

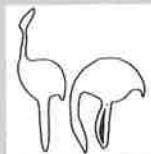
ESODO

“Il mio regno
non è di questo mondo”



Quaderni trimestrali
N. 4 ottobre - dicembre 1994 Anno XVI - nuova serie
Sped. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



"Il mio regno
non è di questo mondo"

Editoriale

PARTE PRIMA: "Il mio regno non è di questo mondo"

Il regno di Dio: la riflessione

Il regno di Dio nella Bibbia	<i>R. Fabris</i>	pag. 5
Il regnare di Dio nei testi ebraici	<i>P. Stefani</i>	pag. 8
Quale alterità?	<i>M. Donà</i>	pag. 11
Una poesia sul muro di una locanda cinese	<i>R. Berton</i>	pag. 15

Il regno di Dio: la vita

I segni del Regno	<i>A. Bodrato</i>	pag. 19
Tra il "già" e il "non ancora"	<i>F. Macchi</i>	pag. 24
Terra e cielo	<i>M.C. Laurenzi</i>	pag. 27
Testimone del regno	<i>a cura della redazione</i>	pag. 31

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

I pescherecci italiani trasportavano mele...	<i>G. Fazzini, M. Furlan</i>	pag. 37
Genesi e crescita del dialogo ebraico-cristiano	<i>A. Salzano</i>	pag. 39
La nemica legge	<i>Carlo, Fiorenza, Lorenzo, Samuele, Stefania</i>	pag. 41
"E' notte": continua il dibattito	<i>G. Cecchetto</i>	pag. 42
In viaggio verso 'Aïn Kharîm	<i>S. De Perini, L. Scrivanti</i>	pag. 43

Lettere pag. 45

Libri e riviste pag. 47



1. La discussione sul futuro della storia e del mondo da sempre appassiona la fantasia e l'intelligenza dell'uomo: andiamo verso la "felicità", garantita da un illimitato progresso, o verso una inevitabile catastrofe? La realtà che ci circonda e di cui siamo parte è solo immagine di una realtà che ci trascende? Ne è anticipazione? L'uomo si realizza dilatando progressivamente gli effetti della sua libertà in questa terra, o in questa terra egli, se pensante, non può che sperimentare il vincolo della schiavitù?

Escatologie laiche e religiose rincorrono miti o attese messianiche di una futura "età dell'oro". Del resto, quando crollano le forti speranze la storia si chiude e lo sguardo dell'uomo, incapace di scrutare l'orizzonte, tende a introiettarsi in una sorta di chiusura egocentrica e mortale.

Se poi crollano le grandi ideologie, e le speranze dei credenti si affievoliscono di fronte al silenzio di Dio e alla tracotanza dei "despoti del presente", allora l'interrogarsi teorico (perfino, si intende, il cresciuto interesse per l'esegesi della parola misteriosa della Bibbia) rischia di confinare l'uomo al ruolo di semplice spettatore passivo, e dunque assente, di ciò che il palcoscenico delle vicende umane presenta.

Non è forse il momento di riscoprire e di esprimere un proprio ruolo, di attuare il proprio pensiero, la propria fede perché l'oggi e il domani siano tempo di crescita e di libertà? Di "agire... come se in tutto il mondo ci fosse un solo uomo" che può dare risposte concrete alle attese di vita, "tu solo" - cioè **tutti**, nella presa di coscienza della propria responsabilità inalienabile - come suggeriva Rabbi Moshe Löb? (M. Buber, **I racconti dei Chassidim**, Garzanti editore, Milano 1985).

2. La cultura ebraico-cristiana è fortemente proiettata verso un futuro di salvezza. Alla fine dei tempi si stabilirà il diritto e la giustizia, la pace universale:

*"Egli sarà giudice fra le genti
e sarà arbitro fra molti popoli.
Forgeranno le loro spade in vomeri,
le loro lance in falci;*

*un popolo non alzerà più la spada
contro un altro popolo,
non si eserciteranno più nell'arte della guerra."*
(Is 2,4)

*"In quel tempo farò per loro un'alleanza
con le bestie della terra
e gli uccelli del cielo
e con i rettili del suolo;
arco e spada e guerra eliminerò dal paese;
e li farò riposare tranquilli.
Ti farò mia sposa per sempre,
ti farò mia sposa
nella giustizia e nel diritto,
nella benevolenza e nell'amore."*
(Os 2,20-21)

Questo tempo della giustizia divina, del "giorno della salvezza" è definito da Gesù come realizzazione del "regno". Si tratta di un annuncio-evento che agisce nella storia umana, dono misterioso che si sviluppa quale "seme nella terra" (Mt 13,3-9 par.), "lievito nella pasta" (Mt 13,33 par.).

3. Esiste dunque una nascosta interazione tra due dimensioni, dal cui intreccio dinamico scaturirà un *tertium*, del tutto nuovo e del tutto "diverso". La pianta non nasce se non c'è il seme, ma neppure se non c'è la terra; non si ottiene il pane se manca il lievito, ma nemmeno se manca la pasta.

Due realtà distinte, ma che si richiamano:

"Il mio regno non è di questo mondo" (Gv 18,36);

"Il regno di Dio è in mezzo a voi" (Mt 17,21).

L'attesa del compimento è sempre coscienza di una presenza e di una assenza, di una vicinanza e di una lontananza: due piani, due cifre differenti che si intersecano senza mai coincidere, se non **per attimi**, se non per **assoluta gratuità**.

Dal grado di questa coscienza nasce uno stile di fede, uno stile di testimonianza cristiana, uno stile di comunità credente, perché *"quelli cristiani non sono teoremi, che basta averli capiti e subito stanno al sicuro, ma sono annunci di salvezza*



che comportano un rapporto agonico con la comprensione, che non è mai soltanto neutrale, ma esigentemente vitale" (I. Mancini, **Tornino i volti**, Marietti, Genova 1989). Ancora una volta l'avviso che il tema della salvezza non coinvolge semplicemente la sfera dell'intelletto, ma tutto l'esistere.

Per adoperare categorie care a Italo Mancini, potremmo dire che esistono, a grandi linee, tre possibili forme in cui viene vissuto e "testimoniato" l'annuncio cristiano.

Il **cristianesimo della visibilità** pretende di tradurre in progetti politici la profezia del regno, si illude di catturare ciò che "non è di questo mondo" riducendolo a tempo determinato e determinato spazio. La conseguenza è l'assurda sicurezza di possedere Dio e il suo "progetto" sull'umanità e sulla storia. Superfluo è ricordare come tale sicurezza non possa che ingenerare violenza.

Il **cristianesimo della mediazione** propone che la chiesa abbracci tutta la società umana, che porti a compimento la sua universalità nell'impegno di "assorbire, trasformare e perfezionare gli esistenti vincoli dei rapporti umani" (P. Brown, **Agostino**, Torino 1971, pag. 213). Esso, comunque, avvilisce la potenza del messaggio evangelico quando, nello sforzo di "incarnarlo" nelle culture, è costretto a affievolirne la radicale alterità.

Forse solo il **cristianesimo del paradosso**, esigendo la doppia fedeltà, alla parola vivente di Gesù Cristo e al mondo - grandezze separate e coesistenti -, rispetta la totale "santità" (cioè "separatezza") del vangelo e, pur caricando di significati e di motivazioni le scelte dell'uomo, lo lascia del tutto libero di esercitare il dominio sulla terra.

Forse solo una chiesa incline a vivere e a predicare il cristianesimo del paradosso saprà riconoscere la sua funzione in ordine al regno di Dio (per fortuna è passato il tempo in cui si definiva essa stessa regno di Dio), saprà superare la tentazione del potere terreno per diventare

semplice "strumento" di speranza, tanto più efficace quanto più vicino alla logica paradossale delle Beatitudini.

4. E tuttavia il mondo, pur restituito alla sua autonomia, è, per la fede del credente, pane in cui fermenta un lievito, è terra nella quale un seme si trasforma in pianta. Al suo sguardo il regno di Dio si manifesta attraverso segni. Bisogna aver occhi per vedere, orecchi per sentire (Mc 8,18 par.), come spesso ripete il Maestro: volontà per vivere.

Il "segno fondamentale" è l'uomo-Cristo: "Voi, chi dite che io sia?" (Mc 9,29): la pietra scartata dal costruttore, un seguace di satana, un profeta, un saggio, il Messia...? Solo gli occhi che scrutano in profondità aprono squarci su realtà sempre più vitali e misteriose, come accadde al cieco del quarto vangelo (Gv 9,1-41).

In forza del "sacramento centrale", Gesù di Nazaret, nel quale lo Spirito rende viva e vivificante la parola del Padre, alla fede, dunque, si svelano nella storia messaggi urgenti di salvezza, segni di un mondo liberato ma anche da liberare, visto che spesso si tratta di segni che, nella loro evidente difformità dalle aspettative di realtà redenta, indicano più l'esigenza di un mondo nuovo, che una sua effettiva - se pur frammentaria - novità. Non si tratta di eventi puramente estetici, ma di vere e proprie chiamate: ogni svelamento è una chiamata.

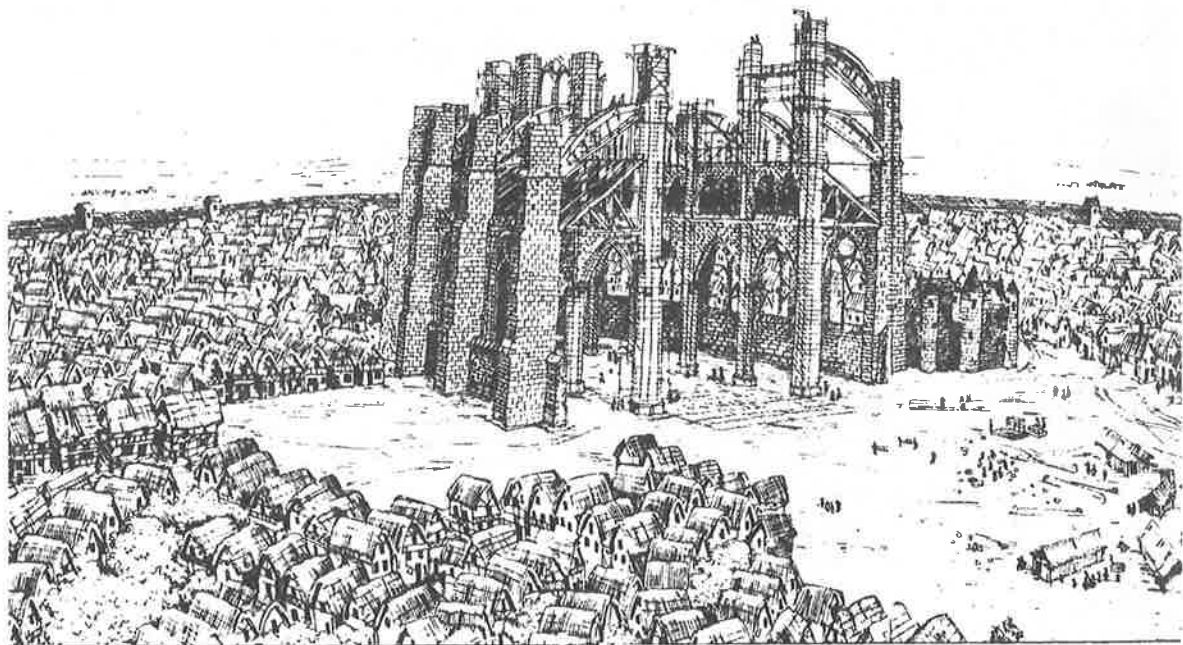
Così il credente, mentre si sente cittadino della terra, al quale è affidato il destino dell'umanità nell'esercizio della politica, conserva dentro di sé l'ansia e la gioia di un'attesa che lo costringe alla ricerca costante, propria di chi non accetta come definitivo nessun progetto e nessuna conquista sociale.

L'oggi e il domani sono totalmente nelle nostre mani; il compimento del regno è totalmente nelle mani di Dio.

Giorgio Corradini
Gianni Manzi

PARTE PRIMA

“Il mio regno non è di questo mondo”





Attraverso un'interpretazione puntuale ed esauriente, anche se sintetica, dei testi biblici che parlano del “regno”, l'autore, teologo biblista, giunge a concludere che esso non si identifica né con la storia del mondo, né con quella della chiesa. E pur essendo “futuro nel suo compimento definitivo, non coincide con l'aldilà e la vita eterna”.

Il regno di Dio nella Bibbia

L'espressione “regno di Dio” con la sua valenza simbolica religiosa caratterizza la missione storica di Gesù e il suo insegnamento. Egli infatti inizia la sua attività pubblica in Galilea con una dichiarazione di stile profetico: “Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino” (Mc 1,15; cf. Mt 4,17 e Lc 4,43).

Delle 162 ricorrenze neotestamentarie del vocabolo greco *basileia*, 126 sono concentrate nei quattro vangeli, di cui 12 nei tre sinottici. Il più delle volte il termine greco *regno* è associato a Dio nella formula ricorrente “regno di Dio”: 14 volte nel vangelo di Marco; 33 volte in quelle di Luca. Nel vangelo di Matteo essa è sostituita da quella di matrice giudaica: “regno dei cieli” (32 volte). Però anche il primo vangelo canonico conosce la formula tradizionale “regno di Dio” (4 volte).

Nel quarto vangelo l'espressione “regno di Dio” si riscontra 2 sole volte nel dialogo di Gesù con Nicodemo (Gv 3,3.5). Nel processo davanti al governatore romano Ponzio Pilato, Gesù fa ricorso all'espressione “Il mio regno” (Gv 18,36). Anche nella tradizione sinottica alcune volte si parla del “regno del Figlio” o del “Figlio dell'uomo”, così come si parla del “regno del Padre”.

La conferma che la metafora biblica del “regno” nel Nuovo Testamento è associata alla figura e attività di Gesù, si ha dal fatto che al di fuori della tradizione evangelica essa quasi scompare. Si trova 6 volte negli **Atti degli Apostoli**, ma connessa ancora con l'annuncio relativo a Gesù Cristo, il Signore risorto. Nell'epistolario paolino l'espressione “regno di Dio” ricorre complessivamente 12 volte; 1 volta nella lettera di Giacomo e 2 nell'**Apocalisse**. In questi scritti extraevangelici la metafora “regno”, associata a Dio, tende a identificarsi con “vita eterna”, in una prospettiva decisamente escatologica. Questo fenomeno si riscontra anche in alcuni testi evangelici che risentono della rilettura cristiana postpasquale.

Invece nelle sentenze di Gesù riportate dai tre evangeli sinottici il “regno di Dio” è posto in relazione con la storia e la realtà intramondana, in cui si manifesta e rende presente la sovranità di Dio.

1. Il regno di Dio nella tradizione biblica

Il “regno di Dio” fa parte del linguaggio simbolico utilizzato nei testi della Bibbia per parlare di Dio, della sua azione sovrana potente ed efficace. In realtà l'espressione “regno di Dio” è di matrice giudaica. Infatti nella sinagoga, per rispetto della trascendenza di Dio, si tende a sostituire la fraseologia biblica “Dio regna” con la formula “il regno di Dio” o “il regno dei cieli”. La formula “regno di Dio” ricorre almeno 15 volte nei testi ebraici trovati nelle grotte di Qumrân, che risalgono all'epoca dell'attività di Gesù.

Nei testi della Bibbia ebraica la prima attestazione di questo modo di parlare di Dio si ha in alcune composizioni poetiche utilizzate nella liturgia del tempio. Nella serie dei salmi detti “regali” ricorre con una certa frequenza la dichiarazione di fede: “*JHWH malak*, il Signore regna” (Sal 93,1). La manifestazione della regalità di Dio si ha nell'ambito della creazione, dove egli dispiega la sua potenza e splendore. Dio con l'efficacia della sua parola domina le forze scatenate e ribelli: “Il Signore regna, si ammanta di splendore; il Signore si riveste, si cinge di forza, rende saldo il mondo, non sarà mai scosso. Saldo è il tuo trono fin da principio, da sempre tu sei” (Sal 93,1-2; Sal 97,1; Sal 99,1).

Ma l'azione sovrana di Dio si manifesta soprattutto nella storia del suo popolo liberato dalla schiavitù e condotto nella terra promessa ai padri. L'antico canto epico dell'esodo si conclude con la solenne dichiarazione di sapore liturgico: “Il Signore regna in eterno e per sempre” (Es 15,18). Essa fa eco alle altre professioni di fede



che scandiscono la composizione poetica: "Il Signore è prode in guerra, si chiama Signore... Chi è come te fra gli dèi, Signore? Chi è come te, maestoso in santità, tremendo nelle imprese, operatore di prodigi?" (Es 3,11). La regalità di Dio si dispiega nello scontro con la potenza del faraone d'Egitto. La metafora regale, congiunta con quella del condottiero combattente, serve ad esprimere la fede in Dio, unico Signore che si rivela potente e vittorioso.

L'azione sovrana di Dio, che sta all'origine del mondo e della storia del suo popolo liberato, viene riconosciuta e celebrata anche negli eventi che toccano la vita dei poveri ed oppressi, che possono contare sulla fedeltà del Signore. Il Salmo 146 si apre con un invito a porre la propria fiducia nel Signore e non nei "potenti". Questi ultimi non possono salvare perché finiscono nella morte. Invece è "beato chi ha per aiuto il Dio di Giacobbe, che spera nel Signore suo Dio, creatore del cielo e della terra, del mare, di quanto contiene". Il credente riconosce che "egli è fedele per sempre", perché "rende giustizia agli oppressi e dà il pane agli affamati". Si passano quindi in rassegna gli interventi del Signore che "libera i prigionieri, ridona la vista ai ciechi, rialza chi è caduto, protegge lo straniero, sostiene l'orfano e la vedova". E alla fine si conclude con una dichiarazione riassuntiva: "Il Signore regna per sempre, il tuo Dio, o Sion, per ogni generazione" (Sal 146,10).

In questa ottica dell'azione regale di Dio, "liberatore" degli oppressi, si colloca anche l'annuncio gioioso che il profeta dell'esilio pone in bocca al messaggero che precede la carovana dei rimpatriati dai campi di prigionia in Babilonia. Il profeta, che si richiama alla tradizione di Isaia, immagina che il messaggero che reca "buona notizia" arrivi sulle colline orientali di Gerusalemme, da cui si vede la cittadella del Sion, e a quelli che sono rimasti in attesa del ritorno dei deportati annuncia "la pace, la salvezza e il bene". Egli dice a Sion: "Regna il tuo Dio" (Is 52,7). L'immagine di Dio che come un re vittorioso riconduce il suo popolo dall'esilio, apre il libro della consolazione di Isaia (Is 40,1-11). Essa viene ripresa dal profeta Michea per esprimere la speranza di liberazione dei poveri e la raccolta dei dispersi: "Il Signore regnerà su di loro sul monte Sion, da allora e per sempre" (Mic 4,7).

La figura di Dio re, liberatore e guida sicura del suo popolo, nel periodo dell'esilio e postesilio, si coniuga con l'attesa della liberazione mes-

sianica della comunità rappresentata da Gerusalemme. Il profeta Zaccaria conclude la sua descrizione dell'intervento vittorioso di Dio con questa professione: "Il Signore sarà re di tutta la terra e ci sarà il Signore soltanto, e soltanto il suo nome" (Zac 14,9). La sovranità di Dio tende ad assumere connotazioni escatologiche. In tale orizzonte essa coincide con il giudizio di Dio. Alla fine egli interviene nella storia per smascherare il male e far trionfare la giustizia (Sal 96,10.13; Sal 98,9; Sal 99,3-4). La sintesi di questa metafora regale, riferita all'azione di Dio dalla creazione iniziale al giudizio escatologico, si ha nella preghiera di Davide che, davanti all'assemblea liturgica, benedice il Signore Dio di Israele: "Tua, Signore, è la grandezza, la potenza, la gloria, lo splendore e la maestà, perché tutto, nei cieli e sulla terra, è tuo. Signore, tuo è il regno: tu ti innalzi sovrano su ogni cosa" (1Cron 29,11-12).

2. Il regno di Dio nella tradizione evangelica

La novità dell'annuncio di Gesù consiste nel dichiarare con forza e autorevolezza che il "regno di Dio" si è fatto vicino. Gesù, con queste parole, che contrassegnano l'inizio della sua attività in Galilea, esprime la convinzione che l'azione libera e sovrana di Dio irrompe nella storia umana per mezzo delle sue parole, delle sue prese di posizione a favore dei poveri e dei peccatori, e nei suoi gesti terapeutici per sanare e liberare malati e disabili. Ai maestri e interpreti della legge ebraica, che mettono in dubbio il significato religioso liberatorio dei suoi esorcismi attribuendoli all'influsso malefico di Belzebùl, il principe dei demoni, Gesù risponde con una breve parabola che fa leva sulla metafora del "regno". Se la liberazione degli ossessi avviene per opera dell'avversario di Dio, satana, allora vuol dire che satana è discorde con se stesso e il suo regno diviso sta per finire. "Ma - precisa Gesù - se io scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio" (Mt 12,28; cf. Lc 11,20).

Gesù paragona la sua azione liberatrice e sanante a quella di un combattente, un "uomo forte", che entra nella casa del suo avversario, lo lega e gli rapisce le sue cose (Mt 12,29). Sullo sfondo di questa similitudine si comprende la sentenza enigmatica riportata dai due vangeli di Matteo e di Luca: "Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora il regno dei cieli subisce violenza e i violenti se ne impadroniscono" (Mt



11,12; cf. Lc 16,16). Il profeta del Giordano aveva annunciato la venuta del Messia come "colui che viene dopo di me" ed è "più forte di me". Egli associava la sua venuta con il "giudizio" di Dio che fa sparire gli empi e salva i giusti (Mt 3,11-12).

Gesù con la sua azione e parola rende presente la sovranità di Dio, il Padre, in una forma paradossale: è la forza dell'amore che libera, accoglie e perdona. Per far intuire questa logica dell'agire di Dio, che si colloca sullo sfondo della creazione e dell'esodo biblico, Gesù ricorre al racconto delle parabole. L'agire sovrano di Dio nella storia è come quello di un "seminatore" che getta il suo seme senza scegliere i terreni, ma affidandosi al rischio della libera risposta di chi lo accoglie. Quelli che condividono il destino di Gesù, con il rischio di perdere la vita e i beni del mondo, entrano in sintonia con lo stile dell'agire sovrano di Dio: ad essi viene "dato il mistero del regno di Dio" (Mc 4,11; cf. Mt 13,11; Lc 8,10). Quando Dio entra nella storia umana come re giusto e fedele, capita come quando si nasconde un piccolo seme nel terreno. Esso, alla fine del processo di crescita, diventa un grande albero che offre riparo agli uccelli del cielo (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32; Lc 13,18-19).

Gesù lega l'esito della sua missione storica, alla quale associa il piccolo gruppo dei discepoli, a questa logica paradossale dell'agire sovrano di Dio. Egli ha coscienza di rendere presente nei suoi gesti e nelle sue prese di posizione la regalità di Dio a favore dei poveri e dei peccatori. A quanti gli chiedono: "Quando verrà il regno di Dio?", egli risponde: "Il regno di Dio non è una realtà spettacolare e misurabile con criteri umani o mondani, perché *il regno di Dio è in mezzo a voi* (Lc 17,20-21)". Tuttavia Gesù invita i discepoli a pregare il Padre perché "venga" il suo regno (Mt 6,10; Lc 11,2). Sulla via che lo porta a Gerusalemme, dove si profila la sua condanna

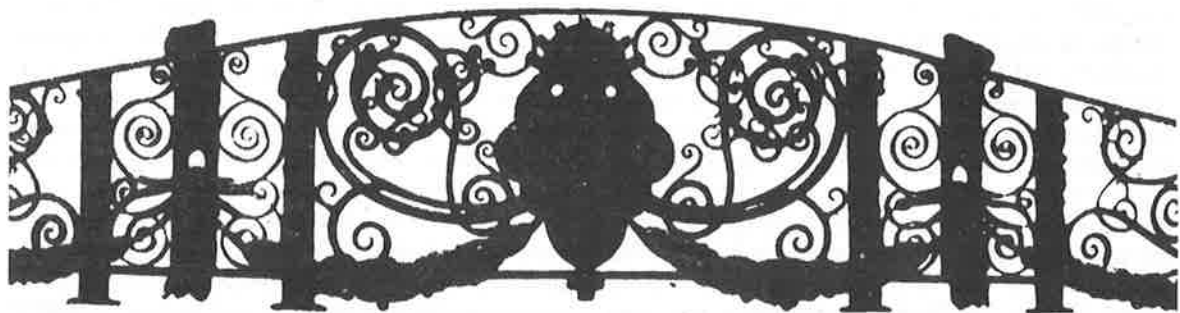
alla morte da parte dei capi, Gesù annuncia la "venuta" imminente del "regno di Dio" con potenza (Mc 9,1; Mt 16,26-27; Lc 9,27). Questa promessa è congiunta con quella della sua venuta come "Figlio" nella gloria del Padre suo, come protagonista del giudizio finale.

