




ESODO

Interrogativi sul futuro
e la Provvidenza



Quaderni trimestrali
N. 2 aprile - giugno 1995 Anno XVII - nuova serie
Spéd. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



Interrogativi sul futuro
e la Provvidenza

Editoriale

PARTE PRIMA: Interrogativi sul futuro e la Provvidenza

L'idea di Provvidenza

La Provvidenza nel pensiero degli stoici e degli epicurei	<i>I.Dionisi</i>	pag. 4
Agostino: Provvidenza e predestinazione	<i>G.Lettieri</i>	pag. 7
La Provvidenza della Creatura nell'esito del Moderno	<i>M.Bertaggia</i>	pag. 11

La vita del mondo che verrà

Ciò che deve, ancora, sempre venire	<i>M. Cacciari</i>	pag. 19
Interrogativi sul futuro	<i>P.Coda</i>	pag. 21
La vita del mondo che viene	<i>P.Stefani</i>	pag. 25

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

I cristiani e la politica	<i>P.Barbieri</i>	pag. 30
Ecumenismo: a che punto siamo?	<i>F.Macchi</i>	pag. 32
"La c'è la Provvidenza"	<i>G.Benzoni</i>	pag. 36
Tra desiderio di accoglienza e inquietudini	<i>S.De Perini</i>	pag. 38
Economia legale ed economia illegale	<i>a cura di C.Bolpin, G.Corradini, A.Lona</i>	pag. 40
I cattolici e la Resistenza	<i>G.Vian</i>	pag. 44
Ragazzi tra le sbarre	<i>C.Beraldo</i>	pag. 46
Libri e riviste	<i>G.Bearzatto</i>	pag. 48



Quale idea di futuro può esserci dopo Auschwitz e ancora dentro Sarajevo? dopo il crollo catastrofico dell'ultima e conclusiva ideologia del progresso, della "positività della negazione del nulla", cioè della possibilità di liberazione dell'umanità attraverso la negazione di ciò (il Male della società) che nega le potenzialità umane, aprendo alla venuta del Regno, al compimento della creazione, alla fine della storia?

Quale la direzione del presente, se c'è? Quale il senso delle sofferenze dell'innocente che ancora oggi continuano, dopo le illusioni di pace e progresso? Le tragedie, personali e collettive, troveranno qualche significato nel futuro? Anche dal male sarà tratto il bene? una qualche positività?

In modo ricorrente, nei momenti di crisi storica, il sentire collettivo ha vissuto il futuro con paura e ha creato grandi miti, grandiose speranze in cui credere; in questo senso ha creato anche cultura, arte, pensiero.

Nei nostri incontri seminariali annuali abbiamo spesso detto che - nel nostro tempo - attese, ansie, speranze si banalizzano in un rapido consumo di mode. Anche per questo, al di là del contingente, cerchiamo, nel nostro lavoro redazionale, categorie interpretative per l'oggi nel confronto con le grandi tradizioni teologiche e culturali del passato, in primo luogo con quella ebraico-cristiana, che sta alla base anche del pensiero moderno. Sembra che non sia più possibile, oggi, porci alcuna domanda sul senso del futuro, appiattiti strutturalmente nel presente, nelle immagini della contemporaneità.

La cultura laica, che ha totalmente secolarizzato l'idea di Provvidenza, risolta nella razionalità dei moderni, non sa più parlare di futuro, ma solo di progetti ed obiettivi parziali. Il capitalismo - non più ideologia - si pone solo come "mercato", assenza di regole nel libero gioco dei poteri, non si interessa del futuro, che anzi rischia di essere un vincolo, un ostacolo. La sua logica interna è il consumo: "il migliore dei mondi possibili" è quello che ciascun individuo si dà, chiuso all'altro e alla storia, nel contingente, nel particolare reso assoluto.

Ma gli stessi cattolici credono ancora nella

Provvidenza?

La chiesa cattolica, di fronte al permanere di genocidi promossi o tollerati in nome della fede, non sa più "giustificare" Dio, il suo disegno provvidenziale. Come trovare il volto, la mano di Dio nella nostra storia? Questo è il tragico, grande, fallimentare compito assunto da Papa Giovanni Paolo II. La signoria di Dio sul tempo viene esercitata dal Papato, interprete della natura umana e delle sue esigenze e leggi, capace di abbattere il Nemico, il comunismo ateo, ed ora pronto contro il consumismo edonista e disgregante. E' questo Primato del Papa su tutte le religioni e gli umanesimi che cerca inutilmente l'identità della cristianità universale, sostituendo alla "identità teologica" quella "etica", religione naturale (contro lo spreco di risorse naturali, per la giustizia, per la salvaguardia del creato).

Dio diventa l'Assoluto fondamento dell'etica. Paradossalmente il Pontefice diventa l'ultimo, grande erede del pensiero moderno, che ha eticizzato la Provvidenza come azione dell'uomo che opera nella storia, non secondo la logica della Grazia (la gratuità che libera l'ultimo, salva l'assurdità delle relazioni umane) ma secondo la razionalità provvidenziale dell'etica. L'attivismo morale, la moralità danno la direzione alla fede, orientano la speranza nel Regno, nuovo ordine mondiale. E' il rispetto delle leggi che rende possibile la salvezza dell'uomo: alla vecchia idea consolatoria di Provvidenza, di disegno divino che riconduce tutto al Bene Vittorioso sul Male, si cerca di sostituire - ancora inutilmente - la forza politica ed etica del Papato.

In questo modo viene messo tra parentesi lo scacco presente in ogni sofferenza, in ogni atrocità, e la possibilità reale del fallimento della storia, della creazione e della redenzione. Problema del credente come del non credente. Vengono sospesi gli interrogativi sul futuro, sulla vita del mondo che verrà, proprio perché non si sa che dire sulla assenza di Dio, di un Piano divino unitario, armonioso e significante verso un fine.

Il futuro è senza speranza, forse, proprio perché nemmeno le chiese credono più alla presenza del Dio crocefisso, dell'Assoluto che si rende presente nel contingente. Il profeta annuncia



proprio la salvezza "ora", nell'assurdo quotidiano, in cui Dio è continuamente crocifisso con noi, in Cristo.

Senza la follia della Croce, che sconvolge ogni logica finalistica e provvidenzialistica della storia, che speranza ha Dio? che giustificazione ha di aver creato il mondo, l'uomo? Nella Croce è compiuto l'abbandono di Dio (in Cristo) da parte di Dio stesso: la sua rinuncia all'onnipotenza, l'accettazione totale della "creaturalità", anche della propria, assunta come tale, come contingenza, non perfettibile. Come può Dio salvare se

stesso nella propria creazione, se non "amando fino a dare la vita", rendendo attuale il futuro di salvezza, donando la vita nell'oggi?

"Questa è la vita eterna: che conoscano te" (Gv 17,3). "Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo" (Gv 6,51). "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui" (Gv 6,56).

Carlo Bolpin

Nella parte monografica di questo numero sono stati raccolti e trascritti a cura della redazione - non rivisti dagli autori - gli interventi tenuti nel corso del Seminario organizzato da ESODO lo scorso anno.

PARTE PRIMA

Interrogativi sul futuro e la Provvidenza



Il mondo classico si è posto con molta passione di fronte alla domanda: "Perché il male dell'innocente?". In particolare due scuole - secondo l'autore, docente di letteratura latina all'Università di Venezia -, quella stoica e quella epicurea, hanno tentato una risposta, partendo da prospettive opposte e giungendo a opposte soluzioni: per gli stoici la creazione è governata da un Dio provvidente (anche quando sembra trionfare il male), per gli epicurei Dio è semplice "spettatore" delle vicende umane e semplice "contemplatore" del mondo.

La Provvidenza nel pensiero degli stoici e degli epicurei

Il tema della Provvidenza nel mondo classico, per dirla con Leibniz, ci introduce in due labirinti, nei quali spesso la nostra ragione si smarrisce. Il primo riguarda la questione della Libertà e della Necessità, grave soprattutto per il problema dell'origine del male; il secondo attiene alla questione del "continuo" e degli "indivisibili", che ci riporta al problema degli elementi e alla considerazione dell'infinito.

Il primo labirinto mette in imbarazzo l'intero genere umano, l'altro soltanto i filosofi. Entrambi affondano le loro radici nell'esperienza, e sono oggetto dell'appassionata ricerca dell'umanità, perché tentano la risposta alla domanda prima, quella di Giobbe, il primogenito di tutti i giusti, oppresso dall'ingiustizia: "Perché mi adoperi come un bersaglio e fai di me il centro del tuo tiro?".

Vi è un dato significativo che ben esprime l'ampiezza e l'interesse circa il problema *eudemistico*, riguardante, cioè, la buona sorte. Secondo Varrone, stando ad Agostino (*Civitas Dei* 19,1), ben 288 scuole filosofiche affrontarono tale questione. Tenta di fare il punto su due di queste scuole di filosofia morale dell'antichità (quella stoica e quella epicurea), che erano giunte a risposte del tutto opposte all'interrogativo su quale fosse "il miglior tipo di vita".

La scuola stoica imposta la propria attività sulla prassi e la politica. Oggetto dell'indagine è l'uomo "sapiente", il cui ambito di interesse e di impegno è costituito dalla vita sociale: il *sapiens curiosus*. La scuola epicurea è invece rivolta alla teoria, alla riflessione pura; il sapiente epicureo è rivolto allo studio (*otium*) ed è quindi un *sapiens incuriosus*. Se per ambedue le scuole il modello di riferimento è la divinità, per gli stoici si tratta di una divinità attiva e per gli epicurei di una divinità che non si interessa del mondo.

Lo stoicismo

Il sapiente stoico ha come modello il Dio buono (padre), attivo (che interviene nelle vicende del mondo), provvido e amico degli uomini. Zenone di Cleanto afferma che Dio è "soccorrevole"; un frammento di Crisippo sentenzia che la Provvidenza è connaturata a Dio come il bianco sta alla neve, il calore al fuoco, il dolce al miele: si tratta di relazioni connaturate, per cui dire Dio è dirlo provvido.

Lo stoicismo aveva una concezione del mondo gerarchica e finalizzata, che interpretava tutto il mondo e i suoi elementi come finalizzati. Tutto ha uno scopo: l'acqua, l'aria, la terra, il sole; le forme inferiori di vita sono in funzione di quelle superiori in una sorta di scala di precedenza: dai minerali alle piante, agli animali, all'uomo. L'uomo sarebbe il punto finale della creazione (si può quindi parlare di antropocentrismo) e vi sarebbe una specularità tra l'universo (macrocosmo) dotato di spirito, e l'uomo (microcosmo).

A questa scuola, peraltro accolta dal pensiero patristico e da Tommaso, è rivolta una accusa/obiezione: se la natura ha intrinsecamente un fine e l'uomo è l'apice dell'universo, perché l'essere pensante è più debole delle bestie e la stessa natura si manifesta spesso ostile? Perché vi è la presenza del male, a cui nessun ottimismo radicale può ovviare, e gli innocenti sono colpiti?

