'osservanza dei suoi comandamenti di vita.

Vi è poi la possibilità di un'incredulità del credente nei riguardi del Risorto, come tentazione; ed è, credo, la bestemmia di cui tendenzialmente parla la tradizione e che viene situata, in qualche modo, proprio al momento critico della maturazione del cristiano.

Per quanto nell'esperienza di questi secoli si sia venuta intrecciando in Europa la via di coloro che cercano fuori del Cristo o contro di lui, i due percorsi mi sembrano affatto distinti.



D. Ma c'è una discriminante netta tra fede e non-fede?

CORTELLA. Vedo qui una connessione tra fede e ateismo, come ve ne è una tra fede e ricerca, laddove l'ateismo è la conseguenza della fede. Tento di spiegare questa affermazione che può sembrare paradossale.

E' chiaro che se noi crediamo nell'evento "CROCE", lì muore tutta un'immagine di Dio. E' un evento che significa la sepoltura definitiva di quello che possiamo chiamare il Dio religioso, che è il Dio in cui fundamentalmente credono le grandi religioni: un Dio che governa l'universo, che comanda la storia. Lì è fede in un Dio che si fa uomo, che soffre e che muore, un Dio sconfitto dalla potenza del mondo, che non domina il mondo. A partire da tale fede si genera l'ateismo come critica all'immagine religiosa di Dio. Questo ateismo ha la fede come sua condizione, anche se le vicende storiche della genesi e dello sviluppo dell'ateismo moderno sono più complesse di quanto possa apparire da queste poche battute.

BERTAGGIA. Ritengo che, nella storia del pensiero e della nostra tradizione, sia larga la percezione che alle spalle di ogni ricerca sussiste un "senso" presupposto. Da questo punto di vista, ogni ricerca muove da un atto di fede: circa il mondo, circa l'esistenza delle cose, circa l'essere, circa l'iniziale ... Se, dunque, manteniamo la questione della fede in questi suoi termini più generali e generici, ritengo si debba affermare che qualsiasi ricerca ha a che fare con un presupposto che implica, consapevolmente o meno, una qualche credenza, un certo affidamento. Ciò è ben noto al pensiero filosofico, fin dalle sue origini. In questo senso il binomio fede/ricerca è stretto ed inscindibile, e su questo crinale non si può separare il credente dall'ateo. Il problema sorge allorché per fede intendiamo la fede cristiana. E qui convergo con quanto hanno detto Lucio e Paolo.

La formula hegeliana degli "atei che credono in Dio" rappresenta, nella sua paradossalità, la posizione riassuntiva di lunghe linee storiche, soprattutto della **secolarizzazione** moderna, che sono semplicemente dimentiche del pre-

supposto di cui dicevo prima, o si ritengono capaci di inglobarlo totalmente all'interno della ricerca, tendendo a far coincidere il presupposto con la ricerca stessa, con il sistema dei suoi fondamenti e dei suoi risultati. La ricerca è resa, così, radicalmente innocente. L'innocenza della ricerca in quanto tale, responsabile solo circa se stessa, pretende infine la totale autonomia della ricerca, indipendentemente già da ogni presupposto ma ormai anche da ogni ulteriore fine.

Sta qui, per me, un primo grosso problema, e cioè come questa assoluta libertà della ricerca ricordi ed implichi anche l'essenza della rivelazione cristiana, la quale fa morire tutti gli antichi dèi, ogni divino presupposto...

BETTILOLO. I Padri parlano di una "fede naturale" distinta dalla fede nel Dio incarnato. E ricordo anche un altro tipo di fede... Quando Clemente affronta negli *Stromata* il discorso sullo statuto della fede, sottolinea come la "pistis" (fede) sia alla base della ricerca propriamente filosofica. Parla della "pistis" nei confronti dei principii che non sono mai dedotti o dimostrati, un po' nel senso cui accennava prima Michele. Tuttavia ho l'impressione che vi sia una distanza tra la "pistis" che si iscrive nell'ambito della riflessione filosofica e quella della "fede" naturale. Quest'ultima è percezione, per quanto confusa, della propria relazione a un trascendente, che obbliga ad una condotta di vita. E ciò in buona parte si può dire rilevante anche per interi settori della stessa riflessione filosofica antica. L'accedere alla filosofia, nell'ambito delle scuole platoniche e neoplatoniche, comporta, prima della lettura dei testi, la pratica delle virtù tutte. Solo all'uomo virtuoso è consentito, poi, nel retto uso della ragione, vedere, in entusiasmo, il divino... Ma tali visione ed entusiasmo, secondo queste stesse scuole, sono anche del semplice.

BERTAGGIA. La questione, dunque, è estremamente complessa: pensiero classico, rapporto classicità/cristianesimo, la costituzione del Moderno, dissoluzioni e genealogie contemporanee... Una certa tradizione della razionalità ha un rapporto con la credenza che è di "libera-



zione da". Il **logos** libera esattamente da quella prima "pistis" per condurre, pur tuttavia, ad una "pistis" superiore e finale. Ciò che, invece, fa scandalo nella rivelazione cristiana, nel suo evangelo, è il fatto che essa pretende di liberare il logos umano, la ricerca umana, altrimenti comunque schiavi di presupposti. E' pretesa qui una fede che, come tale, libera il pensiero e dà conoscenza, non una fede da cui, in qualche modo, si libera il pensiero. Si rovesciano, allora, i termini della questione, poiché a colui che non sa e non può abbracciare la croce e confidare in Cristo, risulta anche impossibile ed impensabile il darsi di un'effettiva, libera ricerca a partire da un tale affidamento.

Ricerca di che cosa, poi? Visto che nella rivelazione cristiana si disporrebbe non un **logos** astratto, assoluto, separato, bensì un **logos** incarnato, già donato...

C'è qui una duplice difficoltà: quella del senso della incarnazione del **logos** (e dunque anche del pensiero umano), che, lungo le vie dell'ateismo contemporaneo rimane, invece, sempre separato, chiuso in sé; e quella dell'impossibilità di credere che esista "ab origine" la fede che libera il **logos**.

CORTELLA. La caratteristica singolare della fede cristiana consiste nel suo essere discriminante rispetto a tante altre opzioni. E' un evento difficile da credere e quando è creduto cambia radicalmente la visione delle cose. Tuttavia è una fede che, una volta entrati in essa, non risolve i problemi della nostra vita quotidiana, politica, etica, psichica. Non è una fede esaustiva che dà una risposta a tutto. I problemi ricevono una luce diversa dalla fede, ma non una soluzione.

In questo senso è una fede che ci rende inquietati e inquietanti. E' questo che distingue la fede cristiana dalle fedi integraliste, che pretendono di rispondere alla visione complessiva dell'uomo.

D. L'oggetto della fede o, se si vuole, l'incredulità, riguardano il Dio della tradizione giudaico-cristiana, oppure si rivolgono al concetto stesso di Dio, in qualche modo al Dio dei filosofi?

CORTELLA. L'ateismo contemporaneo non riguarda principalmente, in modo paradossale, né il Dio della tradizione giudaico-cristiana, né il Dio dei filosofi, ma riguarda il Dio religioso. E' un Dio cui concorrono certamente e la tradizione giudaico-cristiana e la filosofia. Tuttavia è bene precisare che qui con "Dio filosofico" si intende il Dio della tradizione metafisica. Ma questo Dio è stato criticato - non solo prodotto - dalla filosofia. E' questo l'evento che caratterizza il pensiero post-metafisico. In ciò vedo una riconnessione della filosofia con la tradizione cristiana. Essa, infatti, volgendosi contro il Dio della metafisica, è in qualche modo debitrice dell'evento cristologico. Chi ha messo in moto tutta la carica che ha determinato l'ateismo contemporaneo è l'evento cristologico, che è un evento fondamentalmente ateizzante, cioè di critica al Dio religioso.

D. Nell'ateismo contemporaneo non viene percepito questo elemento di "ateismo nel cristianesimo", ma la religiosità.

CORTELLA. L'ateismo contemporaneo rifiuta il Dio religioso, ma anche l'evento cristologico. E' paradossale che questo figlio degenerare dell'evento cristologico, alla fine si rivela un evento anticristiano.

BERTAGGIA. Gli eventi del grande pensiero occidentale tentano le vie di una post-metafisica, di una critica radicale della metafisica onto-teologica. E' l'orizzonte di ciò che convenzionalmente viene chiamato "pensiero negativo", ed è in questa negatività che si sono reincontrate, nel moderno/contemporaneo, le vie del pensiero dichiaratamente non-religioso e ateo-stico, con il grande scandalo della croce. Quest'ultimo pensiero moderno, nella sua radicalità, dell'evento cristiano apprezza eminentemente la croce. Ciò a cui, invece, esso inevitabilmente resiste, nella sua sottrazione alla fede, è il momento della resurrezione dalla morte. Del cristianesimo, dunque, pare apprezzare solo la radicale negatività rispetto a qualsiasi altro orizzonte di religio, anche secolarizzata, omologando ogni sopravvivenza fideistica alla natura multiforme dell'idolatria.

Ciò che ripropone la questione forte dell'a-

teo, a questo punto, è che, se pure al cristianesimo viene riconosciuta assoluta e scandalosa originalità in senso anti/idolatrigo, del cristianesimo rimane invece a costituire problema il valore della **iconicità** dell'uomo rispetto al suo Dio (l'uomo fatto ad immagine e somiglianza d'Altro), poiché qui è in gioco una proiezione tutta positiva, che la resurrezione esalta, oltrepassando il negativo del pensiero moderno.

BETTILOLO. Proprio a tale riguardo, vorrei dire qualcosa circa la chiesa, perché anticristiano può essere inteso anche come antiecclesiale. C'è una fortissima rilevanza della chiesa in ordine alla decisione pro o contro Cristo. Certo, a molti è parso che la Parola potesse stare anche a prescindere dalla comunità che ne dovrebbe essere insieme creatura e custode. Tuttavia si dà qui una strettissima connessione: il sale diventa insipido se non è il sale del discepolo. La dimensione della iconicità, dunque, la raccoglierei in quell'approfondimento che è la **creatura nuova**, cioè la chiesa in Cristo.

Certo, va messo in luce quel salto che è la decisione del **singolo** credente, ma va pure posta in rilievo l'altra dimensione, nuova e scandalosa, in ordine alla conoscenza: Dio incarnato, Padre, Spirito, vita nuova, sono tutti termini che evocano una solidarietà nell'ordine del peccato, certo, ma anche nell'ordine della grazia.