Questa maniera di parlare del "regno di Dio" sembra contraddittorio o per lo meno crea un certo imbarazzo per chi confonde il linguaggio profetico di Gesù con le "predizioni" dei veggenti. Esso invece è in armonia con la prospettiva biblica, dove si parla dell'azione sovrana di Dio creatore e liberatore dentro la storia, senza identificarla con nessun evento o situazione mondana. Si comprende allora che Gesù, alla vigilia della sua morte, può esprimere la sua speranza, legata al dono della sua vita come estremo atto di fedeltà solidale, facendo ricorso ancora una volta alla metafora del "regno di Dio": "In verità vi dico che io non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio" (Mc 14,25; cf. Mt 26,29; Lc 22,26.28).

Conclusioni

Il "regno di Dio" è la manifestazione della sua regalità, promessa da Gesù come salvezza e vita piena per tutti gli esseri umani. Il "regno di Dio", anticipato nei gesti e nelle parole di Gesù, viene inaugurato in forma piena e gloriosa nella sua resurrezione. Esso non coincide né con la storia del mondo, né con quella della chiesa. Il "regno di Dio" è futuro nel suo compimento definitivo, ma non coincide con l'aldilà e la vita eterna. Nell'invocazione "*venga il tuo regno*" i credenti e tutti i giusti riconoscono l'azione libera e sovrana di Dio per la salvezza, e si dispongono ad accoglierla nella loro vita e renderla presente e attiva nella storia del mondo.

Rinaldo Fabris





Il regno di Dio, nella Bibbia ebraica, “è semplicemente il regnare di Dio” nella storia umana, ma “l’intera parabola della vicenda che lega Dio al popolo di Israele sta a significare che quel regnare non si è ancora manifestato in tutta la sua potenzialità”. L’autore, biblista, analizza i passi salienti di questa fede ebraica, e i suoi effetti: la riduzione al nulla di tutte le altre “autorità” (Dio è unico e uno) e l’urgenza di eseguire tutti i suoi precetti.

Il regnare di Dio nei testi ebraici

Il regno di Dio nella Bibbia ebraica non si collega a determinazioni di tipo spaziale o temporale. Esso non è connesso a un particolare luogo o a uno specifico tempo: è semplicemente il regnare di Dio. Per comprendere questa espressione bisognerà cioè (come quasi sempre in ebraico) rivolgersi al verbo e non già al sostantivo. Ovvero è l’atto di regnare da parte di Dio a costituire di per sé il regno. Il Signore non deve conquistare un territorio su cui estendere la propria sovranità, deve solo dispiegare pienamente il suo esclusivo regnare che già gli appartiene. E quest’affermazione, se ben intesa, è l’unica risposta che si può dare al grande interrogativo se il regno di Dio sia una realtà presente o futura. Infatti non è un artificio retorico affermare che potrà essere una realtà futura solo in quanto è già presente. Dio regna per il semplice fatto di essere Dio. E tuttavia è anche vero che l’intera parabola della vicenda che lega Dio al popolo d’Israele sta a significare che quel regnare non si è ancora manifestato in tutta la sua potenzialità. Anche quest’ultima affermazione però può essere detta solo a partire dall’attuale regnare di Dio.

Pur essendoci nella Bibbia ebraica numerose attestazioni della qualifica di Dio come re [**melekh**] (cfr., ad es., Num 23,21; Dt 33,5; Is 6,5; Ger 8,19; Sal 5,3, ecc.), e pur trovandosi in essa, alcune volte, specie nei salmi, anche l’espressione “regno di Dio” [**malkhut JHWH**] (cfr., ad es., Sal 22,29; 103,19; 145,11-13), appare chiaro che l’espressione biblica che ci fa entrare più a fondo nella comprensione del nostro tema (peraltro neppure essa particolarmente frequente), è quella in cui si afferma che il Signore regna [verbo, **malakh**]. Ne costituisce un tipico esempio il grande canto pronunciato da Mosè e dai figli d’Israele una volta attraversato il mar Rosso. Non per nulla il canto termina con que-

sto versetto: “Il Signore [**JHWH**] regna in eterno e per sempre” [**le ‘olam we’ad**] (Es 15,18. Cfr. Sal 95,3; 96,20; 97,1; 98,6; 99,1). Nonostante le difficoltà di rendere quest’ultima espressione (la **Vulgata**, ad esempio, la traduce con un paradossale e letterale a un tempo “Dominus regnabit in aeternum e ultra”, “Il Signore regnerà in eterno e per sempre”), risulta evidente, prescindendo da considerazioni di ordine storico-critico, che questa annotazione, dal sapore fortemente liturgico, indica un itinerario in cui la lotta compiuta dal Signore per liberare il suo popolo e per farlo entrare nella terra di Canaan, diviene segno di una regalità che, proprio perché ha il potere di incidere sulla storia, si trova nelle condizioni di spingersi fin oltre l’eternità [**‘olam** è parola che indica una globalità sia di ordine spaziale che temporale, e perciò può voler dire tanto “mondo” quanto “eternità”] (cfr., ad es., Is 24,23; 52,7; Mi 47,9; Sal 93,1; 96,10 = 1Cor 16,31).

Il versetto “Il Signore regna in eterno e per sempre” posto, narrativamente, dopo l’uscita dall’Egitto, testimonia la necessità che l’appellativo **melekh**, comune attributo della divinità nel Vicino Oriente antico, assurga da caratteristica propria di un Dio di un singolo popolo a un titolo che contraddistingue solo il Dio di Israele nella sua unità e universalità: “Chi è come tra gli dèi, Signore [**JHWH**]?” (Es 15,11). E’ precisamente il regnare di Dio che in quanto tale riduce al nulla le altre divinità. Questa affermazione non va intesa perciò alla luce del classico problema storico-religioso del passaggio da un più arcaico enoteismo a un più maturo e rigoroso monoteismo.

Qui infatti non si tratta di interrogarci se, anticamente, i figli d’Israele credessero nell’esistenza degli dèi di altri popoli, bensì di comprendere come il regnare del Signore, proprio



perché è tale, comporta la riduzione al nulla di tutte quelle "autorità" che pretendono di agire autonomamente rispetto a quella di Dio. In questo senso, al di là delle ovvie diversità, un procedere non dissimile da quello qui detto è attestato anche da Paolo quando, in un linguaggio che risente ormai di una forte impronta apocalittica, parla di un regno che giunge alla pienezza solo dopo che sono stati ridotti al nulla "ogni principato, ogni potestà e ogni potenza" (1Cor 15,24).

Tutto ciò ha avuto un ovvio riscontro anche se osservato dalla parte d'Israele e dei suoi modi di manifestare la fede nel regnare di Dio. In particolare la lotta per affermare l'unicità di Dio diviene luogo che, passando attraverso il contrasto, fa acquisire un profondo dinamismo alla vicenda di fede del popolo ebraico: "... la lotta interna per JHWH, per l'esclusività e per l'impegno va considerata come l'autentica forza motrice della storia di fede d'Israele. In questa lotta la dottrina dell'unicità si costituisce appunto come dottrina: l'idea del **melekh** di Israele si dispiega, senza perdere i suoi tratti sensibili, in quella del re dell'universo, e la tensione esistente tra l'immagine di perfezione offerta da questa sovranità e lo stato presente del mondo, tensione dolorosamente percepita nell'impegno, giunge a esprimersi in termini escatologici" (Martin Buber, *La regalità di Dio*, Marietti, Genova 1989, p. 124). Il confronto vissuto all'interno d'Israele tra regalità di Dio e realtà del mondo conduce a dilatare sempre di più l'orizzonte della speranza che assume infine i caratteri escatologici della definitiva acquisizione, da parte del Dio d'Israele, di una piena e universale regalità: "Il Signore [JHWH] sarà re sopra tutta la terra, in quel giorno il Signore sarà uno e il suo nome uno" (Zc 14,9).

Di fronte a questa formulazione della fede biblica nell'unità di Dio giunta a piena maturazione, nasce inevitabilmente l'interrogativo su come Israele abbia potuto conservare e trasmettere questa fede. Nel succedersi dei tempi, le modalità con cui si è tentato di trascrivere nella vita del popolo ebraico questa visione di fede sono state, come c'era da attendersi, molteplici. Ed è indubbiamente in questo stesso ambito che si manifestano le tendenze zelote, cioè la convinzione che la piena attestazione della fede nell'unicità di Dio necessita di una lotta attiva e persino violenta contro tutte le autorità idolatriche e terrene che pretendono di dispiegare la

propria sovranità contro quella del Dio d'Israele. Il movimento zelota ebbe il suo massimo rigoglio nel I secolo dopo Cristo, quando la sua vocazione rivoluzionario-escatologica riuscì con maggior forza a trascrivere nella realtà l'idea che fosse necessario "affrettare l'avvento del regno con il ricorso alle armi" [cfr. **Midrash Shir ha-shirim**, 2,7; nella lettura allegorica tipica della tradizione ebraica, il versetto del Cantico dei cantici, di non ridestare l'amata - 2,7 - è intesa come confutazione di ogni tentativo d'affrettare, attraverso una specifica azione umana, i tempi della redenzione]. I primi due comandamenti del Decalogo (Es 20,2-7), e, sulla loro scia, la lotta di personaggi biblici come gli "zelanti" Pinchas [o Finees] (Num 25) e Elia (1Re 18), furono interpretati dagli zeloti come la necessità di attuare una lotta armata contro i romani e compiere l'eliminazione fisica dei collaboratori.

Passato lo sconvolgimento zelota con le due catastrofi del 70, e specialmente del 135 dopo Cristo, il giudaismo rabbinico ritrovò altre vie (già indicate nella tradizione precedente) per attestare e attendere l'unico regnare del Signore. Tra esse risultano particolarmente eloquenti quella della proclamazione liturgica e quella dell'osservanza dei precetti, due momenti che qualcuno amerebbe interpretare antitetici proprio al regnare di Dio (come peraltro è inevitabile concludere se si riferisce il regnare di Dio esclusivamente al suo culmine escatologico). Di contro l'uno e l'altro risultano volti di questo stesso regnare se si connette quest'ultimo all'attestazione e all'accettazione dell'unicità di Dio fatta propria dai figli di Israele. La preghiera sinagogale del **Qaddish** (il cui nucleo iniziale si richiama all'antica liturgia del tempio di Gerusalemme, ma le cui attuali redazioni sono da ascrivere a epoca largamente postbiblica) pone in grande rilievo il regnare di Dio e lo fa anche alla luce della sottintesa convinzione che quella proclamazione abbia a che fare, se così si potesse dire, con il consolidamento stesso del regnare di Dio: "Il Suo grande Nome sia magnifico [l'assemblea risponde: Amen] nel mondo che ha creato secondo la Sua volontà e realizzi il Suo regno durante la vostra vita e nei vostri giorni e durante la vita di tutta la casa d'Israele, presto ed in ogni tempo vicino. E dite: Amen..." (cfr. B. Carucci Viterbi, *il Qaddish*, Marietti, Genova 1991).

Un'altra celebre preghiera sinagogale, lo



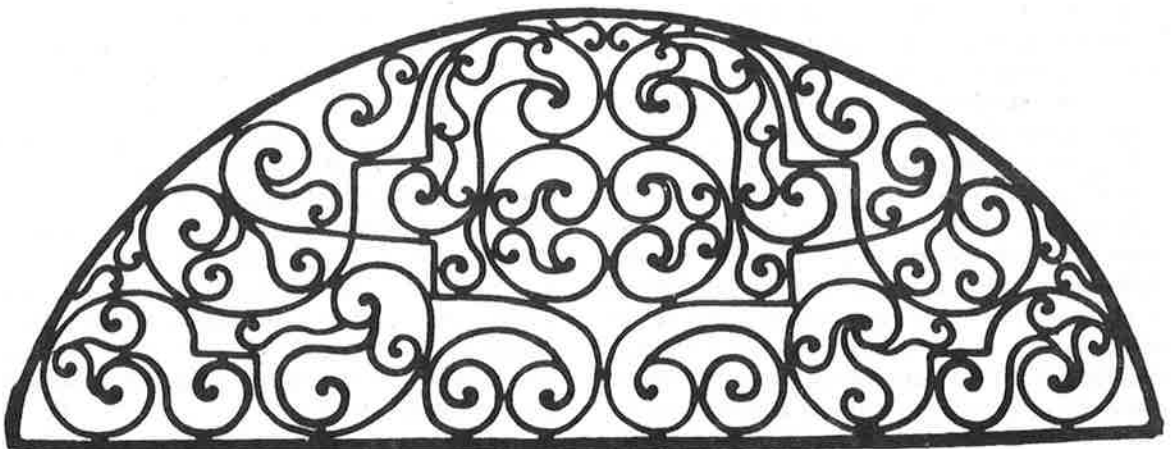
Shema', costituita da tre passi biblici (Dt 6,4-9; 11,13-21; Num 15,37-41) contornati da una serie di benedizioni, ci porta al secondo punto che preme evidenziare. Il primo brano biblico dello **Shema'** si apre con la celebre proclamazione dell'unicità del Signore: "Ascolta Israele, il Signore è tuo Dio, il Signore è uno" (Dt 6,4); il secondo brano inizia invece con queste parole: "Se ascoltando obbedirete ai precetti che oggi vi do, amando il Signore vostro Dio e servendolo con tutto il cuore e con tutta l'anima..." (Dt 11,13). Un commento tradizionale si chiede: perché "la sezione *Ascolta Israele* precede *Se ascoltando obbedirete*". E si risponde: "Perché un uomo deve prendere prima su di sé il giogo del regno dei cieli e in seguito prendere su di sé il giogo dei precetti" (**Mishnà, Berakhot**, 2,2). L'accoglimento della proclamazione dell'unità e unicità di Dio costituisce il "giogo del regno dei cieli", l'accoglimento della proclamazione della volontà di Dio a Israele rappresenta il "giogo dei precetti". La successione delle due sezioni non può in alcun modo capovolgersi. Il "giogo dei precetti" si fonda non già in se stesso, bensì sulla volontà del Signore che si è mostrato unico nel suo rivelarsi e nel suo operare. Perciò, nel suo vertice più alto, l'esecuzione dei precetti avviene, in Israele, una forma di attestazione dell'unicità di Dio.

"Non avrai altri dèi di fronte a me" (Es 20,3); perché, si chiede l'esegesi tradizionale, occorre dirlo, visto che era già scritto: "Io sono il Signore tuo Dio" (Es 20,2)? A questa domanda si risponde ricorrendo all'esempio di un re di "carne e sangue" in procinto di assumere il governo di una provincia. I suoi consiglieri gli rac-

comandarono di imporre subito alla popolazione pesanti tributi, ma egli rispose: "Quando avranno accettato il mio regno imporrò loro dei decreti, ma finché non avranno accettato il mio regno non accetteranno neppure i miei decreti. Analogamente fece il Signore..." (**Mekiltà de-Rabbi Ishmael** a Es 20,3).

Si accoglie la regalità del Signore nel mare diviso ("Il Signore regna in eterno e per sempre", Es 15,18) e la si accoglie alle falde del Sinai. Non si danno infatti precetti senza esodo, né esodo senza precetti, cosicché chi accetta il "giogo dei precetti" professa l'esodo dall'Egitto e viceversa (cfr. **Sifra Shemini**, 12,4). Proprio l'integrazione di questi due momenti dell'accoglimento del "giogo del regno" e del "giogo dei precetti" rende però necessario congiungere la stessa regalità di Dio all'operare dell'uomo, il che comporta, come sua inevitabile conseguenza, che quella regalità sia anche futura. Infatti se il regnare di Dio è connesso anche all'operare dell'uomo, esso non potrà pienamente dispiegarsi se non in tempo avvenire. Il che sta ad indicare sia tutta l'"umiltà" di quel regnare, sia la paradossale forza della testimonianza umana quando essa si manifesta come atto di obbedienza nei confronti di Dio: "Voi sarete miei testimoni, detto del Signore..., che Io sono; prima di me non è stato formato dio e dopo di me non ci sarà altro" (Is 42,10). Ha detto Rabbi Shimon ben Jochai: 'se siete miei testimoni allora Io sono il primo e dopo di me non c'è altro, se non siete miei testimoni Io, se così si potesse dire, non sono Dio'" (**Pesiqta de Rav Kahana, Bachodesh**).

Piero Stefani





La logica di Dio è "assolutamente altra" rispetto alla logica dell'uomo? L'autore, filosofo, ripercorre momenti salienti del pensiero occidentale per dimostrare come il Dio cristologico sembri destinato al paradosso - per esempio, del forte pensiero di Dostoevskij - di essere "costretto all'esilio" dall'alterità radicale in cui è confinato ("Il mio regno non è di questo mondo"), mentre si afferma come redentore della storia.

Quale alterità?

Che il messaggio cristiano si costituisca come luogo di straordinari paradossi - e nel senso di 'meravigliosi', ossia 'bellissimi', e nel senso di 'terribili', 'sconcertanti' perché tutt'altro che gratificanti - è cosa nota, almeno quanto sottolineata anche da grandi esegeti, non mossi da pregiudizi aprioristicamente edificanti. Lo sapeva bene Kierkegaard - ma, come lui, anche un grande protagonista della cultura ottocentesca: Dostoevskij. Essere cristiani, ai loro occhi (e così dovrebbe risultare anche a noi, qualora riuscissimo davvero a liberarci di tanta cattiva apologetica pseudo-cristiana), risultava essere una delle cose più difficili, una vera sfida al 'buon senso' della ragione comune.

D'altra parte, come accettare un principio di 'amore' che non ha nulla a che vedere con ciò che gli uomini hanno di volta in volta concepito quale 'logica' negazione dei vani e sterili egoismi mondani? Un Dio che ha sempre preteso che l'uomo gli si affidasse **contra** l'amore per il figlio (Abramo ed Isacco), **contra** l'amore per i genitori (Vangelo secondo Matteo 10,37), nell'accettazione della più radicale delle ingiustizie: l'assurda punizione perpetrata, in modo del tutto gratuito (di là dalla logica della causa e dell'effetto), a danno del povero Giobbe. Un Dio che, nelle parole del Figlio, ammoniva gli uomini a porgere l'altra guancia (legittimando quindi - secondo una logica coerentemente umana - l'offesa subita, e dunque la violenza dalla stessa rappresentata).

Certo, si dirà, Cristo l'aveva detto chiaramente: "Il mio regno non è di questo mondo" (Vangelo secondo Giovanni 18,36). Come dire: le vostre leggi non possono essere semplicemente confermate dalle mie. Se il mio è un ambito radicalmente **altro** da quello della vostra esistenza, il mio messaggio non potrà che contraddire, e nella maniera più radicale, il vostro senso della giu-

stizia e del bene (ciò che a voi può apparire come tale). Vivere in me non potrà che voler dire essere disposti ad instaurare nel vostro animo un **Habitus** radicalmente 'eversivo' rispetto a qualsivoglia umana **religio**. Ciò che vi lega (religio) non può legarvi a me.

Bisogna avere il coraggio di ammetterlo, volendo professarsi autenticamente cristiani. Dostoevskij lo sapeva bene, dicevamo. Si pensi al terribile poema di Ivan: alla logica scardinante del **Grande Inquisitore**. Egli sì, 'nega', e nel senso più radicale, la logica dell'amore divino, la nega perché causa di una intollerabile **libertà** - troppo pesante per le deboli spalle del genere umano. Egli afferma, rivolto al Cristo reincarnato: "Tu volesti il libero amore dell'uomo, perché Ti seguisse liberamente, attratto e conquistato da Te... ma non avevi Tu pensato che, se lo si fosse oppresso con un così terribile fardello come la libertà di scelta, egli avrebbe finito per respingere e contestare perfino la Tua immagine e la Tua verità?". L'uomo è stato costretto a farsi ogni volta responsabile di una scelta difficilissima e rischiosa: la libera scelta tra il bene e il male, tremendo destino di sofferenza ed angoscia per tutti noi, attraverso il quale, solamente, potremo essere redenti, ossia attingere l'**altro** da Dio già prospettatoci. Il **senso dell'altro mondo** e la sua beatitudine, dunque.

Ivan, è stato detto, metafora della coscienza moderna - quella che è coerentemente giunta al rifiuto di ogni trascendenza, secondo la ferrea logica di un compiuto amore per **questo mondo**.

Ma, guardiamo bene: qual è la logica del Cristo, del discorso della trascendenza e del perdono, e della redenzione? La logica di Alesà, cioè. La logica solitamente ritenuta rappresentativa del **vero** significato dell'amore cristiano. Ché, in essa abiterebbe appunto tutto il vigore cristiano di uno scrittore fortemente preoccupato



per il dilagante ateismo del suo tempo.

Come si struttura cioè quell'indicazione - cui già ci riferivamo all'inizio di queste riflessioni - secondo cui **altra** sarebbe la logica del divino, **assolutamente altra** rispetto alla nostra? Ma, innanzitutto, qual è la **nostra logica**? La nostra - va detto - è innanzitutto la logica oppositiva che già Eraclito vedeva dominare **tutte le cose**. La logica di **polemos** (cioè **opposizione**). Su cui ogni **polis** (ogni città dell'uomo), appunto, è necessariamente fondata. Una logica resa possibile dalla persuasione secondo cui immediatamente evidente sarebbe appunto il **differire** di una cosa dall'altra - da cui il loro opporsi. L'evidenza del mondo come molteplice, come **positiva negazione** dell'identità parmenidea. Ed è proprio questa logica ad aver, da tempo immemorabile, prodotto la fede nell'**alterità** del *divino* - la fede in un qualcosa d'altro ('altro' rispetto a questo nostro mondo) come principio o verità di questa familiare ed 'immediata' molteplicità. Da cui tutte le forme che la divina unità doveva assumere in una civiltà evidentemente destinata al **monoteismo**. L'altro dal molteplice non potendo che costituirsi come **unità**. Un positivamente 'altro', comunque. Perché, è anche evidente che mai la civiltà cresciuta su radici sostanzialmente greche avrebbe saputo o potuto pensare un'**alterità** non positivamente **determinata**. Le opposizioni eraclitee erano infatti tutte positivamente determinate - per lo stesso motivo Platone doveva rinunciare a risolvere l'aporetica del **Sofista**, ed ammettere che il **nulla** non può che determinarsi come **positiva significazione** del negativo. L'Occidente non ha mai saputo pensare la vera negatività - perciò '**polemos**', la guerra di tutti contro tutti. Dove il negativo è destinato a farsi **altra positività**, è chiaro: il negativo è il nemico, è quell'**altro** che, in quanto positivamente determinato, non può che costituire un pericolo per la mia positività (o lui o me, **tertium non datur**: non esiste una terza possibilità). Lì dove io sono, lui non può essere, se non togliendomi di mezzo.