Un tentativo di risposta/difesa lo troviamo in Seneca (il quale, nel *De Providentia* dichiara a proposito: "Farà l'avvocato difensore degli dei") che, con altri filosofi stoici, propone tre giustificazioni:

1) Bisogna distinguere tra esteriorità e inte-



riorità per capire che i mali fisici (malattia, povertà...) non sono realmente mali non toccando l'interno, vera sede della felicità; l'uomo sapiente, anzi, può tradurre tutto in bene dal momento che non sono gli eventi a mutare l'uomo, ma è l'animo umano che può mutare gli eventi. Ciò che conta, per gli stoici, non è l'oggetto ma il soggetto; la differenza è fatta dal "come", non dal "che cosa". Seneca dice che "importa come tu ti poni di fronte ad un avvenimento, non l'avvenimento in sé". Si tratta di una prospettiva personalistica che, consentendo la riduzione del male a dimensione solo interiore, è capace di annullarlo: il saggio è più potente di tutte le avversità che possono assalirlo dall'esterno, e l'esercizio spirituale contro di esse gli giova al miglioramento.

2) La sollecitudine divina riguarda il tutto, non il singolo; la Provvidenza pertanto è universale. Per salvaguardare le ragioni del tutto, talvolta, vengono sacrificati i diritti delle parti sino a consentire che il male capiti ai buoni. D'altronde è l'**ignoranza** che non ci permette di comprendere l'utilità di certi fenomeni negativi. Seneca afferma che esiste nella realtà negativa una latente utilità che solo in seguito si può scoprire: le scoperte scientifiche, ad esempio, ci hanno fatto vedere come il veleno dei serpenti è pure una medicina. Crisippo aggiunge: "Come nella commedia certe battute, in sé di nessun valore, giovano tuttavia alla grazia dell'intera opera, così il male, pur riprovevole in se stesso, non è inutile se rapportato all'armonia del tutto".

3) Crisippo, dunque, rifacendosi alla teoria eraclitea "dei contrari" (secondo la quale il contrario chiama il contrario) introduce la nozione di **complementarità**. La nozione di male è complementare e necessaria a quella di bene; il male accanto al bene ha una sua necessità logica e anche metafisica. Noi, ad esempio, abbiamo la nozione di luce perché abbiamo, per antitesi, quella di tenebre; senza l'una non vi sarebbe l'altra. Così la giustizia è assenza di ingiustizia, è il suo necessario complemento; la continenza dell'impetranza, la prudenza della sprovvedutezza, la sincerità della falsità, la forza morale dell'ignavia. Bene e male, buona e cattiva stella, dolore e piacere hanno pari opportunità. Esattamente come - conclude Crisippo - nell'immagine del Fedone di Platone sono riunite due teste e l'una non si dà senza l'altra, togliendone

una si toglie anche l'altra. Ma sono sullo stesso piano i due contrari? Non sono di pari natura, a causa della diversa origine: il negativo non è originario nella natura nei piani della Provvidenza, esso è solo inevitabile come effetto concomitante. Questa teoria di Crisippo è detta **dialettica dei contrari** e si discosta da quella della **differenza dei contrari** affermata da Seneca, che ritiene del tutto incompatibili male e bene, del tutto impossibile che i contrari si possano mescolare.

L'epicureismo

La prospettiva epicurea è specularmente opposta a quella stoica: Dio non è provvidente, ma *otiosus* e *incuriosus* poiché non trasforma, ma "contempla" il mondo. Il mondo, essendo tutta la realtà (terra, animali, uomini) costituita dagli stessi atomi, è totalmente omogeneo, uguale. La diversità è dovuta solo dalla diversa combinazione degli atomi di materia. E' evidente che in questa prospettiva non si possa dare né un "fine" ai vari esseri, né una gerarchia di valori.

I denigratori degli epicurei affermano che allora tutto è banalizzato, ridotto in basso, mentre essi si difendono dichiarando che, al contrario, tutto è alto, tutto è ugualmente nobile: dal sasso allo scorrere dell'acqua, dal vegetale all'animo umano.

L'epicureismo nega la Provvidenza sia sul piano filosofico, sia su quello empirico: l'insospitalità della terra, la ferocia degli animali, la miseria del neonato...

Cicerone nel libro **De natura deorum** riporta il dialogo fra un epicureo ed uno stoico, nel quale l'epicureo afferma: "Ascoltate questi concetti non futili, né arbitrari. Non sentirete parlare del Dio platonico, artefice e creatore del mondo, né della vecchia fatica degli stoici (la Provvidenza), né del mondo stesso come fornito di animo e di sensi e nemmeno del Dio sferico, ardente, roteante: stranezze e portenti di filosofi che sognano invece di ragionare. Con quali occhi il vostro Platone ha potuto vedere la costruzione di sì grande opera, per cui ammette che il mondo sia innalzato o edificato da un Dio?... In che modo, infine, l'aria, l'acqua, la terra poterono conformarsi e obbedire alla volontà dell'Architetto? Donde hanno avuto origine quelle cinque figure da cui si formarono le altre che opportunamente riescono a muovere l'ani-



mo e a suscitare le sensazioni? Sarebbe troppo lungo prendere in considerazione le teorie che sono tali da apparirci meri desideri, piuttosto che scoperte”.

Di questo sono accusati gli stoici: l'armonia è un desiderio, un sogno, ma non ha nulla a che fare con la scienza, con la *fisiologia* da essi predicata.

Il poeta epicureo Lucrezio, in molti passi del suo poema sulla natura (*De rerum natura*), mette in discussione l'idea di Provvidenza. Citiamo dal capitolo quinto:

“Affermare poi che gli dei abbiano creato
la splendida compagine del mondo a beneficio
degli uomini
e che perciò se ne debba lodare l'ammirevole
opera
e ritenere che essa sarà eterna ed immortale
giudicando un crimine scrollare con violenza la
sue basi...
tutto ciò che i numi fondarono con antica deci-
sione
a favore della stirpe umana
e sconvolgere ogni cosa dalle sue fondamenta
e annunciare questo e aggiungere anche
fittizi argomenti di tal genere, è puro delirio.
E difatti quale vantaggio può essere elargito
dalla nostra gratitudine a esseri immortali e fe-
lici
così da indurli ad operare a nostro profitto?
Quale novità poté lusingarli,
da così gran lungo tempo tranquilli,
e far sorgere in loro il desiderio di mutar vita?
E' infatti evidente e necessario
che si compiace del nuovo colui cui spiace l'an-

tico:

ma a chi non è incorso in affanni nel passato,
avendo anzi trascorso un'esistenza beata,
a un tale essere, che cosa potrebbe accendere
il desiderio di novità?

Quale danno sarebbe per noi non essere nati?
Forse la vita giaceva nel dolore e nelle tenebre
finché non brillò la feconda origine del mondo?
Certo chi è nato deve perseverare nel rimanere
in vita

finché il soave piacere lo stringe nei suoi lacci:
ma chi non gustò mai l'amore dell'esistenza
e non fu tra i viventi, come dovrebbe dolersi
di non essere nato?

Il mondo, le cose da creare, l'idea stessa del-
l'uomo

da dove si insinuarono dapprima nell'animo
degli dei così che potessero conoscere e aver
chiari nella mente

i loro progetti, e come appresero
le facoltà degli elementi primordiali della mate-
ria

e l'energia e la potenza creativa dei loro
spostamenti reciproci, se proprio la natura
non offrì l'esempio della creazione?

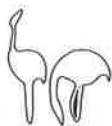
....

Se anche ignorassi quale sia l'origine delle cose,
tuttavia dalle stesse vicende del cielo arderei af-
fermare

e dagli altri fenomeni concludere questo:
che non per volere divino è stata per noi gene-
rata

la natura del mondo...”.

Ivano Dionisi



Sul tema della Provvidenza, Agostino produce un pensiero singolare, partendo dal tentativo - nel primo periodo della sua vita - di "accordare la tradizione plotiniana con quella che considera la rivelazione cristiana". In un secondo momento, nota l'autore, docente di storia del cristianesimo all'Università di Roma, egli scopre la predestinazione. Ma di fronte al dramma del male e del peccato, lo stesso Agostino capisce che ogni risposta è inadeguata.

Agostino: Provvidenza e predestinazione

Si tratta di un argomento vasto e complesso che tocca tutti i nodi della teologia agostiniana, e si deve perciò procedere un po' per approssimazione nella trattazione.

Innanzitutto è da evidenziare un'evoluzione nei confronti dell'idea di Provvidenza in Agostino. Cerco di concentrarmi maggiormente su Agostino maturo, cioè su quello che ha influenzato in maniera decisiva la tradizione occidentale, anche se sarebbe opportuno gettare uno sguardo sul primo periodo della vita di Agostino, in cui la sua conversione al cristianesimo è fortemente condizionata da modelli culturali filosofici platonici, in particolare neoplatonici, plotiniani e porfiriani, anche sul tema della Provvidenza. Agostino si sforza di accordare la tradizione plotiniana con quella che considera la rivelazione cristiana. Un secondo periodo si apre con la composizione **Ad Simplicianum**, che Agostino stesso considera come una svolta decisiva nella sua teologia, scritta quando era Vescovo, più di una decina d'anni dopo la conversione. Egli scopre la *grazia operante* e la *predestinazione*: si tratta di due idee molto complesse e molto difficili da accettare, ma sono quelle in base alle quali Agostino costruisce tutta la sua teologia naturale, dalle **Confessioni** in poi.

Per *grazia operante* si intende l'amore di Dio che agisce sulla volontà di un individuo convertendolo. Agostino giunge a questa scoperta sia riflettendo sulla storia di Paolo, da persecutore folgorato e convertito sulla strada di Damasco, sia in base ad una riflessione approfondita sulla sua stessa esperienza personale di peccatore, alienato, distante dal mondo della trascendenza, che è stato piegato, convertito alla volontà divina.

Nel primo periodo di Agostino più filosofo che teologo, in quanto fortemente condizionato da schemi culturali neoplatonici, è impressionante notare la vicinanza tra alcuni suoi scritti (in

particolare **De ordine**, **De vera religione**, **De libero arbitrio**) e due trattati delle **Enneadi** di Plotino, dedicati alla Provvidenza. Così si comprende meglio Agostino non solo in relazione allo stoicismo, ma soprattutto in relazione a Plotino. L'idea chiave della concezione plotiniana della Provvidenza riguarda il mondo inferiore, il mondo sensibile: la Provvidenza non è una volontà di Dio nei confronti del mondo, è semplicemente l'ordine razionale del mondo derivato da Dio (ma il dio plotiniano è un dio impersonale e meglio sarebbe chiamarlo "il divino"), come il riflesso di una luce - che conserva comunque la razionalità dell'origine - che viene ad illuminare la materia, il cosmo. La Provvidenza per Plotino, come per lo stoicismo, è qualcosa di impersonale: il principio divino supremo trascende la stessa Provvidenza.

In questo senso Plotino parla delle vicende degli uomini in maniera veramente impressionante: la vita dell'uomo è una "commedia", non esiste in realtà la libertà, tutto obbedisce inconsapevolmente ad una necessità cosmica razionale. Plotino, in particolare, riproponendo miti antichi, parla dei cicli cosmici delle anime che sono costrette a cadere nel mondo materiale per ritornare ad una contemplazione superiore; le anime sarebbero costrette a reincarnarsi più volte per vivere vite più degne, all'interno di cicli diversi.