BERTAGGIA. Ciò corrisponde alla tensione propria del pensiero contemporaneo. Mi vengono alla mente due luoghi, rappresentati da Nietzsche e da Hegel. Hegel sembra risolvere il mistero cristologico all'interno della sua logica, salvo poi ritornare, alla fine - penso alla conclusione delle **Lezioni di filosofia della religione** - al senso costitutivo ed ineludibile della comunità. Un pensatore che raccoglie tutta la potenza del negativo del Cristo, nel senso della dissoluzione del religioso e del sacro, conclude comunque il suo attraversamento cristologico nell'afflato comunitario... D'altra parte, c'è il violento antihegelismo di Nietzsche... Tra ciò che il suo **Anticristo** non accetta della tradizione cristiana c'è, forse prioritariamente, il vincolo e la consolazione dell'ecclesia. A tutto ciò si contrappone il singolo nel suo radicale isola-



mento, nella sua propria solitaria, stellare separazione. La comunità appartiene, invece, al "nano" che grava sul viandante, trattenendone l'ascesa. Ma pur tuttavia anche questo gesto appare strettamente connesso al messaggio di liberazione radicale proprio del cristianesimo che, in quanto annuncio di salvezza personale, sembrerebbe sganciare l'individuo da ogni dimensione di comunione e di comunità, imponendo l'abbandono di ogni familiarità, sradicando da ogni abitare...

BETTILOLO. Questi sono i limiti della comunità cristiana, visti dalla tradizione luterana.

D. Dunque, anche per questi motivi, il tentativo d'incontro tra credenti e non-credenti sul terreno della prassi storicamente orientata, nell'orizzonte dell'utopia terrena, si è rivelato infine riduttivo e infruttuoso...

BERTAGGIA. Infatti, e oggi nuovamente l'orizzonte dell'incontro non può essere che quello del pensare-insieme, a fondo, i problemi della grande tradizione a cui apparteniamo. La critica radicale, già cristiana, di ogni forma religiosa e idolatrigo, rende comunque improponibile ogni materialismo teorico. Come sintetizzato da Hegel, non si dà filosofia che non sia **idealismo**, cioè critica della verità in sè del finito... L'ateismo "forte" del Moderno affronta sempre, nel suo movimento, la **questio**, la ricerca del trascendimento del finito... E per ciò lavora, già nell'orizzonte cristiano, la non-contrapposizione di fede e pensiero...

CORTELLA. La vicenda dell'ateismo moderno è interpretabile ricorrendo al concetto di idolatria. L'ateismo è una conseguenza della tradizione cristiana, ma tende anche a ricostituire il Dio che il cristianesimo critica, in un paradigma totalmente immanente, intrastorico, riproponendo una divinizzazione dell'umano. Il materialismo e l'idea di una liberazione finale dell'umanità e dell'utopia intramondana sono la ripresentazione di un Dio religioso totalmente immanentizzato. La vicenda di un certo ateismo contemporaneo può essere letta in questa dimensione.

Questo ateismo però non è quello con cui noi



facciamo ora i conti. L'ateismo diffuso nella civiltà contemporanea non è l'ateismo moderno che ha divinizzato la realtà umana, non è l'ateismo che crea i grandi valori intraumani, intrastorici. L'ateismo creatore di valori intraumani è totalmente dissolto da un ateismo che ha dissolto anche questi ultimi residui.

BETTILOLO. Esiste, però, un altro modo della ricerca che non è né quello cristiano né quello "moderno", ma che consiste invece in una ripresa, abbastanza forte, di vecchie tradizioni. Penso, ad esempio, in Rilke, al rifiuto netto di Gesù come rivelatore e mediatore del Padre, per un Dio del silenzio...

D. Circa il tema del silenzio, qual è il significato della tradizione mistica cristiana al proposito (penso, ad esempio, a Giovanni della Croce e a Teresa d'Avila)? In essa si attesta una ricerca che, se pure si conclude in una folgorazione di fede, attraversa una fase di oscurità, di assenza, spesso molto tormentata. Anche a fronte di tali esperienze, i filosofi paiono ridurre questa "via", sia per positivo che per negativo, comunque alla chiarezza e distinzione delle idee. Resta, invece, in tali testimonianze la traccia irriducibile di una "notte" della fede?

BETTILOLO. In relazione a tutto ciò vi è stato certamente un grande travaglio dell'esperienza spirituale cristiana... per quanto eviterei l'accentuazione di elementi troppo psichici. Nella mistica si dà, sì la notte; ma accidia, torpore, disperazione, così come solitudine e svuotamento, sono già quella difficile "aria di libertà", quella limpidezza delle quali la creatura può avere esperienza, e che sono il luogo della sua conversazione con Dio.

BERTAGGIA. Anche per chi non crede, il pensiero della vicenda cristiana si rivolge intensamente a tali esperienze e "teorie" della mistica, ma giustamente resiste alla semplicità delle loro soluzioni. Lo svuotamento del sè, lungi dal costituirne l'altro, l'utopia, è ormai il luogo proprio anche di tutto il grande pensiero a-teo contemporaneo. L'esperienza della "notte oscura" è, a ben vedere, l'esperienza stessa

dell'uomo "libero". Nell'abisso del negativo non solo il libero può, ma deve andare e restare... Altro è credere che questo abisso sia, in verità, il Dio, e il Dio che mi redime... Così come diverso è ogni salto al di là di tale pensiero esperiente la pura negatività... La mistica, almeno in quanto gli appare comunque trascendimento di tale vita, è giudicata dal pensiero negativo ancora non pienamente responsabile dello svuotamento, della derelizione e derealizzazione del sè. Ma proprio così e in ciò il pensiero negativo incontra nuovamente il problema della propria irrisolta, non decisiva per la vita, responsabilità!

CORTELLA. Il lato interessante della mistica consiste nell'affermare che la fede è fondamentalmente ineffabile. Quando si è totalmente afferrati dalla fede, non la si dice. E tuttavia è necessario, quando la "diciamo", usare idee chiare e distinte.

E' inevitabile questo circolo: abbiamo a che fare con un oggetto che non si sa dire e che però, già nell'esperienza della primitiva comunità apostolica, è stato detto. C'è una connessione strettissima tra fede e predicazione. La predicazione è il dire l'evento ineffabile. Sono dunque consapevole che sia impossibile, pur lasciando i tentativi della vecchia metafisica, separare nettamente filosofia e teologia.

BERTAGGIA. E tuttavia, a demarcarle rimane, irriducibile, il luogo dell'adorazione, della preghiera...

CORTELLA. Tuttavia quando tu predichi devi esplicitare ciò che adori. Questo ovviamente non esclude la critica della fede alle certezze umane. La fede è critica anche del nostro dirla, di tutte le umane certezze che noi abbiamo nei suoi confronti. E' una messa in discussione a causa della sua specificità, e non perchè è orizzonte negativo, ma proprio perchè è fede in Gesù Cristo.

Questa è la condizione che ci fa porre in discussione le nostre stesse certezze umane di fede.

D. E' dunque insanabile questo eterno conflitto tra fede, non-fede, religione?



BERTAGGIA. Tutti ci riconosciamo in questa radicale incertezza.

Tuttavia l'incertezza come tale non è quella della fede, perché l'uomo di fede vive questa incertezza in una fondamentale, essenziale quiete che gli viene da un primario affidamento. A ciò non consente, ovviamente, il non-credente.

BETTILOLO. Sì, c'è veramente la quiete, ma c'è anche il condividere la derelizione del proprio ed universale peccato. Ci sono l'abbandono e le sofferenze del Cristo, dell'unico innocente e senza peccato.

BERTAGGIA. Ma appunto tale derelizione si sa destinata a risorgere ad una integrità ulteriore. Questa sapienza appare privilegio di chi si affida al Cristo. Lo sguardo dell'uomo di fede resta, perciò, alla fine e nel profondo, diverso da quello del non credente. Ritengo che non lo si debba negare, proprio per dar vita al dialogo autentico tra credenti e a-tei. Ed invece assistiamo spesso, oggi più che mai, a tentativi di costruire questa conversazione sulla base di forti riduzionismi ed assimilazioni, da una parte e dall'altra, dando luogo semplicemente ad una tendenziale omologazione nel nome generico della "condizione umana", dando luogo infine ad **indifferenze** nello spazio della comune **insecuritas**... L'**amen** del credente pretende di testimoniare una già nota prospettiva, che invece non può aprirsi a chi non crede. L'uomo che non crede non può dire **amen** di fronte al male e alla sofferenza propria e del mondo. Questa differenza radicale perdura.

Per me, non credente, la questione di un **a-teismo forte** continua a chiedere se e come sia possibile accogliere e tenere pienamente nel pensiero tale differenza... Il che converte certamente al problema e al destino di un **logos/sarx**, di una parola incarnata, al pensiero dell'esperienza esperiente - per dirla con Rosenzweig... Ma ciò reclama il cristiano quantomeno a non semplicemente occupare la casa fondata sulla croce, il suo **ethos**, arrischiando anche nell'opera della parola e del pensare la posizione altrimenti oziosa della sua separata testimonianza... Per il resto, per ogni lotta anti-idolatrca, anche contro l'eventuale idolo cristiano, l'uomo libero, con i suoi **no**, ormai già e

ancora basta a se stesso!

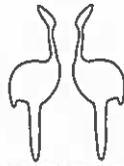
CORTELLA. Ferma restando questa fondamentale distinzione tra fede e non-fede, rimane da verificare se anche l'altro conflitto, quello tra fede e religione, non sottenda un'inevitabile incontro. E' infatti impossibile rivolgersi a Dio senza risacralizzarlo. E' vero che Dio è sovversione di tutte le attese, ma è anche attesa umana. E' anche "idolo", è bisogno insopprimibile dell'uomo. Questa è l'ambiguità del fenomeno religioso quando, per forza di cose, diventa legato ad una storia e ad una società.

a cura di Carlo Rubini



PARTE SECONDA

Echi di Esodo



Echi di Esodo

Alla conquista del territorio (n.3/91)

Ho trovato in **ESODO** validissimi contributi di analisi del generale fenomeno "mafia" in Italia e nel rapporto Sud-Nord.

Ci accorgiamo, volenti o no, che il fenomeno non è una somma di devianze soggettive, ma una formazione sociale antagonista: una sottocultura deviante; ma già per questo ha una dimensione culturale capace di attaccare, oltre che singoli interessi protetti, anche la mentalità e il tessuto connettivo della società. Dunque allerta non più solo l'apparato repressivo-penale, ma tutti gli spazi che esprimono il consenso alla convivenza civile; è perciò pregevole e positivo uno schieramento delle componenti della cultura morale, teso ad affrontare il problema.

Oggi invece non mi incoraggia, lo dico chiaro, il livello di studio in chi è più direttamente addetto al problema: non ho presente, ad esempio, che tra i seminari giuridici, che pur abbondano, ne siano in cantiere sull'argomento specifico; e neanche gli operatori economici, pur costituendo una categoria "a rischio", mi pare abbiano promosso, se non recentissimamente, forme di analisi o collaborazione; nè l'azione governativa è scevra da misure eclatanti, ma la cui produttività potrebbe essere pensata meglio. L'argomento sembra insufficientemente incoraggiato, quasi a volerne riservare il controllo ad ambienti di vertice; e molti preposti al contrasto della criminalità organizzata non hanno un adeguato aggiornamento di conoscenze, operativo e strumentale, per fronteggiarla.

Ho letto anche gli interessanti interventi del giornalista Dianese e del giudice Borraccetti sulla specifica presenza della realtà mafiosa in Veneto. La conoscenza dello "spaccato" regionale appartiene ovviamente a pochi addetti ai lavori; dico sommessamente la mia sul punto.