In questo contesto, dunque, è evidente che l'**alterità** del divino non è altro che l'ipostatizzazione dell'**alterità** mondana, il suo **apex**. E la sua alterità non poteva che andare sotto il segno della 'positività'. Anzi, della massima e più perfetta delle positività - e il mondo, piuttosto, trasformarsi in luogo del 'negativo', inteso appunto come luogo di alterità più apparenti che reali. Perciò il bene e il male 'per noi' non possono

darci una adeguata esperienza dell'opposizione assiologica in cui è iscritto invece il divino. Solo in quest'ultimo il bene ha la sua chiara determinazione; esso appare cioè in tutta la sua irresolubile **differenza** rispetto al male. Da cui il positivo come bene e il negativo come male - Dio e il mondo. Perciò tutte le opposizioni mondane devono lasciare il posto, nel cuore del buon cristiano, all'unica e vera opposizione. Impossibile e blasfemo dunque giudicare l'opera di Dio secondo la disposizione valutativa di un esistente tutto esaurito dall'orizzonte di una oppositività mai perfetta e dunque assumibile come criterio assoluto. Per questo quando Ivan non accetta che questo mondo sia il male **per (in vista di) un bene futuro**, a noi inaccessibile, in qualche modo egli sembra intuire che il Dio cristologico non può che costituirsi come un inganno. Egli fa essere 'libero' l'uomo - lo fa essere come se stesso, **analogon** della sua stessa libertà. Ma la sua libertà è mero bene, e quella dell'uomo è possibilità e del bene e del male. La sua identità (inevitabilmente **altra** dalla differenza necessariamente prospettantesi nell'orizzonte umano) è un **altro-positivo** rispetto al differire mondano. Non è cioè un altro rispetto alla differenza di bene e male, costitutiva dell'umano orizzonte esistenziale, ma un semplice differente. Non è l'identità come assolutamente altra dal differire in cui, solamente, l'altro è un positivamente altro, un altro **essente**. Essa vale piuttosto come un essente, come quello stesso bene che nel nostro orizzonte vale appunto come uno dei differenti - solo, ipostatizzato. Ma nessun differente è davvero altro dalla differenza.

Certo, la teologia negativa ha tentato di pensare Dio al di là di ogni positiva determinazione della sua alterità - di esso ha sempre ritenuto che nulla si sarebbe potuto dire di positivo. Un Dio la cui inattingibilità veniva ritenuta assoluta, appunto. Ma anche in questo caso l'ambiguità non viene meno: un pensiero comunque connesso alla greccità non permette di pensare adeguatamente il divino. Ché, anche qui, non era chiaro sino a che punto l'inattingibilità fosse dovuta alla natura, alla quintessenza del divino in quanto tale, e fino a che punto invece questa caratteristica avesse le sue ragioni nella semplice imperfezione dello sguardo umano. E poi, sarebbe da chiedere: di che inattingibilità si tratta, se per nulla inattingibile è invece ciò che rende inattingibile lo stesso divino - ossia il fatto che Dio sia l'assolutamente altro da noi, ossia che esso si in-



scriva all'interno di quella stessa struttura oppositiva rispetto a cui dovrebbe (**atopia**) essere appunto l'assolutamente altro? Dire che esso è l'assolutamente altro significa infatti rendere impossibile pensare la sua trascendenza - questo, il paradosso che l'ipostatizzazione della struttura propria del nostro mondo inevitabilmente comporta. Dio, insomma, come effetto di un radicale pensiero della mondanità, della sua ipostatizzazione estrema.

Perciò potrebbe avere perfettamente ragione Ivan: se la libertà dell'uomo è male, perché considerarla un grande dono di Dio - dato poi che essa fa davvero, empiricamente, sensibilmente, male? Perché accettare una creazione ineluttabilmente malvagia - stante la radicale struttura oppositiva grazie a cui il divino acquista il proprio significato? "Ascolta: se tutti devono soffrire per acquistare con la sofferenza l'eterna armonia, che c'entrano qui i bambini? Dimmelo, ti prego! Non si capisce assolutamente a che scopo debbano anch'essi patire e perché debbano acquistarsi con le sofferenze quell'armonia" - davvero euclidea la logica di Ivan, dunque. All'interno della logica oppositiva in cui anch'esso si iscrive, il bene divino, positivamente **altro** da-noi, non è 'per-noi', non ha senso 'per-noi'. La sua alterità, 'positiva' perché inscritta in un movimento di negazione che lo fa valere invero come la più radicale delle affermazioni (quale è il **bene**) - dovendo peraltro esso valere come principio del mondo - lo consegna ad una dimensione puramente ontica, che peraltro non può riguardarci davvero, che è destinata cioè a non potersi costituire come principio (di redenzione) di questo mondo.

Perciò il Grande Inquisitore, e dunque Ivan, vogliono un Dio di questo mondo - che qui sappia mostrare la propria principialità... un Dio dell'alterità mondana non costretto all'esilio da questa stessa alterità di cui esso riuscirebbe appunto ad occupare solo un lato, uno dei due suoi poli. Eppure il Dio cristologico sembra destinato a tale paradosso - secondo le parole stesse del Vangelo di Giovanni: "Il mio regno non è di questo mondo".

Ma, a questo punto la questione va posta in tutta la sua radicalità. Un sospetto infatti si insinua nel nostro animo: e se queste parole fossero da intendersi in tutt'altro modo? E se, ad una lettura letterale esse si rivelassero capaci di tutt'altra prospettiva rispetto a quella contro cui, vorrei dire *giustamente*, combatte con tutte le sue

forze il Grande Inquisitore?

Certo, non possiamo qui sviluppare tutto ciò che da questa 'inedita' prospettiva potrebbe scaturire - ci limiteremo cioè all'enunciazione di quello che qui vogliamo appunto far valere come un semplice (ma rilevante) sospetto. Vale a dire: e se l'affermazione del Cristo fosse intesa davvero come semplice **negazione**? Ossia, se in essa non si continuasse più a vedere il rinvio ad una dimensione **positivamente** 'altra' (cui essa peraltro non allude affatto - a ciò essa sembra proprio non autorizzare)? Il Cristo dice - letteralmente - che la sua appartenenza a questo mondo (di nessun 'altro' mondo egli parla) è di **segno negativo**. Nessuna trascendenza vi è giustificata. Qui egli abita - ed il suo modo di essere qui è quello del **non-esservi**. D'altra parte è pur vero - tutti se ne renderanno conto - che, dicendo: "No, io non amo quella certa persona", non sto sostenendo affatto che, dunque, "la odio". Forse troppo poco l'Occidente si è soffermato a pensare alla negazione come autentica negazione; il fatto è che la grecità non ha saputo pensare la **negazione** nella sua radicalità (anche la matematica greca non riusciva a concepire i numeri **negativi** - a differenza di altre matematiche antiche) - nè Eraclito nè Parmenide (che di essa si limita a sostenere l'impensabilità - confermata poi da Platone nel '**Sofista**', di là dal parricidio, appunto) hanno fatto davvero i conti con il **negativo**. Forse l'hanno anche pensata, ma di fatto l'hanno poi voluta espungere dall'orizzonte della pensabilità; anche se, non tanto sostenendo l'aporeticità del **nulla assoluto**, quanto piuttosto facendo del negativo-relativo, dell'**eteron**, un semplice **altro-positivo**. Ché, certamente, anche il nulla assoluto è un qualcosa - ma non perciò l'**eteron** ha da essere (risolvendosi) un **altro positivo**.

In ciò, ci sentiamo di sostenere, il valore della **chance** nuovamente offertaci dalla parola di Cristo - e per la prima volta in modo così chiaro... tanto chiaro, però, quanto poco compreso.

Se il suo regno, ribadiamo, **non** è di questo mondo, proprio 'questo' è il suo regno - quello il cui essere consiste appunto nel **non essere** 'di questo mondo'. Nessun altro positivo se non 'questo mondo' è positivamente dato come il regno di Dio; solo, esso è di Dio come ciò il cui essere **di questo mondo** si costituisce nella forma del suo 'essere-negato'. Dio come **negazione** del mondo - come principio **negativo** del mondo (senza che ciò ci costringa peraltro ad ammettere che, per farsi mondo, Dio abbia dovuto farsi al-

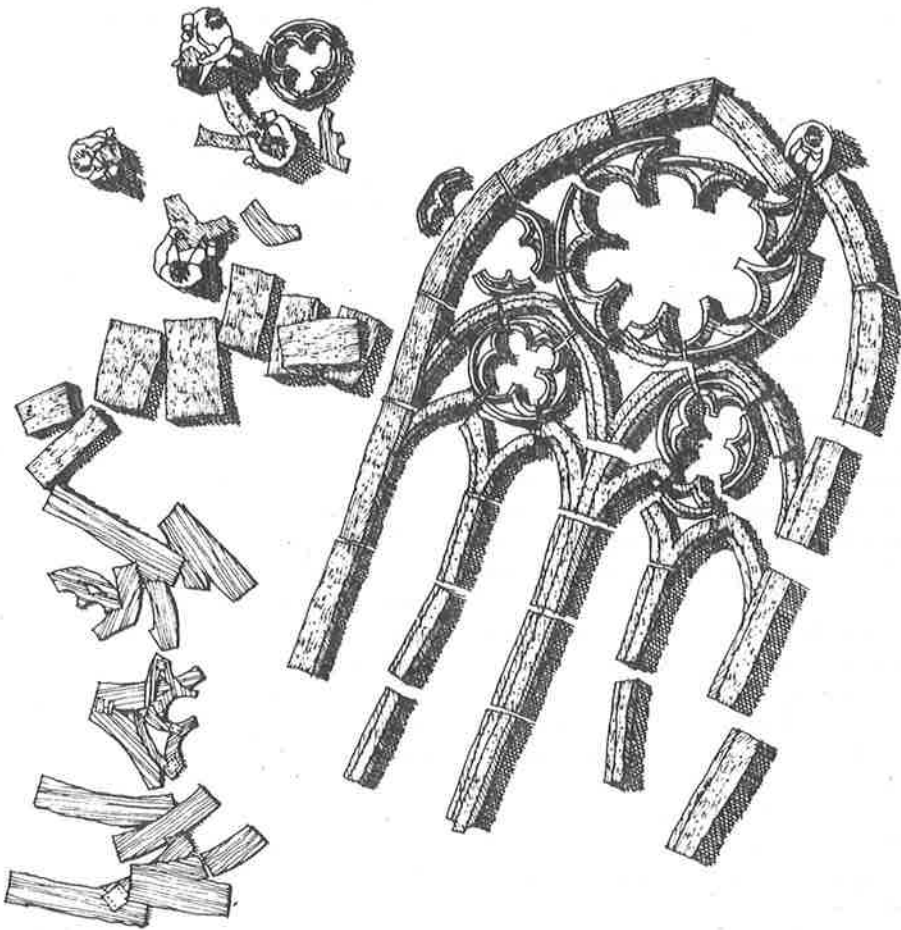


tro da sè, dando luogo ad un 'altro' positivo, appunto). Come ciò che nessuna dialettica ha di fatto costretto a cadere rispetto alla propria originaria **perfectio** - come ciò la cui mondità è dunque davvero originaria, purché la si riesca a pensare nella forma del suo **esser-negata**. Secondo una negatività, comunque, che non tradisce, che non falsifica, che non rende positivamente altri da ciò che si è, ma che piuttosto fa es-

sere vera-mente.

Perciò, forse, vedere Dio, comprenderlo, significa saper ascoltare le sue parole (dette certo per bocca del Figlio): rapportandosi a **questo mondo**, e solo ad esso, di là da ogni sterile trascendenza, anche se afferrandolo **per negationem**.

Massimo Donà





La metafora "regno di Dio", come tutte le metafore attraverso le quali si parla del divino, deve essere tenuta a distanza, trattata "con il rispetto che meritano pensieri di cui non siamo degni... Si può stare alla sua altezza non con risorse letterarie, con interpretazioni, ma con i costi che si vogliono pagare". Secondo l'autore, prete operaio, i credenti sono storicamente caduti nel tranello di sostituire al "come", proprio delle metafore, il "questo", proprio delle cose concrete.

Una poesia sul muro di una locanda cinese

Il Signore disse a Caino: "Dov'è Abele, tuo fratello?". Egli rispose: "Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?" (Genesi 4,9).

Scenderò fino alla negazione di me e alla morte eterna per timore che il Giudizio Finale, giungendo, mi trovi non ancora annullato e io sia afferrato e riconsegnato nelle mani della mia Individualità" (Blake "Milton").

"Come tutto suona convincente, purché se ne sappia poco"

Così Elias Canetti. Sull'espressione "Il mio Regno non è di questo mondo", quando non si vuol capire che il vivere e il parlare per metafore, cioè dire e praticare una cosa con un'altra, è l'inizio del discorso, non la fine, cade non solo l'ironia di Canetti, ma anche, se quella pigrizia di vivere e parlare non cessa, il detto popolare, più sincero: "Se mia nonna avesse le ruote sarebbe un carretto".

Poiché pensare, parlare, scrivere, leggere è spesso avvolgersi e avvolgere gli altri con bande e sudari sempre più fitti, senza che arrivi nessun Cristo che ci srotoli via. Come comportarci tra noi? Dovremmo continuare a scambiarci domande e messaggi che sono, alla fin fine, educatamente noncuranti, oppure percuoterli con un bastone, come i monaci zen con i loro discepoli stupiti?

Chi scrive farà come (dicono) i poeti cinesi. Come funzionari imperiali percorrevano l'immensa Cina. Raramente si incontravano. Si scambiavano le loro poesie dipingendole sui muri delle locande. Chi vi passava la notte vedeva sul muro la poesia dell'amico partito, forse scomparso. Così, quello che segue è scritto sul muro. Il messaggio sarà il confondersi del

testo con l'umidità, con le ridipinture, con gli altri messaggi, soprattutto quelli che abitano l'anima e lo sguardo del lettore.

Dopo il crollo dei regni in verticale (Inferno, Purgatorio, Paradiso) narrati da Dante nella **Divina Commedia**, la poesia parla dell'intersersi fitto delle loro stanze, delle loro rovine, non più separate ma come incastrate le une nelle altre. Affinché noi si abiti contemporaneamente questi regni incastrati, senza fughe e risistemazioni illusorie, vegliano due cherubini. Si chiamano: la bambina Evin Aksoy, il bambino non ha nome. Sono due neonati kurdi, annegati nella notte tra il 12 e il 13 ottobre 1994, mentre i loro genitori, clandestini, raggiungevano a nuoto le coste della Puglia. Sono stati sepolti sotto la sabbia.

Inferno

Anche l'Inferno non può essere nominato invano. Come Dio va tolto alla nostra chiacchiera, al potere religioso, ai nostri arredamenti e feste sacramentali e lasciato ai poveri come consolazione e lotta, così "Inferno" va lasciato agli inferni vicini e lontani.

I nostri sono più banali. E' una distesa di ossa aride, di fossili mentali, di chiarezze che oscurano. Eccone alcune. C'è un "al di qua" e un "al di là". Ci sono due poteri diversi, uno civile e l'altro religioso. Poi, com'è chiaro, esiste l'anima e il corpo, il materiale e lo spirituale. Anche il sacro e il profano sono chiari: è sacro il Papa, il malato più curato d'Italia, con il suo arancare cinematografico, non il bambino indiano, malato di peste, incatenato al letto perché non scappi.

L'Inferno, come stupidità, è immenso quando si parla dell'"al di là". Tifosi inglesi si fanno dipingere le bare con i colori della loro squadra.



In America si pagano cifre diverse, a seconda della vicinanza della propria tomba a quella di Marilyn Monroe. Celentano afferma che in Paradiso, oltre all'amata Claudia, avrà altre quattro donne.

Il Papa, ai medici che gli dicono di fermarsi un poco (parla solo con se stesso ma pretende di farlo in tutti i luoghi del mondo) ribadisce che si riposerà nell'altro mondo. Adesso anche scrive a se stesso... E l'Inferno? C'è, dicono i teologi, ma è vuoto. E il corpo resuscitato? Donate pure gli organi, dicono i Vescovi, poi, in qualche modo, resusciteremo con tutti i pezzi a posto. E il sesso? Per i musulmani ce ne sarà molto. Per i cristiani, niente (nemmeno lì). E gli animali? I Gesuiti assicurano che non solo le donne hanno un'anima, ma anche gli animali, quindi (Adriana Zarrì) lì ci sarà anche il nostro gatto...

Mentre nell'induismo che agisce per conquistare i vari paradisi, li raggiungerà ma poi ricadrà ancora nel ciclo della rinascita e della morte, i cristiani hanno anche una carta del Paradiso.

In Bernheim-Stavrides, **Paradiso, Paradisi**, ed. Einaudi, due teologi americani descrivono il Paradiso, uno come un immenso cubo, l'altro come una piramide...

Grande sarebbe l'efficacia di tutti questi discorsi se riuscissero a farci vomitare tutta questa stupidità annidata così profondamente dentro di noi. Farci vomitare anche l'alta espressione di Cristo, "il mio regno non è di questo Mondo"? Farci vomitare anche le espressioni che si ascoltano a certi funerali, nei quali si sia un po' partecipi, come: "ci ritroveremo", "ci rivedremo"? Sì, vomitare anche questo. Per espellere da noi l'ignoranza di un fatto: il dinamismo da conservare tra i due regni, simili in un linguaggio ma sostanzialmente diversi, si è esaurito. Così quello tra il "trovarsi di qui" e il "trovarsi nell'al di là". L'equilibrio dei due "regni" e dei due "trovarsi" si è sfasciato. Invano M. Cacciari (**Il Gazzettino** del 30 agosto '94) ricorda a Irene Pivetti che esistono, nella tradizione, due soli, due città. Esiste un solo potere, una sola città, un solo regno, un solo trovarsi. I loro doppi sono solo delle ombre che li rinforzano nel loro senso mondano. Basti vedere nei funerali cattolici, religiosi o civili che siano, come il ri-trovarsi non riesca a prendere il volo.

Per questo, prima di gingillarci con la frase di Cristo e metterla poi nel nostro frigo mentale, pronta per l'uso, teniamola a distanza, con il

rispetto che meritano pensieri di cui non siamo degni. Forse questa non è una "frase", è uno stato di esistenza. Si può stare alla sua altezza non con risorse letterarie, con interpretazioni, ma con i costi che si vogliono pagare. Cristo, prima di essere sacrificato, di essersi sacrificato, è stato assassinato. **Questo**, non è diventato una frase dopo Cristo, con la chiesa. Quella frase che dice che un potere religioso non è un potere, era proprio quello che ha permesso anche l'assassinio di un profeta, cioè di Cristo. Per questo Cristo è eterno, la chiesa non è dopo, perché essa è ancora lì e qui e ri-pete l'operazione di quell'assassinio.

La divinità come serva

Il potere religioso, come potere e basta, coinvolge la divinità nell'"al di qua" e nasce Dio come utile doppione, il Grande Educatore, Moralista, il Grande Convitato di Pietra utile con i suoi inferni, paradisi e purgatori. L'interesse che domina questo coinvolgimento è pratico. Non interessa la politica, ma la politica religiosa; non interessa la scuola, ma la scuola cattolica; non interessa che non ci siano aborti, ma che venga tolta una legge fatta per ottenere un qualche male minore.

Ma il ponte più potente creato tra "al di qua" e "al di là" è di tipo etico: si vuole sì fare il bene, ma per la ricompensa. Inferno, Paradiso e Purgatorio ora sono dei miti innocenti a cui nemmeno i preti credono, ma l'agire bene per una rendita, per un merito, questo è ancora il fondamento del cristianesimo, sia dei credenti che dei non credenti. Dal merito come scopo dell'agire morale è nato il Dio che premia e che castiga. Così l'indecenza morale di aver organizzato una vita morale e una vita politica in base alla rendita, si è rovesciata nell'indecenza della creazione di regni illusori e del blocco totale del linguaggio religioso.

Ricoeur (**L'Unità** del 29/8/94) denuncia come il nostro linguaggio è stato fermato. Mentre sostanze e linguaggi devono essere fermati in politica, nella rete di diritti e di doveri che limitino la nostra violenza innata, altri linguaggi come quello religioso devono essere lasciati vivere nel procedere infinito delle metafore. **Questo** non è il Paradiso, ma **come** un giardino; **questo** non è Dio, ma **come** una luce. Il nostro linguaggio invece è pieno di metafore morte e mortali: Dio, Paradiso, Inferno, "al di là", io, nascita,



morte...

Una classe religiosa, incapace di vivere il mondo in proprio di vedere se lì è o no nominabile qualcosa come il luminoso, Dio, vive parassitariamente addossata alle persone che la mantengono, creando teologie e morali sulle spalle degli altri. Il cristiano è ben sfortunato: in chiesa gli pare di essere in quartiere a parlare di problemi sociali e politici, in quartiere gli pare di essere in chiesa perché dovrebbe lavorare per i Valori, la Famiglia, il Matrimonio, la Fede... Il cristianesimo politico, pericoloso in politica, ha reso politico anche Dio e l'"al di là", rendendoli pericolosi.

Ai cancelli di un cimitero, smonta dalla bici una nonna con un bambino. Gli dice: "Adesso andiamo a dare da bere al nonno e poi andiamo a prendere un bel gelato".

Purgatorio

I due cherubini kurdi vegliano severamente questo regno. Nessuno, per quanti paradisi tocchi, può lasciarlo. Pensare l'"al di là" non è un eccitante o noioso vagabondare intellettuale. Non è un disperato a che fare con il mistero. Prima che intellettualmente insensato è immorale perché è un immorale allargamento dell'io fino all'infinito, attraverso un solo passaggio, che è una domanda: "Se farò il bene, ne avrò un merito?". Il sì è la teologia o la letteratura dell'"al di là", interessante ma immorale.

Questo passaggio è stato distrutto. Mentre il buon senso dei laici e i catechismi dei papi e dei cristiani lo costruiscono senza stancarsi, alcuni punti del Vangelo (agire non per la mercede, Mt 6,1-6; fare il bene senza sapere di farlo, Mt 25,37) lo distruggono. Si fa il bene per il bene, questo fa tacere i discorsi sull'"al di là", perché l'io perde i suoi vizi teologici e la sete di meriti. Solo nella presenza attiva nelle miserie del mondo è possibile, quindi, il pensare la divinità, il sè, la morte, un regno che non sia regno di questo mondo, senza che questo sia la compensazione di un'etica assente. E' pensando la possibilità nostra, concreta anche se indiretta, di uccidere, e cercando di risponderci che si può pensare la propria morte e una possibile metafora di "un'altra vita".

Quanto questo sia difficile e non indolore, lo si capisce pensando ai lavoratori della VALSEL-
LA, nel Bergamasco, che vivono costruendo mine antiuomo, o ai cattolici croati che devono

pensare una pace con un terzo del territorio occupato dai serbi. Purgatorio è comunque che nessun Dio può far saltare l'etica per passare a qualche "al di là". Fare il bene è senza perché, senza inferni e paradisi. Per questo non si esce mai da questo regno.

In questo regno per i ricchi c'è poca libertà. Diritti e doveri, anche non scritti, creano una rete che deve limitare la violenza e riconoscere chi di suo ha solo il dolore. Qui niente poeti cinesi e incertezza dei messaggi. Qui vale il controllo e la verifica di quello che si dice. Qui soprattutto vale la legge più dimenticata: non si deve fare un uso privato di ciò che è di tutti.

Paradiso

In questo inferno e purgatorio, paradiso è l'istante, il frammento, il filo d'oro nell'abito dissmesso. Come riconoscerlo? Nella brezza del monte Horeb? Nel colpo di bastone di qualche maestro zen? Qui si dà un elenco di tracce come un bussare perché risuoni il fondo oscuro del lettore.

Può essere il pensiero di Blake all'inizio. Oppure il gesto di Moana Pozzi che si fa bruciare. Dittatori e papi ci intasano la memoria di monumenti, lei sparisce come i tibetani e gli zo-roastriani che lasciano siano mangiati i cadaveri.

Poi c'è Socrate morente: "... Io vado a morire, voi a vivere; il dio sa la sorte migliore".