A questo proposito è interessante fare un rapido riferimento a Origene, grande teologo del terzo secolo, alessandrino, la cui teoria fondamentale degli *archon* riprende in qualche modo la teoria dei cicli plotiniani. Egli afferma che la vicenda umana non può essere confinata in una sola esistenza, per cui è necessario che l'anima si reincarni. Ma per Origene non è un ordine o una razionalità impersonale che governa i cicli delle anime: è Dio stesso che crea le anime, le chiama alla salvezza; ed è la libertà delle anime che progres-



sivamente, attraverso varie esistenze, è capace di ritornare a Dio.

Sia Plotino che Origene, tuttavia, si trovano di fronte a questioni che ritorneranno in maniera decisiva nel pensiero di Agostino: il problema del bambino che muore e non può scegliere Dio e non può aderire al bene, oppure quello dell'impossibile rapporto con Dio dell'idiota o dell'ignorante o della persona del tutto incolta. Che ruolo ha la Provvidenza nei loro confronti? In qualche modo gli stoici, e in parte Plotino, risolvono il problema riaffermando che il destino umano (quindi il ciclo delle anime, la reincarnazione...) non è una volontà divina, un atto d'amore personale che chiama l'uomo alla comunione, ma una commedia, una farsa: se il bambino muore rinascerà e vivrà un'altra esistenza. In Origene la soluzione della reincarnazione, dei cicli delle anime è analoga: se in questa vita una determinata anima non è capace di scegliere il bene, lo farà in una vita successiva. C'è tuttavia una differenza, in quanto è Dio stesso che guida gli uomini, ed è soprattutto l'incarnazione di Cristo che getta la sua luce su tutta la storia dell'umanità, richiamando l'anima al suo destino eterno. Qui sta l'amore di Dio come Provvidenza.

Il primo Agostino riprende la soluzione di Origene, rifiutando la reincarnazione delle anime, cosa che gli creerà dei seri problemi. Per Agostino la Provvidenza è l'amore universale di Dio per la sua creazione: Dio chiama la creatura alla comunione con lui, la creatura pecca con Adamo e così decade ad una situazione inferiore. Ma ad un'umanità connotata dal peccato e dalla morte si rivolge l'amore e la grazia di Dio - l'esempio massimo dell'amore divino è Cristo - affinché gli individui, nella loro libertà, ritornino a Dio.

Agostino, reinterpreta la soluzione plotiniana, afferma la Provvidenza come armonia di un mondo inferiore, armonia, ordine che permette alle creature di vivere la giustizia divina - non ancora l'unione con Dio stesso - tra punizione per il peccato, riparazione e salvezza. Questo concetto agostiniano di "ordine" si contrappone alla dottrina manichea, per la quale esistono due divinità che eternamente si confrontano, una buona e una cattiva, e creano confusione fra nature buone e nature malvagie. I manichei mentre cercano così di spiegare il perché del male nel mondo, non spiegano tuttavia in che modo la Provvidenza divina d'amore possa coesistere col male. Agostino, dunque, con il suo concetto di "ordine" riconosce un Dio unico, il quale, pur punendo l'uomo con

la morte, l'alienazione, l'ignoranza, l'infelicità, offre ai viventi la possibilità della conversione e della salvezza.

Bisogna notare che per Agostino gli elementi negativi, come il peccato e la morte, sono *defectus*, cioè privazione di bene e di essere, sono affievolimento della perfezione divina: l'uomo che si allontana da Dio è l'uomo che si annulla, che perde il suo essere, la felicità, la conoscenza della verità, che dissipa la propria immagine divina. Come a dire che il nulla e il male non possono esistere solo in quanto corruzione, negazione: il male può esistere solo come negazione di una legge buona e quindi, persino nel peccato che compie, la creatura rivela la perfezione che nega. Il mondo, dunque, è un "ordine" in cui l'uomo si aliena ma, alienandosi da Dio, si annulla. Così l'uomo peccatore riconferma che l'unico vero essere è quello che ha perduto: nulla, male, disordine sono concetti relativi, sono negazione di una perfezione. E di nuovo viene costituito l'ordine cosmico, l'ordine divino.

Nella lettera **Ad Simplicianum** Agostino esprime una novità; parla di "grazia operante" ed espone il concetto di "predestinazione": non si può parlare della Provvidenza - afferma - come di un generico richiamo di Dio all'uomo perché si converta e scelga liberamente la salvezza. Dio opera nella stessa libertà dell'uomo, ma non di tutti gli uomini: ecco il concetto della "predestinazione". Esso affonda le sue radici nel capitolo nono della **Lettera ai Romani** di Paolo, in cui si afferma che Dio ha amato qualcuno ed ha respinto qualche altro, ha amato Giacobbe, ad esempio, ed ha respinto Esaù.

Perché, nonostante l'amore onnipotente di Dio per la sua creazione, continua a sussistere il peccato e il male nel mondo? Se prima della lettera **Ad Simplicianum** la risposta sarebbe stata che ciò dipende dalla libera scelta delle creature, dopo la stessa lettera Agostino cerca una nuova spiegazione scoprendo due livelli di Provvidenza. Accanto al livello creazionale, per cui l'amore di Dio è la forza che permette ad ogni essere di sussistere, c'è un livello più profondo, nascosto, che Agostino sottolinea partendo dall'esegesi di Paolo, ed è il piano della grazia. Si può dire, dunque, che Dio agisce secondo un livello di Provvidenza universale nella creazione e secondo un livello di Provvidenza personale, individuata soltanto nei suoi "eletti", attraverso la grazia. Qui spunta un problema molto serio: Dio agirebbe con il suo amore, con la sua grazia, solo su alcuni



uomini, sugli "eletti".

E' evidente lo scarto decisivo di Agostino nei confronti di Plotino; mentre nel mondo plotiniano la Provvidenza era soltanto una necessità universale ed impersonale (come nella filosofia stoica, che reggeva il mondo, e le stesse vicende delle anime, in Agostino), la Provvidenza divina - secondo il pensiero di Agostino - è personale, è un atto libero di amore. Il Dio cristiano, in effetti, è irriducibile alla divinità stoica e all'ordine dello stoicismo.

Ma questo comporta anche una distinzione radicale nei confronti del Dio di Origene che, operando universalmente sia dal punto di vista della creazione che da quello della redenzione, a tutti offriva la grazia e la salvezza in Cristo. Agostino, diversificando il piano della creazione da quello della redenzione, fa operare la Provvidenza **universalmente**, nel primo caso, e **non universalmente**, nel secondo. A questo proposito nel *De civitate Dei* (libro V, capitoli 8-11) Agostino discute il problema del rapporto tra Provvidenza divina e libertà umana, mettendo a fuoco il suo rapporto con lo stoicismo.

Agostino si sofferma su di un enunciato dello stoicismo (filtrato da Seneca), secondo cui l'ordine necessario del mondo esiste in quanto dipende "dal volere e dal potere di Dio" ma aggiunge che "non da Dio dipende il volere di tutti", puntualizzando che in effetti da Dio dipende solo il volere di tutti i "predestinati" e degli "eletti", in quanto l'uomo può volere il bene unicamente se Dio l'ha convertito. Ma il volere di Dio non opera sui "reietti", sui non predestinati, su quelli che fenomenicamente potrebbero essere definiti malvagi. Il concetto agostiniano di Provvidenza è un concetto tragico, che si articola su di una contraddizione umanamente insanabile: Dio ama tutti gli esseri creati, ma solo ad alcuni è riservata la salvezza e i benefici dell'amore redentore; i malvagi sono abbandonati alla loro volontà e quindi all'annientamento. Si parla, a questo proposito, di **pessimismo antropologico** agostiniano.

In un brano del *De civitate Dei* (libro XI, capitoli 18-19) troviamo la concezione agostiniana della storia. Si tratta di una concezione tragica, legata alla sua concezione di Provvidenza: la storia riflette un'opposizione radicale tra la *civitas Dei* e la *civitas terrena*, tra la comunità spirituale degli eletti e la comunità spirituale dei malvagi. Il contrasto tra bene e male nella storia è comunque "armonia di contrari", in qualche modo una bella armonia, in cui tuttavia resta irrisolto il problema

tra destini. Sul piano fenomenico vediamo bene e male che si scontrano continuamente; Agostino, in particolare, analizzando come esempio la civiltà imperialista romana, che si fonda sulla violenza e sull'oppressione, spesso sul trionfo del male, vi contrappone la comunità dei credenti, dei cristiani fedeli. Si tratta - ribadisce - di una opposizione che dipende dalla stessa Provvidenza divina, poiché non nasce dalla libertà e dall'autonomia dell'uomo, ma dalla distinzione, voluta da Dio, tra il piano della creazione e quello della redenzione.

Se nessuno può accusare Dio di compiere il male - gli uomini malvagi scelgono liberamente il male e l'uomo decaduto non può che scegliere il male! - Dio non vuole reprimere il male. Questo è un concetto durissimo, terribile, inaccettabile - pare - anche cristianamente; ma resta il problema di una concezione tragica della Provvidenza. E' l'ordine del mondo che quasi impone ad Agostino la conclusione che se Dio è "onnipotente amore" e il male continua a persistere malgrado questo amore, ciò significa che Dio non vuole operare nei confronti di tutti. Agostino si pone gli interrogativi che noi stessi ci poniamo e, rendendosi conto della pesantezza delle sue conclusioni, cita continuamente i versetti di Paolo: "Sono ininvestigabili ed imperscrutabili le vie di Dio", che restano un mistero assoluto in una dimensione tragica della Provvidenza. Solo di passaggio sarà utile ricordare che, tra gli ultimi scritti di Agostino (in particolare tra quelli più terribilmente predestinazionistici), la Provvidenza coincide con la prescienza: il provvedere è un prevedere, un conoscere, un destinare "prima". Resta sempre più giustificata la nostra domanda: se Dio è onnipotente, perché non ha agito sulla libertà di Adamo, donandogli la sua grazia al fine di evitare la "caduta" e una storia di dolore per l'umanità?

In un tentativo apologetico disperato, il grande scrittore esistenzialista Albert Camus ha definito Agostino come "l'unico pensatore cristiano che è stato capace di guardare in faccia il problema del male". Il cristiano, in effetti, non può dimenticare il tentativo di soluzione agostiniana, che si fa carico della situazione reale, concreta dell'umanità in cui veramente il peccato e la morte negano la bellezza e la bontà del nostro esistere. Ed è inevitabile che il dramma del male risulti un enigma sconvolgente se lo si pensa in relazione ad un Dio d'amore onnipotente. In fondo la soluzione stoico-plotiniana non risultava tragica



e sconvolgente per l'uomo solo perché non faceva riferimento a un Dio personale e amorevole.