E' vero che il Veneto, come dice Dianese, ha una base di criminalità organizzata (c.d. della riviera del Brenta) che esiste da decenni ed è endogena. La sua attuale accresciuta aggressività non è però altrettanto endogena. Il "salto di qualità" della delinquenza veneta avviene

dal 1981-1982, con una lunga catena di omicidi di malavitosi, e di sequestri di persona. E' ormai "storia", per chi legge i processi penali al di là degli accertamenti consacrati in sentenze pubbliche, che tali omicidi sono stati funzionali all'ingresso della mafia e, meno, della camorra nel locale mercato degli stupefacenti, e che la lotta si è conclusa con un accordo di collaborazione della cosiddetta "banda del piovese" o "del Brenta" con i meridionali, nella sostanziale impunità giudiziaria degli episodi sanguinosi avvenuti (che è tipica degli omicidi di mafia).

Le contiguità così create hanno modificato il modo di pensare e agire dei delinquenti locali, e ne è seguita una recrudescenza di fatti criminali: se non c'è più remora ad uccidere un "amico", tanto meno ce n'è contro la polizia o i cittadini. Crescono così le rapine ardite; più silenziosamente cresce il fenomeno del "placet" del capo zona che preventivamente approva e coordina i delitti; prospera (come dovunque) il traffico di stupefacenti; si affaccia qualche episodio di riciclaggio di denaro con penetrazione in settori dell'economia (tra i sintomi: negli ultimi 2 anni viene ucciso un commercialista da Codevigo, e a Treviso si attenta contro un'altro). Ma non tutti i delitti di maggior gravità appartengono al "piovese-Brenta". Esiste anche un'altra importante area delinquenziale che scaturisce da alcuni ambienti nomadi-giostrai da lungo tempo insediati in Veneto. Fino a pochi anni fa era dedicata ad illeciti meno rilevanti; dopo recenti contatti con ambienti nomadi-malviventi dell'Italia centrale (i quali avevano esperienze criminose con i sequestratori sardi) è cresciuta di pericolosità (rapine ad orafi e TIR e sequestri di persona).

Si riproduce pure in questo ambiente lo stesso misto di criminogenicità endo-esogena.

Rispetto a queste componenti, si deve parlare di mafia nel Veneto? Secondo me, non ancora; la risposta repressiva è stata (magari contro ogni apparenza) forte, e ne dò il prevalente merito a taluni operatori di polizia che non hanno cercato pubblicità: i sequestri di persona in zona ad esempio, e non a caso, dal 1986 sono finiti.

Ma va pure detto che l'efficace contrasto e contenimento della criminalità è stato possibile per la sanità di fondo di un tessuto sociale inte-



gro e laborioso. Dove questo si deteriora l'intervento di polizia non frutta più nulla (omertà, connivenze, ecc.). In questo senso occorrerà, a mio avviso, contenere in qualche modo il fenomeno, preoccupante **almeno quanto** quello della delinquenza cruenta, della corruzione e dell'uso personalizzato del potere pubblico, qui già presente, poco colpito e che tende a forte espansione. E' una mentalità importata da altre parti d'Italia, che potrà avere nella regione un devastante effetto "discendente" di diseducazione civica, così come al Sud ha già mediato il disfacimento del senso dello Stato.

Oggi dunque, secondo me, il Veneto non è terra di mafia (non c'è, ad esempio, un controllo antiggiuridico del territorio, non c'è il "pizzo" in dimensioni significative, e ciò non è perché la mentalità vi resiste e il numero delle persone che delincono, nel tessuto di laboriosità, è di gran lunga inferiore alla diffusione meridionale).

Il Veneto è però già terra di **contiguità mafiose e di corruzione pubblica**, ed è così attraversato da correnti mafioso-criminali che toglie (e mitiga) con la tradizionale bonomia, ma che possono diventare pericolosi moltiplicatori criminogeni.

Ritengo che sia **poco attuabile** il contrasto attraverso strumenti repressivi penali, perché il sistema penale è stato - al di là di ogni enfatico proclama - fortemente depotenziato negli strumenti di lotta specifica a questa criminalità. Dunque il principale pilastro che dovrà resistere alla penetrazione in atto è dato da un tessuto sociale che sia capace di salvaguardare orgogliosamente l'onestà e la produttività, che ho trovato, da meridionale, in questa regione.

Antonio Cappelleri
Sost. Procuratore della Repubblica
Tribunale di Padova

Senso di colpa **(rileggendo "Del peccato", n.3/90)**

C'era una volta un ragazzino di undici, dodici anni, il quale, spesso, nelle situazioni più consuete, quando era assieme al padre, gli chiedeva per un nonnulla: "Scusa!", senza per altro aver commesso alcunché di proibito o di colpevole. Chiedeva scusa se superava improvvisa-

mente il padre andando più veloce nel fare le scale di casa ed arrivare per primo, o quando riusciva in qualche compito da lui affidatogli. Questo atteggiamento del figlio irritava, ad un certo punto, il padre, il quale spesso gli domandava: "Ma perché chiedi scusa?". Il padre non ne sapeva il motivo, così pure, da un punto di vista della coscienza, non lo sapeva neanche il ragazzo. Eppure nel profondo della psiche del ragazzo il motivo c'era. La spiegazione di questo comportamento all'apparenza immotivato ci viene fornita attraverso la psicoanalisi di Freud.

Questi, partendo dall'esperienza clinica maturata all'inizio come neurologo, osservò l'esistenza di una realtà psichica esistente in ciascuno che, oltre a non essere direttamente osservabile da parte degli altri, sfuggiva anche alle capacità introspettive dello stesso individuo al quale appartiene. Una realtà la quale sarebbe dunque per definizione sottratta alla diretta osservazione di chiunque. E' la scoperta dell'inconscio ed insieme dei modi e delle forme con cui tale attività sotterranea si esprime nella vita cosciente: dunque anche scoperta del suo linguaggio e della relazione tra attività inconscia e quella conscia. Freud osservò come una molteplicità di fenomeni, che si verificano non solo nei nevrotici ma in tutti noi, non trovano una spiegazione se non immaginando questa realtà psichica inconscia (C.Musatti, 1982, *Rivista di Psicoanalisi*, XXVIII 3 15, pagg. 419-424, Pensiero Scientifico Editore, Roma).

Freud dunque scoprì che la natura dell'uomo sorpassa di molto, sia nel bene che nel male, ciò che l'uomo sa di sé medesimo, ossia "ciò che è noto al suo Io attraverso la percezione cosciente" (S.Freud, OSF 9, pag. 514). Egli ha fatto osservare che, per cogliere il significato di una esperienza affettiva come il **senso di colpa**, è necessario richiamarsi a tre concetti del modello psicoanalitico:

l'apparato psichico con la sua dinamica e la struttura che lo caratterizza;

il conflitto (psichico): rappresenta il livello più complesso e più maturo dell'apparato psichico, la vera caratteristica della personalità umana (C.Musatti, 1971, pagg. 17-31);

la centralità dell'esperienza edipica nella vita dell'uomo (S.Freud, 1905, OSF 4, pagg. 441-546). Pertanto l'esperienza del senso di colpa viene a collegarsi e a dipendere dall'avvenuta



strutturazione dell'apparato psichico, dal conflitto interno ad esso connesso, e dall'esperienza edipica (inconscia).

Quando inizia a comparire il senso di colpa. Quando la frustrazione di un qualsiasi istinto è sentita come pericolosa o dà origine ad una tensione sentita come pericolosa, ciò che ne segue è l'angoscia. E questa continua finché l'istinto non ne viene soddisfatto.

Questa funzione nei primi periodi della vita viene svolta con amorevole cura dai genitori, in quanto l'Io del bambino non ha, all'inizio, risorse proprie per far fronte agli stimoli massivi che provengono dal suo corpo come dall'ambiente esterno. In questa fase di unità biologica fra il bambino e la madre, ogni volta che questa unità appare minacciata compare la paura di perdita dell'oggetto così essenziale.

Via via il bambino impara attraverso i genitori a superare il principio di piacere e a sostituirlo con il principio di realtà (S.Freud, 1911, OSF 6, pag. 458). I nuovi sistemi di realtà sono acquisiti nel corso dell'evoluzione familiare-culturale. Coscientemente e incoscientemente il bambino si rende conto del fatto che la soddisfazione di desideri primitivi è accompagnata da pericolo esterno (disapprovazione, punizione) o minaccia un tale pericolo. Di questi pericoli esterni uno sempre più cocente è il pericolo della perdita d'amore (E.Glover, 1979, pag. 57). Infatti quando i genitori, o chi per loro, diventano rappresentativi dell'esigenza di controllo dell'attività pulsionale (principio di piacere), la difficoltà che il bambino incontra nel rinunciare a un "tutto e subito" e di conformarsi ai desideri del genitore suscita la paura del rifiuto da parte di esso e la paura della perdita del suo amore. "Queste paure, in quanto tali, sono segni dell'inizio di un adattamento morale e di stadi preliminari positivi di sviluppo del Super-Io" (A.Freud, 1979, pag. 1079). Così il bambino teme la sua aggressività, e ogni volta che la esprime tende a riparare la relazione con il genitore.

Quando il bambino entra nella fase edipica, prova una angoscia di evirazione come punizione dei suoi desideri aggressivi verso il padre e di possesso della madre. Quando poi il bambino (ma soprattutto l'adolescente) entra nella comunità scolastica e si separa affettivamente dall'investimento specifico verso i genitori, la sua nuova dipendenza dai pari età darà luogo a una paura aggiuntiva che è quella della disap-

provazione sociale (ibidem).

Fino a questo punto l'appagamento dei desideri del bambino, la loro accettazione o il loro rifiuto, dipendono da una realtà esterna (genitori) verso la quale esiste una dipendenza morale. La crescita verso una autonoma indipendenza morale da parte del bambino non avviene senza il dover affrontare violenti conflitti. Così dopo un periodo di imitazione dei genitori, il bambino si identifica con quegli aspetti piacevoli di loro, e ciò si fonda sul desiderio di far suoi in modo permanente proprio questi aspetti, mutando il proprio Io secondo l'immagine che il bambino ha dei genitori. Gli ideali dei genitori si trasferiscono così via via dal mondo esterno a quello interno del bambino, contribuendo al formarsi di un Io ideale (come devo essere per avere l'amore del genitore) che si aggancia a un precursore del Super-Io (cosa non devo essere). Durante la fase edipica e post, avviene una internalizzazione (introiezione) dell'autorità esterna dei genitori, della loro funzione. Il genitore così diventa, nella psiche del bambino, oltre che un ideale da conseguire, anche un legislatore efficace e reale a cui obbedire. E' il Super-Io. Ora il controllo dei desideri avviene dall'interno, è il bambino stesso a disapprovare i suoi stessi impulsi frustranti nella stessa misura con cui prima erano i suoi stessi genitori che disapprovavano. Ora il suo Super-Io esercita questo controllo e disapprovazione compensando un Io adempiente a queste regole con sentimenti di benessere e di autostima e punendo un Io ribelle con i sensi di colpa, sostituendosi in tal modo alla dipendenza e al timore dei genitori, che regolavano precedentemente la condotta (A.Freud, 1979, pag. 888). Avviene così il passaggio dall'angoscia al sentimento di colpa.