I Dervisci (dalla Siria) ruotano intorno a se stessi fino all'estasi. E poi le esperienze che, superando la preghiera, utilitaristico mandano a fondo l'io: nell' Ortodossia l'esicismo, nell'induismo e buddismo il mantra, formule senza senso ripetute fino a quando il suono fossile dell'io si scioglie nel senza suono dell'originario.

Ma forse sono necessari dei crolli per vomitare i nostri sotterranei pieni di esistenze e linguaggi morti. Nel Tantrismo si usa la contemplazione dei cadaveri o riti erotici per provocare ciò che chiamano il "rovesciamento dei piani". Si dice che certi preti anziani, nella vecchiaia e nella morte di rendano conto dello sfascio dei loro catechismi e vedano il nulla, o il Nulla. Ogni anno i monaci del Dalai Lama con fiori e polveri colorate costruiscono un grande mandala (figura di iniziazione, meditando la quale il discepolo si coglie uscire dall'assoluto e rientrarvi). Poi lo gettano nell'acqua. Perché? Per noi, appena una forma nasce dal caos, va salvata. Altri, come loro, sentono le forme nel



loro fluire e rifluire, che è la divinità. Una donna, Hadewijch (sec. XIII, Paesi Bassi) e un uomo dopo di lei, Meister Eckart (sec. XIV, Germania), hanno evocato con la parola "gottheit", divinità, questo grembo nel quale salgono e muoiono le forme. Dio stesso e l'io, come fossili mentali, nascono e tramontano qui, chi prega e chi è pregato sono lo stesso, così che nelle religioni orientali è possibile la vertiginosa preghiera: "Tu che assumi le forme immaginate dai tuoi adoratori...".

E' necessario, però, accettare la sfida delle forme, delle immagini, dei riti; da quelli più evidenti e delimitabili, fino all'ultima forma o rito che è dire: "Io". Accettarli o rifiutarli è pericoloso perché una forma che vuole ad ogni costo sopravvivere non muore mai, ma è mortale. Lo yoga o lo yogurt sono eguali come Cristo o S. Antonio, la messa o il karaoke, se non si entra nella sfida. Anche dire: "Io" è una cerimonia; usata come un mantra o un mandala è una cosa, usarla in modo totale in senso psicologico o sociale è radice di violenza a sè e agli altri.

Il culto dei morti è una forma di nome e di dominio su chi è scomparso, che serve all'io per fissarsi, nominarsi e dominarsi. In altre culture il morire è stato evocato come momento del suo essere. Eckart evoca una divinità che "arde e verdeggia" in pulsazioni che sono l'io e Dio, come centro e insieme periferia, sostanza e insieme vuoto. E il mistico musulmano Al-Hallaj (sec. X), invitando a sciogliere tutti i santuari fino al più roccioso e segreto, che è l'io, dice:

"I pellegrini vanno alla Mecca
e io da Chi abita in me,
vittime offrono quelli
io offro il mio sangue e la vita".

Ma tutto questo non è niente di "religioso". Accade in versioni e linguaggi rigorosamente singolari nelle "ferite", crolli improvvisi del tessuto sociale dove si galleggia, o crolli interiori, o esaltazioni improvvisi di rapporti sociali prima abituarini. Tutto questo è istantaneo, ma non transitorio.

Una casa di moda milanese si chiama "L'Istante". Lì hanno capito che il tutto accade nell'attimo e che esso è insieme l'avanzare della modella e gli occhi di chi guarda. Lì tutto è circostanza ed evento. Ciascuno ha quelli che, evocati dagli studiosi di civiltà antiche, sono gli "dèi dell'istante". Stare in queste ferite senza che guariscano, anche se passano. Rispettare queste ferite, che spesso sono oscurità totale, perché tutti i linguaggi più profondi, anche quelli che sono i mattoni dell'anima, arretrano perché generali di fronte all'unicità. Questa oscurità brucia i linguaggi e insieme li crea. E la divinità e noi, con lei, non siamo forse forme necessarie del suo pulsare, in questo nulla ardente dell'unicità?

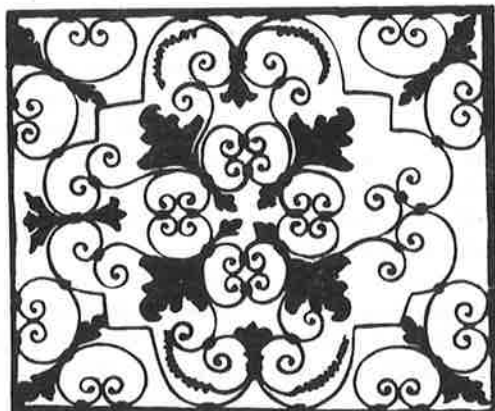
Ma, come dice Silesio (Germania, sec. XVII) alla fine de **Il pellegrino cherubico**:

"Amico, basta ormai.
Se vuoi leggere ancora
va' e diventa tu stesso
la Scrittura e l'Essenza".

Roberto Berton

Testi di riferimento:

- **Matteo**, capitolo 6 e 25
- **Zimmer**, Miti e simboli dell'India, Adelphi
- **Al-Hallaj**, Diwan, Marietti.





"Solo l'impertinenza e l'ironia ci rendono tollerabile l'attesa del Regno", in un mondo lacerato dalle ingiustizie e dalla violenza. L'autore, biblista, seguendo il filo di questa intuizione, propone una lettura dei "segni del Regno" basata sulla difformità (non-pertinenza) tra evento storico e segno escatologico in esso racchiuso. Una lettura che capovolge la prospettiva classica tomista di analogia tra natura e grazia.

I segni del Regno

Riflettere sul Regno in prospettiva dinamica e non in prospettiva statica, vale a dire considerarlo non una realtà acquisita una volta per tutte con la nascita della chiesa ma una dimensione escatologica capace di evidenziare le tensioni che percorrono la storia e in essa distinguono l'essere fattuale dal poter-essere sperato, comporta e ha sempre comportato l'interpretazione e la lettura degli eventi come segni: i *segni del Regno* o *segni dei tempi*, secondo una bella espressione evangelica (Mt 16,3), che negli ultimi anni del Concilio ha avuto molta fortuna.

Metamorfosi di un tema conciliare

Possiamo ricordare in proposito la profetica e coraggiosa interpretazione di M. D. Chenu, storico e teologo, che, ricollegando l'utilizzazione della categoria teologica di *segno* al riconoscimento della piena storicità del mondo e della chiesa, scriveva: "Il giudeo-cristianesimo è un'economia di salvezza il cui sviluppo nella storia comporta, nella sua struttura essenziale, dei *segni* e i meno importanti non sono certo quelli escatologici, che decidono del senso e del corso della successione temporale di questa economia." (*Les signes des temps*, in "Nouvelle Revue Théologique", 1965, pagg. 29-39).

In quanto eventi della storia comune, che incidono profondamente sulla storia dei popoli, - egli diceva - tali *segni* ne esprimono le aspettative e le forze segrete e sono colti, nel loro valore simbolico, da "uomini talmente immersi nella loro comunità da saperne leggere il destino con un presentimento globale degli sviluppi successivi". Essi, inoltre, sono dotati di un loro intrinseco senso storico che li rende teologicamente rivelatori della crescita del Regno e della coerenza del Vangelo con l'esperienza degli uomini. Così, l'ansia di libertà e di giustizia degli oppressi, i valori

femminili, il rispetto della persona, il desiderio di pace si manifestano come esigenze terrene e, al tempo stesso, senza bisogno di particolari battesimi, come "tracce della grazia di Dio al lavoro anche tra i non-cristiani.

E' una lettura dei *segni del Regno* che molti di noi hanno condiviso, ma che, senza rinnegare, oggi sentono di dovere rivisitare in modo critico. L'analisi di Chenu è corretta ma non completa e, già dieci anni dopo, un altro teologo francese, scolaro e compagno di Chenu, osservava: "Se guardiamo alla storia non troviamo più in essa alcun senso accessibile all'osservatore, alcuna filosofia e teologia della storia, alcuna speranza che ne possa rinascere una. Persino i tentativi limitati di riflessione su modeste sequenze (i *segni dei tempi* di Chenu) ci sembrano già imprudenti. Se l'avvenimento ha un senso esso non è prestabilito; è quello che noi oggi gli conferiamo, quello che come esseri storici personali e sociali instauriamo. La fede è mescolata a queste scelte e a queste decisioni, le ispira o almeno le incontra e le interroga... Volendo potremmo dire che nel caos disordinato degli eventi storici essa ha la bussola della parola evangelica che l'aiuta a cogliere i valori incondizionati presenti negli avvenimenti condizionati e relativi... Di qui e di qui soltanto nasce una speranza, che è ancora e sempre legata al nostro sforzo di realizzarla" (J. P. Jossua, *Lectures en écho*, Parigi 1976, pag. 160).

Jossua non smentisce Chenu, va oltre nel cammino del confronto tra fede e storia e coglie che *segno* non è l'evento in sé, ma la lettura che ne viene fatta. Ci dice che per diventare *segno del Regno* un fatto deve essere collocato in un orizzonte di fini e di attese, va rivissuto come esperienza significativa da gente che sa di sale, di quel particolare tipo di sale. Solo così acquista sapore e capacità di incidere nella storia, orientandola al Regno.



E' di qui che vorrei partire per una nuova lettura dei *segni del Regno*, lettura che inizi chiarendo i suoi criteri di interpretazione esistenziale e di fede. Senza questi criteri, infatti, non si danno segni, ma solo fatti nudi e crudi, quasi illeggibili.

Chenu, ad esempio, dichiarava che la sua prospettiva teologica nella valutazione della storia, è il legame che unisce, nell'economia divina: creazione, storia della salvezza, incarnazione e cammino del progresso in ordine al Regno. Dunque, la sua lettura dei *segni dei tempi* era basata sui legami di continuità e di pertinenza che intercorrono tra Dio, natura, storia, Gesù Cristo, cammino dell'uomo e finalità messianiche della chiesa. Chiariva, con opportune precisazioni teologiche, che continuità non significa identificazione e non annulla la distanza tra natura e grazia. Ma evidentemente per lui la pertinenza tra le due prevale, in una classica prospettiva tomista di analogia.

Non ho nulla da obiettare a tale prospettiva e riconosco volentieri che la faccio mia, perché senza di essa non potrei neppure ipotizzare l'inizio di una riflessione teologica. Al tempo stesso, però, debbo confessare che tutta la mia esperienza di fede e di pensiero si muove in rottura col linguaggio e con la testimonianza della continuità e dell'analogia. Parte da essa, la ricerca e, in un certo senso, la presuppone, ma poi la ritrova e la riconosce solo in termini contraddittori e rovesciati.

Ecco perché parlerei di "lettura impertinente dei *segni del tempo*", perché penso che oggi solo l'impertinenza e l'ironia ci rendano tollerabile l'attesa del Regno, nonostante il prolungarsi e l'acuirsi del divario storico tra l'annuncio di salvezza della parola evangelica e la realtà di sofferenza e di morte del mondo.

Del resto sono convinto che questa lettura impertinente, vale a dire basata sulla difformità (non-pertinenza e capovolgimento) tra evento storico e segno escatologico in esso racchiuso, abbia una sua profonda ragion d'essere teologica, filosofica, biblica e, perché no?, storico-esistenziale.

Il linguaggio dell'impertinenza

Per i vangeli, infatti, *segno dei tempi* e preannuncio del Regno non è solo ciò che avviene in conformità diretta con le più audaci attese storiche di salvezza, come la liberazione dei prigionieri, la guarigione degli ammalati, la sazietà degli affamati, la resurrezione dei morti, ma anche ciò

che nei confronti dei più comuni valori etico-storici è motivo di perplessità, come il perdono gratuito dei debiti e delle colpe, o addirittura in contraddizione, come la necessità della persecuzione a morte del "Giusto di Dio" e dei suoi testimoni.

L'annuncio delle Beatitudini è una sequenza emblematica di lettura impertinente dei *segni dei tempi*. Nel discorso della montagna di Matteo, Gesù riconosce come beati, vale a dire testimoni del presente storico del Regno, anticipo e caparra della sua realizzazione, non i già da lui miracolati, ma proprio quelli che al presente sono affamati, poveri, malati, assetati di giustizia. Certo sono beati, perché saranno saziati, ma la loro funzione di *segno* è da lui letta nell'oggi come sua fede, sua speranza, suo impegno.

Come si vede, tale lettura si basa sul valore teologico-esistenziale dell'analogia, ma lo rovescia, non per un gioco di pura teologia negativa, ma per far nascere e mantenere, nonostante tutto (e questo "tutto" comprende in primo luogo la Croce), la fede nel legame di continuità tra l'attesa umana e la volontà divina.

Mi sembra importante sottolineare questo carattere problematico e paradossale della lettura impertinente, vorrei dire la sua natura ironica, perché essa ci aiuta a non cadere dalla padella della semplice interpretazione di continuità e di conformità, alla brace della totale e radicale opposizione. Nell'uno come nell'altro caso il *segno* cesserebbe di essere un evento simbolico, investito e trasformato dalla fede, per diventare un fatto, che nel suo stesso essere porta con sé un oggettivo valore o disvalore escatologico, una manifestazione diretta del cammino evolutivo o involutivo della storia e nella storia inscritta per interna legge di necessità.

Intendo dire che la "beatitudine" dei poveri e dei sofferenti viene proposta da *Matteo* e da *Luca* come *segno del Regno*, non perché il soffrire nel mondo sia di per sé un valore positivamente ordinato al Regno stesso e perché quest'ultimo stia in opposizione assoluta al mondo, ma perché l'assenza di salute del sofferente è testimonianza che il mondo non è il Regno ma sua attesa, attesa della vera e totale pienezza del mondo, *altra* e *non opposta* al mondo stesso.

Certo accanto ai *segni dei tempi* conformi, che prevalgono nella prima predicazione di Gesù e nella narrazione dei suoi miracoli (ma non tutti), ci sono nei vangeli *segni* tendenzialmente difformi, che prevalgono nei discorsi apocalittici che precedono la Passione, allorché il Regno è prean-



nunciato alla maniera del *Giorno del Signore* di Amos (Am 5,18-20), più come catastrofe che come salvezza. Ma credo che la chiave di lettura di tutti questi tipi di *segni* non sia né la conformità né la difformità assoluta, bensì l'impertinenza, il riferimento per difetto o per eccesso, lo scompiglio ironico di ogni oggettivazione dogmatica delle attese e delle speranze umane in qualche evento puramente storico o naturale. Al fine, non di respingerle e di deluderle, ma di aprirle alla totale novità di Dio, di liberarle dai ristretti orizzonti mondani, di prepararle alla *Gerusalemme celeste*, che non è cielo contrapposto a terra, ma **"cieli e terre nuove"**.

Prendiamo uno degli esempi tipici di invito di Gesù alla lettura dei *segni dei tempi*, quello in cui richiama la consuetudine a mettere in relazione il germogliare del ramo di fico con l'avvicinarsi della stagione estiva (Mt 24,32-33). Si tratta di una chiara utilizzazione naturalistica del concetto di *segno*. Tra l'aprirsi delle gemme del fico e l'esplosione della bella stagione il legame è diretto, oggettivo, inequivoco. Qui raggiungiamo il massimo dell'analogia, tanto che essa rischia addirittura di venire soppressa nell'identità, presentandosi come un momento di passaggio dell'unica realtà naturale dalla potenza all'atto: la primavera con le sue gemme che diventa inevitabilmente estate coi suoi frutti.

Questo *segno dei tempi* iper-pertinente è, però, utilizzato da Gesù e dall'evangelista per evocare una realtà assai diversa: il rapporto di *segno*, nella storia, tra la distruzione di Gerusalemme e l'avvento definitivo del Regno. Il Regno è sì atteso come l'estate, ma il suo *segno dei tempi*, la sua gemma non è ad esso conforme, come la primavera all'estate, bensì totalmente difforme. Se il *Regno-estate* è salvezza e pace, il *segno-primavera* è pericolo e guerra. La primavera sarà terribile, perché l'estate possa essere radiosa e il simbolo più appropriato dell'attesa escatologica viene, allora, ad essere quello della gestante, coi dolori del parto che precedono la gioia, ma potrebbero anche concludere in tragedia (Gv 16,21).

Amore, perdono, nuova creazione

Quanto detto vale anche per i tre principali temi salvifici, evidenziati dalla teologia neo-testamentaria: il tema dell'amore di Dio, quello del perdono gratuito e quello del rinnovamento radicale dell'uomo e del mondo, della ricreazione dell'universo.

È importante rileggere tali temi in quest'ottica di continuità e di tensione tra attese umane e promesse divine, perché essa ci permette di accostarci con nuova acutezza agli eventi del nostro tempo, così da leggerci, come in evangelici *segni dei tempi*, le nascoste e preziosissime tracce del Regno.

A proposito dell'amore, confessato come assenza di Dio da Giovanni (1Gv 4,8) e come essenza dell'uomo di fede da Paolo (1Cor 13), i vangeli ci offrono una serie di esempi almeno singolari, rispetto alle consuete esperienze umane.

Nella parabola del buon Samaritano, Gesù rovescia l'impostazione della questione postagli per chiarire che l'amore fonda il nostro essere non sul consistere in sé ma sull'aprirsi e sul donarsi all'altro, sulla capacità di farsi concretamente prossimo per chiunque ci venga incontro lungo il cammino della storia.

Nei discorsi ai discepoli sui rapporti che devono intercorrere tra loro, come anticipo della comunità escatologica, Gesù ribalta costantemente le gerarchie umane di relazione, indicando che i primi saranno ultimi, che i capi debbono servire, che chi vuole essere grande deve farsi piccolo, che non c'è amore più grande di quello di chi dà la vita per gli altri.

Solo nell'eccesso, solo quando non può raggiungere neppure il più debole *segno* di corrispondenza e di successo, l'amore può dimostrare di essere vero amore. Solo sulla Croce, gridando a Dio l'angoscia del proprio abbandono e la consumazione di tutta la propria fedeltà, Gesù può dimostrare di avere amato il Padre e i suoi fino alla morte e diventare *segno* dell'assoluto potere salvifico e creatore dell'amore: un amore che genera l'essere assai più che venirne generato.

Analoga analisi può essere condotta a proposito del tema del perdono dei peccati, che, per l'insistenza di Gesù sulla assoluta gratuità, tanto allarma i dottori della legge. La misericordia del re generoso è esempio della misericordia di Dio, che impegna l'uomo a fare altrettanto solo perché è smisurata e supera ogni umana prevedibilità ed ogni calcolo di convenienza. L'accoglienza del padre per il figliol prodigo scandalizza a ragione il fratello maggiore perché è eccessiva e trasforma un rito penitenziale in festa; solo così, però, può diventare *segno* della carità di Dio verso l'uomo peccatore.

La parabola degli operai dell'ultima ora può essere interpretata in molti modi, che ci aiutano a renderla accettabile al nostro comune senso della



giustizia. Ma in verità solo se colta nella sua letterale e impietosa ironia, che, nell'ottica del puro dono, eguaglia la pigrizia degli ultimi alla solerzia dei primi, essa può aiutarci a capire che per tutti la salvezza di Dio è una novità radicale, frutto di un amore che dona senza tornaconto e che proprio di questo amore gratuito noi abbiamo bisogno, dopo che la Croce ha rivelato al mondo l'universalità del suo peccato insieme alla sua redimibilità.

E' a coronamento dell'annuncio dell'amore e del perdono gratuito che si pone, infatti, il terzo grande tema evangelico: quello della ri-creazione di tutte le cose e della resurrezione, che trova nel silenzio e nella fuga delle donne di *Marco* (16,8) e nell'imbarazzata difficoltà di credere degli apostoli di *Matteo* (28,17) e di *Luca* (24,36-41) la più bella espressione, a *contrario*, dell'assoluta e indicibile novità dell'ultimo, più forte e più problematico *segno del Regno*.

I segni del Regno per noi

Eccoci al dunque. Questa lettura evangelica *impertinente* della presenza nel mondo dei germi del Regno è forse, oggi, l'unica che può aiutarci a discernere le speranze attive nella nostra storia.

Il segno dell'amore fedele ha oggi il volto dello smascheramento della nostra infedeltà. Elie Wiesel ne *La notte* (Firenze 1972) ci racconta come egli abbia sperimentato la manifestazione dell'essenzialità di questo amore fedele, vivendone il tragico fallimento. Ad Auschwitz solo l'attacco al padre gli era rimasto come testimonianza della sua umanità e anche questo ha visto svanire nella notte in cui il padre è morto, a due passi da lui, invocando il suo aiuto senza ricevere risposta.

"La sua ultima parola era stato il mio nome. Un appello e io non avevo risposto... Non piangevo e non poter piangere mi faceva male; ma non avevo più lacrime. E poi, al fondo di me stesso, se avessi scavato nella profondità della mia coscienza debilitata, avrei forse trovato qualcosa come: finalmente libero!" (pag. 109).

L'uomo non sa essere testimone di amore fedele fino alla morte, ma senza questo amore sa di non essere che una libertà senza scopo, un punto di fuga verso il nulla. Nella sua sconfitta l'amore trionfa come *segno* escatologico, come esplicitazione dell'attesa del compimento di cui Gesù è caparra, per cui si potrebbe ben dire: "Beati coloro che sanno di non saper amare, perché saranno

amati per primi".

Allo stesso modo il *segno* del perdono gratuito si fa presente nel suo rovescio: la coscienza dell'esclusione definitiva dalla giustizia.

"L'eroe del romanzo moderno è innanzitutto il protagonista di una scissione che lo separa dalla totalità della vita e lo divide nel suo intimo. Le contraddizioni del progresso storico gli rivelano che, nella lotta generale, egli non può appellarsi a valori universali che giustificano definitivamente la sua scelta. Ogni scelta comporta la coscienza del torto che infligge a chi ne ha operato una diversa, e l'avvertenza dell'inevitabile male implicito nel proprio agire dimidia il soggetto e lo induce a sentirsi in colpa, anche verso se stesso. L'età della contesa di tutti contro tutti, che Fichte definiva età della compiuta peccaminosità, impone all'individuo di assumere su di sé questa peccaminosità, ossia la coscienza della colpa oggettiva insita nel suo agire e la coscienza di non poter essere innocente, di essere scacciato dal paradiso, di esserne escluso per sempre e a ragione, di non avere mai più la possibilità di entrarvi. Questa coscienza della necessità, e al contempo dell'impossibilità, di risolvere le contraddizioni caratterizza il più alto pensiero e anche la poesia del nostro secolo" (C. Magris, *L'anello di Clarisse*, Torino 1984, pagg. 364-365).

Certo, chi scrive tutto ciò è un critico letterario e non un teologo. Ma, se *segni dei tempi* possono essere per i vangeli il turgore d'un ramo di fico o il rosseggiare del tramonto, non vedo perché *segni del Regno* non possano essere per noi pagine letterarie gravide di esperienza esistenziale.

Il Regno è vicino anche perché più di un uomo, tutti gli uomini e soprattutto i non-credenti, i gozzovigliatori delle nuove Ninive, sanno, o sono in procinto di sapere, che dall'uomo non può venire la salvezza, perché egli è sempre e comunque lacerato da contraddizioni insanabili, incapace di giustizia.

"Beati, pertanto, coloro che si conoscono impenitenti, perché non faranno penitenza".

Fare nuove tutte le cose, riscoprirle nella loro verità più intima e sincera, è, infine, un bisogno oggi fortissimo e lacerante, sentito e vissuto nella penosa esperienza dell'inutile ricoprirsi di polvere di tutte le nostre vicende.