Si deve tuttavia riconoscere che la teoria della predestinazione è fedele allo spirito del Vangelo, almeno secondo l'interpretazione che ne fa Agostino, che svela la Provvidenza come amore assoluto. Cristo ribadisce che è l'amore di Dio a scegliere, ad eleggere non chi merita ma chi è nulla (vedi prima lettera di Paolo ai Corinti: "Dio ha scelto le cose che non sono"), è l'amore di Dio che ricrea completamente, così come ha fatto con il persecutore Saulo o con lo stesso Agostino, dissoluto, libertino, ambizioso, violento, ubriacone. Il merito della salvezza è rimesso completamente alla gratuità di Dio, non alla libertà dell'uomo.

Per dare forza alla sua interpretazione contraddittoria di Provvidenza (un Dio a volte muto e severo giudice, a volte amore), Agostino ama richiamare anche Isaia (45,11), secondo cui Dio è nascosto, enigmatico, contraddittorio, che ama l'uomo ma poi lascia l'umanità in una situazione di alienazione, che tocca il cuore dell'uomo ma non il cuore di tutti. Sarà questo il filo conduttore del pensiero di Pascal giansenista, agostiniano fino in fondo, predestinazionista.

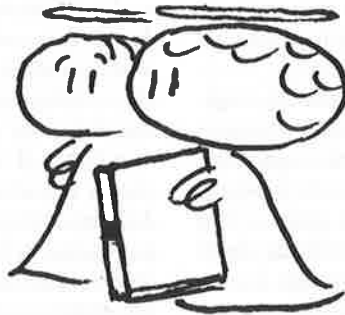
L'unica comprensione della Provvidenza divina, da un punto di vista cristiano-agostiniano, è quindi quella della confessione. *Confessio*, per Agostino, è un atto dialettico: l'uomo riconosce il nulla in sé e che tutto è dovuto all'amore e alla grazia di Dio; riconosce che se Dio sospende il suo agire l'uomo è destinato solo al peccato, al giudizio di condanna; riconosce insieme il male e l'amore, la morte del peccatore e la vita donata dal redentore. La stessa croce di Cristo, lo stesso esempio di Giobbe sono, per Agostino, rivelazio-

ni della **contraddittorietà tragica dell'esistenza**, tra amore di Dio e limite-imperfezione-morte. La fede non appartiene mai al credente, non è un suo prodotto. E così mentre il credente è chiamato a confessare sempre la grazia di Dio che lo visita, la fede cristiana è un atto necessariamente "peregrinante" o, utilizzando un'espressione del **De civitate Dei**, la fede deve sempre essere in cammino, in esodo.

Forse il cristiano non può e non deve pretendere di riconoscere come intellegibile la Provvidenza di Dio; e Agostino lo ripete continuamente: la Provvidenza divina c'è, è Provvidenza d'amore, ma rimane enigmatica per noi, e noi non possiamo che fare silenzio di fronte all'abisso ininvestigabile. In questo senso la Provvidenza rimane appesa alla croce come **mistero** inaccessibile d'amore, che nessun sistema filosofico o teologico è capace di interpretare.

Non è quindi del tutto futura, apocalittica, la Provvidenza divina, nascosta nell'esodo presente, terra che si può solo intravedere da lontano e che comunque è promessa come dono, raggiungibile indipendentemente dalla vanità di ogni amore umano, forse "miracolosamente avveniente" attraverso lo stupore per la grazia di ogni *caritas umana*? Non è proprio attraverso l'abbandono di ogni possesso, di ogni certezza, di ogni secolare sintesi provvidenzialistica che il supremo atto di Provvidenza ci chiama al dono dell'amore, alla follia della carità? Non è questa Provvidenza che ci dice l'incomprensibilità della logica dell'amore divino, cui siamo chiamati ad affidare tutto il nostro destino?

Gaetano Lettieri





La modernità, pur rimuovendo il problema della Provvidenza tradizionalmente intesa - concepita come vincolo alla libertà e alla ragione umana -, "può ritenersi essenzialmente fissata ai dilemmi di un'epoca ebraico-cristiana". L'autore, docente di filosofia, sviluppa questa tesi indagando attorno al pensiero di significativi personaggi "moderni": Hegel, Kant, Nietzsche, Löwith, Weil, Rosenzweig...

La Provvidenza della Creatura nell'esito del Moderno

"Questa provvidenza di ogni mattina è quindi ciò a cui propriamente allude l'idea di creatura." (Franz Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*)

1. A quale destino la grande instaurazione della Modernità, nella sua pretesa di perfezione originaria e finale, affida i tradizionali *aporémata pros ten prónoian* (Proclo), l'intero dilemma circa la Provvidenza di Dio e la libertà dell'uomo? Proprio ribadendo in negativo l'ostinatamente durevole concezione (che tanta dogmatica ancor oggi continua a riproporre) di una Provvidenza immaginata e adorata come *oggetto* di fede e di culto da parte dell'uomo, come 'contenuto' - cioè - di una credenza, la "libertà dei moderni" appare innanzitutto contrapporvisi, radicalmente svincolandosi da quella paralizzante ipotesi nel gesto di un'assoluta *irreligione*, di uno scatenamento delle proprie potenze totalmente emancipate da ogni riferimento ad essa.

L'intricato complesso storico-concettuale in cui si articola tale attitudine irreligiosa del Moderno *contra Providentiam* è tuttavia riconducibile a due modalità essenziali: da una lato, alla forma di una totale illuminazione di ciò che ancora nell'orizzonte della Provvidenza si presentava tradizionalmente come impenetrabile *mysterium fidei* (e tale schema può forse applicarsi, per rapidità di sintesi, all'intera varietà di proposte del "razionalismo" moderno fino al suo superamento inverte nella *totale spiritualizzazione* prodotta dall'*Idea* hegeliana); d'altro lato (ed è mossa esattamente speculare rispetto a quella razionalizzante), alla riproposizione della Provvidenza di Dio concepita ancora solo come compiutamente separata dalla vicenda dell'uomo libero della modernità, il quale dunque non potrà che assumere su di sé l'arri-

schio mortale di una costante sfida alla presupposta onnipotenza del Dio, per ribadirsi abissalmente distante, perfettamente indifferente e pienamente autonomo rispetto all'intera prospettiva provvidenziale.

Tuttavia, riconsiderare proficuamente oggi il tema *de Providentia* impone che non si resti bloccati a tali configurazioni essenziali della Rappresentazione moderna, bensì ci si impegni a tentarne un'efficace demitizzazione, col sottrarsi alla potente illusione che davvero il Moderno abbia saputo rimuovere ogni significativa opportunità e possibilità di un *pensiero* della Provvidenza, rendendo effettivamente impraticabile ogni creativa riproposizione del suo problema. Anche attenendosi, infatti, a tale illusorio fenomeno di un'effettiva rimozione delle paralizzanti difficoltà circa Provvidenza, è comunque evidente come al centro dell'intera vicenda moderna rimanga sostanzialmente in gioco la questione del senso e del modo dell'azione umana nel mondo, cioè proprio quanto il tema della Provvidenza ha tradizionalmente sempre riguardato.

Le grandi ricerche sulla "secolarizzazione" promosse principalmente da Karl Löwith - e dunque anche la riscoperta dei nessi 'genealogici' che mantengono legate l'origine e l'evoluzione della civiltà moderna-occidentale alle sue radici ebraico-cristiane - non a caso derivarono da un confronto assai polemico con proposizioni (molto diffuse ancora nel nostro secolo) che ritenevano - per citare un esempio segnalato dallo stesso Löwith - che "gli uomini non potranno costruire una teoria del progresso finché non si sentiranno indipendenti da una Provvidenza" [J. B. Bury, *The Idea of Progress*, 1932]. Tale affermazione tipicamente "progressista", che in ciò si pretende assolutamente estranea al tema provvidenziale, è in realtà del tutto marginale



rispetto ai modi costitutivi della Grande Forma Moderna la quale, nell'intero decorso del suo sviluppo dall'origine alle sue finali aporie, si può interpretare, invece, come tutta implicante lo schema di un pensiero provvidenziale ed in esso perciò completamente implicata. L'affermazione 'progressista', infatti, non fa che ripetere residualmente, e dunque solo debolmente e riduttivamente, la grande *mitologia del progresso* di matrice illuministico-positivista, che proprio intendendo sostituirsi al tradizionale provvidenzialismo teologico costituisce parte sostanziale di quella traduzione secolarizzante per cui l'antico paradigma escatologico ebraico-cristiano perdura a strutturare la moderna ragione storica. Anche perciò, dunque, la Modernità - al di là delle sue esplicite intenzioni e pur nella sua incessante opera di radicale laicizzazione e ateizzazione della civiltà - può ritenersi essenzialmente fissata ai dilemmi di un'epoca ebraico-cristiana.

Dunque, contro la risorgente credenza idolatrica di una progressista astrazione dell'epoca moderna dall'orizzonte di Provvidenza, proprio nell'apertura finale del Moderno si può riconoscere, invece, per il pensiero la necessità ancora di concepirne una rigorosa *logica*, la quale prevalga su ogni astratta 'passione' del fedele, ché certamente - secondo la precisa espressione di Simone Weil - "non è possibile provare la Provvidenza (come fanno i credenti) ad un tempo con la disposizione di effetti in vista di una causa e con la produzione di effetti senza causa" [Quaderni, II, p. 152].

Effettivamente in ciò sta il tradizionale paradosso della fede nella Provvidenza: da una parte, nel tentativo di disporre le cose del mondo secondo una *ratio* che consenta di risalire attraverso il loro particolare *absurdum* ad una causa prima che tutte le giustifichi; e - per lo stesso intento di ribadire l'onniscienza e l'onnipotenza del Dio creatore - nella necessità di pensare, d'altra parte, effetti prodotti senza che Dio ne sia la causa 'vincolata', il che inevitabilmente limiterebbe la sua libertà. Proprio per sottrarsi a tale paradosso, tralasciando drasticamente i dilemmi che tradizionalmente derivano dall'interpretazione 'fideista' della Provvidenza secondo lo schema della relazione causa/effetto (affermato o negato, pur anche nei modi della secolarizzazione o addirittura nei limiti della pura ragione...), l'istanza weiliana di "concepire una logica" della Provvidenza ri-

guarda anche noi, ormai avveduti circa l'urgenza di abbandonare la banale presunzione che la vicenda del Moderno, soprattutto nella fase estrema del suo assetto nichilista, nulla più abbia a che fare con la questione *de Providentia*. Al contrario: è forse possibile avanzare l'ipotesi che proprio la riproposizione di un tema apparentemente così obsoleto, antimoderno, non progressivo, possa consentirci d'interrogare produttivamente, di riguardare 'in positivo' le aporie in cui s'insacca infine il progetto moderno, lasciando intravedere qualche spiraglio di nuove aperture di pensiero. Allora, anziché trattare la "Provvidenza" come oggetto di una credenza, di una *pistis*, e quindi come orizzonte di una conoscenza comunque concernente il dato di un assoluto presupposto (il che appare risolverne a priori ogni portata problematica, semplicemente accogliendo ovvero rimuovendo il "segreto" dell'onnipotente ed onnisciente predisposizione divina del creato...), si potrebbe tentare di riproporre ai margini estremi e sfilacciati della formazione moderna una *nuova questione della Provvidenza* come ricerca che la riguardi non più come un che di dato, irrigidito e morto, bensì come traccia vitale per un *diverso modo della conoscenza*.