Dunque, quando viene internalizzata la funzione dei genitori, la perdita esterna d'amore è adesso costantemente rinforzata da una paura interna di perdita d'amore, così quando l'Io si sente disapprovato da ciò che prima veniva imposto dai genitori e che ora viene ad essere una regola personale interna, nasce un senso di colpa nei confronti di ciò che si doveva essere e non si è. L'apparato psichico, così come adopera l'angoscia quale sistema di segnalazione per indicare l'avvicinarsi di un pericolo esterno, fa uso del senso di colpa come sistema di segnalazione per impedire lo sviluppo di un pericolo interno, soverchiante. Il sentimento di colpa



dunque è una forma di angoscia altamente specializzata, che opera internamente e non dipende dalla presenza o dalla continua esistenza di situazioni o persone (vedi, ad esempio, i genitori) che effettivamente minaccino o disapprovino (E.Glover, 1979, pag. 57).

Avendo internalizzato la funzione dei genitori, il bambino è costretto a disapprovare i suoi stessi impulsi frustrati nella stessa misura in cui esso trovava prima che i suoi genitori disapprovavano le sue tendenze primitive. Ed avendo ritirato entro sè stesso l'odio che indirizzava verso questi oggetti d'amore che gli causavano la frustrazione, egli si trova ora ad odiare le sue stesse tendenze primitive con la stessa intensità con cui prima odiava chi ostacolava e frustrava i suoi desideri. E' in tal modo che viene a stabilirsi un senso di colpa.

Il risultato di questo sviluppo dell'apparato psichico è che gli impulsi aggressivi del bambino sono stati rivolti ed adoperati per venir controllati e frenati, cosicché il suo rapporto con gli oggetti d'amore e in senso più ampio con il mondo, risulta più costruttivo, amichevole e libero (E.Glover, 1979, pag. 31).

Durante la fase edipica il bambino ha vissuto intensi affetti e profondi odi verso le figure dei genitori. Ha provato l'angoscia di una ritorsione su di sè per quello che ha aggressivamente desiderato. Questo l'ha portato ad abbandonare la lotta e a riconoscere nel padre una figura da rispettare e con cui identificarsi, e nella madre un caldo affetto senza un possesso esclusivo che venga ad escludere il padre. In altre parole il bambino ha imparato dopo aspre lotte interiori (oltre che esterne) a stare al proprio posto e non al posto del genitore.

Superata questa fase (edipica), avendo introiettato questa paura del genitore, si trova ora di fronte a sè stesso nel criticare i vissuti aggressivi o di possesso affettivo esclusivo. Così il senso di colpa sostituisce la paura di una ritorsione su di sè pensata operabile dal genitore.

Pertanto il movente primo e reale (sebbene inconscio) del senso di colpa ha a che fare con queste vicissitudini affettive che caratterizzano l'esperienza edipica, che sono state rimosse e che possono "ritornare a galla" (a livello di coscienza) perché risvegliate da fatti, rappresentazioni, affetti, emozioni che si ricollegano dentro di noi con le precedenti vicende edipiche. Quel senso di colpa che pesa nel soggetto adul-

to è costituito dagli impulsi incestuosi e parricidi provati nell'infanzia.

Quel nostro ragazzino, dunque, aveva un motivo dentro di sè di scusarsi con il proprio padre. Infatti desiderava, seppur amandolo, essergli superiore, e quel passargli avanti nel suo inconscio significava: ti ho eliminato!

E molti fatti banali della vita ove compaiono contese, "superamenti" tra persone amiche e non, vengono a rappresentare, per l'inconscio della persona, gli stessi desideri di quel ragazzino che abbiamo testè osservato, desideri che ora possiamo osservare mascherati, spostati su altri soggetti in vece dei genitori, e che vengono riprovati e castigati dal Super-Io, generando un senso di colpa.

Il chiedere scusa (come il ragazzino) per qualcosa che in fondo non ha prodotto nulla di lesivo per la persona a cui rivolgiamo il nostro rammarico, è legato al fatto che nell'inconscio ciò che si fantasma è qualcosa di realmente avvenuto; per l'inconscio una fantasia è realtà, avere un desiderio equivale ad una sua attuazione (cfr., ad esempio, i sogni ad occhi aperti). Possiamo osservare che le varie situazioni della vita emotiva infantile rimangono attive nell'inconscio dell'adulto.

Così, dopo le "scuse", desiderare di dover riparare (ricevere il castigo o il perdono) è in relazione al senso di colpa per quello che nella fantasia si è commesso (più che per quello che è avvenuto nella realtà) ed al bisogno di liberarsene. Il ragazzino della nostra storia, quando il padre si arrabbiava, si sentiva più sollevato e più tranquillo. Aveva pagato un prezzo per le sue fantasie aggressive.

Si potrebbe dire che in ogni nostra affermazione di scuse all'origine vi è la nostra storia affettiva edipica che si ripresenta attraverso fatti quotidiani all'apparenza lontani, da epoche remote, da una vita ricca di intense emozioni, ma che ogni volta la lascia trasparire attraverso quel richiamo alla nostra "educazione", a qualcosa dunque che ci riporta al nostro rapporto con i genitori e in seguito a quello che abbiamo di loro introiettato come regole di vita.

Mario Magrini, Psicoanalista



Osservatorio

La città nascosta

Il Veneto è ancora "cattolico"?

L'idea di un Veneto che per le sue presunte "peculiarità" di ordine economico, sociale, culturale e religioso si pone come isola serena rispetto al resto d'Italia, è un'idea che ancora trova qualche sostenitore in alcuni ambienti politici, culturali e religiosi della Regione. Difficile però individuare dei motivi validi in grado di sostenere una siffatta convinzione, a meno che non si attinga ai tradizionali luoghi comuni che disegnano un Veneto particolarmente laborioso, privo di significative tensioni sociali, animato da consolidati valori, determinati da una religiosità cui la popolazione tuttora attingerebbe per interpretare e guidare le proprie scelte di vita. Non è qui il luogo per contraddire questa immagine soprattutto per quanto riguarda le valutazioni socio-economiche che la sostengono. In particolare la Fondazione Corazzin, nei suoi rapporti sulla situazione sociale del Veneto relativi agli anni 1985/86 (ed. Liviana Editrice) e in successive elaborazioni, ha credibilmente dimostrato la fine del mito della cosiddetta "specificità veneta".

Ci interessa invece in questa sede soffermarci sulla dimensione religiosa che di questa presunta specificità è sempre stata considerata la prevalente artefice. E' questa una dimensione esistenziale che dovrebbe esprimersi influenzando i significati ultimi dell'esistenza, le azioni a forte valenza etica, il senso di appartenenza alla comunità cristiana ed in particolare alla Chiesa, le attività a forte significato simbolico che intenzionalmente vengono praticate dai soggetti credenti.

Ebbene, numerose indagini tendenti a sondare gli atteggiamenti della popolazione sul tema dei valori e del loro mutamento, condotte in ambito veneto (Acquaviva 1987; Doxa 1986; Fond. Corazzin 1986; Censis-civ 1985; Allum-Diamanti 1986), hanno fatto emergere come l'elemento religioso, senza affatto scomparire, non sia più in grado di svolgere una funzione prioritaria di integrazione sociale, dato che è fortemente diminuita la sua capacità di influenzare esplicitamente i comportamenti e gli orientamenti dei soggetti. La dimensione religiosa tenderebbe cioè a definirsi come una zona di ri-

serva simbolica cui gran parte del popolo veneto attinge privatamente in caso di necessità (Pace 1986). Questo come effetto della secolarizzazione prodotta dalle forti trasformazioni socio-economiche e dalla pluralità degli inputs culturali e valoriali che investono i soggetti, anche nel Veneto. E tutto questo risulterebbe ancora più accentuato nei giovani, che più difficilmente hanno la possibilità di cogliere gli elementi caratterizzanti questa zona di riserva simbolica.

In sintesi, le indagini citate tendono a dimostrare una eteronomia dei criteri di condotta delle persone, dove l'elemento religioso viene a mescolarsi con altri orientamenti prodotti dalla vita quotidiana. E' un processo, questo, inevitabile e che non riguarda il solo Veneto anche se per quest'ultimo è possibile ipotizzare una qualche specificità, che comunque non incrina l'andamento del processo citato, determinata dalla tenuta della capacità aggregativa che nel Veneto la Chiesa cattolica possiede rispetto ad altre situazioni regionali. Gli esperti parlano di "rendita di posizione" prodotta non solo o non tanto per la valenza del messaggio annunciato, ma specie a causa dell'insieme di servizi socialmente rilevanti e presenti in forma ramificata tra la popolazione.

E' per l'insieme delle considerazioni suesposte che risulta assai problematico interpretare la vera identità di quella parte di popolazione veneta (circa 1/3) che esplicitamente si dichiara cattolica, così come emerge da alcune delle indagini citate. E la difficoltà riguarda la comprensione del grado di effettiva appartenenza verso le molte componenti in gioco (forme riconosciute di religiosità, Chiesa e fini istituzionali di questa, fede, gruppo sociale di riferimento) e che nei vissuti soggettivi non sono automaticamente correlate tra loro; si può solo supporre che assuma rilevanza, nel dichiararsi cattolici, l'adesione significativa alla Chiesa e ai fini istituzionali ed organizzativi da questa dichiarati.

L'Osservatorio socio-religioso triveneto, individuando nella partecipazione alla messa uno degli elementi fondamentali per misurare l'atteggiamento religioso della popolazione, ha voluto rilevare (maggio 1985 e novembre 1987), mediante campione adeguatamente rappresentativo, il grado di frequenza al precetto festivo della popolazione del Veneto (AA. VV., *Religione e religiosità nel Veneto*, ed. Giunta



Regionale, 1988). Ebbene, anche prendendo in considerazione quest'unico elemento e valutando la sua consistenza nell'arco degli ultimi trent'anni, emerge chiaramente di quanto sia stata profonda la modificazione del comportamento dei veneti (e non solo di questi, naturalmente) intorno alla pratica religiosa.

Si pensi che agli inizi degli anni 60 gli osservanti il precetto domenicale corrispondevano all'80% dell'intera popolazione, mentre dieci anni dopo tale percentuale diminuiva al 50%, per scendere poi ulteriormente nel 1985 (e nel 1987) al 31%, corrispondente a circa 37% dei cosiddetti "obbligati" (popolazione dagli 8 ai 75 anni, esclusi i soggetti che, per malattia, lavoro, maternità, altre religioni od altro, sono "impediti" alla frequenza festiva).

Per fare dei confronti e con riferimento all'ultimo periodo indicato, va segnalato che l'intero Triveneto registrava una percentuale di osservanti il precetto domenicale del 29,7%, mentre per l'intera nazione tale percentuale si attestava invece sul 28,1%, sempre dell'intera popolazione.