"Tutte le realtà anelano alla loro rivelazione, tutte vogliono entrare nella luce della conoscenza e dell'amore - scriveva Rhaner nel 1966 - e, forse, il senso religioso di gran parte della lirica moderna nasce proprio dalla rinnovata ansia di ripren-



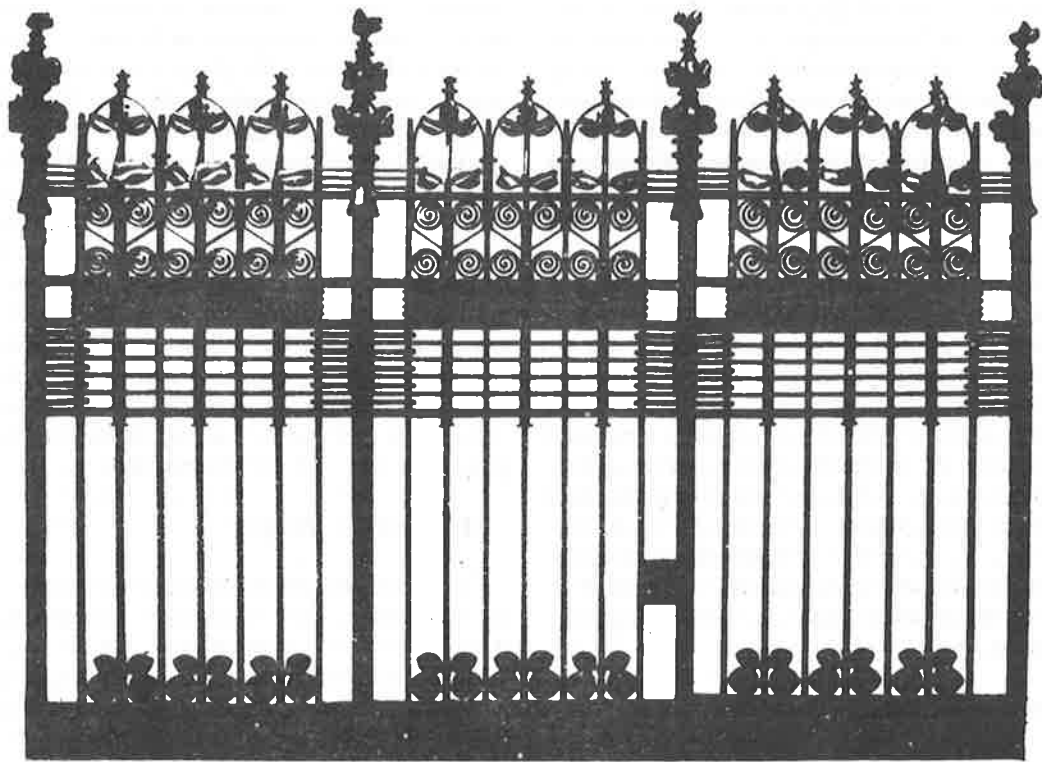
dere la creazione del mondo ricominciando a dare nome alle cose, a ritrovare la purezza di una parola che, inventando nuovi rapporti, nuove sintassi, sveli anche l'ordine verso cui tende il tumulto degli esseri e delle cose di cui la poesia è prefigurazione e promessa, come trepidamente cantava Rilke: *Siamo forse qui per dire solo: casa, ponte, fontana, porta, mandorlo, brocca, finestra / o al più: colonna, torre... o per dire, intendi, / o dire veramente come le cose nell'intimo / mai s'immaginarono di essere.*" (C. Ossola, *L'esperienza religiosa di Ungaretti*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", 1972, pag. 300).

La poesia e l'arte rivendicano oggi per sé la capacità profetica di svelare il mondo a se stesso, e, se è vero che così facendo hanno definitivamente rivelato l'impossibilità della profezia, "in un cosmo i cui confini sono la terra di Prometeo

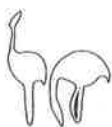
(l'uomo ribelle) e i cieli di Saturno (il Dio assoluto)" (S. Givone, *Hybris e Melancholia*, Firenze 1974), è anche vero che la loro parola, tesa fino allo spasimo dell'incomunicabilità e dell'insignificanza, suona ormai come denuncia che il nostro dire e il nostro fare sono consumati e che è più che mai necessario che ogni scriba, divenuto discepolo del Regno, tiri fuori dal suo tesoro parole e cose nuove, insieme a parole e cose antiche, e confessi: "Beati coloro che si sentono orfani del vero, perché colui che è vita sarà per essi via nello smarrimento e colui che è verità sarà luce nelle tenebre".

Certo più che *segni del Regno* queste sono *ferite della terra*, ma, senza una loro impertinente lettura, cosa ci resta da sperare e da attendere?

Aldo Bodrato



“Il mio regno non è di questo mondo”



Il regno di Dio: la vita

L'autore, teologo, mette in luce che "i testi biblici, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, indicano la memoria, ed in particolare la memoria culturale (il 'memoriale'), come capace di collegare in modo vitale il passato, presente, futuro". Anche sotto questa luce si deve prendere atto di quanto siano profonde e sostanziali "le radici comuni che uniscono non solo per il passato, ma anche oggi, l'ebraismo e il cristianesimo".

Tra il "già" e il "non ancora"

“Interrogato poi dai farisei sul quando verrebbe il regno di Dio, rispose loro: Il regno di Dio non viene in modo da attirare gli sguardi; né si dirà: Eccolo qui, o eccolo là, perché, ecco, il regno di Dio è in mezzo a voi” (Lc 17,20-21).

Il messaggio espresso nella frase di Luca, come del resto quello contenuto nell'invocazione “Venga il tuo regno”, che i cristiani hanno ripetuto per venti secoli e continueranno a ripetere finché saranno sulla terra, non è un'invenzione originale e geniale di Cristo o della primitiva comunità cristiana. Nasce dal contesto teologico e letterario del giudaismo contemporaneo alla redazione degli scritti neotestamentari, affonda le sue radici in tutta la tradizione biblica anticotestamentaria e permea di sé la cultura e la religiosità dell'ebraismo posteriore alla distruzione di Gerusalemme, avvenuta nel 70 dopo Cristo (1).

In questo articolo voglio deliberatamente limitarmi a riflettere sulla dimensione teologica del “già” e “non ancora”, considerandola dal punto di vista della letteratura biblica, giudaica e proto-cristiana, entrando il meno possibile nel complesso dibattito teologico (che spesso sarebbe più appropriato definire “filosofico”) svoltosi in questo ultimo secolo (2). Più precisamente vorrei sottolineare l'importanza della memoria, e in particolare della memoria culturale, come atto che fa da collante vitale fra i vari momenti temporali contigui ma non continui, che scandiscono lo scorrere della nostra esistenza individuale e collettiva e quindi della storia.

Apocalittica come metafora

“Apocalittica” è un termine che “indica un fenomeno sociologico sottostante... ha normalmente origine dal collasso delle strutture sociali significative” (3). Nello stesso studio, dal quale sono tratte le parole appena citate, J. H. Charlesworth

sostiene che in fondo l'essenza del pensiero apocalittico, linguisticamente parlando, è di tipo metaforico, in quanto si basa sul meccanismo del trasferimento di luogo e di tempo con un grande utilizzo dell'espressione simbolica. Sul piano contenutistico questo procedimento riflette il bisogno di trasferire in altri luoghi e in altri tempi la realizzazione delle proprie attese e delle proprie speranze. E' quindi comprensibile facilmente come il periodo del I secolo dopo Cristo, e con maggior ragione quello successivo all'anno 70, sia stato particolarmente favorevole, nella riflessione teologica dell'ebraismo della diaspora, allo sviluppo di questo genere di letteratura religiosa. E certamente questo clima apocalittico diffuso nella cultura giudaica esercitò un grande influsso sulla formazione degli scritti del Nuovo Testamento. La simbiosi fra cristianesimo e giudaismo in questo ambito fu talmente ampia, che, per esempio, il libro I di Enoch (ed altri scritti), fino a poco tempo fa ritenuto dai critici composto dopo il III secolo poiché vi si riscontravano influenze del cristianesimo troppo evidenti, ora dalla quasi totalità degli studiosi è considerato uno scritto ebraico composto certamente prima del 70 dopo Cristo, sicuramente prima di molti testi neotestamentari.

Il problema “tempo”

Uno dei temi principali connessi con il pensiero apocalittico, che “trasferisce” la realizzazione delle promesse *spazialmente* al di fuori di Gerusalemme e di questo mondo, e *temporalmente* alla fine della storia, è quello del *dove* e del *quando* si manifesterà il regno di Dio (Parusia). La questione del tempo è quindi strettamente collegata alle concezioni religiose apocalittiche ed ha costituito sempre un problema teologico.

Molte sono state le interpretazioni elaborate nel corso dei primi due millenni di storia del cristiane-



simo. Se si tiene poi conto del profondo disorientamento culturale, sociale, politico e religioso di questo secolo, non c'è da meravigliarsi che negli ultimi cento anni si siano sviluppati nella cultura occidentale numerosi tentativi di dare una risposta credibile e soddisfacente alla questione escatologica, cioè al rapporto esistente fra il tempo cronologico e il tempo originario, al rapporto cioè fra il tempo, la storia umana e la storia della salvezza, e a quello fra il passato, il presente e il futuro.

Questi tentativi hanno, di volta in volta, messo in maggiore evidenza l'importanza ora del passato, ora del presente, ora del futuro. Una cosa è, a mio avviso, da affermare in modo preciso: se ci si attiene ai testi sia cristiani che giudaici, il tempo, quello cronologico, ha uno spessore reale e giuoca un ruolo essenziale nella salvezza che Dio opera nel mondo. Gesù si è fatto carne nel tempo, nel tempo ha operato la sua missione terrena e nel tempo i credenti sono stati invitati a vivere vigili nell'attesa della Parusia.

Credo sia molto interessante quanto sostiene J. B. Metz, per il quale in gran parte l'ansia che affligge l'uomo contemporaneo dipende dal fatto che questi è succube di un tempo che non ha una fine, e quindi si sente schiacciato da un "eterno ritorno" senza possibilità di qualcosa di realmente nuovo. "Si tratta cioè di un tempo senza un volto e senza grazia, il quale in definitiva, prendendo ciascuno alle spalle, lo travolge, come fa il mare con un granello di sabbia, e rende tutto equivalente, come fa la morte. Nessun finale potrebbe essere mai così infausto come, appunto, nessun finale".

Suggestivo è il passo, che il teologo tedesco cita come particolarmente adatto a rappresentare lo stato di coscienza ombratile tipico dell'esistenza dell'uomo del XX secolo, immersa in un tempo senza un vero futuro. Esso è tratto dal testo **Andare verso il peggio**, di Samuel Beckett: "Desiderando che tutto svanisca. Svanisca oscuramente. Svanisca vanamente. Svanisca il desiderare. Desiderare vanamente che svanisca il desiderare vanamente" (4).

La memoria come connettivo vitale fra il "già" e il "non ancora"

I testi biblici, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, indicano la memoria, ed in particolare la memoria culturale (il *memoriale*), come capace di collegare in modo vitale il passato, presente e futuro. Il tempo cronologico è un susseguirsi in-

definito di momenti separati e il futuro dell'uomo singolo e dei popoli si decide nell'attimo che separa l'immediatamente prima dall'immediatamente dopo. E' in quell'attimo che la memoria può richiamare alla presenza della coscienza tutto il vissuto personale e collettivo del passato per rispondere all'alternativa secca che si presenta: cancellare il passato o utilizzarlo in tutta la sua potenzialità, per farsi afferrare dal futuro e non lasciarsi inghiottire dall'oblio del piatto presente.

Per questo la storia umana e, a maggior ragione, la storia della salvezza non possono essere interpretate come una linea ascendente continua verso un punto omega finale, che si colloca sulla linea stessa del tempo (5).

Nel caso della concezione biblica la memoria è indicata come atto decisivo non solo per l'uomo, ma anche per Dio. La decisione, che deve essere presa in un determinato frangente, non è sostenuta solo dal ricordo di ciò che è avvenuto nel passato (si tratterebbe solo di un atto intellettuale e volitivo), ma dalla memoria attiva e attualizzatrice del patto del Sinai, al quale non solo il popolo ebraico, ma Dio stesso si è legato. Per questo, e ciò vale ovviamente anche per il nuovo patto fondato sulla morte e resurrezione di Cristo, Dio è sempre alle spalle, è sempre presente e, al tempo stesso, costituisce il futuro escatologico che viene incontro al pio israelita e al credente cristiano. E' quanto è espresso in modo sublime nel cantico di Maria (Lc 1,46-56) e specialmente nel versetto 54: "... Ha soccorso Israele, suo servitore, **ricordandosi** della misericordia di cui aveva parlato ai nostri padri, verso Abramo e verso la sua progenie in perpetuo".

La memoria, si diceva, o meglio *memoriale*, inteso come il crocevia in cui si integrano escatologicamente passato, presente e futuro, assume la sua forma più alta ed efficace nell'atto di culto. Il libro dell'Esodo descrive così l'istituzione della **Pasqua ebraica**: "Quel giorno sarà per voi un giorno di ricordanza e lo celebrerete di età in età..." (Es 12,4; cfr. anche i versetti 26-27 e Deut 16,3).

Nella parte centrale del pasto rituale domestico ebraico viene ancora recitata questa berakoth (Benedizione), la cui composizione risale al II secolo prima di Cristo, tutta centrata sull'atto della memoria: "Nostro Dio e Dio dei nostri padri, che il **memoriale** di noi stessi e dei nostri padri, il **memoriale** di Gerusalemme, tua città, il **memoriale** del Messia, il figlio di David, tuo servitore, e il **memoriale** del tuo popolo, di tutta la casa di Israele, si elevi e venga verso di te, che arrivi, che sia visto, accettato, udito, ricordato e rammentato



davanti a te, per la liberazione, il bene, la grazia, la compassione e la misericordia, in questo giorno di festa..." (6).

L'aspettativa escatologica e l'atto vivificante della memoria sono due dimensioni essenziali e costitutive dell'azione liturgica più importante che il Nuovo Testamento richiede ai cristiani di celebrare "finché egli venga": la Santa Cena (7). D'altra parte la struttura originaria, le preghiere e la teologia di fondo della Santa Cena, sono le stesse dei pasti rituali ebraici: i credenti sono convocati da Dio stesso e l'*ekklesia*, sostenuta dalla forza vivificante dello Spirito Santo, fa la memoria dei *mirabilia Dei* (i meravigliosi interventi di Dio nella storia), che sono quelli rievocati nel corrispondente rito ebraico. L'unica ma sostanziale aggiunta è costituita dal ricordo **anche** dell'opera redentrice di Cristo. In questo particolare è tutta racchiusa la continuità e al tempo stesso la rottura operata dalla Nuova Alleanza nei confronti di quella Antica.

Quando una comunità cristiana ripete nel tempo la liturgia della Santa Cena, scrive M. Thurian, "rende grazie per tutto ciò che egli (Dio) ha fatto in nostro favore e intercede presso il Padre, perché spanda su tutti gli uomini le benedizioni acquisite dal Figlio attraverso tutto ciò che ha fatto" (8). Questo rito memoriale esprime anche nel modo più efficace e reale la natura escatologica della comunità cristiana, immersa nel tempo, testimone della presenza reale di tutto il passato salvifico operato da Dio e, al tempo stesso, in vigilante attesa della venuta di Cristo.

Considerazioni conclusive

Da quanto detto, se ben compreso, si possono trarre molte ed importanti conseguenze teoriche e pratiche. Mi limito ad indicarne rapidamente e schematicamente solo alcune, senza poterle sviluppare:

- Le radici comuni, che uniscono non solo per il passato ma anche oggi l'ebraismo e il cristianesimo, sono più profonde e sostanziali di quanto possono esprimere frasi anche belle, ma che rischiano di rimanere puramente declamatorie e retoriche.

- Sottolineare che il memoriale dell'Ultima Cena è celebrato nella fede e in obbedienza al comando evangelico, dovrebbe far concepire come incomprensibili le divisioni fra varie confessioni cristiane, originate e ancora fondate su litigi, più di natura filosofica che teologica, circa il momento e il modo della presenza sacramentale di Cristo.

- L'accettazione piena della dimensione escatologica della memoria culturale, dovrebbe abbattere la convinzione che la piena comunione fra le varie comunità cristiane è fondata sul possesso della pienezza della verità teologica ed ecclesiologica. L'Eucarestia è piuttosto segno di comunità in cammino e la *koinonia* è comunione di vita con Dio, e non assoggettamento alle strutture giuridiche, ideologiche (più che teologiche) e di potere delle varie confessioni.

- La memoria, che collega la redenzione operata da Cristo, figlio di Dio fatto uomo, a tutti i *mirabilia Dei*, primo fra i quali la creazione, dovrebbe spingere i cristiani a non limitarsi ad una confessione di fede proclamata all'interno delle loro comunità, ma a prendere atto che il loro annuncio della salvezza operata dal Signore "finché egli venga", è autentico solo se vissuto anche nella piena *koinonia* e solidarietà con tutti gli uomini, con la loro storia e con tutto il creato.

Franco Macchi

Note:

1) Cfr. J. H. Charlesworth, **Gesù nel giudaismo del suo tempo**, alla luce delle più recenti scoperte, Torino 1994, spec. pp. 49-76.

2) Con il rischio, fra l'altro, che il lettore, specialmente di area cattolica, confonda la "riscoperta della Bibbia" con le tesi filosofiche di Nietzsche, di Heidegger...

3) J. H. Charlesworth, *ivi*, p. 55.

4) J. B. Metz, **Tempo senza finale?**, in *Concilium* 5/93, p. 175 e 176.

5) "Ciò che è essenziale per lui", scrive, per esempio, U. Perone a proposito della concezione del tempo di Benjamin, "non è infatti proseguire un movimento, conservare una continuità o condurre a compimento un processo storico, ma, al contrario, frenare il movimento, far saltare la continuità, fermare il processo". In G. Penzo - R. Gibellini, **Dio nella filosofia del Novecento**, Brescia 1993, p. 281.

6) Trad. dal francese di un testo citato in L. Bouyer, **Eucharestie**, Tournai 1968, p. 87.

7) Equivalente di *Eucarestia* per i cattolici e gli ortodossi. Non è possibile in questa sede spiegare il perché di queste preferenze terminologiche (cfr. Mt 26,17-29; Mc 14,12-25; Lc 22,7-10; 1Cor 11,23-26).

8) M. Thurian, **L'Eucharestie**, Neuchâtel 1963, p. 177 (mia traduzione dall'originale).



Dalle lettere di Bonhoeffer in Resistenza e resa, l'autrice trae spunto per una riflessione che contrappone l'idea bonhoefferiana di "naturalità divina", intesa come partecipazione di Dio al mondo nell'umanità di Gesù, all'idea di trascendenza, intesa come "via di fuga" dal mondo. E' nel punto in cui il mondo contemporaneo si trova che si può attendere ancora "qualcosa" che, solo in quanto altro, dà un senso, libera dall'autoinvoluzione.

Terra e cielo

“Non intendo la fede che fugge dal mondo, ma quella che resiste nel mondo e ama e resta fedele alla terra malgrado tutte le tribolazioni che essa ci procura... Temo che i cristiani che osano stare sulla terra con un piede solo, staranno con un piede solo anche in cielo...” (Lettera di Bonhoeffer alla fidanzata, del 12/8/1943).

1. L'espressione citata, ricorrente in formule analoghe negli scritti bonhoefferiani di varie epoche, compendia questioni centrali per il teologo, fin dalle origini del suo pensiero; si tratta del nucleo dell'annuncio evangelico, non di applicazione marginale.

Il mondo, la terra, implica nella sua dinamica, nella vita si direbbe, aspetti positivi e negativi (qui si accentuano le “tribolazioni”, dato il contesto). Una risposta falsamente cristiana è la “fuga dal mondo”, cui si contrappone l'autenticità della “resistenza nel mondo, l'amore e la fedeltà alla terra”. Ma che significa tutto questo? Perché l'accettare il mondo senza riserve è “fede cristiana”?

Più chiaro è il senso del giudizio negativo sulla “fuga”: si tratta di una fede-rifugio, illusione per compensare insufficienze, proiezione di desideri insoddisfatti, uscita di sicurezza da conflitti non affrontati e non risolti, sul piano personale e collettivo; ha poco a che fare dunque con l'attesa biblica di una **terra** (non di un cielo!) in cui il regno sia venuto.

Qui è il problema (uno dei lati da cui si può prenderlo, nella formulazione di Bonhoeffer): l'esperienza del mondo, nelle sue forme di vita e di morte, di gioia e di sofferenza, di solidarietà e conflitto, ha consistenza, criteri interni di giudizio, un proprio senso: come intenderne il rapporto al cristianesimo? E inoltre - domanda in prospettiva critica, appena intravista da Bonhoeffer - la “terra” è base oggettiva della nostra esperienza, oppure nasconde anche un aspetto ideologico,

un “modo di vedere”?

2. La consistenza e autonomia del mondo riproposta con decisione da Bonhoeffer nelle lettere dal carcere, rimanda alla teologia liberale, al maestro von Harnack, oltre che alla cultura etico-politica borghese di fine Ottocento, che l'autore richiama con insistenza in alcuni testi dell' **Etica** e di **Resistenza e resa**. La teologia liberale introduce il “mondo” nel cuore del cristianesimo, applicando al testo biblico i metodi della critica storica: la storia della rivelazione non è su un piano diverso dalla storia profana; l'esegesi biblica non può addurre il criterio dell'ispirazione verbale per sottrarsi agli esiti, talvolta apparentemente distruttivi, dell'analisi del testo; la dogmatica cristiana non può ignorare la storia dei dogmi - in primo luogo quelli cristologici - e la distanza fra gli enunciati delle Scritture e le formule dei decreti conciliari.

La soluzione adottata - assimilare gli elementi del cristianesimo alle “conquiste” intellettuali e morali del tempo - porta a vedere in una particolare civiltà e forma di vita, la borghesia europea illuminata e moderatamente progressiva di fine Ottocento, un'espressione evoluta di cristianesimo, una sintesi felice di rivelazione e storia, di etica e fede.

Soluzione di cui Bonhoeffer vede il limite, nel rischio di annullare l'evangelo, assimilato ad un'etica per l'uomo moderno, in grado di evolvere e di portare a frutto nel suo mondo il seme antichissimo della Parola; soluzione di cui non rifiuta però il presupposto, la valutazione positiva del mondo moderno, e soprattutto del movimento di emancipazione, di cui rappresenta il culmine. C'è infatti nelle lettere la genealogia della “profanità” che segna ormai la vita, in tutti i suoi aspetti, anche nel nichilismo come rifiuto di adorare qualsiasi idolo.



3. Il mondo profano non è sottoposto a un giudizio esterno: secondo Bonhoeffer, l'essere emancipato è l'essere pienamente immerso nella vita, nella natura e nella storia, che non guarda la realtà con distacco. La misura, la "giustizia", anche l'etica, è un equilibrio che si regola dall'interno. Risulta perciò forzato e ambiguo ogni intervento che voglia metterlo in crisi, bloccare o riportare indietro il processo di emancipazione: accusa rivolta dal teologo soprattutto al linguaggio e alla pratica religiosa del cristianesimo dell'età moderna. La cultura dell'interiorità da un lato, della trascendenza dall'altro, configurano un cristianesimo del disprezzo e della fuga dal mondo; Bonhoeffer è alla ricerca di un "cristianesimo fedele alla terra", cioè accessibile direttamente alla realtà profana, dall'interno del mondo, senza fratture. Ne trova conferma nell'Antico Testamento, nella speranza biblica di una redenzione storica, che rinvia gli uomini alla vita sulla terra, da assaporare fino in fondo, in tutti i suoi aspetti.

Questa via diretta (si direbbe quasi una "naturalità biblica") non implica, secondo Bonhoeffer, un'imposizione di ordine sovranaturale, un dominio divino, rimanda invece al Dio biblico che è nel mondo solo perché vuol partecipare alle vicende degli uomini, anche alle loro sofferenze; non il Dio Pantocrator, che risolve tutto con il suo dominio, dall'alto e a distanza (l'ipotesi di lavoro: Dio), ma il Dio che ottiene spazio nel mondo grazie alla "debolezza", cioè ad una compromissione diretta.