E la riflessione di Simone Weil al proposito pare muoversi appunto in tale direzione. Contro ogni irrazionalità, la sua 'gnosi', meglio il suo 'neoplatonismo', impone il tema della Provvidenza esattamente al centro della "scienza", proprio in quanto esso *rivela di nuovo*, e quindi *ricrea* incessantemente tutta la natura della relazione Dio-uomo-mondo come emergenza attuale, mai passata, di un rapporto necessario e buono di pensiero e realtà. Solo un *nuovo pensiero della realtà* e una *nuova realtà pensante*, allora, laddove effettivamente si producano, potranno rispondere al dilemma, costitutivo del tema della Provvidenza, della relazione tra bene e necessità. Dice Weil: "L'ordine del mondo è l'oggetto della scienza, non la materia; e l'ordine del mondo deve essere interamente concepito sotto la categoria di condizioni di esistenza di una creatura pensante. La Provvidenza è l'oggetto proprio della scienza e, viceversa, non ne esiste altro studio che la scienza - la scienza più esatta, precisa e rigorosa" [Quaderni, III, p. 154].

"L'oggetto di cui la scienza è lo studio è la Provvidenza impersonale di Dio" [Quaderni, IV, p. 379]. Ma appunto in quanto oggetto di



una "scienza la più esatta, precisa e rigorosa", la Provvidenza a cui guarda la Weil è tutt'altro che il contenuto di una vaga nozione, in quanto ogni "nozione vaga di Provvidenza è il velo che copre la nozione chiara di condizioni di esistenza" [Quaderni, III, p. 136], e quindi oscura, rende meno trasparente il pensiero della realtà. È l'imperativo di Simone al riguardo sembra non consentire incertezze: "Definire il reale è ciò che più importa, questo dunque è il compito" [ibidem, p. 175].

2. Annotiamo alcuni rapidi passaggi analitici che ulteriormente attestino come la *ratio moderna* lungi dall'essere *assoluta*, separata dall'orizzonte di Provvidenza, continui a muoversi in esso, rivelando anzi come proprio una determinata istanza providente e provvidente - e la più criticabile alla luce della Ragione - resti ad animarla, pur in un modo che infine certo comporterà un'abissale distanza rispetto ai 'valori' che la tradizione teologico-religiosa associava alla questione della Provvidenza; ma ciò che rimane essenzialmente interessante è la struttura logico-epistemologica di questa implicazione per cui la razionalità moderna s'intende ancora provvidenzialisticamente.

Se, infatti, l'oggetto di una fede nella Provvidenza riguarda sempre e comunque l'acquisizione di una certezza circa l'avvento del Regno di Dio, e quindi anche di un affidabile criterio per orientare i modi della partecipazione soggettiva all'*apocatàstasis*, all'opera di restituzione di tutte le cose create alla loro originaria integrità; tale certezza, tale fiducia radicale è riformata come fattore essenziale della *Propositione* (*Vorstellung*) Moderna - sicuramente come suo fondamentale *conatus*, impulso desiderante, ma dunque anche come motore 'logico' della sua sistematica intenzione realizzativa.

"Il desiderio di realizzare il Regno di Dio è il punto elastico di ogni processo formativo (*Bildung*) e l'inizio della storia moderna": così Friedrich Schlegel nel fuoco di quella formidabile stagione romantico-rivoluzionaria che rappresenta l'ultimo grande momento forte del 'provvidenzialismo dei moderni'. E un analogo entusiasmo induceva i giovani amici Schelling, Hölderlin e Hegel a scambiarsi, nelle note dei loro diari liceali, appelli come questo: "Venga il Regno di Dio e le nostre mani non rimangano inerti nel grembo!".

Si tratta - in coerenza con molte significative

esperienze, pur estremistiche, pur eterodosse, ma comunque interne alla grande tradizione messianica ebraico-cristiana - di evocazioni attivistiche della "venuta", non quietamente attesa come fato, come un evento che derivi da un progetto imperscrutabile assoluto dall'intenzione umana, bensì implicante l'operare del soggetto come fattore di anticipazione dell'*eschaton*. La precognizione e l'attuazione anticipante il momento ultimo della storia, in quest'ultimo tempo d'irruzione specificamente 'rivoluzionaria' della grande processualità moderna, assumono dunque alcuni aspetti decisivi del tradizionale tema della Provvidenza, inglobando appieno sì l'istanza escatologica tradizionale nel progetto cosmico-storico della Modernità, ma secondo il modo di una sostanziale *eticizzazione* del tema della Provvidenza e della 'libera' azione creaturale ad essa corrispondente. E tale eticizzazione avviene nell'orizzonte di una generale Filosofia del Tempo, la quale proprio andrebbe revocata in causa allorché si voglia effettivamente misurare la produttività di una ripresa del *de Providentia* per noi, oggi.

Comprendendo perfettamente il dramma ultimo-moderno in questa estrema catastrofe etica dell'aspettativa messianica nel progetto romantico-rivoluzionario, Franz Rosenzweig denuncia questo mito epigonale per cui si progetta la produzione di un 'nuovo ordine del mondo' come *dominio dell'eticità*, pretendendo così di risolvere definitivamente il mistero della Provvidenza: "Questa speranza nel Regno futuro della moralità divenne in quel tempo la stella in direzione della quale la fede orientava il suo cammino nel mondo. Bisogna sentire come il grande figlio di quell'epoca, Beethoven, nel Credo della *Missa Solemnis*, esalta in musicale tripudio le parole *vita venturi saeculi* in ripetizioni sempre nuove, come se esse fossero corona, senso e attestazione dell'intera fede" [S. R., p. 107].

E proprio poggiando sulla tragica necessità di quest'epoca che scatena la "*furia del dileguare*" di un'azione assolutamente 'negativa' - la *Rivoluzione*; figlio esemplare del suo tempo Hegel pretenderà di dissolvere nella razionalità del proprio sistema filosofico-storico ogni residua opacità del *Rätsel der Vorsehung*, dell'"enigma della Provvidenza". Per Hegel si tratta di "togliere" (*aufheben*) definitivamente ogni indeterminazione e genericità della fede nella divina Provvidenza, mediante l'opera di razionalizzazione totale del mondo e dell'azione del-



l'uomo in esso. In ciò, al pensiero non resta che il compito di riconoscere che Dio si è totalmente dato al mondo, che la sua rivelazione nella storia è perfetta e compiutamente inverata, e come tale ormai totalmente riconoscibile dalla ragione senza più alcun particolare 'bisogno' e riferimento di trascendenza.

Specificamente rilevante ai fini della presente riflessione è notare come si produca così, in Hegel, il tentativo di un'estrema, totale *presentificazione*: i tempi e i modi di creazione, rivelazione e redenzione vengono riassorbiti vertiginosamente nell'Assoluto Dato alla Storia, e ad una Storia anch'essa perfettamente compiuta nell'attuazione pienamente corrispondente a tale *datità*. E nel rispecchiare questo Immemorabile Dato assolutamente compiuto nel Presente si dispone anche la perfezione del pensiero stesso. In tal modo, com'è noto, per Hegel non c'è futuro della storia, nessun altro autentico *Avvento* può accadere; e rispetto al dilemma di cui tutta la tradizione discute - se la Provvidenza riguardi l'universale o il particolare -, Hegel si scarta decisamente risolvendo il particolare nell'*universale dato* "che dovunque è presente... che non ha passato, e che sempre identico permane nella sua forza e nel suo potere" [**Lezioni sulla filosofia della storia**, I, p. 13]. Così, poiché "la considerazione filosofica non ha altro intento che quello di eliminare l'accidentale" [**ibidem**, p. 8] risolvendone dialetticamente nell'Idea ogni autonomo problema, allora non c'è più sensato motivo di riproporre la questione della Provvidenza. In tale prospettiva - che appare effettivamente come la più consolidata e conclusiva del Moderno - veramente la Provvidenza ammutolisce, si destina ad un assoluto *alognon*.

Ciò consente al pensiero post-hegeliano, soprattutto alle grandi esposizioni del nichilismo contemporaneo (Nietzsche in testa), di tentare l'ultima liquidazione del problema della Provvidenza, mostrandone tutta la definitiva irrilevanza ormai. Afferma Nietzsche: "Conoscere la storia significa, oggi, *riconoscere* in quale misura le cose siano state troppo semplificate da tutti gli uomini che credono in una provvidenza. Una provvidenza non esiste affatto. Se le cose umane procedono tumultuosamente e disordinatamente, non si deve credere che con questo un dio miri a qualche scopo e che egli tolleri tutto ciò. Noi possiamo all'incirca renderci conto che la storia del cristianesimo sulla

terra costituisce una delle parti più spaventose della storia, e che ormai tutto ciò *deve finire*".

Questo *frammento* [5(16)] della primavera-estate del 1875 appare esemplare per tracciare l'orizzonte finale della vicenda che diciamo "moderna". Due elementi interessanti emergono dalla citazione: la negazione assoluta della Provvidenza da parte di Nietzsche, da un lato coglie il perdurante provvidenzialismo *all'interno* stesso della visione storica moderna, come manifestazione della debolezza e del riduttivismo gnoseologici che la caratterizzano; d'altro lato instaura una piena coerenza tra il procedere selvaggio ed anarchico delle cose umane - la 'tragedia' della storia contrassegnata da un'originaria incorporazione del nulla e del male assoluto - e l'esposizione della cifra cristiana in essa, del *signum crucis* come manifestazione ultima e perfetta del "nulla di Dio". E' in tal senso che Nietzsche può urlare che l'epoca cristiana rappresenta una delle più terribili parti della storia; ed è questo il medesimo Nietzsche che ripete l'antico annuncio della "morte di Dio", mostrando così come nella vicenda storica moderna sia tutta implicata la presenza della testimonianza cruciale cristiana. Sicché essenziale storicità dell'epoca moderna e prospettiva cristiana risultano perfettamente coerenti proprio nel comune riferimento ad un'origine coincidente con quell'Assoluto Nulla che è il nulla di Dio.