Riprendendo a ragionare sul Veneto e cogliendo i dati e le informazioni formulate dall'Osservatorio socio-religioso in occasione dell'indagine citata, è Padova la diocesi dove "si pratica" di più (45,6% della popolazione), mentre la diocesi con minor frequenza è Venezia (17,1%). Tra queste, ed in ordine decrescente, vi è Vicenza, Rovigo, Treviso, Verona e Belluno. Va comunque segnalato che vi è una differenza sensibile (circa 5%) tra il livello della pratica religiosa nei territori urbani e quello presente nella rimanente parte del territorio veneto, a scapito ovviamente del primo ambito.

Rispetto alla composizione per sesso dei frequentanti la messa festiva, vi è da dire che nel 64,8% questi sono donne e conseguentemente solo il 35,2% sono maschi. Le classi più giovani frequentano in misura notevolmente più bassa rispetto a quelle adulte ed anziane; in particolare frequenta meno la classe tra i 20 e i 24 anni (19%), anche se recenti indagini mettono in evidenza un relativo rafforzamento dell'area dei giovani gravitante nello spazio religioso (AA. VV., *Giovani a Vicenza*, ed. Fondazione Corazzin, 1990).

Cogliendo invece come riferimenti il livello di scolarità e la condizione professionale, è significativo segnalare che frequentano maggiormente coloro che hanno un più basso livello di scolarità e le persone (pensionati, casalinghe) in condizione non professionale.

Altro dato significativo è che circa il 21% di pra-

ticanti partecipa alla messa in una parrocchia diversa da quella di appartenenza.

Le informazioni e i dati riportati si commentano da soli. Appartengono infatti a quell'insieme di elementi che descrive la fenomenologia sociale derivante per l'appunto dalla secolarizzazione. Ma tutto questo assume la dimensione dello scenario visibile rispetto al vero enigma, che riguarda la possibile esperienza di fede in un contesto secolarizzato e dove la pratica religiosa non può essere considerata indicatore primario di tale esperienza.

Nella relazione dell'osservatorio socio-religioso Triveneto elaborato a commento dei dati raccolti tramite indagine citata (AA. VV., *Il giorno del Signore nel Triveneto*, ed. Messaggero, Padova, 1990), si parla di una tripartizione della popolazione veneta (estendibile anche all'insieme della popolazione del Triveneto) in relazione alla presunta "cattolicità" della stessa. Un terzo della popolazione sarebbe "credente in senso vero, cioè per motivazioni che si possono definire di fede" e che vive una pratica religiosa consona a questa fede; un ulteriore terzo di popolazione "si può ritenere semplicemente disponibile al problema religioso" (e di questa categoria farebbero parte coloro che hanno un'adesione più culturale che di fede alla religione, praticando occasionalmente una religiosità soprattutto legata ad alcuni avvenimenti dell'esistenza); l'ultimo terzo di popolazione sarebbe invece in una posizione di distacco dalla religione, o perché atea, oppure perché indifferente. Questo è quanto afferma l'indagine sociologica, ma ciò, è utile ribadirlo, non può che riguardare comportamenti ed atteggiamenti "rilevabili". Resta la domanda se sia possibile usare i paradigmi della sociologia, per indagare, oltre la pratica religiosa, sulla fede dei soggetti. E la risposta non può che essere negativa.

Carlo Beraldo

Sulle strade dello shalom

Il gesto: le donne in nero

**La violenza è una scintilla
che può contagiare molto rapidamente e noi
dobbiamo controllarci
per non esserne influenzate.**

I "luoghi difficili della storia" sono sia luoghi geografici che dell'immaginario. Sono i territori



dove la guerra scoppia virulenta o dove essa rode e dissangua le popolazioni. Sono i pensieri radicati nel pregiudizio, che non lasciano all'altro lo stesso spazio che chiediamo per noi.

1987. In Palestina comincia l'Intifada.

Nel gennaio 1988 sette donne israeliane manifestano a Gerusalemme Ovest (la parte israeliana della città) contro l'occupazione dei territori palestinesi. Il loro manifestare è fatto di tre gesti semplici ed ineludibili:

- sono vestite in nero (segno del lutto e della paura che incombono sulla vita di tutti i giorni);

- stanno in silenzio;

- tengono cartelli con la scritta "Basta con l'occupazione".

Nell'estate dello stesso anno alcune donne italiane intrecciano i primi rapporti con le donne in nero (che nel frattempo sono diventate duecento), pensando anche a forme di solidarietà e partecipazione a distanza. E' questo percorso che porterà a lanciare, nell'ottobre del 1990, con la Guerra del Golfo ogni giorno più vicina, un appello su scala nazionale affinché le donne in nero siano presenti anche nelle piazze italiane, tutti i mercoledì dalle ore 18.00 alle ore 19.00.

Piccoli centri e grandi città (oltre 80) si popolano di questa presenza che dice semplicemente "no alla guerra", sia essa combattuta, possibile o solo pensata.

Gruppi di donne in nero nascono spontanei, accomunati dal loro gesto di denuncia, ma ciascuno su propri percorsi: qualcuno sparirà subito dopo la guerra, qualcun altro continua ancora ad esistere. Per questo non intendiamo procedere in una riflessione generale sulle donne in nero nel panorama pacifista italiano. Tenteremo invece di guardare più da vicino un'esperienza, quella delle donne in nero di Venezia-Mestre, un esempio concreto di come l'invito iniziale sia stato interpretato e vissuto (e continui ad esserlo).

**Noi, donne della città per la pace,
rifiutiamo di attendere
il momento del pianto.**

Con la guerra alle porte, presentarsi ogni settimana in piazza come donne in nero significava trasmettere delle comunicazioni ben precise.

Si trattava innanzi tutto di un AGIRE, uscire in un ruolo attivo, di presenza visibile frutto di una scelta individuale immediatamente riconoscibile.

Era poi un AGIRE DI DONNE che nasceva

dalla storia e con le espressioni delle donne. In questo contesto, ESSERE CONTRO LA GUERRA significava non volere la guerra del Golfo ma anche ostacolare ogni altro episodio di violenza, sopraffazione, distruzione, dominio, morte. VOLERE LA PACE, d'altro canto, significava ben più che essere pacifiste e farsi promotrici di una "cultura di vita" capace di sconfiggere la "cultura di morte".

L'essere in piazza, comunque, è ben presto diventato solo uno dei momenti di espressione delle donne in nero, quello che ha coinvolto il maggior numero di donne (fino a 60), ma probabilmente anche quello che ha continuato a rimbalzare sui muri di gomma dei mezzi di informazione e dello stesso universo pacifista. Senza dubbio le donne in nero erano visibili ad entrambi e tuttavia sono state difficilmente riconosciute come soggetto di un'azione politica (nella e per la polis) specifica o come interlocutore per realizzare azioni comuni.

**E se il radicamento nel corpo è il nostro limite,
noi ci assumiamo la coscienza di questo limite
non come impotenza,
non come chiusura e rigidità,
ma come apertura ad una rete di interdipendenze
che segnano la realtà col divenire,
col cambiamento, con l'affacciarsi
di nuove possibilità.**

Dopo essersi ritrovate in piazza (o nei periodi in cui la presenza in piazza è sospesa) le donne in nero si ritrovano in un più ristretto ma assiduo gruppo di riflessione. Qui sono nate le iniziative pubbliche sulla pace e sulla "cultura di vita":

- sullo specifico della guerra: "FUORI LA GUERRA DALLA STORIA", incontro con Lidia Menapace nel pieno della guerra combattuta nel Golfo;

- sulla questione palestinese: l'incontro "DUE POPOLI, DUE STATI" con una donna palestinese ed una israeliana, stimolo per una riflessione complessiva sul tema delle radici appartenenza/identità di popolo anche per noi abitanti di un Paese occidentale, capitalistico e democratico;

- sul sapere femminile: l'incontro "LE RADICI DELL'APPARTENENZA, I LUOGHI DIFFICILI DELLA STORIA, LA COSCIENZA DEL LIMITE" con Elisabetta Donini su una critica della scienza a partire dalla coscienza del limite



che sola può salvarci dalla distruzione.

Oltre ai dibattiti, molto importanti sono altri momenti di rapporto: quelli con le donne dei Paesi in cui la guerra c'è.

Continuano i rapporti con la Palestina, anche attraverso la solidarietà concreta (il denaro obiettato alle spese militari verrà versato dalle donne in nero ad una cooperativa palestinese); continuano i rapporti con la Jugoslavia, con le donne conosciute a Zagabria e a Capodistria; continuano comunque rapporti personali, con persone precise che vivono in realtà e situazioni in cui la guerra e la "filosofia di guerra" sono quotidianamente presenti.

**Quello che cerchiamo di fare,
in un cammino che è appena intrapreso
e che non è privo di ombre,
è di tramutare la corporeità muta femminile,
che s'intravede anche
nel nostro stare in piazza in silenzio,
in pensiero femminile
in cui alberghi anche il corpo.**

Il gruppo è formato da 15/20 persone che hanno in comune (come dato di partenza) solo l'appartenenza al genere: donne. Per il resto, tutto è molto variegato: l'età, la militanza politica, l'esperienza di lavoro tra donne.

Questa situazione ha reso necessaria la conoscenza reciproca, la capacità di fare linguaggio comune, la capacità di ascoltare ed accogliere (comunque di collocare in uno spazio, anche se non di soddisfare) le istanze di tutte, la pazienza di far crescere ogni decisione che deve apparire come rappresentativa fino a farla diventare un'espressione in cui tutte possano veramente riconoscersi.

L'esperienza, quindi, non è solo quella di ritrovarsi insieme per manifestare, per organizzare, per fare, ma invece di essere insieme per "farsi" mondo secondo una metodologia (nell'agire e nei rapporti) che non è comune bensì diversa.

E' un laboratorio dove animi di donna si forgiavano reciprocamente sperando forse in un "domani migliore" ma senza dubbio cercando oggi, in ogni piega del mondo così com'è, lo spazio per ridiscutere e trasformare il rapporto con noi stessi, con gli altri, con la Storia, con il creato.

Nota:

I passi in neretto sono tratti da materiali di lavoro dell'archivio delle donne in nero di Venezia-Mestre.

L'arte come ricerca

La musica di Schönberg

1. La "grande porta"

C'è un lato mistico di Schönberg che emerge talora dai suoi scritti teorici, dai testi poetici drammatici, dalle sue stesse composizioni. Persino nei lavori più strettamente tecnici, laddove tale impulso sarebbe potuto mancare, persino lì tale aspetto fa la sua apparizione.

L'arte nasce, per il grande compositore viennese, nella parte inconscia dell'artista, la parte più oscura della nostra mente e che spesso, incontrollata e improvvisa, è all'origine delle idee più interessanti del lavoro artistico, filosofico, letterario e scientifico. Operando in uno stato di trance, seguendo una propria visione, l'artista giunge a concepire l'opera attraverso un singolo atto totale intuitivo. Tramite tra l'uomo e Dio, l'inconscio stabilisce un rapporto anche tra l'uomo e la natura. Non è difficile scorgere, in tutto ciò, il carattere religioso dell'arte che colloca il compositore nell'ambito dell'Espressionismo e lo avvicina più precisamente alle posizioni di Wassily Kandinsky e Paul Klee.