4. Questa immediatezza Dio/mondo, non fondata su immagini di potere, corregge anche, secondo il teologo, la tendenza della teologia liberale a rappresentarsi un Dio secondo i propri modelli culturali. Barth per primo, riconosce Bonhoeffer, ha reagito a questa tendenza riduttiva, ha colto nella Bibbia la funzione decisiva della Parola di Dio agli uomini: qui il linguaggio umano è rivelazione. Per Barth è un evento incomprensibile, per quanto reale, una frattura aperta nel centro della storia, un paradosso; Bonhoeffer parla invece un linguaggio della continuità, quasi di una naturalità divina, di una partecipazione di Dio al mondo, soprattutto nell'umanità di Gesù.

Si tratta perciò, secondo gli accenni delle lettere di **Resistenza e resa**, di rivedere tutti i concetti teologici in questa chiave, non più ispirata alla trascendenza, come ancora in Barth ("totalmente Altro"), o demitizzante (Bultmann: ma il mito, se-

condo Bonhoeffer, "è la cosa stessa"), ma ferma all'esser di Dio con il mondo. Allora alla domanda: chi sia Gesù, va cercata risposta nella sua vita, carica della funzione messianica, attuantesi nell'"essere per gli altri", cioè verso il prossimo e l'umanità concreta, non come impegno infinito.

5. Mentre da un lato Bonhoeffer riconosce la relatività culturale di concetti teologici della trascendenza e interiorità, dall'altro non sottopone ad analisi critica la propria idea di un mondo profano, di una vita terrena in rapporto diretto con Dio: concezione di una "naturalità" non solo vitale, ma anche etica e teologica, che scambia un modello di vita con la norma oggettiva, una dignitosa umanità alto-borghese con l'"essere uomo" in genere; qui si passa direttamente dai fatti al loro senso, anche per la rivelazione: l'umanità di Gesù interessa, perché è sottinteso il suo diretto rapporto al Padre, la sua funzione messianica. La profanità del mondo non è presa nel senso integrale di infondatezza, di intercambiabilità di prospettive, di relatività dei punti di vista e dei giudizi; tuttavia solo a questo punto - ed è il punto in cui il mondo contemporaneo si trova - si pone la domanda circa la Parola biblica, e l'eventuale mostrarsi in essa di una "totale alterità", evento di rivelazione che ci sfugge, ma che tuttavia, se accade, non può essere ignorato. E' qui che si può attendere il regno di Dio, una realtà che deve **venire**, cioè che riguarda il mondo, pur non essendo continua alla vita profana.

La venuta del regno, il vivere cioè in un mondo che aspetta ancora qualcosa, implica una frattura, un rivolgersi verso "qualcosa" che si aggiunge al mondo, e solo in quanto "altro" dà un senso, libera dall'autoinvoluzione.

Se mi attengo all'esperienza profana, la gioia e la sofferenza, la vita e la morte non hanno in se stesse una tensione, un rapporto, qualcosa che le tolga all'immediato e, in ultima analisi, al non senso (da questo punto di vista, anche la "naturalità" bonhoefferiana è un tentativo di fuga, di compensazione!), a meno che "qualcosa", fuori dalle condizioni del mondo, non ponga un rapporto tale da richiedere risposta.

E' questo l'evento della Parola, nelle parole bibliche, indeducibile ma reale, in cui la profanità vien posta integralmente, incrinata e discussa - non tolta! - dalla Parola che è al suo fianco, ma non si lascia livellare.

In Bonhoeffer la profanità, così sembra, è anche il regno di Dio, per l'essere di Dio con il mon-

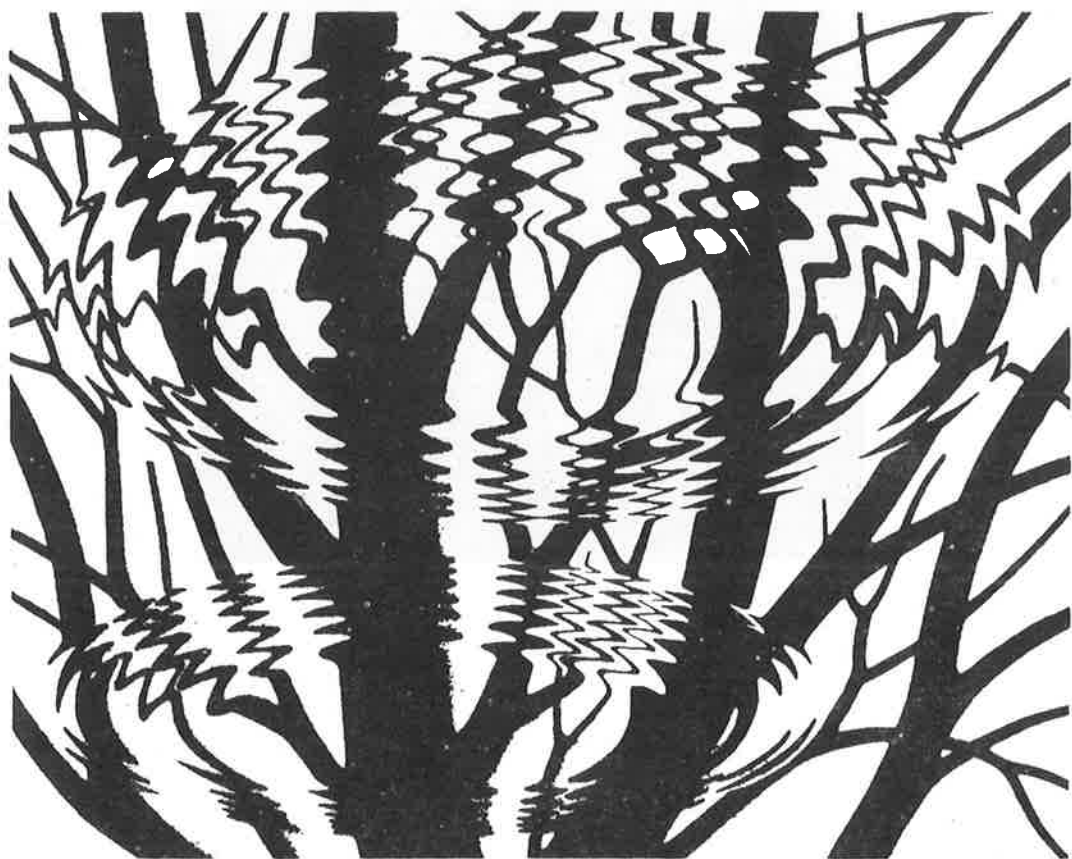


do, partecipe delle sue vicende. Se criticiamo questa ammissione, tutt'altro che scontata, la profanità si ridimensiona, non è altro che il piano confuso, eterogeneo della nostra esperienza.

Rispetto ad esso l'evento della Parola - l'attesa del regno - non apre una via di fuga, non crea una duplicità di piani; intacca però la compattezza della realtà, pone differenze, complica. Non tutto è comprensibile, non tutto accessibile in via diretta; c'è un modo di "essere rivolti verso...", senza chiara rappresentazione del correlato, ma nell'intento di non lasciar cadere questa Parola, di rispondere. Nella profanità insuperabile delle

parole, qualcosa può trovare spazio, essere "accanto" e "con" esse. Per ciò che è già avvenuto, certe parole, quelle del messaggio biblico, sono riprese (non sacralizzate), la loro profanità non è tolta, però in esse si ascolta - si spera di ascoltare - la Parola stessa. Questa non è la continuazione del nostro mondo, ma un inizio, cioè una frattura, ma nella distanza si apre anche una possibilità di rapporto. La risposta ad essa, l'entrare nella dinamica di questo rapporto, è poi il campo della libera decisione di ognuno.

Maria Cristina Laurenzi





Dietrich Bonhoeffer



Dietrich Bonhoeffer, pastore luterano, è un credente la cui riflessione teologica è stata profondamente segnata dai drammi e dalle speranze del ventesimo secolo: la secolarizzazione, la "morte di Dio", la presa di responsabilità del cristiano divenuto "adulto". Ci è sembrato doveroso proporre la sua emblematica figura, la sua alta statura di pensatore e di testimone, affinché la sua eredità non vada perduta, a 50 anni dalla morte: impiccato dai nazisti nel lager di Flossenbürg il 9 aprile 1945, dopo due anni di carcere.

Testimone del regno

*La poesia **Voci notturne**, scritta nel presentimento chiaro della imminente tragedia, rivela una fede nella Vita che non rifiuta la terra: la fede in un regno che non è di questo mondo, ma che in questo mondo - l'unico a noi dato - cerca le tracce della novità, e di esse rende l'uomo responsabile discepolo.*

Voci notturne

Disteso sul tavolaccio
fisso la parete grigia.
Fuori, una sera d'estate
che non mi conosce,
cantando va verso la campagna.
Dolci i flutti del giorno s'infrangono
sulla spiaggia eterna.
Dormi un poco!
Ristora anima e corpo, mano e fronte!
Fuori, popoli, case, spiriti e cuori
in fiamme.
Finché non giunge il tuo giorno
dopo una notte rossa di sangue -
resisti!

Notte e silenzio.
Sto in ascolto.
Passi e richiami di guardie, soltanto,
riso lontano, soffocato, d'una coppia.
Non senti altro, pigro dormiente?
Odo il tremito e il dubbio della mia anima.
Nient'altro?
Odo, odo
come voci, come richiami,
come grida per una tavola di salvataggio,
muti pensieri notturni
dei compagni di sventura, che vegliano, che sognano.
Odo uno stridere irrequieto dei letti, odo ru-

mor di catene.

Odo come uomini insonni si rivoltolano,
come anelano libertà e azioni rabbiose.
Quando nell'incerto mattino li coglie il sonno,
mormorano sognando di bimbi e di mogli.

Odo lieti bisbigli di adolescenti
che si nutrono di sogni infantili.
Li odo aggrapparsi alle loro coperte
e nascondersi all'incubo terrificante.

Odo sospiri e il respiro sottile dei vecchi,
che in silenzio si dispongono al gran viaggio.
Hanno veduto andare e venire giustizia e in-
giustizia,
ormai vogliono vedere l'incorruttibile, l'eterno.

Silenzio e notte,
passi e richiami di guardie, soltanto.
Odi nella casa che tace
sussulti, scoppi e schianti
quando a centinaia attizzano
il loro cuore che brucia?
Il loro coro è muto,
ma ben aperto il mio orecchio:
"Noi vecchi, noi giovani,
figli di tutti gli idiomi,
noi forti, noi deboli,
dormienti, veglianti,
poveri, ricchi,
uguali nella sventura,
noi buoni, malvagi,
quel che siamo stati,
noi uomini dalle molte cicatrici,
testimoni di coloro che son morti,
ostinati, induriti,
innocenti e gravemente accusati,
dal lungo isolamento profondamente umiliati,



ti cerchiamo, ti chiamiamo, fratello!
Fratello, mi senti?"

Con dodici freddi, secchi colpi l'orologio
della torre mi sveglia.

Nessun calore, nessun suono in loro
che mi protegga e nasconda.
Rabbioso abbaiare di cani a mezzanotte
mi spaventa.

Triste scampanio
divide un misero ieri da un misero oggi.
Se al giorno segue un altro,
senza nulla di nuovo, nulla di meglio,
se non di finire in fretta come quello,
che cosa può importarmene?

Voglio vedere il volgere del tempo,
quando segni lucenti sono nel cielo notturno,
e nuove campane sui popoli vanno
e suonano, e suonano.

Aspetto quella mezzanotte,
di raggianti, terribile splendore,
quando i malvagi verranno meno di paura
e i buoni saranno nella gioia.

Scellerato,
a giudizio
sia il tuo vizio.

Del peccato
e dell'inganno
soffri il danno.

Guarda, o uomo,
i cieli santi
giudicanti!

Dite in letizia:
fede e giustizia
a una stirpe nuova!

Concilia, o Cielo
in pace e bene
le genti terrene.

Terra, sii prospera!
Uomo, sii libero,
e libero resta!

Son balzato all'improvviso
come se avessi visto terra dal veliero che
affonda,
come ci fosse qualcosa da prendere, da affer-

rare,
come se avessi visto maturare pomi dorati.
Ma ovunque guardi, tenda la mano e stringa,
c'è, massa impenetrabile, la tenebra.

Sprofondo nelle fantasticherie.
Mi calo sul fondo del buio.
Tu notte, piena di miserie e d'insidie, dammi un segnale!
Perché maceri così a lungo la nostra pazienza?
Lungo, profondo silenzio;
poi odo la notte curvarsi su di me:
non io sono buia, buia è soltanto la colpa!

La colpa! Sento un fremito e una scossa,
un mormorio, un lamento si levano,
odo uomini crucciarsi nello spirito,
e nel caos selvaggio d'innumerevoli voci,
un coro muto
preme all'orecchio di Dio:
"Uomini braccati e insidiati,
fatti inermi e accusati,
caricati di colpe insopportabili,
siamo noi tuttavia gli accusatori.

"Accusiamo chi ci ha spinti nel peccato
chi ci ha fatti diventare complici,
chi ci ha resi testimoni d'ingiustizia -
per disprezzo dei complici.

"I nostri occhi dovettero guardare l'ignominia,
perché in colpa profonda ci irretissimo;
poi ci chiusero la bocca
e diventammo cani muti:

"Imparammo a mentire per poco,
a adattarci all'ingiustizia palese.
Se all'inerte si usava violenza
il nostro occhio restava freddo.

"E quel che bruciava nel cuore
rimase muto, occultato.
Abbiamo spento il sangue ardente
e calpestato i tizzoni del cuore.

"Ciò che una volta per gli uomini
era vincolo sacro,
venne ingiuriato e profanato,
amicizia e fedeltà furon tradite.
pentimento e lacrime derise.

"Noi figli di pie generazioni,
un tempo paladini del giusto e del vero,



abbiamo avuto in dispregio uomini e Dio
tra le risa dell'inferno.

"Ma pur se ci son tolti libertà e onore,
dinanzi agli uomini alziamo il capo con fie-
rezza. Trascinateci pure tra i dileggi:
dinanzi agli uomini noi stessi ci dichiariamo
assolti!

"Con calma e fermezza, da uomo a uomo,
da accusati noi accusiamo.

"Dinanzi a te soltanto, fondatore di ogni
creatura,
dinanzi a te siam peccatori.

"Scansando il dolore, evitando l'azione
ti abbiamo tradito dinanzi agli uomini.

"Abbiamo visto la menzogna sollevare la testa
e non abbiamo reso onore alla verità.

"Abbiamo visto fratelli in estremo pericolo
ma abbiamo temuto soltanto la nostra morte.

"Veniamo a te come uomini,
confessi dei loro peccati.

"Signore, dopo questi tempi di caos
donaci tempi di conservazione!

"Dopo tanto errare
mostraci l'avvento del giorno!

"Fa' che i nostri occhi vedano
la tua parola aprirci la via.

"Finché tu abbia cancellato la nostra colpa,
lasciaci nel silenzio della pazienza.

"In silenzio vogliamo predisporci
finché ci chiamerai a tempi nuovi,

"finché placherai tempeste e diluvi
e la tua volontà farà miracoli.

"Fratello, finché dura la notte,
prega per me!"

La prima luce del mattino scivola dalla mia
finestra
pallida e grigia,
un vento leggero mi scorre sulla fronte
tiepido, estivo.

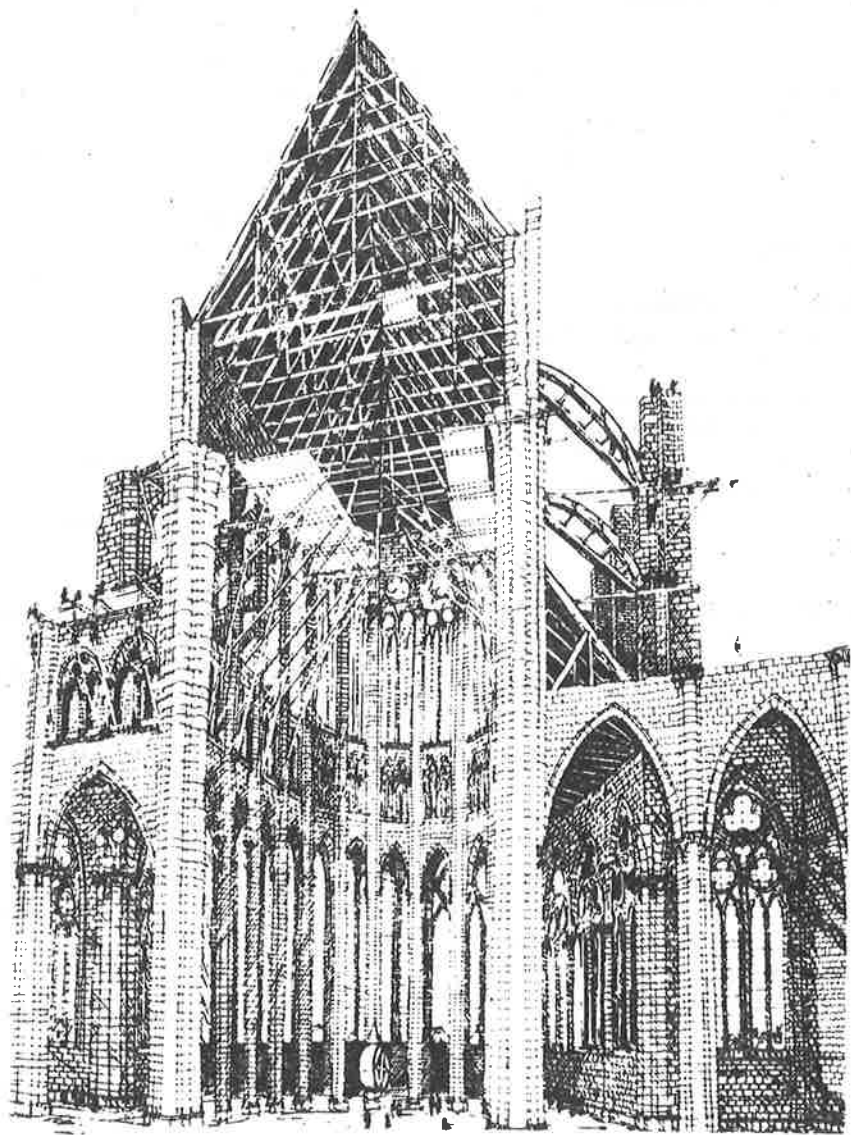
"Giorno d'estate!" dico soltanto, "bel giorno
d'estate!"

Che mi porterà?
Passi rapidi, rattenuti, odo venire da fuori.
S'arrestano di colpo quando sono a me vicini.
Ho freddo e sudo,
lo so, oh lo so!
Leggono a bassa voce qualcosa, con tono
freddo, tagliente.

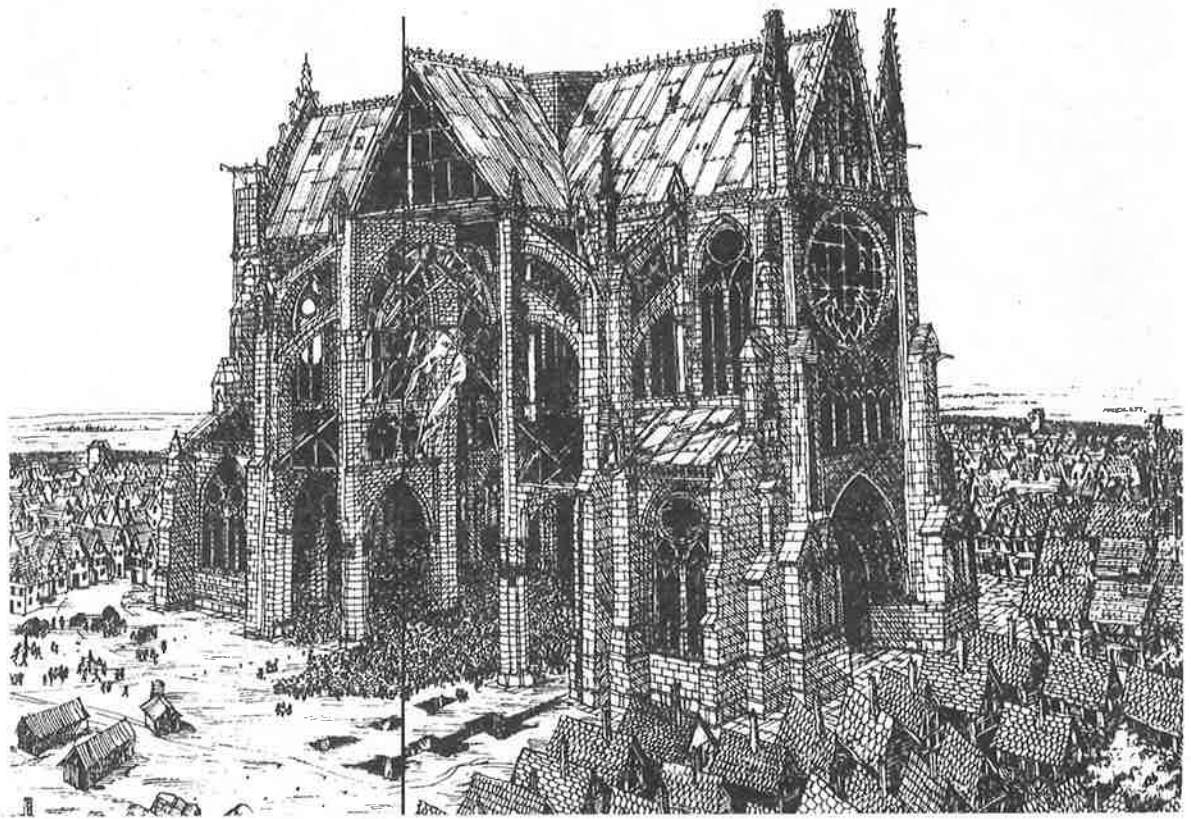
Coraggio, fratello, presto è finita,
presto, presto!
Ti sento passare, a passi decisi e fermi.
Non vedi più l'istante,
vedi tempi futuri.
Vado con te, fratello, a quel luogo,
e odo le tue ultime parole:
"Fratello, se per me il sole s'annebbia
vivi per me!"

Disteso sul tavolaccio
fisso la parete grigia.
Fuori, un mattino d'estate,
ancora non mio,
esultando va verso la campagna.
Fratelli, finché non giunge, dopo la lunga
notte,
resistiamo!

Dietrich Bonhoeffer



PARTE SECONDA
Echi di Esodo





Sulla strada dello Shalom

I pescherecci italiani trasportavano mele...

Si dice, dopo il 1989, che la caduta del muro di Berlino abbia posto fine alla divisione del mondo in "blocco dell'est" e "blocco dell'ovest". Si dice che i Paesi poveri del Sud del mondo siano "paesi in via di sviluppo" che, con la loro buona volontà ed un po' del nostro aiuto potranno diventare ricchi e civilizzati. Molto meno si dice di quanto l'uniformarsi mondiale ad un unico modello di cultura politica e di sviluppo produca in termini di appartenenza e di "salvezza". Se la barca è una sola, o sei a bordo o sei naufrago.

I naufraghi sono i "poveri". Gli Stati che non riescono a sanare il loro debito internazionale, le popolazioni che lottano per la sopravvivenza, i singoli che rincorrono inutilmente il sogno di essere ricchi.

La legge è una per tutti: o dentro o fuori. E la soglia è il mercato, la possibilità di essere uno degli attori dello scambio economico. Ma il mercato, come tutti i giochi di società, prevede un numero massimo di giocatori. Gli altri, come coerentemente praticano le guerre "di religione" o le guerre "etniche", sono oggetto di pulizia, da scartare.

Essere fuori mercato è come essere sull'orlo di un baratro, dove basta un soffio per finire nel nulla.

Forse il mercato è oggi l'unica regola ma certamente non l'unico luogo. Politica e società civile sono gli altri terreni di gioco del nostro vivere, e tuttavia è pregnante la sensazione che anche chi non è naufrago stia in realtà andando alla deriva.

La primitiva teoria economica incitava ciascuno a realizzare il meglio per sé che, sommato a quello di tutti gli altri, avrebbe dato il meglio per tutti. L'attuale situazione economica, locale e mondiale, ci dice al contrario come il "più" per qualcuno sia sempre fondato sul "meno" per molti altri.