In effetti, alle origini della Modernità sono proprio l'assunzione e la radicalizzazione della sconvolgente idea ebraico-cristiana di una *creatio ex nihilo* che consentono al progetto della moderna libertà di emanciparsi definitivamente dall'intera tradizione classica (soprattutto quella di matrice aristotelica), nell'orizzonte della quale rimane impensabile un *nihil*, un Niente-della-natura concepito come assoluto Nulla-di-essere. Laddove la tradizione aristotelica parla della "natura prima" del mondo e quindi dell'uomo, ne parla sì, nel suo momento iniziale, come "assenza di forma", ma soltanto come un qualche difetto di essere (*steresis*), mai però come totale privazione. E' proprio, invece, dell'interpretazione moderna della *creazione dal nulla* far insorgere l'assoluta libertà dell'uomo dalla negazione assoluta di una prima natura a sua volta concepita come totale negazione, vuoto (*kenosis*) di essere; sicché la libertà dei moderni appare innanzitutto prodursi come liberazione, separazione da questo abissale niente della prima natura, ma - proprio perciò - denuncia an-



che di fondarsi su questo stesso nulla originario. Il passato dell'epoca moderna è, dunque, questo mondo primo, "il creato", come un *dato assolutamente negativo* ed insieme un dato da negare, da cui distanziarsi, un *dato da lasciare totalmente al passato*. Per la nuova concezione della temporalità che da ciò deriva, il progetto moderno è il progetto di produzione costante di un Presente che nasca da questo radicale lasciarsi alle spalle il nulla della prima natura, il "nulla della creazione". Perciò il Moderno può ritenersi letteralmente l'unica *epoca* della storia: appunto perché si decide a partire da un taglio radicale che *vuole* che tutto ciò che precede sia soltanto passato, e che proietta il proprio presente puntuale in un infinito futuro, anzi nell'infinito riprodursi del presente al futuro, in un'azione incessante di produzione/innovazione. In tale prospettiva, dunque, l'uomo assolutamente libero del Moderno viene a consistere davvero *solo* nell'annientamento e dall'annientamento originario del mondo che è anche la sua prima natura; una prima natura che non è in nessun modo pre-formata, né quindi governata da una Provvidenza che stia in relazione con l'uomo e con la sua azione.

D'altra parte, però, è appunto in questo assoluto nulla, in tale *annihilatio* del mondo originario, che l'uomo *absolutus* del Moderno getta paradossalmente la base della propria libertà: una libertà che allora affonda le sue radici in quella *paura* che sola muove l'uomo nello "stato di natura" (per dirla con Hobbes), in quel *vuoto di realtà* in cui certo non può più consentirsi distinzione alcuna tra l'angoscia dei buoni e l'angoscia dei malvagi (cfr. *Sap* 17). Ed è questo tema dello "sradicamento" originario della creatura ad accompagnare tutte le infinite variazioni del "pensiero negativo" moderno-contemporaneo, fino al concetto kierkegaardiano di *angoscia*, o alla *gettatezza* heideggeriana...

Ad un uomo così abbandonato ad una situazione tanto angosciata di pura privazione, di totale de-realizzazione, incommensurabile nella sua assoluta libertà, senza rapporto con alcunché di positivo se non con Nulla - appunto, resta soltanto la possibilità di sopra-vivere, proiettandosi operativamente in una sempre riproposta *Novità* che consenta il suo infinito riprodursi al futuro. Ma l'assoluta precondizione di tale libera azione è che il mondo primordiale, la natura-prima dell'uomo siano per sempre ridotti ad incommensurabile passato. In questo

senso, però, questo Moderno che si sente e si pretende così lontano dal Dio che si è nascosto, rispecchia paradossalmente nella propria operazione esattamente l'idea di una Provvidenza concepita nel senso inizialmente indicato: come fede in una cosa irrigidita, in una onniscienza e onnipotenza già date tutte all'inizio della creazione. E' questa, infatti, la Provvidenza di un Dio declinato tutto e solo al passato, del Dio creatore che, nel suo originario atto iniziale e *perciò nell'eschaton* che ne consegue, tutto ha compiuto e saputo.

C'è quindi una sorta di simmetria strutturale, di isomorfismo tra la razionalità angosciata e totalmente atea del Moderno, e la concezione più irrigidita di una Provvidenza come dato *ab origine* di onniscienza e onnipotenza del Dio. Come può allora agire provvidenzialmente un uomo così concepito, dal momento che - come infine osserverà Kant - "la nostra ragione è assolutamente incapace d'intendere il rapporto tra un mondo così come sempre ci è dato conoscerlo tramite l'esperienza, e la saggezza suprema"?

L'antico concetto di "Provvidenza divina", a questo punto, non può che tradursi nella logica delle rappresentazioni umane, di un'immaginazione produttiva dell'uomo agente nel mondo e nella storia, fattore del proprio destino secondo l'univocità di una scienza tecnicizzata in sapere calcolistico-previsionale a guidare il progetto di dominazione sulla natura annichilita e resa disponibile, e su di un futuro concepito come riproduzione infinita del presente sopravvivate. Per dirla secondo un'altra suggestione rosenzweighiana, è questa dell'uomo moderno la situazione dello "stregone" che "si rivolge al corso del mondo intervenendovi attivamente... Egli aggredisce la Provvidenza di Dio e vuole strapparle, carpirle, estorcerle quanto da lei non è previsto né prevedibile, cioè quanto la volontà dello stregone stesso ha voluto" [S. R., p. 101].

Questa è la situazione di sfida paradossale in cui resta il *magò moderno* nei confronti di una perdurante immaginazione della Provvidenza concepita come memorabile e *in origine* perfettamente compiuto sapere di Dio: sfida per strappare alla provvidente onniscienza divina ciò che essa non potrà mai conoscere, cioè l'espressione pura della libertà *negativa* dell'uomo.

3. A fronte di tutto ciò, è però forse possibile individuare alcuni nuclei di pensiero, all'interno della tradizione moderna, che resistono



all'inclinazione abissalmente 'tragica' del Moderno, la quale in fondo non fa che infinitamente riprodurre l'essenziale *alogia* della Provvidenza, lasciandone per ciò stesso immoto il presupposto.

Tracce assai attraenti in tal senso sono sicuramente saggiate da Simone Weil e da Franz Rosenzweig, nei quali - come già indicato sopra - la ripetizione del dilemma della Provvidenza riguarda direttamente le cadenze tentative di un *nuovo pensiero*, fornendo anche a noi una forte sollecitazione ad orientarci non ad una mera riforma o riconversione, bensì ad una vera e propria *ricreazione del rapporto pensiero/realtà*. Ed è proprio nell'orizzonte di tale ricreazione che potrebbe anche iscriversi, forse, la problematica possibilità di pensare (secondo un azzardo che va certo al di là di Rosenzweig e della Weil...) il superamento definitivo dell'epoca ebraico-cristiana, almeno laddove il suo destino nella logica del Moderno debba ormai ridursi al senso epigonale di un'estrema instaurazione etica. E già Simone Weil si esprimeva assai aspramente al riguardo: "La cristianità è diventata totalitaria, conquistatrice, sterminatrice perché non ha sviluppato la nozione dell'assenza e della non-azione di Dio quaggiù. Si è attaccata a Yahweh così come al Cristo, ha concepito la Provvidenza alla maniera dell'Antico Testamento" [Quaderni, III, p. 205].

Anche la costituzione politico-epocale della cristianità, mirabile dramma storico della Chiesa e della sua mondana dominazione e peregrinazione, inclina infatti ad esaurire nell'Etico la potenza indicativa del segno cruciale dell'epoca cristiana, il quale invece - se autenticamente costituisce il miracolo della redenzione - è la traccia che deve indurre a riguardare al mondo creato e alla possibile azione creaturale in esso secondo il modo di *un più alto grado della conoscenza*.

La "logica" di Simone Weil sarà necessariamente tentata dalle estreme conseguenze del nichilismo moderno nel senso non di una razionale spiritualizzazione del mondo, bensì di quella totale derealizzazione del creato che ne restituisca l'intera attualità al "nulla di Dio". Ma proprio nell'estrema insidia di questa soglia a cui tutto è reclamato per essere dissolto, pur al di là della Weil è possibile cogliere il tralucere di un 'Nuovo Evangelo' della Provvidenza come potente impulso per una *ricreazione del pensiero* che sia per ciò stesso *conatus d'incessante ricreazione del mondo*.

In modo pressoché esattamente speculari ri-

spetto alla *decreazione* weiliana, l'ostinato "ancor-sempre-ebreo" Rosenzweig riflette, invece, sulla Provvidenza divina come chiave per reinterpretare fortemente il "miracolo" sempre rinnovato della Creazione *nella creatura* stessa: "La possibilità di esperire il miracolo, che ci si dischiude nella creazione, come si può conoscere? Come può questa possibilità essere conosciuta nella creazione stessa?" [S. R., p. 115]. A oggettivarsi nell'idea di Provvidenza divina è ancora la "coscienza creaturale" del mondo: non la coscienza dell'essere-stato-creato-una volta, in un immemorabile passato, bensì la coscienza del *venir-creato*, del "proprio perenne essere-creatura". Sicché tutto quanto s'è dato, tutto il passato del creato è costantemente rigiocato in un presente in cui sempre avviene l'accadimento futuro, in un presente come pura *esposizione a-venire*: "questo non è un processo interno al mondo, ma autentica rivelazione, e quindi un evento che dal mondo stesso s'irradia sulla coscienza del creatore venendo a determinarla compiutamente" [ivi, p. 128 - sottolineatura mia]. Così concepita, l'autocoscienza della creatura permette di arrischiare una nuova relazione "creatura/creatore", proprio in quanto si riverbera sulla coscienza stessa del Creatore, che non è ormai più il Dio-passato della creazione già tutta compiuta all'origine - e quindi anche il Dio onnisciente/onnipotente circa il divenire e il fine del creato. "Nella creazione divina al mattino universale... non occorre che il mondo sia 'diventato' un che di creato 'compiutamente', anzi a tutta prima non occorre che sia nulla più che *creatura*... Nella creazione il mondo configurato apre così i suoi occhi alla creaturalità. Il suo *venir-creato*, visto a partire da lui stesso, sarebbe il suo rivelarsi a sé come creatura" [ivi, pp. 127-128].

Il rapporto della creatura col creatore ricompare, dunque, sempre come *rivelazione*, che Rosenzweig intende come "...inversione di ciò che costituiva la durevole essenza del mondo configurato [scil.: l'universale, la specie].. Nel mondo che si rivela come creatura quest'essenza durevole viene capovolta in un'essenza istantanea, 'sempre rinnovata' e tuttavia universale. Un'essenza quindi in-essenziale... Un'essenza del mondo ormai entrato nella corrente della realtà...un'essenza la quale nasce nuova ogni istante, con l'intero contenuto del particolare che essa include in sé" [ivi, p. 128]. E' questo *l'esserci* che Rosenzweig oppone all'"esse-



re", il quale è sempre solo un essere-stato: "Contrapposto ad essere, l'esserci significa l'universale che è ripieno di particolare e non è sempre e dovunque, bensì (contagiato in questo dal particolare) deve incessantemente divenire nuovo per conservare la propria esistenza" [ibidem].

Si tratta qui di una relazione particolare/universale *toto coelo* differente da quel 'provvidenzialismo' hegeliano che pretende di "togliere" definitivamente il problema dell'accidentale - e dunque anche del particolare, del singolo - facendolo compiutamente passare. Per Rosenzweig, "la prensione divina sull'esserci non avviene nella creazione che ha avuto luogo una volta per tutte, bensì momento per momento, come una provvidenza che è certamente universale, ma in ogni minimo istante particolare si rinnova per l'intero esserci, cosicché Dio 'giorno dopo giorno rinnova l'opera dell'inizio'..." [ibidem, pp. 129-130].