Il conflitto materia/spirito, verità/bellezza è cruciale nel suo pensiero, come negli esiti di alcune composizioni di carattere religioso. Per quanto non esplicitamente dichiarato, è assai probabile un collegamento con la "tradizione nascosta" della mistica ebraica, con la Cabala. Non dichiarato, e altrettanto suggestivo, è anche l'accostamento con la filosofia di due tra i più significativi pensatori contemporanei: Edmund Husserl e Ernst Bloch, entrambi di origine ebraica.

Se si aggiunge a tutto ciò l'importanza storica delle teorie musicali di Schönberg - nel loro aspetto teoretico ed estetico -, del dibattito dal tono a volte estremamente duro al quale esse hanno dato luogo, si comprenderà quanto ogni seria riflessione sulla sua opera (che fu poi la sua stessa vita) abbisogni di un lavoro critico, analitico e teorico che non può accontentarsi di un approccio tradizionale.

L'angoscia che avvertiamo nell'ascolto della sua musica, come alla vista dei suoi dipinti, è talvolta agghiacciante, spesso perfino insostenibile nella sua tragicità. Tragicità che segna, im-

Gianni Fazzini
Marisa Furlan



mancabilmente, le varie fasi della sua vicenda umana e artistica. Tuttavia, a cospetto delle tante difficoltà, incomprensioni e fallimenti cui è andato incontro nella sua esistenza, di fronte alla disperazione di certe sue riflessioni, si avverte una fede senza cedimenti nella propria missione artistica, consapevole - come un antico profeta - di lasciare "in eredità leggi valide per coloro che gli succederanno".

Oltre a questa fede, Schönberg, con il ritorno alla religione dei padri, si riavvicinava all'altra fondamentale componente della sua vita: l'ebraismo, vissuto pure con fede incrollabile, sebbene in maniera fortemente tesa e sofferta.

Le sue composizioni religiose, di una drammaticità "holderniana", sono uno specchio di entrambe queste fedi, vissute nei loro momenti di delusione e di speranza. L'intensità eccezionale delle musiche e dei testi di queste opere non possono lasciare indifferenti, non si può non rimanerne scossi all'ascolto. In questo senso, a distanza di quarant'anni dalla scomparsa, SCHÖNBERG È VIVO.

2. Verso il deserto

Die Jacobsleiter (La scala di Giacobbe) fu abbozzata da Schönberg inizialmente il 18 gennaio 1915. Le scelte di carattere musicale e religioso lasceranno un'impronta indelebile nelle successive opere del compositore. L'immagine della scala, che esprime simbolicamente - attraverso il movimento dal basso verso l'alto - il passaggio dal mondo terreno a quello celeste, allude al cammino per giungere all'unione spirituale con Dio, ma è anche allegoria della lotta insita nelle varie forme di esistenza.

L'ispirazione, chiaramente, gli venne dalla visione di Giacobbe sulla strada da Beersheba ad Haran, raccontata nella Bibbia, ma ha certamente una fonte anche nella teodicea di Swedenborg. Fonte primaria è il testo, sostenuto musicalmente da temi e melodie che ricorrono sovente in combinazioni contrappuntistiche, non poche delle quali vengono collegate tramite spostamenti dell'esacordo iniziale. I vari personaggi sono proposti nelle diverse tappe della loro evoluzione etica e personale, mentre descrivono e difendono le loro aspirazioni, le loro sofferenze e i loro successi. L'arcangelo Gabriele, in veste di consigliere e giudice, li prepara ad affrontare la morte e la reincarnazione.

Deciso a continuare sulla strada della serialità, e dopo aver rinunciato a portare a compimento l'oratorio, nel 1922 Schönberg iniziò un

nuovo quaderno di appunti sul quale scrisse **Mit Got** (Con Dio).

Con il **Kol Nidre** op.39, datato 22 settembre 1938, egli proponeva di dare "dignità di una legge, di un editto" - credendo di esservi riuscito - al testo ebraico, sperando che l'opera venisse accolta favorevolmente dalla sinagoga. Ma così non avvenne. L'introduzione aggiunta da Schönberg, e le modifiche apportate al testo tradizionale con l'intento di rafforzarne ulteriormente il contenuto spirituale, non furono ritenute appropriati per l'uso liturgico. Le frasi del pentimento e di consacrazione vennero musicate sull'esempio della marcia e sostenendo l'effetto "con una severità armonica che anticipa, in termini più semplici, la *Kammersymphonie*". L'organico richiesto per la partitura del **Kol Nidre** è costituito dallo *Sprecher*, coro, ottoni, due flauti, oboe, clarinetto in mi bemolle, clarinetto basso, fagotto, due corni, due trombe, due tromboni, basso tuba, timpani, xilofono, grancassa, piatti, tam-tam, tamburo, campana e archi.

Le problematiche del movimento sionista, e i personaggi che ne esprimevano le tendenze, sono adombrate nel dramma in tre atti **Der biblische Weg** (La via biblica). Qui viene anticipata la grandiosa concezione del **Moses und Aron**, anche se fu concepito per il teatro e non come testo musicale.

Il **Preludium (from Genesis)** op.44, per coro e orchestra, risale al 30 settembre 1945 e si avvale della collaborazione di altri compositori. Il testo è tratto dalla **Genesi**, la musica è interamente dodecafonica. Coro, ottoni, tre flauti, tre oboi, corno inglese, tre clarinetti, clarinetto basso, due fagotti, controfagotto, quattro corni, tre tromboni, basso tuba, timpani, Glockenspiel, xilofono, grancassa, piatti, tam-tam, tamburo basco, celesta, arpa, archi: è questo il variegato organico voluto da Schönberg per questo lavoro.

Con il coro a quattro parti su un testo breve, **Dreimal Tausend Jahre** op.50, datata 20 giugno 1949, Schönberg si auspicava il ritorno a Dio nel nuovo Stato di Israele.

Su testo in ebraico, tratto dal **Salmo CXXX** - datato 2 luglio 1950 - è il **De profundis** op.50b, lavoro fortemente drammatico che ricorda nelle sezioni cantate o parlate il **Moses und Aron**. Le parti solistiche sottolineano i sentimenti di pentimento e di implorazione con straordinaria efficacia. Come il terzo atto del **Moses**, il terzo brano è incompiuto, quasi a voler rivelare per mezzo della musica una realtà misterio-



sa, "qualcosa che agli uomini non è dato di sapere".

I *Moderner Psalm* op.50c, composizione incompleta su testo proprio, furono elaborati tra il 1950 e il 1951, anno della morte del compositore. Dei 16 testi soltanto il primo fu portato a termine musicalmente, con eccezione delle battute conclusive. Qui tutta la tragicità della catastrofe contemporanea trova il suo interprete musicale, e forse non soltanto musicale, più sensibile. La musica si interrompe, improvvisamente, sul primo salmo, in corrispondenza - precisamente - delle parole di Schönberg: "Eppure io prego".

3. Moses und Aron

L'opera in tre atti *Moses und Aron* - composta tra il 17 luglio 1930 e il 10 marzo 1932 e rappresentata ad Amburgo il 12 marzo 1954 (esecuzione radiofonica) - non fu completata per motivi certamente impliciti nel soggetto stesso del libretto di Schönberg.

La figura di Mosè e il libro dell'Esodo hanno ricevuto ampia attenzione un po' in tutti i campi della cultura: dalla psicoanalisi alla filosofia, dalla ricerca storica e politica alle scienze religiose, alla musica stessa. La complessità del personaggio biblico e le letture possibili del testo storico per eccellenza dell'ebraismo costituiscono un ricco materiale sul quale vale la pena di riflettere ulteriormente. Ciò che è avvenuto nel Sinai, va ricordato, deve costituire la memoria storica di Israele; è la memoria del Dio storico che risulta essenziale per credere e, quindi, per l'esistenza stessa di Israele.

Questi motivi sembrano sfocati in Schönberg; vi è nel testo principalmente l'attenzione o ossessione per il contrasto tra l'idea assoluta di Dio e l'impossibilità della sua corretta traduzione nella storia. Il disaccordo tra Mosè e Aronne è il motivo fondamentale, in realtà, della grande composizione: il pensiero puro, astratto, in opposizione alla concretezza dell'idolatria; l'invisibile e l'inimmaginabile in opposizione al visibile e immaginabile; lo Spirito in opposizione alla materia.

Modellato sulla statua di Michelangelo, il Mosè di Schönberg è scelto da Dio, all'inizio del primo atto, come suo profeta: sarà il portavoce dello Spirito e della Legge. Ma è un messaggio che egli si sente impotente ad esprimere; Dio sceglie perciò Aronne che dovrà trasmetterlo al popolo in termini comprensibili.

Significativamente, il compositore ha indica-

to nella partitura le due voci, precisando e sottolineando così ulteriormente, attraverso la musica, il contrasto dei ruoli: per Mosè l'impiego della voce recitante (*Sprechgesang*), per Aronne il registro di tenore lirico (*Heldentenor*). L'annuncio al popolo di Israele del nuovo Dio che lo libererà dalla schiavitù in Egitto viene fatto dai due fratelli secondo modalità che sono emblematiche del loro pensiero. Mosè viene deriso dal popolo al quale viene comunicato che il Dio Unico, Onnipotente, Invisibile e Irrafigurabile chiede devozione totale, non sacrifici; Aronne compie miracoli per placare gli animi, sostituendo così alla verità una sua immagine.

Nel secondo atto Mosè è raccolto in preghiera sulla montagna del Sinai; Aronne offre il vitello d'oro come immagine da adorare, promettendo di condurre gli ebrei verso la terra "di latte e miele". Dal rito si passa al sacrificio umano, all'orgia, al suicidio. Al ritorno di Mosè il vitello d'oro scompare al suono delle sue parole: Aronne difende il suo operato affermando di non agire in modo autonomo, essendo l'interprete di Mosè. L'atto si conclude con l'adorazione di una nuova immagine idolatrica, la colonna di fumo, e con le parole, disperate parole, di Mosè: "O Wort, du Wort, das mir fehlt!" (O parola, parola che mi manca!).

Schönberg non musicò il terzo atto, nel quale il conflitto drammatico tra i due fratelli viene ulteriormente dispiegato. Aronne viene arrestato e, dopo la liberazione, cade mortalmente. Cade mortalmente ogni idolo, ogni illusoria immagine di Dio, ogni sua illusoria rappresentazione. La vera libertà dello spirito, la vera vita, la vita che conduce a Dio, possiamo raggiungerla soltanto in una tensione continua che non si appaga di facili conquiste, che non promette comode dimore.

E' la vita del deserto, sulla cui paradossale "immagine" si chiude il *Moses und Aron*. Nel deserto, soltanto nel deserto, è consentita la vittoria.

Stefano Toffolo

NOTA

Il presente articolo costituisce la versione, senza le note, di uno studio che apparirà come cap. III, della seconda parte, nel vol. "La musica e le forme. Saggi di storia ed estetica musicale" Venezia, Helvetia, (l'uscita è prevista per il mese di febbraio 1992).