La politica, nata come strumento di controllo e governo dei conflitti, spesso oggi è muta perché l'economia si basa su contratti privati e sottrae così il mercato alla giurisdizione politica. E

comunque anche la politica, da tempo balletto di partiti, schieramenti, rappresentanze e alleanze, sta segnando il passo.

Dunque la partita è chiusa; oppure si riapre là dov'è la sua origine, nella società civile. Una società civile fatta di singoli operatori economici e di singoli elettori (le cellule rispettivamente del tessuto economico e politico) ma soprattutto una società civile fatta di cittadini, di uomini e donne (e vecchi, bambini, malati, prostitute, barboni...) che vivono la loro vita e la loro città. Quelli che contano "perché ci sono", che si sono autoorganizzati quando né l'economia né la politica avevano tempo da dedicare loro.

Le nostre città si sono popolate di associazionismo, volontariato, cooperative sociali, gruppi di solidarietà e organizzazioni non governative, perché nessuno si sente adeguatamente rappresentato e tutelato, neppure dai politici che lui stesso ha voluto.

Tutto questo brulichio si definisce oggi come "terzo settore" (né Stato né mercato), *no profit* (senza fini di lucro, privato sociale). Concretamente, è il mondo delle risposte ai bisogni insoliti, della flessibilità di fronte alle emergenze, degli interventi motivati dalla vicinanza alle esigenze.

Questi soggetti hanno sempre agito "nonostante" tutto ma non "contro", cercando anzi di configurare una "risposta politica" alle domande del sociale principalmente attraverso la promozione di leggi che riconoscessero il contributo offerto dal privato sociale in appoggio e ad integrazione delle funzioni del soggetto pubblico e la conseguente attribuzione di risorse a sostegno delle attività svolte.

Come "contropartita" all'assunzione di un ruolo interno al sistema, il privato sociale chiedeva di mantenere una libertà indifferenziata e gratuita verso i fermenti e le richieste della società civile. Ma la risposta della politica, pur generalmente positiva, è stata a lungo posizionata su una diversa lunghezza d'onda: regolamentazione e risorse si ottengono in cambio di consenso e delega alla rappresentanza.

Le recenti leggi nazionali e regionali su volontariato e cooperative sociali sembrano sganciare l'attribuzione di risorse economiche dall'appoggio diretto a qualche personaggio politico per collegarle invece a progetti ed investimenti. Pur tuttavia nascondono due insidie per



i soggetti del privato sociale.

La prima è rappresentata dalla delega al *no profit* di tutti quei casi (portatori di handicap, tossicodipendenti, ex detenuti...) che allo Stato comporterebbero un impegno progettuale in termini di servizi e nel mercato guasterebbero l'immagine dell'assoluta efficienza. Se un disabile può "tranquillamente" lavorare in una cooperativa sociale, perché sforzarsi di realizzare un inserimento lavorativo in un'azienda qualsiasi, dove magari procurerebbe noie al datore di lavoro e ai colleghi? I luoghi protetti a volte si incentivano perché sono luoghi inoffensivi, della pacificazione sociale.

La seconda insidia è data dalla "schedatura". Per molte categorie professionali è previsto un Albo cui iscriversi, ma per le realtà espressione della società civile questo vincolo può dar origine al timore di essere controllate ed impedito nell'espressione e nell'azione.

E se così fosse, da dove si leverà la voce della società civile? E' questo il tempo in cui la domanda si leva forte, a livello mondiale come a livello nazionale.

All'interno dell'ONU le organizzazioni non governative chiedono insistentemente di essere presenti agli incontri in cui si discutono le sorti del pianeta e dell'umanità, non come coreografia né come controproposta ma semplicemente

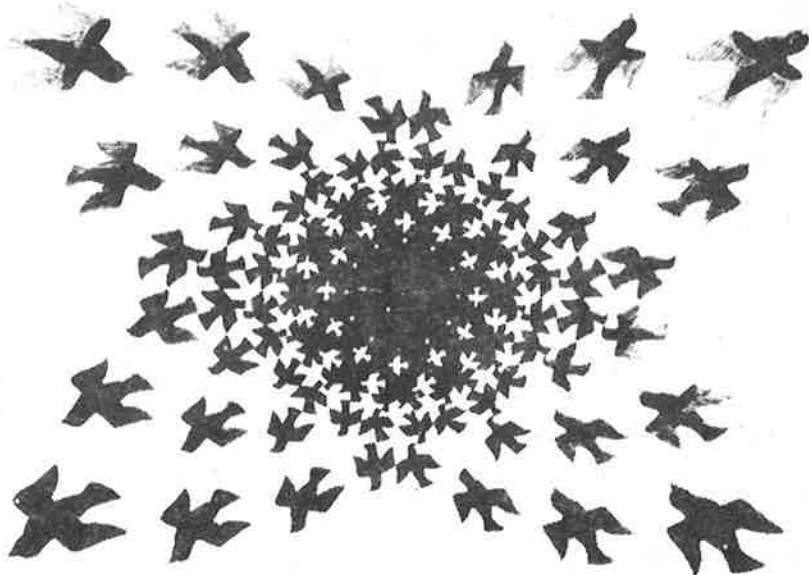
come voce. Questo è lo spirito con cui le ONG si stanno preparando all'incontro di Copenaghen (marzo '95) su "sicurezza e sviluppo".

In Italia, a fine ottobre, nei giorni caldi di piazze affollate, si è riunito il Forum del Terzo Settore. Lo slogan "la solidarietà non è un lusso" dice molto sulla ferma volontà di questi soggetti di apparire, rendersi visibili, uscire dalla condizione di testimonianza per entrare in quella di cittadinanza attiva. Insieme per avere più peso, magari diventando una variabile indipendente anziché restare quel pugno di voti da giocarsi al monopoli della politica.

In quale forma, probabilmente è prematuro definire, ma non cominciare a pensare. Proprio oggi che ci sembra di toccare il fondo. Proprio oggi che gli "aiuti ai paesi in via di sviluppo" disvelano i loro sotterranei traffici d'armi: le navi da pesca regalate dall'Italia alla Somalia trasportavano anche "mele" da Tripoli a Beirut, in casse larghe come un kalashnikov e lunghe come un mortaio (su questo aveva messo le mani Ilaria Alpi, uccisa nella primavera scorsa).

Proprio oggi che le cooperative "rosse" si scoprono immerse in tangentopoli, al pari di molte altre imprese. Oggi.

Marisa Furlan
Gianni Fazzini





Dialoghi

Genesi e crescita del dialogo ebraico-cristiano

Recentemente in due città del Veneto si sono verificati due avvenimenti simili di portata storica: nel maggio e nel giugno scorsi il Patriarca di Venezia, Cardinale Marco Cè, e l'Arcivescovo di Padova, Monsignor Antonio Mattiazzo, si sono recati in visita nelle sinagoghe delle rispettive città ed hanno avuto incontri amichevoli e fraterni, il primo con il Rabbino Capo della città lagunare, dottor Roberto Della Rocca, ed il secondo con il Rabbino Capo della città patavina, dottor Achille Viterbo.

In tale occasione si è auspicata una sempre maggior conoscenza tra cristiani ed ebrei, nel rispetto delle reciproche identità. Ci si è resi conto della necessità di una costante e sincera informazione sul mondo ebraico, specie nelle parrocchie, nelle scuole e nelle associazioni culturali, e di intensificare la collaborazione di cristiani ed ebrei per lo studio della Parola di Dio e la ricerca delle radici ebraiche del cristianesimo.

La chiesa e la sinagoga, che per lunghi secoli erano vissute fianco a fianco, nelle due città venete, ignorandosi vicendevolmente, finalmente dunque si sono incontrate. L'evento era stato preceduto alcuni anni fa da quello ancor più solenne, avvenuto a Roma il 13 aprile 1986, quando Giovanni Paolo II aveva varcato la soglia della sinagoga per incontrare il Rabbino Capo Elio Toaff, ed in quella occasione definì gli ebrei "nostri fratelli maggiori".

Per capire come si sia giunti a questi avvenimenti, è necessario andare a ritroso nel tempo e conoscere le prime tappe di questo lungo cammino.

Il Cardinale Angelo Giuseppe Roncalli, poi salito al soglio pontificio (ottobre 1958) col nome di Giovanni XXIII, quando era stato Nunzio Apostolico per circa trent'anni in Bulgaria, Turchia, Grecia e Francia, era entrato a contatto con popolazioni ove erano presenti più confessioni e religioni, per cui sentì l'urgenza del dialogo ecumenico, affinché i credenti potessero incontrarsi, superando pregiudizi ed ostilità, e informandosi sui reciproci valori.

Egli progettò, e nell'ottobre 1962 solenne-

mente aprì, il Concilio Vaticano II, concluso dal suo successore Paolo VI nel 1965.

Il Concilio Vaticano II ha dato una svolta epocale alla chiesa cattolica per i suoi nuovi orientamenti; basterà citare solo alcuni documenti: la **Gaudium et spes** per dare risposte agli inquietanti interrogativi del mondo contemporaneo, la **Dei Verbum** sulla divina rivelazione, che sollecita il popolo di Dio allo studio della Bibbia, **Unitatis Redintegratio** per il dialogo e riavvicinamento fra cattolici e le altre chiese cristiane, **Nostra Aetate** per il dialogo con le religioni non cristiane.

Giovanni XXIII fu illuminato sul problema dei rapporti tra ebrei e cristiani e sugli sfaceli prodotti dall'antisemitismo quando, il 13 giugno 1960, si incontrò a Roma con Jules Isaac, storico, intellettuale, ebreo francese che aveva avuto tutta la famiglia sterminata dai nazisti durante il secondo conflitto mondiale. Salvatosi provvidenzialmente, sentì il dovere di dedicare il resto della sua esistenza a lottare per sradicare le antiche radici dell'antisemitismo, e perché il mondo cristiano passasse, nei confronti degli ebrei, dall'atteggiamento del disprezzo al rispetto e al dialogo.

Da questa storica udienza (che si realizzò per ufficiosa intermediazione di Maria Vingiani, fondatrice del SAE, che aggirò alcune resistenze curiali che sembravano insormontabili) nacque, come consegna morale esigentissima, l'ordine del giorno mai previsto per una assise conciliare: la messa al bando degli atteggiamenti antisemiti e l'avvio fraterno pieno di prospettive delle relazioni ebraico-cristiane.

Dopo la promulgazione della dichiarazione **Nostra Aetate** del 28 ottobre 1965, che ha abolito l'accusa cristiana di *deicidio* fatta agli ebrei ed ha raccomandato la mutua conoscenza e stima (che si ottengono soprattutto dagli studi biblici e teologici e da un fraterno dialogo), i rapporti tra i due popoli stanno lentamente cambiando. Entrambi credono nello stesso Dio Padre, condividono gli stessi comandamenti che Dio dettò a Mosè sul monte Sinai, fanno riferimento allo stesso testo sacro, la Bibbia, e pertanto sono accomunati da grandi valori etici e da verità eterne.

Secondo i suggerimenti del Concilio sono sorti, parallelamente ovunque, Gruppi Ecumenici con lo scopo di incontrare i fratelli "separati" e



di studiare le confessioni delle varie chiese cristiane. Tali movimenti interconfessionali capirono, un po' alla volta, che per superare le barriere fra cristiani era necessario ricercare le proprie radici comuni e rivolgere i propri studi biblico-teologici all'ebraismo. Sorsero, di conseguenza, i Gruppi di dialogo ebraico-cristiani, secondo le intuizioni e le riflessioni del teologo luterano tedesco Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), del teologo svizzero evangelico Karl Barth (1886-1968) e teologi discepoli, che sottolinearono come le successive divisioni tra cristiani fossero nate dal primo scisma tra la sinagoga e la chiesa nascente.

Precedentemente, nel 1950, era sorta a Firenze l'Amicizia ebraico-cristiana, con scopi non confessionali né politici, per instaurare la conoscenza e l'amicizia fra cristiani ed ebrei, onde creare una convivenza dalla quale fosse esclusa ogni forma di incomprensione e di odio. Successivamente nacquero altre associazioni simili in varie località italiane, europee ed extraeuropee. Le Amicizie ebraico-cristiane italiane si sono confederate nel 1988.

La Commissione per le relazioni con l'ebraismo, istituita per desiderio di Paolo VI nell'ottobre 1974, ha emanato due importanti documenti, il primo nel dicembre dello stesso anno: **Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione Nostra Aetate** dove, fra l'altro, si afferma che "i cristiani si sforzeranno di comprendere le difficoltà che l'anima ebraica prova davanti al mistero del Verbo incarnato, data la nozione molto alta e pura che essa possiede della trascendenza divina". Il secondo documento, emanato nel giugno 1985: **Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della chiesa cattolica**, afferma: "Gesù è ebreo per sempre, è pienamente un uomo del suo tempo e

del suo ambiente ebraico-palestinese del I secolo, di cui ha condiviso gioie e speranze".

Per essere in linea con i documenti pontifici, a Venezia e a Padova da oltre otto anni sono sorti due Gruppi ecumenici di Studio sull'ebraismo: quello veneziano è organizzato dal gruppo locale del SAE (Segretariato Attività Ecumeniche) e dalla chiesa evangelica luterana; quello padovano è un Gruppo diocesano sorto per volere di alcuni laici, che hanno sentito l'esigenza di approfondire lo studio della spiritualità e la storia dell'ebraismo.

Agli incontri periodici si alternano le voci di esperti ebrei e cristiani. Il Gruppo veneziano privilegia i confronti biblici, quello padovano, pur non trascurando questo fondamentale punto di aggancio, allarga il suo orizzonte alle festività liturgiche ebraiche, alla storia dell'ebraismo post-biblico, al fenomeno dell'antisemitismo, alla spiritualità ebraica (*cabbalà* e *chassidismo*), alla letteratura ebraica degli ultimi due secoli...

Tra i docenti più prestigiosi e ricercati, si annoverano il rabbino Roberto Della Rocca, il professor Amos Luzzatto, il professor Piero Stefani, il professor monsignor Giovanni Leonardi, il professor don Marcello Milani.

Il cammino ecumenico ha fatto grandi passi ed i due storici avvenimenti più sopra ricordati, che si sono succeduti a breve distanza a Venezia e a Padova, sono fra i primi risultati visibili a livello istituzionale, ma la strada è ancora difficile perché l'opera di trasformazione capillare delle coscienze non può avvenire se non con un paziente e costante lavoro, a livello sia dottrinale e teologico che pastorale e catechetico, come ribadito dalla recentissima Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II, **Tertio millennio adveniente**.

Adele Salzano





Spaziogiovani

La nemica legge

Il "gruppo giovani" di Esodo, prendendo lo spunto dalla monografia del n. 3/94, ha sviluppato una propria riflessione sul rapporto legge/giovani.

Le leggi, le regole comportamentali, le norme, sia nel loro significato legale che morale, si presentano come conflitto tra limitazione che esse impongono al libero agire dell'uomo, ed evidente necessità di sussistenza come garanzia per la civile convivenza sociale. Non v'è dubbio che il periodo della vita di una persona, in cui si avverte maggiormente il peso della limitazione imposta dalla norma, è l'età giovanile. La trasgressione diviene una tendenza molto comune, che cancella l'evidente utilità e necessità del rispetto delle regole.

La spiegazione dell'insofferenza dei giovani a ciò che viene imposto loro può essere letta nel fatto che proprio questa è la fase di vita di una persona, in cui si cerca di costruire una propria identità ed individualità. Per raggiungere questo scopo viene messo in discussione tutto ciò che è imposto dall'esterno, affermando la "propria" regola e la "propria" legge. Autoafferarsi nella trasgressione è una possibile via attraverso cui il giovane riesce a trovare sicurezza: in questo modo egli segue la propria regola, non quella accettata passivamente dall'esterno, che lo farebbe sentire dominato.

Salta agli occhi però la differenza (dovuta sicuramente al cresciuto benessere sociale), tra i giovani di venti anni fa e quelli di oggi, nel rapporto con le istituzioni e nella trasgressione. Mentre il giovane "sessantottino" si proponeva nei confronti dello Stato come un contestatore attivo, un trasgressivo per motivi ideologici, il promotore di una nuova "regola", il giovane di questi anni esprime la sua insoddisfazione nei confronti dell'istituzione statale con un atteggiamento passivo, che spesso raggiunge la completa indifferenza. Ciò perché, in maniera sfiduciata, considera lo Stato un organismo estraneo, non interessante, immodificabile. Lo Stato di-

venta un avversario, un limite più che una struttura a servizio della collettività. La trasgressione non è più ideologica e di gruppo, ma di tipo individuale e qualunquista. Questa si concretizza maggiormente in azioni che mirano a soddisfare il proprio interesse, il proprio tornaconto personale. Non pagare il biglietto nei mezzi pubblici è un esempio molto comune di questo tipo di infrazione, atto che si protrae fin quando si è sicuri di rimanere impuniti. La mancanza di senso civico, che è la perdita di una coscienza collettiva, porta a valutare esclusivamente l'interesse individuale immediato con indifferenza al danno che si reca alla comunità e quindi, anche se in minima parte, a se stessi. Tutto ciò è indice di una più ampia mentalità, dove chi trasgredisce le regole a proprio vantaggio non è additato negativamente, ma come modello di "furbizia" da seguire.

Se oggigiorno nei giovani prevale la mancanza di rispetto nei confronti delle norme imposte dalle istituzioni, lo stesso non si può dire a riguardo delle regole comportamentali che vigono all'interno di gruppi e compagnie di amici. In questo ambito più ristretto la trasgressione è tutt'altro che valorizzata, sia per il valore comunemente attribuito oggi all'amicizia, che per il fatto che le conseguenze di tale atto sarebbero quanto mai immediate. Il rispetto della "regola" all'interno del gruppo è sicuramente positiva, in quanto abitua alla limitazione necessaria per la convivenza e perché può preparare l'individuo ad una futura apertura verso la società, portando dentro di essa i principi che aveva costruito all'interno di una cerchia più ristretta. Tuttavia non sono rari i casi in cui le "norme" che vengono seguite dal gruppo vengono elaborate in antitesi ai valori della società (intolleranza, vandalismo, violenza). Ciò è chiaro indice del fatto che il giovane, trovando nella propria compagnia o individualità l'ambito migliore attraverso cui esprimersi, si sente estraneo ad una coscienza collettiva in cui non si identifica più.

Carlo, Fiorenza,
Lorenzo, Samuele, Stefania



Polis e civiltà

"E' notte": continua il dibattito

La lettera dei monaci di Bose ci pone di fronte al problema di saper essere oggi, in un'Italia che si è volta, con elezioni democratiche, esplicitamente a destra, mostrando di apprezzare proposte di gestione della cosa pubblica in termini individualistici e antisolidaristici, cristiani senza integralismi difensivi e, contemporaneamente, cristiani tutt'altro che utopici ("senza luogo"). La lettera, dunque, invita a saper trovare le vie per dare la necessaria visibilità alla propria testimonianza rifuggendo dalla affermazione esasperata della propria identità.

Per tentare di dare soluzione a questo nodo, la lettera propone la creazione di uno spazio prepolitico, in cui i credenti possano mettere a confronto gli uni con gli altri i modi per rendere operativa nella storia la loro scelta di fede. Tale spazio deve essere inventato - sempre secondo la lettera - sulle rovine tanto di tentativi di collateralismo al "partito cattolico", quanto di esperienze di "formazione socio-politica" incapaci di svincolarsi dall'impegno politico.

Questo è il punto: dove e come costruire questo spazio per un confronto libero sui valori su cui si deve fondare la prassi politica.

A mio parere, forse è giunto il tempo di provare a creare tale spazio profetico (spazio per la

profezia, spazio per la mutua educazione a considerare la politica cosa alta ma mai definitiva) insieme ai credenti delle altre famiglie cristiane (anch'essi battezzati in Cristo) e, forse, anche insieme a tutti coloro su cui riposa la benevolenza del Signore (*hominibus bonae voluntatis*, gli uomini di buona volontà) e che hanno passione per l'essere umano; il continuare a cercarlo solo tra cattolici, sia pure in modo aggiornato, è certamente legittimo ma, forse, ha, in larga misura, esaurito la sua capacità creativa, e non è più in grado di essere sufficientemente stimolante per suscitare il riconoscimento del pluralismo su quanto non contraddice il vangelo.

Una possibilità per fare ciò, potrebbe essere costituita dall'avvio di seri, anche se modesti, laboratori di studio/discussione/proposta a partire anche dai tre impegnativi percorsi di vigilanza proposti dalla lettera (solidarietà tra ricchi e poveri - accoglienza dell'immigrato - rispetto dell'essere umano, maschile e femminile, nella sua totalità): esercitando il dialogo (tra credenti e con tutti coloro che hanno passione per l'essere umano) disarmato ma schietto fino in fondo, perché condotto a partire dall'unica certezza che è l'amore di Dio per gli esseri umani, i credenti sapranno imparare ad assumere e a promuovere nella polis impegni non contraddittori rispetto alla fede.

Gabriella Cecchetto





Libertà femminile: dialoghi ed esperienze

In viaggio verso 'Aïn Kharîm⁽¹⁾

Quali ostacoli e contraddizioni incontra una donna che desidera stare con agio nella propria comunità di fede, senza smarrire la consapevolezza del suo essere donna e in un rapporto significativo con le proprie simili?

Abbiamo rivolto questa domanda ad Emma Ferrantelli e a Maria Croff, che da più di due anni, insieme ad altre, agiscono nella parrocchia di San Giacomo dell'Orio a Venezia, perché il senso dell'autorità femminile diventi acquisizione comune e non si limiti ad essere saputo e scambiato solo fra poche. Il loro desiderio è quello di orientare la vita e l'attenzione della comunità verso le parole e i gesti simbolici che sorgono dalla forza delle relazioni femminili, cercando di far dialogare e interagire fra loro il pensiero e la pratica politica della differenza con la tradizione cristiana, gli insegnamenti dell'autorità materna con gli insegnamenti della fede cattolica.

Essere coraggiosamente cristiane, non accontentarsi di formare un gruppo separato di donne che si riuniscono per leggere insieme il testo sacro, ma ritornare a parlare con tutta la comunità la lingua materna, la lingua degli angeli e dello spirito, assumere il criterio ermeneutico interpretativo del desiderio femminile per leggere non solo i testi, ma anche i fatti che accadono dentro e fuori la Chiesa: questa è la loro scommessa.

La scoperta fondamentale di Emma e Maria è che la vitalità e la forza della propria fede passa per una pratica di relazioni: condizione necessaria e imprescindibile per la ricerca di Dio è il rapporto di **affidamento** (2) con una donna capace di desiderio. Si possono cantare insieme canti di liberazione fino a Dio se ci si sente sostenute e autorizzate a concepire cose grandi dentro di sé da una realtà di scambio con le proprie simili. Esiste dunque una via di libertà femminile nella Chiesa, ci si può mettere in ascolto dei misteri profondi della vita e della fede senza passare per la mediazione maschile, che storicamente si è affermata come l'unica possibile, ma attraverso forme di mediazione femminile che consentono di riscoprire il rap-

porto con Dio nella sua veste amorosa e materna, e possono essere *universali* (3), nel senso che non sono vere ed efficaci solo fra donne, ma costituiscono un punto di riferimento, un'indicazione di percorso per donne e uomini.

Mostrare la relazione femminile come fonte originaria dell'autorità necessaria ad una donna per affermare la propria libertà è molto difficile nella Chiesa cattolica, fondata sull'autorità del Padre e governata saldamente dalla gerarchia ecclesiastica che, nonostante alcuni rari e alti esempi, non intende lasciare spazio alla parola di una donna. Ci vuole per questo una pratica e una crescita spirituale legate alla consapevolezza della differenza. Cessare di attribuire al sacerdote la massima autorità e restituirla invece ad un'altra donna è un atto simbolico e politico molto forte, che implica l'uscita dal regime di automoderazione proposto da sempre alle donne cattoliche come modello di virtù da perseguire.