Lungo queste tracce si perviene, forse, ad un'apertura davvero altra rispetto all'intera logica moderna dell'innovazione riproduttiva del Sé, ma anche rispetto all'arcaica *alogica* di un Assoluto che da sempre ha tutto disposto e provveduto (*factum-fatum...*), e si è restituiti invece all'urgenza di una reinterpretazione radicale del "bisogno della creatura". Ma, così intesa, Provvidenza è anche *potenza della creatura* che supera l'immaginaria opposizione di sostanziale e di accidentale, di necessario e di contingente, di necessità e di libertà: è un diverso modo di conoscere e 'praticare' questa nostra realtà umana finita, rinnovando incessantemente il *modo* della nostra adeguatezza ad un futuro che *nel presente* "eternamente avviene", ad un "domani che potrebbe altrettanto bene essere oggi" [ibidem, p. 241].

4. Già l'antica sapienza neoplatonica di Proclo aveva tentato di forzare così le aporie circa Provvidenza: "Come la Provvidenza conosce le cose conoscibili nel modo dell'unità, anche se esse sono molteplici, così le conosce nel modo della necessità. Insomma essa conosce ogni cosa secondo la sua propria natura e non secondo quella degli oggetti conosciuti. Pertanto nessuna proprietà degli oggetti conoscibili l'affetta... una sola definizione la specifica... : ... trascendenza di tutti i contrari...".

La Provvidenza conosce, dunque, il contingente non secondo il contingente, bensì secondo

il suo essere Provvidenza, cioè secondo il modo della necessità e dell'unità: "ha una conoscenza determinata dell'indeterminato, significando l'indeterminazione una realtà futura e non in atto" [La provvidenza, pp. 12-14].

Provvidenziale è, quindi, quel "genere" di conoscenza che consente davvero di cogliere la necessità del particolare senza universalizzarlo, ma anche senza accoglierne passivamente la mera datità come oggetto di rappresentazione: senza farsene un *idolo*, si potrebbe dire. Così è possibile pensare la liberazione dal dominio delle relazioni finite di causa ed effetto, ed evocare il contingente all'Eterno. Ma cosa significa ciò?

Innanzitutto, individua il più rigoroso *methodos di liberazione dalle immagini*, nel senso che Spinoza attribuisce all'*emendazione dell'intelletto*, o - se si vuole - di quella "umiltà", preconditione della "scienza", che per la Weil costituisce l'attitudine *pratica* primaria in quanto "ha per oggetto l'abolizione dell'immaginario nel progresso spirituale" [Quaderni, II, p. 274].

Ma anche consente all'uomo - proprio nella sua finitezza, e in quanto riesca a non affidarsi ad alcuna rappresentazione data del mondo e del Sé, e nemmeno ad alcuna immagine passata del creatore e della sua presupposta azione provvidente - di disporsi ad un eventuale *in più* (Alain Badiou), ad un eccesso che sopravviene rispetto al tutto di ogni sua contingente situazione d'essere, a quella potenza che ne libera l'esistenza donandola alla più pura condizione della creatura: quella per cui essa perdura in un'infinita, ma sempre attuale, *ricreazione*. Solo questa potenza pura - e non quella di un soggetto produttore d'immagini, stregone ed idolatra - può restituire la creatura come tale al suo proprio *summum bonum*, sottraendolo a tutto il destino del nichilismo in cui si consuma la "tragedia" moderna - pur mantenendo la coscienza lucidamente 'realista' dell'incolmabile differenza che divide il finito dall'infinito.

"L'idea della Provvidenza diminuisce la purezza dell'amore di Dio... Definire il *reale* è ciò che più importa... L'intelligenza della necessità è una imitazione della creazione. Non sapere '...quanto differiscano l'essenza del necessario e l'essenza del bene', tale è propriamente il crimine d'idolatria, e noi tutti lo commettiamo, costantemente; il più grande di tutti i crimini. Solo l'amore soprannaturale contempla la necessità nuda. Questa cessa allora di essere male" [Quaderni, III, p. 175].



Ma l'epigono del Moderno non potrà che resistere fortemente anche a questo weiliano estremo abbandono al punto di vista dell'amore soprannaturale. Accogliendo il compito di un'effettiva riassunzione autenticamente soggettiva della realtà al di là di ogni rappresentazione d'oggetto; nell'apertura di una possibile rammemorazione presente del bene futuro che già può essere oggi; la creatura - bruciando, nel ritmo inesausto della rosenzweighiana "provvidenza di ogni mattina", ogni residuo di raffigura-

razione provvidenziale - dovrà apprendere infine a misurarsi appieno con l'assoluta purezza della propria "idea", in quanto *perdurante apertura a ciò che sempre e solo è a venire*. Solo così, in verità, potrà redimersi da ogni anticipazione progettante che pretenda di risolvere in ennesima epistrotefe etica la radicalità del suo inesauribile problema.

Michele Bertaglia





L'ansia di "possedere" la realtà spinge la ragione, con particolare evidenza nella tradizione filosofica e teologica occidentale, a farsi delle "rappresentazioni anche del futuro".

Secondo l'autore, filosofo, "il futuro non può essere inteso se non viene pensato come quell'eccedenza ultima, che si dà nella forma dell'incondizionata attuale apertura": semper adveniens (che deve sempre venire). Solo così il futuro, non più "nostro prodotto o nostro progetto", diviene realtà liberata che chiama.

Ciò che deve, ancora, sempre venire

Parto da una considerazione molto semplice e banale. Il tema del futuro è un problema che si collega sempre, nell'esperienza di ciascuno di noi, con una condizione di abbandono, di confidenza in qualcosa d'altro rispetto alla condizione stessa in cui ci troviamo. Se noi fossimo perfettamente contenti di ciò che siamo, nemmeno emergerebbe un'idea di futuro. Se noi fossimo "risolti" nella condizione attuale, di questa idea probabilmente non avremmo cognizione: non potremmo farcene alcuna immagine. E' esattamente la situazione di rilascio rispetto al presente che ci fa pensare al futuro. E' nell'ambito di una più generale matrice di libertà, che noi affrontiamo il problema del futuro, cioè in una condizione di rilascio, di abbandono, comunque caratterizzato.

E questa condizione di abbandono è da noi avvertita come libertà rischiosa, pericolosa al massimo. In certe situazioni preferiremmo neppure farne conoscenza, ma ci troviamo liberi, abbandonanti, abbandonati. Non siamo più integri, non siamo più contenti, per ciò affrontiamo questo problema.

Così parrebbe. E invece il futuro si è andato definendo sempre più, nella storia europea, come un oggetto, una determinazione calcolante, è stato pensato come l'esito di un progetto o come un progetto *tout court*. E' stato pensato a partire dal presente dell'uomo che affronta questa dimensione in termini soggettivistici, come un prodotto. Ma la critica del progetto e dell'infuturamento è già stata ampiamente dibattuta dal pensiero contemporaneo, per cui farò solo una domanda dal punto di vista filosofico.

E' perfettamente identico affermare che il futuro rientra nelle determinazioni calcolanti del soggetto umano, ridotto ad un suo prodotto, ed affermare che il futuro deve essere invece pen-

sato come prodotto divino? E' esattamente la stessa cosa! Siamo in ogni caso di fronte ad una reificazione, oggettivazione della dimensione del futuro.

Ancora. E' perfettamente identico, dal punto di vista logico-filosofico, dire che questo futuro, dono divino, è immanente da sempre nella mente divina del *Dio-architetto*, in qualche modo schiavo della perfetta logicità del suo progetto, o dire che invece è una sua libera scelta? In entrambi i casi abbiamo un futuro che è "prodotto".

E se affermiamo che è imprevedibile la forma di quel prodotto, non cambia assolutamente nulla, perché questa imprevedibilità dipende dal fatto che la nostra intelligenza non è divina e quindi non possiamo concepire tutta l'infinita catena di calcoli, in base ai quali il perfetto architetto produce quel determinato futuro. Quindi si tratta solo di una differenza di gradi di conoscenza.

In termini generali, sia che pensiamo il futuro come un dono che ci viene, sia che pensiamo il futuro come il prodotto del progetto del soggetto-uomo, secondo i fondamenti della metafisica soggettivistica moderna - e contemporanea, in particolare, ma di tutta la tradizione filosofica occidentale -, noi continuiamo a pensare il futuro nel campo delle rappresentazioni. Noi ci rappresentiamo il futuro; lo rappresentiamo variamente (tra oriente e occidente esistono importanti differenze), e tutte queste rappresentazioni reificano, oggettivizzano il futuro.

Le guerre tra rappresentazioni sono tanto più estreme, quanto più si crede di avere in mano la rappresentazione più forte, quella più convincente, che dovrebbe persuadere tutti. Le guerre più feroci si sono sempre svolte appunto tra rappresentazioni, tra ideologie, tra visioni



del mondo, esattamente tra **visioni del futuro**.

Allora esiste una ulteriore possibilità di scavarne, ed è quella dell'**eccedenza ultima**, rispetto ad ogni forma di rappresentazione: il futuro va pensato nella forma di *adveniens semper* (ciò che deve, ancora, sempre venire), quel particolarissimo *adveniens* che non è mai venuto, che è nella forma dell'essere in cammino verso di noi, ma che mai ci ha definitivamente raggiunto. O, viceversa, che noi non raggiungiamo mai, perché anche noi siamo "sempre in procinto" di accoglierlo, di raggiungerlo, se crediamo o speriamo o aneliamo a raggiungerlo.

Ecco cosa si dimentica nel termine "futuro", così come lo declina una certa metafisica e una certa teologia: non l'*adveniens* semplicemente, ma il *semper adveniens*. È stato infatti tematizzato a volte l'*adveniens*, ma poco il *semper* che lo deve accompagnare, se vogliamo eccedere le forme della rappresentazione.

Questa eccedenza chiama, lo deve riconoscere anche il filosofo, perché quando il filosofo sviluppa tale ragionamento e deve concludere che il futuro propriamente è soltanto nella forma della **incondizionata attuale apertura all'*eskaton*** (il futuro, appunto), come *semper adveniens*, deve riconoscere che nel momento stesso che le pronuncia, queste parole non possono provenire da lui: non possono essere cosa nostra, perché contengono un *semper* e un incondizionato, incondizionata attuale apertura all'*adveniens semper*.

Ma questo termine è davvero l'*eskaton* che precipita nel divenire orizzontale dei momenti; questo termine "chiama", non è il nostro prodotto, tanto meno un nostro progetto. Dunque l'eccedenza chiama il *semper adveniens* in cui pensiamo il futuro, ma non lo immaginiamo, né lo rappresentiamo, anzi lo pensiamo come ciò che è o non è, nella forma della irraggiungibilità.

Si potrebbe aggiungere: non è che tutte le rappresentazioni del divino, che la nostra civiltà ha conosciuto, non anelano a questo *adveniens*, non anelano a un Dio che non sta nelle forme della rappresentazione e che è sempre nella forma di ciò che "ha da venire"? Non è questo un formidabile tema che collega tutte le tradizioni occidentali, la teologia, questo AMEN, come diceva Schelling, questo anelito verso un *eskaton*, che non può essere in alcun modo nella forma delle rappresentazioni, a un

divino che decida dalle forme delle rappresentazioni? In ciò è il futuro: nella impossibilità di obiettivizzare l'*eskaton* e quindi, a maggior ragione, nell'indecidibilità di carattere mai definitivo del futuro.