SEGNALAZIONI E RECENSIONI

GESU' DI NAZARETH NEL CAMMINO DELLE COMUNITA' DI BASE

Ed. Com Nuovi Tempi, Roma, 1991

Effettivamente mi si mette alla prova, chiedendomi di recensire questo testo dal titolo "Gesù di Nazareth nel cammino delle comunità di base". Lo faccio volentieri e non solo perché me lo ha chiesto l'amico *Ciro Castaldo*, segretario storico del movimento, ma anche perché mi può essere utile e salutare vincere e superare un naturale disagio: quello che mi proviene dalla distanza, sempre crescente in questi anni, che percepisco nei confronti della cultura complessiva delle CDB (Comunità di Base).

Dunque, questa raccolta di documenti trae ispirazione dal Seminario tenuto su questo tema a Frascati nella primavera scorsa. Non ne sono gli atti, come chiarisce una nota finale, anche se gli interventi autorevoli redatti dagli autori, che in buona parte sono anche amici e collaboratori di *ESODO*, ricalcano quelli effettivamente da loro tenuti in quella assemblea.

Il senso di questo testo è riassunto dall'intervento introduttivo di *Ortensio da Spinetoli*: ripensare e risottolineare la figura e il messaggio del Gesù storico, per dare o restituire senso al proprio cammino di fede. Il Gesù storico, avverte *Ortensio*, scrostato e ripulito da tutte le dogmatizzazioni successive prodotte dalle teologie, a o cominciare da quelle patristiche dei primi secoli e per finire negli stessi *Sinottici* (anche se questo può sembrare - e per certi versi lo è - una forzatura e un paradosso).

Il saggio si snoda sulla centralità di Gesù di Nazareth, e questa centralità è ricercata e voluta anche con un intento chiaramente dimostrativo: rintuzzare la critica da sempre rivolta alle CDB di estraneità al Vangelo. A testimoniare l'impegno costante delle CDB per la riflessione evangelica e quindi su Gesù, ci pensa *Martino Morganti*, che opera una ricostruzione ragionata del percorso del movimento, soprattutto delle singole comunità, su questo terreno. Ne esce un lavoro ricco e significativo anche dal punto di vista storico e documentativo, che mi pare cerca di convincerci su alcuni punti centrali, riassumibili con due citazioni che *Martino*, assieme a moltissime altre, riporta.

La prima citazione è tratta dal Convegno delle CDB del lontano (veramente lontano) 1971: "Gesù è la storia di una progressiva rinuncia a qualsiasi potere". E poiché la chiesa sta dinanzi a Cristo come al proprio modello, "... essa va contestata quando adotta categorie economiche e politiche delle grandi potenze, e ricorre ai mezzi forti e ricchi, manifestando concretamente che la chiesa è un'altra cosa".

La seconda citazione è tratta dal II Convegno nazionale di qualche anno dopo: "... l'azione del cristiano è sempre mossa dall'ansia della instaurazione del nuovo regno che si deve concretizzare su questa terra. Pertanto egli deve sentirsi pienamente immerso in ogni condizione di lotta e di ingiustizia, perché è proprio attraverso questa lotta che passa il disegno di Dio". Come dire: non solo le CDB sin dal loro nascere hanno riflettuto sulla figura di Cristo, ma è proprio da questa riflessione che hanno tratto due capisaldi del loro esistere, che sono: la contestazione ecclesiale, nella consapevolezza (dichiarata nella citazione qui riportata) di essere loro la chiesa autentica, e l'impegno politico, desunto, in maniera diretta e immediata, dalla lettura evangelica ed anzi dalla prassi di Gesù.

Ora le due citazioni riescono a convincerci nella misura in cui ci confermano ciò che delle CDB per certi versi si sapeva: il loro porsi, con una propria dogmatizzazione, come chiesa alternativa che non può tollerarne altre, e il loro essere portatrici di una integrale traduzione etico-politica della figura di Cristo e del suo Vangelo. Da questo punto di vista il lavoro di *Martino* è certamente molto utile perché ci dimostra quanto nel tempo siano rimaste inossidabili e sicuramente coerenti tali certezze. Raramente, va detto, la sua ricostruzione sembra essere scalfita da possibili autocritiche, anche se passaggi di questo tipo non mancano e vanno segnalati, perché nel contesto assumono un certo rilievo.

Ho voluto soffermarmi su alcuni aspetti dell'intervento di *Morganti* perché, a parer mio, rendono il senso di tutta quest'opera, anche se va detto che significative riflessioni e testimonianze sono da lui riportate a proposito di altri campi di tematizzazione, su Gesù di Nazareth, toccati dalle CDB.

I successivi contributi, tutti molto ricchi e completi, intervengono su singoli temi, in modo approfondito. Così *Franco Barbero* interviene sul già citato argomento della dog-



matica, alla ricerca del Gesù storico. E utile ed efficace al riguardo è la ricostruzione che egli fa della fatale contaminazione, poi diventata egemonia culturale, dell'ellenismo sulla teologia cristiana delle prime chiese. Si potrebbe a questo punto obiettare che sempre le culture si sono intrecciate al messaggio di Cristo e che il dogma è, in qualche modo, inevitabile. Così come, d'altra parte, le stesse CDB hanno dato una lettura che evidentemente ha risentito di una certa egemonia culturale presente negli anni settanta. Di queste due osservazioni si accorge infatti con intelligenza anche Barbero. Ecco due suoi passaggi che mi sono sembrati decisivi: "Nella misura in cui il dogma segnala dei percorsi e addita delle scelte storiche contingenti, può rappresentare una necessità e un servizio reso alla comunità credente". Il secondo passaggio è tuttavia una importante avvertenza sui rischi possibili delle scelte storiche contingenti che, dato l'uditorio, mi pare anche un evidente messaggio: "Mentre constatiamo la caducità di taluni linguaggi antichi, è importante essere coscienti che anche i nuovi linguaggi teologici non rappresentano né la perfezione, né il superamento della provvisorietà. Anche i nuovi linguaggi restano approcci parziali, puri e semplici tentativi di riesprimere oggi la nostra fede cristiana. Ogni enfattizzazione dei linguaggi antichi e moderni tradisce la verità".

L'intervento di Barbero, dunque, e vorrei dire tutti i successivi, hanno, a parer mio, il merito di mettere in risalto i vari punti della ricerca cristologica, da una parte accettando il solco proposto dalle CDB con la loro ricca - mi scuseranno - tradizione, ma dall'altra suscitando un quadro di interpretazioni e di letture, che danno il senso della complessità e della contraddittorietà, e perciò letture lontane e, per certi versi, opposte a molte semplificazioni passate del movimento.

Mi pare di questo taglio il delicato e appassionato intervento di Adriana Valerio ("Anche le donne hanno visto Gesù"), e soprattutto la ricostruzione biblica di Giuseppe Barbaglio, che sottolinea la complessità della sequela di Cristo, a cominciare dalle interpretazioni che ne hanno dato gli stessi evangelisti. La sequela, secondo Barbaglio, si condensa in una simbologia essenziale espressa da Cristo. Essa però risente di culture andate, ed oggi dobbiamo rifarci anche a nuove simbologie e a nuovi messaggi, con la consapevolezza - egli conclude - dell'intreccio delle culture contemporanee, che necessitano ascolto, accoglienza e senso del relativo.

Concludo senza la pretesa di dare un giudizio definitivo. Il testo mi pare importante

perché, forse, segna una svolta nel percorso del movimento delle CDB, svolta impressa soprattutto dagli interlocutori invitati al loro Seminario. Saranno essi ascoltati? Anche se i brevissimi stralci pubblicati del dibattito che ne è seguito danno ancora l'impressione di qualche sordità alle sollecitazioni, l'augurio è che la ricca esperienza delle CDB sappia da qui rinnovarsi, senza tradire la fedeltà al proprio percorso.

Carlo Rubini

N.B. Il volume può essere richiesto a: Cooperativa Com Nuovi Tempi, Via del Banco di Santo Spirito, 3 - 00186 ROMA

RAGAZZI CHE AMANO RAGAZZI

Piergiorgio Paterlini, Ed. Feltrinelli, 1991 (L.20.000)

Venerdì 25 ottobre 1991, a Venezia presso la Scuola dei Calegheri a S.Tomà, a cura dell'ARCI-GAY, è stato presentato il libro "Ragazzi che amano ragazzi" di Piergiorgio Paterlini. Dopo l'introduzione di Giuseppe Tasca, presidente dell'ARCI-GAY di Venezia, l'autore ha risposto alle domande sul libro, rivoltegli dal folto pubblico presente in sala.

Paterlini, in quanto giornalista, ha compiuto un'inchiesta tra gli adolescenti e i giovani dai 15 ai 20 anni di ogni parte d'Italia (Nord, Sud, Isole) ed ha lavorato per oltre un anno al fine di raccogliere le loro testimonianze-confessioni e selezionare, tra oltre cento casi, i quattordici che ha ritenuto più significativi e interessanti. I ragazzi che raccontano le loro esperienze sono tra coloro che stanno scoprendo o che hanno scoperto da poco la loro diversità sessuale. Tutti esprimono il loro stupore, la loro perplessità e anche i timori e le angosce, quando si accorgono che le loro prime pulsioni sessuali non sono rivolte alle compagne, come succede alla maggioranza dei loro amici, ma a persone dello stesso sesso.

Conoscendo la generale riprovazione sociale verso questa tendenza, temono di parlarne coi genitori, ad altri familiari, agli amici, o ad insegnanti e sacerdoti. Nello stesso tempo, in mancanza di modelli di comportamento e quadri di riferimento, vanno disperatamente alla ricerca di pubblicazioni, di associazioni, di persone che possano aiutarli a



vedere con chiarezza in se stessi.

Dai genitori soprattutto temono la condanna e il rifiuto, dai compagni ed amici la beffa e la pesante canzonatura. Solo le coetanee, generalmente compagne di scuola, sono disponibili ad accettarli, perché scatta in loro l'istinto materno e sono propense ad ascoltare le loro confidenze, a sostenerli e a confortarli.

L'autore del libro, nell'introduzione, dice che secondo approssimativi calcoli statistici, in Italia ci sono almeno cinquecentomila adolescenti con tendenze omosessuali e ci fa notare che, quando si pensa a questa categoria di persone, il fenomeno viene riferito solo agli adulti e che i gay adolescenti sono considerati "ragazzi di vita". Leggendo le interviste si può invece notare il contrario: sono ragazzi di ogni estrazione sociale e familiare, borghesi e proletari, cattolici praticanti e no, ma tutti appartenenti a normali famiglie di impiegati, operai, commercianti, insegnanti, con un ritmo di vita normale, con genitori uniti da un normale rapporto di coppia e con figli che dividono il loro tempo fra scuola, sport, ritrovi di gruppo, amicizie, meno frequentemente in parrocchia.

Sono quattordici testimonianze, ma, dato il ripetersi delle situazioni e l'affinità dei sentimenti manifestati dai ragazzi (residenti in località tanto diverse), la loro sembra un'unica storia, messa assieme, pazientemente, come un grande mosaico, dall'intervistatore.