Secondo Emma e Maria, le donne cattoliche, ostacolate da millenni di predicazione maschile nella Chiesa, a fronte del servizio muto femminile, esitano ad assumere la relazione di affidamento come fonte prima del sapere e della valorizzazione di sé in una libera ricerca di Dio.

Inascoltata nelle sue ragioni e modalità di porsi in contatto con la dimensione del sacro, la donna nella Chiesa è divenuta fortemente androcentrica. Molte ragazze sono convinte che il valore di sé passi per il riconoscimento dell'autorità maschile e sono inconsapevoli della grandezza spirituale femminile, incapaci di nutrirse ne e di vederla vicino a sé.

La difficoltà di porsi in relazione con le proprie simili è dovuta, dice Emma, anche alla struttura verticistica della Chiesa cattolica, che si articola nel rapporto fra il prete e le/i fedeli, secondo lo schema centro-periferia, uno-molte/i, mentre la relazione fra due donne viene posta in secondo piano. Manca quella circolarità di scambio che, legando insieme contesto, contenuti e rapporti umani, consentirebbe a donne e uomini di sapere qual è il proprio posto nella Chiesa e nel mondo. In una struttura così fortemente centralizzata, ogni donna è sola in rapporto all'unica fonte di autorità riconosciuta, e tende a porre il centro fuori di sé, nell'altro (sacerdote, padre, marito, sistema di valori maschili).



La conquista del termine **persona** è stata una trappola che ha impedito alle donne di vedere se stesse e riconoscere la fonte della propria libertà storica. Perché vi sia libertà, infatti, è necessario che la differenza sessuale sia saputa come qualità dell'essere umano ed entri a far parte delle condizioni necessarie per poter pensare, parlare di Dio e agire positivamente nella società.

E' difficile, al presente, rinunciare alla *persona*, vedere in questa parola l'espedito per includere la genealogia femminile in un mondo pensato, interpretato da uomini, e ritornare a sapere che i sessi sono due. La differenza infatti non è una evidenza fattuale priva di senso, ma una misura originaria dell'esistente che entra in gioco negli scambi sociali, nella vita spirituale, nella ricerca più alta del pensiero, nelle contraddizioni e nei conflitti. *Persona* è stata una parola unificatrice e semplificatrice molto valorizzata nella cultura cattolica di questi anni. Così per molte donne e ragazze dirsi *persona* ha più valore che dirsi *donna*, come se nella persona fosse contenuto un significato più grande, maggior dignità e forza di affermazione. Quasi una nobilitazione che permette di considerarsi uguali agli uomini. Molte ancora non comprendono che la logica della parità umilia in realtà tutte le donne, perché propone loro il modello maschile come unico e costante termine di riferimento, e cancella il valore reale, la parola del desiderio e l'autorità femminile già guadagnata e visibile. Nella necessità di prendere le distanze dal ruolo di *oggetto* altrui, dai compiti servili e ritenuti secondari che la società ha storicamente attribuito al sesso femminile, nel bisogno di sottrarsi al disprezzo e al dileggio maschile, c'è tuttavia un'istanza di libertà che va riconosciuta. C'è una motivazione positiva in questo continuare di molte a dirsi 'persona' con tanto ardore e convinzione, come se fosse in gioco una difesa estrema del senso più alto di sé e un bisogno di giustizia che l'ammissione del proprio sesso femminile sembrerebbe incrinare. Oggi, tuttavia, in virtù di una differenza femminile resa visibile in termini di magistero in molti ambiti della vita pubblica, spirituale e lavorativa, è possibile staccarsi dalla *persona*, ritornando ad essere semplicemente quelle che si è: donne in grado di volere e pensare, desiderare autonomamente.

Al di fuori della relazione con l'altra, per una donna cattolica non rimane, secondo

Emma e Maria, che l'affermazione dei carismi personali, oppure l'offerta generosa e silenziosa del proprio servizio e del proprio insegnamento, posto accanto e funzionale a quello ritenuto più autorevole del sacerdote, nell'incapacità di mettere in parole la propria ricerca di assoluto e di accedere alla trascendenza femminile.

Il dialogo con Emma e Maria si è concluso con la comune riflessione che la difficoltà di molte donne cattoliche di collocare al primo posto la relazione con le proprie simili, dentro e fuori la chiesa, aumenta sproporzionatamente il potere e l'autorità dei vescovi e dei sacerdoti, i quali continuano a guidare le comunità e le coscienze senza riconoscere il proprio debito (4) nei confronti della capacità femminile di mediazione su cui, di fatto, la chiesa si è sempre appoggiata e, inconsapevoli della propria differenza, continuano a operare per la disincarnazione dell'autorità femminile e la sua inclusione nel soggetto universale neutro.

Sandra De Perini
Lucia Scrivanti

Note:

1) Aïn Kharîm è il nome che la tradizione ha dato ad un villaggio della regione di Giuda, dove sarebbe avvenuto l'incontro tra Maria ed Elisabetta. Per Emma e Maria, della comunità parrocchiale di San Giacomo dell'Orio di Venezia - che abbiamo intervistato - questo nome richiama il luogo simbolico della relazione femminile.

2) Libreria delle donne di Milano, Non credere di avere dei diritti, Rosenberg & Sellier 1987.

3) Il concetto di mediazione femminile *universale* appare in un recente articolo di Lia Cigarini intitolato 'Meteore', in Via Dogana 17/18.

4) Luisa Muraro, 'Con la scusa di Gesù', in Via Dogana 10/11.



Una lettera dal Portogallo

Cari amici di **Esodo**,

ho esportato i più svariati oggetti da questa ricca esperienza di nove mesi a Coimbra, tutto ciò che una modesta borsa di studio del "Progetto Erasmus" possa permettere. Tra tanti ci sono gli *azulejos*, ceramiche dipinte a mano con motivi generalmente in azzurro; bottiglie del forte vino "do Porto" (bianco e rosso, come si conosce qui); dolci, e ricette del loro piatto forte nazionale, il *bacçalà*, e tanti libri dei più famosi poeti e scrittori portoghesi. Ma ciò che mi rimarrà più impresso è l'altro tipo di bagaglio, più leggero dal punto di vista fisico, ma più consistente, cioè quello culturale e tradizionale.

Andare in Portogallo è stato per me un viaggio nel tempo oltre che nello spazio. Questi 2.500 chilometri ci dividono da un paese piuttosto tradizionalista e conservatore, assolutamente non contaminato dalla cultura inglese o occidentale, come gli altri due paesi latini europei. Appena scesa dall'aereo, ho potuto subito accorgermi delle contrastanti differenze con l'Italia. Passaggi a livello inesistenti, ma creati da vecchie signore in ciabatte e bigodini che fermano le macchine con delle palette rosse; o processioni religiose, per qualsiasi santo, che vedono donne e uomini, vecchi e giovani, fare chilometri di strada asfaltata camminando sulle ginocchia; o sale da ballo e feste popolari come ai tempi del nostro "dopoguerra" o nelle attuali sperdute campagne italiane. Per me è stato come vivere nel periodo giovanile dei miei genitori, scoprendo cosa significhi dialogare con le persone, invece di guardare la televisione.

Coimbra, nonostante sia una città universitaria in cui il 70% degli abitanti sono studenti, risente di questo clima tradizionalista, anche se in modo meno consistente. Tutti gli studenti, comunque, conoscono i testi dei vari *fados* (canzoni popolari accompagnate da una chitarra a dodici corde), ed alcuni hanno addirittura fondato dei gruppi per suonare questa musica, da noi conosciuta grazie alla famosa Amalia Rodriguez.

Il Portogallo è un piccolo paese che ha posseduto un grandissimo impero (India, Brasile, e parte dell'Africa) ed è rimasto sempre con questa mentalità: vivono della gloria del passato e forse anche a causa di ciò si sono isolati dal resto d'Europa. Suggestiva testimonianza di questi in-

credibili viaggi sono i famosi *monsteiros*, erroneamente tradotti con la parola italiana *monasteri*: sono delle imponenti costruzioni architettoniche in stile *manuelino* (specie di gotico, ma in alcuni casi addirittura barocco), che servivano come celebrazione delle loro conquiste e che contenevano all'interno, oltre a splendidi chiostri, *azulejos* che raccontavano in maniera favolistica questo loro superstizioso rapporto con la religione. Il più famoso è quello dei *Jerònimos* a Lisbona, ma altri ugualmente maestosi si trovano a Batalha e Alcobaca, con le tombe del re Don Pedro e di Inès, i loro "Romeo e Giulietta" locali.

Oltre a questo tipo di religione basata sulla offerta di voti per ottenere grazie, di cui Fatima è uno degli esempi più significativi, esiste anche un'altra credenza basata sul "mito sebastianista", un elemento religioso-patriottico secondo cui un giorno un uomo riscatterà il Portogallo e lo porterà di nuovo allo splendore del tempo delle conquiste. Questo mito risale al 1578, anno in cui morì il giovane re Don Sebastiano, nel tentativo di conquista del Nord Africa. "Con il re Sebastiano morì la grandezza della patria. Se la patria sarà di nuovo grande, tornerà re Sebastiano". Così definiva il mito sebastianista Fernando Pessoa, famoso poeta di fine '800.

Un altro aspetto culturale che ho appreso e che ho perfino interiorizzato è il vero significato della parola *saudades*, che tutt'oggi non ha una equivalente traduzione in nessuna lingua. Fu coniata durante l'epoca delle grandi scoperte portoghesi in terra straniera ed indicava la profonda nostalgia ed il dolore di questi navigatori nel lasciare la loro patria e le rispettive famiglie per periodi lunghissimi. E' molto di più della nostalgia; rappresenta l'assoluto dolore nel dover separarsi, forse per sempre, dai propri affetti, ma può significare anche il ricordo struggente di ciò che è stato e non sarà più. Ancora Fernando Pessoa scrive a questo proposito: "Fiorisce fra i portoghesi la *saudades*. L'amore e l'assenza sono i genitori di questa parola; e dato che per natura il nostro paese è conosciuto come amoroso, e i nostri ampi viaggi hanno provocato le maggiori assenze, da qui viene che dove ci sia molto amore, e lunghe assenze, la *saudades* sia più forte, e così fu senza dubbio perché esistesse proprio fra noi, come suo centro culturale".

Da queste considerazioni nasce anche il sen-

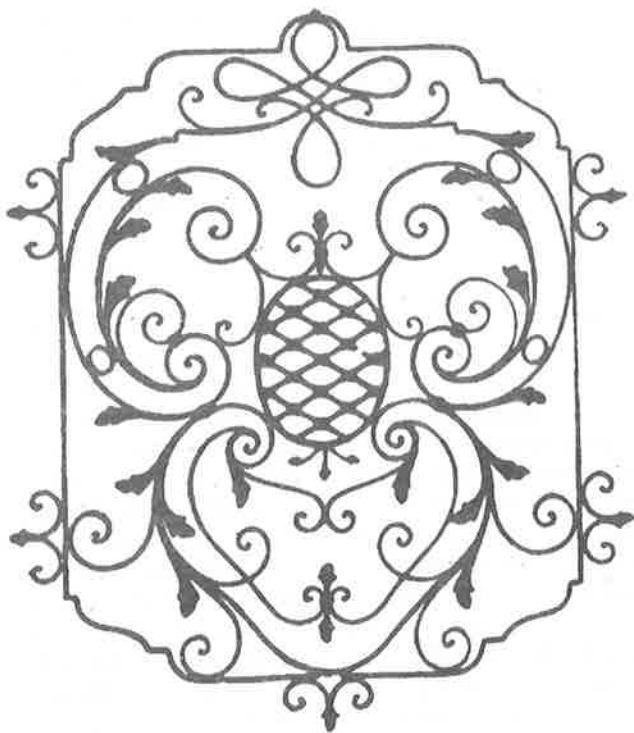


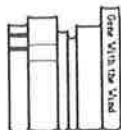
so di una proposta che può essere fatta propria da **Esodo**: la promozione di una iniziativa di incontro fra culture che hanno una base comune, l'impronta latina e mediterranea, ma che nel loro sviluppo storico, soprattutto contemporaneo, hanno assunto connotazioni tanto diverse quanto diversa è stata la loro storia. Sarebbe assai semplicistico e sbagliato pensare che un simile confronto possa assumere il significato di un rapporto fra tradizioni e progresso, o tra realtà arretrate e realtà sviluppate. Non può essere questo, perché tradizione non può significare solo arretratezza, così come sviluppo non significa necessariamente solo progresso e ne abbiamo, purtroppo, le prove.

Resta invece tutto aperto sullo sfondo il

problema della identità popolare, della riscoperta delle proprie radici, di una comunanza culturale fondata sulla grande civiltà che nei secoli di storia le culture hanno trasmesso, alle arti e alle imprese dei viaggi e delle scoperte. Civiltà purtroppo corrotta dall'avidità di risorse delle "conquiste" e dalla sottomissione di altre culture che sono state distrutte violentemente. Ma è appunto su questo che occorre riflettere, perché i rapporti tra i popoli non siano più improntati al dominio e allo sfruttamento del più forte sul più debole, ma all'aiuto reciproco e allo scambio nella pari dignità dei diritti.

Michela Corradini





Segnalazioni e recensioni

Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete, D'Auria, Napoli

Il testo fa parte della collana di studi "La Dracma", che Adriana Valerio dirige dal 1990. Si tratta di una collana su "donne e cristianesimo".

Ispirandosi alla parabola evangelica (Lc 15,8-9), nella quale Gesù parla di un Dio che, in sembianze femminili, è alla ricerca di una moneta smarrita (la dracma, appunto), la teologa Adriana Valerio si è proposta con tale originale iniziativa editoriale di ampliare la ricerca storiografica perché possa ritessere la trama e l'ordito della storia del pensiero cristiano. Modalità proprie dell'esperienza religiosa, diverso narrare di Dio, gestione autonoma dell'autorità, magistero profetico, pensiero mistico, azione politica sono alcune delle tematiche già presenti nei volumi pubblicati o in corso di stampa per il 1995.

Pubblicati:

- Adriana Valerio, **Cristianesimo al femmi-**

nile, Napoli 1990

- Carla Ricci, **Maria di Magdala e le molte altre**, Napoli 1991

- Kari E. Boerresen, **Le Madri della Chiesa. Il Medioevo**, 1993

In corso di stampa:

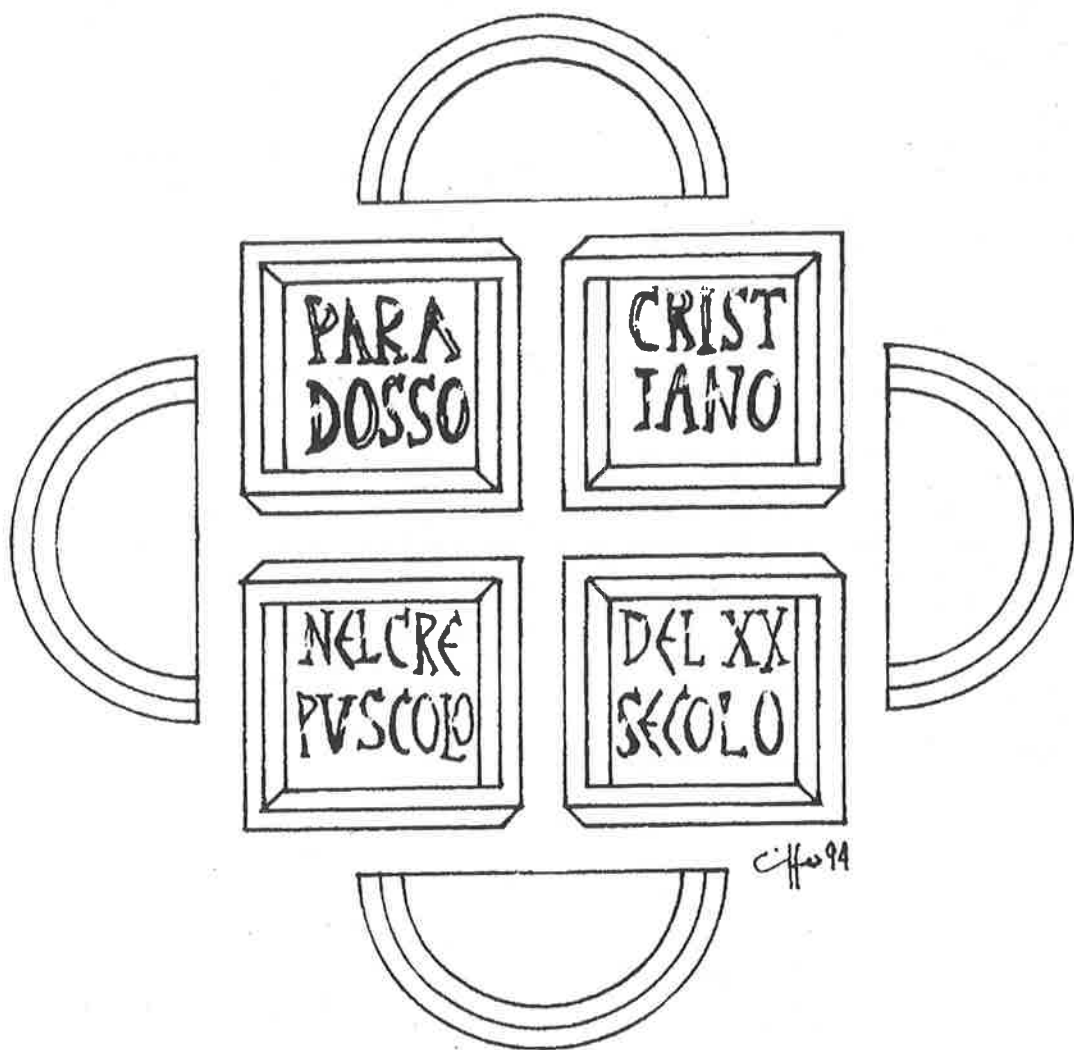
- Luisa Muraro, **Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete**

In preparazione:

- Adriana Valerio (a cura di), **Donne e profezia. Percorsi storici di un carisma politico** (con contributi di: Elizabeth Green, Giancarlo Rinaldi, Elena Giannarelli, Peter Dinzelbacher, Adriana Valerio, Franca Long, Marina Caffiero, Marcella Farina, Giacoma Limentani)

- Elisa Vicentini, **Una chiesa per le donne. Elisa Salerno (1873-1957) e l'eresia antifemminista**

M. D'Auria Editore, Calata Trinità Maggiore 52, 80134 Napoli, tel. 081/5518963 (Distr. lib.: Mescat, Milano; Casalini L. Firenze; Dehoniane L. Distr., Roma; P.D.E., Napoli; P.D.E., Palermo).

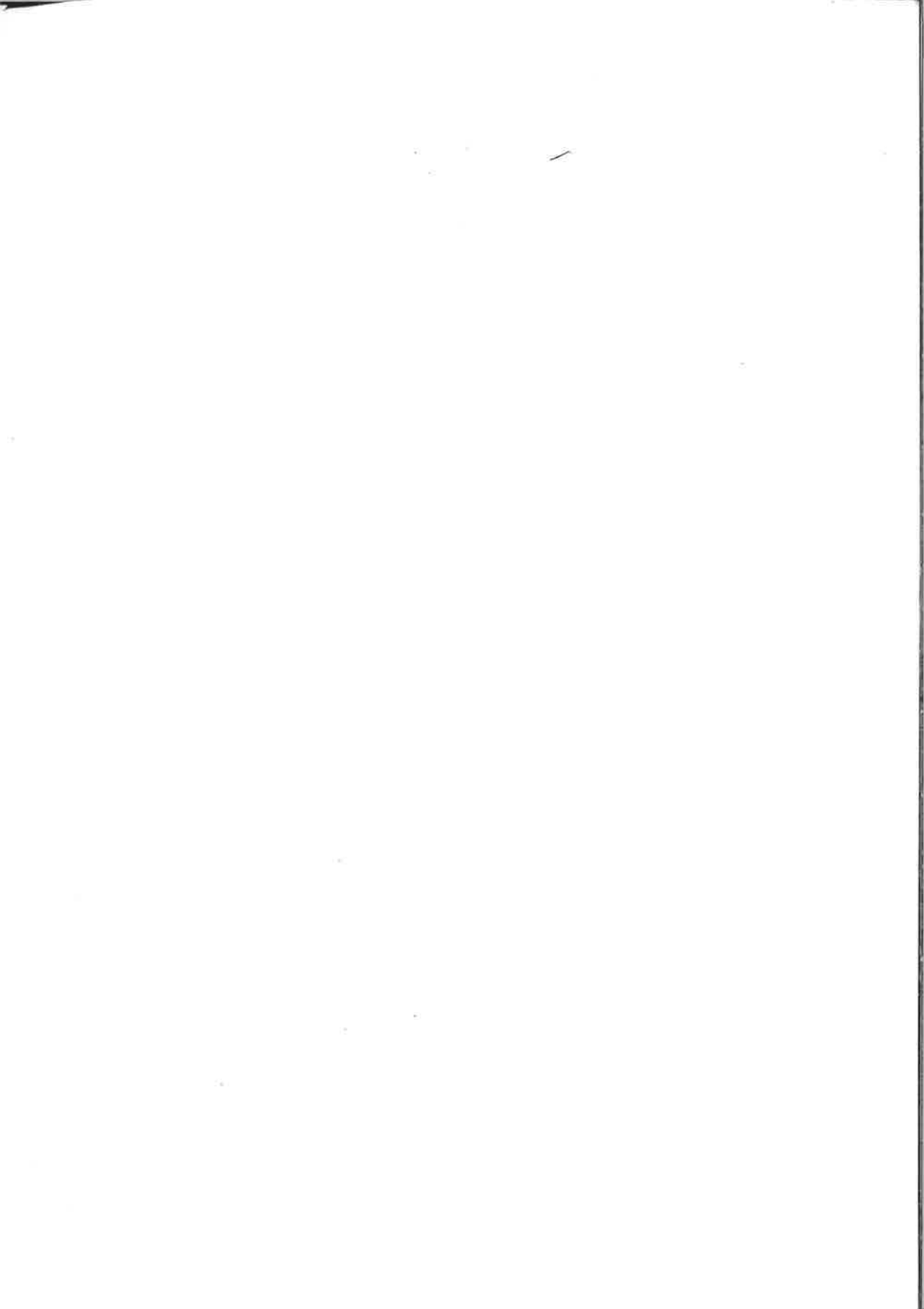


SONO USCITI GLI ATTI DEL CONVEGNO

"PARADOSSO CRISTIANO NEL CREPUSCOLO DEL XX SECOLO"

organizzato dalle riviste *Esodo*, *il Foglio*, *Il Gallo*, *Pretioperai*, nei giorni 23-25 aprile 1994.

Gli Atti possono essere richiesti, versando nel nostro CCP Lire 3.500 (comprese spese di spedizione).



Collettivo Redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,
Giorgio Corradini, Gianni Fazzini, Marisa
Furlan, Roberto Lovadina, Franco Magnoler,
Luigi Meggiato, Carlo Rubini, Arduino Salatin,
Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Roberto
Berton, Gianfranco Bettin, Paolo Bettio,lo,
Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Carlo
Chiovato, Lucio Cortella, Giandomenico Cova,
Massimo Donà, Mariella Favaretto, Giovanni
Forza, Alberto Gallas, Adriana Galzignato,
Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Giovanni
Trabucco, Giuseppe Zaccaria, Rita Zamarchi

ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico

n. 4 ottobre - dicembre 1994

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

Amministrazione:
Claudio Bertato, Daniele Comiati,
Nicola Lombardi, Franco Vianello

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:
c/o Gianni Manziega
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5346328

Direttore responsabile: Carlo Rubini
Direttore di Redazione: Gianni Manziega

Abbonamenti:

Ordinario L. 30.000
Enti, Associazioni L. 60.000

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

Esodo
C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

Tipografia PISTELLATO
Via L. Galvani, 3 - Zona Industriale
30175 Marghera - Venezia
tel. 041/937161



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

L. 8.000
(IVA comp.)