Dal pubblico è stato chiesto se l'esclusione di interviste a ragazze lesbiche sia stata intenzionale, ma Paterlini ha risposto che almeno per quanto ha potuto constatare, il fenomeno, nelle donne, si manifesta a livello cosciente solo oltre i 20 anni e quindi al di là dei limiti che la sua inchiesta si era prefissata.

Dalle confessioni di questi ragazzi emerge che, prima del timore e dell'angoscia, c'è il desiderio di capire se la loro scoperta è esatta o se sono caduti in errore e in alcuni di essi, specie nei più giovani, si nota il rimpianto per i valori tradizionali della famiglia; qualcuno dichiara di volersi ugualmente sposare, avere figli, e spera che la moglie non si accorga delle sue tendenze o sia disposta ad accettarlo com'è.

Accanto ai dubbi, alle frustrazioni, alle paure, emergono anche speranze, illusioni e desiderio di amare e di essere amati. E proprio questi sentimenti li accomunano, forse con grande sorpresa dei lettori, a tutti gli altri adolescenti.

C'è chi arriva a sottolineare che mentre della propria ragazza, fidanzata, moglie, si può essere orgogliosi davanti al mondo inte-

ro, nel loro caso il rapporto di coppia è costretto a rimanere isolato e segreto, costringendoli ad una doppia identità, quella vera e quella esibita di fronte alla gente. Infatti, per la maggioranza dell'opinione pubblica, questi giovani sono dei depravati o, ancor peggio, sono totalmente ignorati e quindi inesistenti. Qualche sporadica notizia, comparsa occasionalmente sui giornali, di suicidi o delitti nel così detto ambiente delle amicizie particolari, conferma il grosso pubblico nell'errata convinzione che si tratti di anormali o di frequentatori della malavita. L'inchiesta di Paterlini mette invece il lettore davanti ad un mondo sconosciuto e gli fa sentire il senso di colpa di non aver capito, di non saper vedere questa realtà sommersa e dolorosa, che potrebbe essere presente in tutte le famiglie e perciò nessuno può considerarsene immune.

Fino ad alcuni decenni fa le persone "perbene" non nominavano l'omosessualità, tanto che si parlava di "colpe innominabili"; da circa quindici anni sono sorti i movimenti di liberazione omosessuale anche in Italia: il FUORI (del Partito Radicale), l'ARCI-GAY (del Partito Comunista), e gruppi di gay credenti cattolici e protestanti (a Torino, Milano, Padova, Bologna, ecc.). In genere questi gruppi affrontano le problematiche degli adulti; dei giovanissimi comincia ad occuparsi solo ora l'ARCI-GAY, come dimostra l'incontro con Paterlini.

Fra il pubblico presente è stata notata la totale assenza dei genitori e, fatta qualche benemerita eccezione, degli insegnanti che dovrebbero essere le persone più responsabili e qualificate a capire i problemi dei giovani. Un insegnante, intervenuto al dibattito, ha detto che della educazione sessuale nelle scuole si è tanto parlato, che dovrebbe essere una materia d'insegnamento ma che, in definitiva, non essendo gradita alla maggioranza dei genitori, è tuttora tabù ed è rimasta solo un progetto. Una proposta concreta è partita da una giovane insegnante del Liceo Artistico: "Leggiamo il libro e poi fra due/tre mesi ci ritroveremo con un pubblico più qualificato per discuterne". L'autore si è dichiarato pronto a tornare a Venezia per presiedere l'incontro ed ha aggiunto di essere stato invitato da alcune scuole ed associazioni a presentare il libro.

Purtroppo, per i genitori, non c'è mai stata nessuna scuola psico-pedagogica disposta a prepararli al loro compito; di solito si trovano sprovveduti di fronte ai problemi dell'adolescenza dei loro figli, anche quando non presentano particolari difficoltà; nei casi "diversi", o fingono di non capire, o condan-

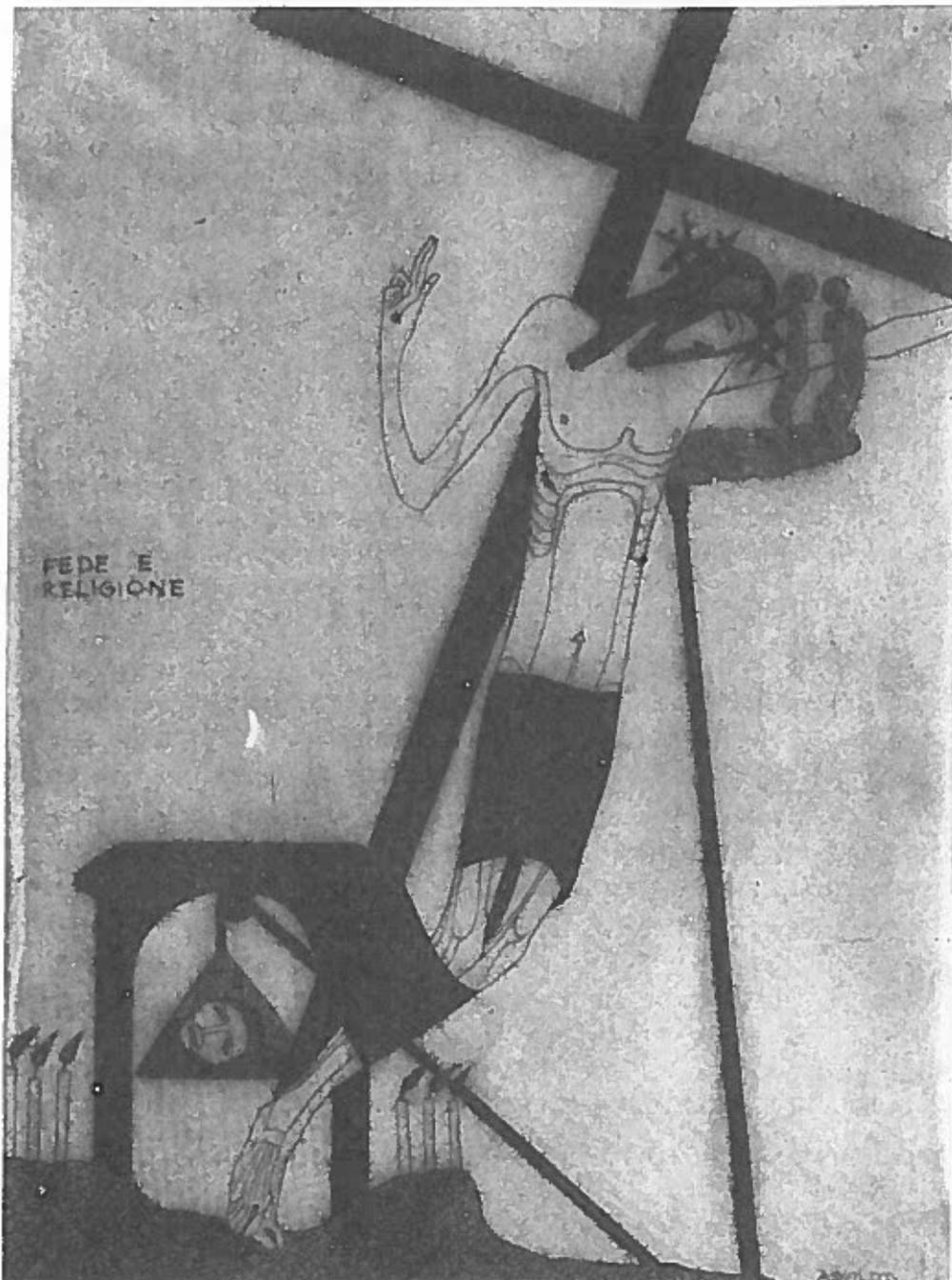


nano senza aiutare, o coprono l'imbarazzo con atteggiamenti superficiali ed evasivi e, nella migliore delle ipotesi, affidano i ragazzi ad uno psicologo, credendo di aver così esaurito il loro compito. Però, così facendo, lasciano esposti i loro figli ad una infinità di pericoli, che vanno dal contagio dell'AIDS al rischio di cadere nelle mani di sfruttatori e adulti depravati. Si presenta quindi l'urgenza di una "educazione" per i genitori, insegnanti, sacerdoti, per metterli in grado di seguire, accettare senza riserve e soprattutto amare questi giovani che, per la loro situazione, sono più sensibili e nello stesso tempo i più esposti all'ostracismo, al ridicolo, all'in-

differenza, al disprezzo e, peggio, alle insidie del mondo.

Tutte le persone consapevoli e responsabili devono essere grate a Paterlini, il coraggioso giornalista che, con la sua inchiesta, ha richiamato l'attenzione su di un problema finora volutamente ignorato e soffocato. C'è da augurarsi che la comparsa di questo volume in tutte le librerie d'Italia possa stimolare discussioni, dibattiti, interesse sull'argomento, in modo da far cadere atavici pregiudizi, inammissibili in un mondo che si dice civile, alle soglie del terzo millennio.

Adele Salzano



Rinnova il tuo abbonamento ad "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 Associazioni, ecc.)

sul C.C.P. n. 10774305 intestato a:

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

Proponiamo inoltre gli abbonamenti cumulativi

ESODO + ADISTA	a lire	55.000	anzichè	65.000
ESODO + ASPE	a lire	60.000	anzichè	75.000
ESODO + Avvenimenti	a lire	120.000	anzichè	133.000
ESODO + Azione non violenta	a lire	45.000	anzichè	55.000
ESODO + Confronti	a lire	60.000	anzichè	75.000
ESODO + Il foglio	a lire	38.000	anzichè	47.000
ESODO + Mosaico di Pace	a lire	45.000	anzichè	55.000
ESODO + qas	a lire	50.000	anzichè	60.000
ESODO + QOL	a lire	40.000	anzichè	50.000
ESODO + Servitium	a lire	55.000	anzichè	65.000

ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico

n. 4 ottobre - dicembre 1991

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

Direttore di Redazione:
Gianni Manziega

Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto	Marisa Furlan
Carlo Beraldo	Roberto Lovadina
Carlo Bolpin	Franco Magnoler
Daniele Comiati	Luigi Meggiato
Giorgio Corradini	Carlo Rubini
Mariella Favaretto	Arduino Salatin
Gianni Fazzini	Lucia Scrivanti
Giovanni Forza	Rita Zamarchi

Hanno collaborato a questo numero:
Franco Barbero, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Mario
Cantilena, Lucio Cortella, Cecilia Falchini, Fulvio Ferrario,
Giancarlo Gaeta, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto,
Giorgio Scatto.

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:
c/o Gianni Manziega
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. 041/5346328
Direttore responsabile: Carlo Rubini

Abbonamenti
Ordinario £. 25.000
Enti, Associazioni £. 50.000

C.C.P. n.° 10774305 intestato a:

Esodo
C.P. 4066 - 30176 Venezia - Marghera

Impaginazione:
C.S.A. Editing
30035 Mirano (Ve)
tel. 041 / 5700740

Tipografia:
CIERRE GRAFICA Scarl
37060 Caselle di Sommacampagna (Vr) tel. 045 / 8580900

 **Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana**

£. 6.500
(IVA comp.)