Tutto ciò che è stato detto anche qui, secondo me, si colloca con rigore, con precisione: questo futuro è la matrice di ogni libertà, perché è "ciò che è libero da ogni rappresentazione, che non si può "religare" a rappresentazioni di alcun genere. Però nemmeno questo *eskaton* irraggiungibile può darsi come separato dal mondo, perché, se fosse separato, di nuovo sarebbe rappresentabile, come è rappresentabile tutto ciò che è separato, altro, diverso dalle rappresentazioni.

Allora il nostro pensiero deve ricorrere ad una forma "musicale", il *simul* (cioè "contemporaneamente"), perché l'incondizionata apertura, che è il futuro, è attuale, è il prodotto della "chiamata", e quindi è con il presente che eternamente ha da essere, se un esserci attualmente si apre. *Simul*, il futuro come incondizionata apertura, non è in alcun modo un altro mondo, o altrove: è ed eternamente ha da essere, se questo mio esserci ora, attualmente, si apre. Questa apertura è il futuro, ed è contemporaneamente (*simul*) con il passato eterno, perché l'esserci è necessariamente insieme memoria del proprio esserci. Io non sono in quanto mi ricordo di essere, io sono in quanto memoria attuale del mio esserci.

Il futuro non può essere inteso se non viene pensato come quell'eccedenza ultima, *adveniens semper*, che si dà nella forma dell'incondizionata attuale apertura. Le rappresentazioni temporali distinte cadono: presente, passato, futuro. L'apocalittica, come io la intendo, fa venir meno il velo delle rappresentazioni dogmatiche di questo mondo, di altri mondi, del presente e del futuro, del nostro progetto e del progetto divino: cadono questi dogmatismi. Ora si dà, nell'incondizionata apertura, passato eterno, presente eterno, futuro eterno.

Questa è matrice fondamentale di libertà, è verità che libera dalle rappresentazioni (soprattutto dalla rappresentazione della teologia), massimamente idolatriche, che pretendono di rappresentare Dio.



L'interpretazione cristiana del futuro è gravida di speranza. Il mondo, che ha in Dio il suo principio, in Dio si compirà.

L'autore, docente di teologia dogmatica presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, propone l'evento pasquale come "reale anticipazione del futuro, ma anche nel senso che è il futuro già dato di Dio nel mondo". Considerando tale "mistero", la chiesa può prendere coscienza della sua missione e del suo peccato.

Interrogativi sul futuro

1. Per suggerire alcuni percorsi di risposta agli interrogativi che ci sono posti - quello, sostanzialmente, del "futuro" nel/del mondo e quello della "Provvidenza" di Dio in esso -, come teologo mi avverto subito rimandato all'evento della memoria cristologica che costituisce anche la promessa/caparra del futuro e il significato radicale (escatologico) del presente. Mi limito ad abbozzare, in questa prospettiva, alcune coordinate che mi paiono fondamentali.

La prima concerne due tipiche figure che, nel loro reciproco rapporto e nella loro definitiva intenzionalità cristologica, definiscono la comprensione biblico-cristiana del "futuro" del/nel mondo, e la presenza di Dio in esso. Si tratta della figura del Regno di Dio (*basileia tou Theou*) e di quella del mistero (*mysterion*). Entrambe già presenti nell'Antico Testamento, acquistano appunto il loro significato decisivo in rapporto all'evento Cristo. Con una certa semplificazione, possiamo forse dire che esse esprimono il *proprium* della visione biblica della storia del mondo e del suo futuro nell'orizzonte del dischiudersi della presenza/azione di Dio in essa e oltre-di-essa.

"Regno di Dio" connota la promessa efficace dell'attuarsi nella storia d'Israele/dell'umanità, della signoria di Dio come irruzione dell'escatologico nello storico e come tensione dello storico alla consumazione nell'escatologico. "Mistero" designa la rivelazione - *apocalypsis* - del disegno nascosto nel segreto di Dio e la sua progressiva attuazione nella storia orientata al-di-là di se stessa, verso Dio. Il Regno, in certo modo, rappresenta il "contenuto" del mistero; il mistero specifica il valore biblicamente imprescindibile del genitivo soggetto "di Dio", che qualifica il "Regno", sottolineandone l'origine e la meta "altra" dal suo attuarsi storico. In que-

sto senso, escatologia e apocalittica - due forme di attendere e configurare il futuro nel tempo e del tempo tipicamente bibliche - mostrano, al di là delle più o meno superficiali contrapposizioni, la loro inscindibile complementarietà.

Gesù Cristo nel suo *kerigma* (annuncio) e nella sua prassi si autopresenta come il banditore/attuatore dell'avvento del Regno, anzi - come testimonia significativamente la tradizione sinottica in un *loghion* tanto singolare quanto rivelatore - come colui che "con-fida" ai discepoli "il mistero del regno di Dio" (Mc 4,11 e par.). Gesù Cristo - come dirà lapidariamente Origene - è l'*autobasileia*, il Regno in persona. E per questo la tradizione post-pasquale potrà connettere in modo indissolubile il mistero della sapienza di Dio con l'evento/avvento di Gesù Cristo, anzi con il fine della sua missione, che è un tutt'uno con la manifestazione/realizzazione della sua persona - Gesù Crocifisso (cf. 1Cor 2,1.7-8). Il Nuovo Testamento attesta/è questo: il piano salvifico di Dio passa attraverso la croce di Cristo, la cui profondità misterica consiste non solo, o non tanto, nel fatto di essere stata "prevista" da Dio (cf. At 2,23), ma soprattutto nel fatto che essa rivela e incarna in modo nuovo, inaudito (= scandalo e stoltezza) ed escatologico, la "potenza e sapienza di Dio" (1Cor 1,24). (cf. R. Penna).

2. Anche soltanto queste semplici considerazioni ci permettono di configurare i connotati essenziali della visione cristiana del futuro e della presenza/azione di Dio nella storia in quei termini, senza i quali o in dialettica coi quali la sua originalità è irrimediabilmente compromessa.

Essi sono:

- da un lato, un *teoarchismo* e un *teoeschatismo*



radicali, per cui Dio è l'*arché* (il principio) e l'*é-schaton* (la fine), l'*alfa* e l'*omega* del mondo, e il mondo non è il principio e la fine di se stesso, ma ha il suo principio e la sua fine in Dio e in Dio soltanto: il futuro è e non può non essere che avvento (di Dio);

- dall'altro lato, un'altrettanto radicale *destinazione/dedizione* di Dio al mondo nel suo Figlio fatto carne, che fa suo il mondo fin nel peccato come chiusura a Dio, e nello Spirito, in cui l'uomo può/deve appropriarsi dell'invio del Figlio facendosi (essendo fatto) egli stesso figlio.

Entro queste coordinate Gesù crocifisso e risorto è il *futuro di Dio per il mondo e il futuro del mondo in Dio*. Egli, infatti, è allo stesso tempo il libero avvento di Dio quale futuro del mondo e il libero esodo del mondo verso il suo futuro in Dio: in lui, l'uomo liberamente si fa determinare dalla signoria di Dio, destinandosi/donandosi in modo assoluto a Dio.

3. In questo contesto occorre prendere assolutamente sul serio, dal punto di vista teologico - ed esistenziale - il significato della risurrezione di Gesù Cristo, meglio il significato di Gesù risorto. Qui ha ragione Paolo, quando afferma che "se Cristo non è risorto, allora vana è la nostra predicazione e vana la nostra fede" (1Cor 15,14.17).

Gesù risorto, infatti, è *personaliter* l'evento/avvento escatologico. Nel senso - certo - che è l'anticipazione reale del futuro non ancora dato del mondo in Dio, ma anche - e come presupposto di questo - nel senso che è il futuro già dato di Dio nel mondo. Il risorto è la manifestazione della reciprocità del libero incontro tra Dio e il mondo già avvenuto: "Io e il Padre siamo uno". Il futuro di Dio nel mondo e del mondo in Dio è l'estensione/universalizzazione di questa reciprocità: "Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola (Gv 17,21).

Il Risorto rivela/propone al mondo la libera reciprocità di trascendenza-dedizione tra il Padre e il Figlio, come spazio della libera reciprocità tra l'uomo e Dio, e tra l'uomo e l'uomo in Cristo. Il Cristo, perciò, è l'incontro riuscito delle due libertà: il "sì" definitivo della libertà di Dio al mondo - che non è più e non può più essere, in nulla, estraneo a Dio -, e il "sì" definitivo della libertà del Figlio a Dio. La risurrezione della "carne" del Cristo, meglio del Cristo che è il Verbo fatto carne, manifesta lo stato

escatologico della reciprocità tra Dio e l'uomo, dove l'uomo è/resta/diventa se stesso essendo in Dio e Dio è/resta/diventa se stesso "avvenendo" nel mondo. E penso proprio che occorra usare anche per Dio, e in Dio, sia pure nel significato analogico della *maior dissimilitudo*, la figura del "divenire". Non dice forse Giovanni che "il Verbo è diventato carne" (1,14)?

4. Se ciò è/vale del Cristo risorto, ciò può valere per tutti. E sottolineo il "può" e il "per tutti". "Per tutti", perché tutto è stato creato "in lui, per mezzo di lui, in vista di lui", ed egli ha dato se stesso "per i molti", misurando - nella morte come "abbandono" - l'intero spazio della possibilità dell'estraniamento dell'uomo da Dio. "Può", perché solo in libertà l'uomo può decidere della sua partecipazione all'evento del Cristo risorto.

Nessuno, dunque, è più escluso, anzi ognuno è già incluso, ma come possibilità; e perciò nessuno è ancora definitivamente salvato e il mondo resta, nel suo insieme, libero padrone del suo futuro, storico e definitivo.

In questo spazio dischiuso dall'Abbandonato/Risorto si può comprendere ciò che ne è della Chiesa, del futuro del/nel mondo, della Provvidenza, del male. Questioni enormi ed abissali, che giustamente premono oggi in tutta la loro urgenza e drammaticità, spingendo ineludibilmente la teologia (e la filosofia) a un responsabile ma creativo ritorno alla memoria dell'origine. E' necessario, perciò, rischiare di balbettare qualche parola in proposito.

5. La Chiesa è, insieme e inscindibilmente, la *koinonia* (comunità) dell'Abbandonato e la *koinonia* (comunità) del Risorto. Ciò definisce, allo stesso tempo, la sua qualificazione definitiva e la sua provvisorietà in rapporto al Regno.

In quanto *koinonia* dell'Abbandonato è in Cristo, anzi è Cristo abbandonato come grembo di libertà che - rigettando ogni "tentazione" imperialistica - accoglie in sé tutto e tutti, includendo ciò che ancora non può/non sa/non vuole essere incluso.

In quanto *koinonia* del Risorto è in Cristo, anzi è Cristo risorto (il corpo di Cristo nel tipico e realistico senso di Paolo) come spazio personale della reciprocità già data, anche se non ancora consumata, tra Dio e l'uomo e, in Dio, tra l'uomo e l'uomo nel mondo.

Di qui quello che il Concilio Vaticano II, ri-



prendendo l'insegnamento dei Padri, ha definito il "*mysterium ecclesiae*" (mistero della Chiesa), e che Paolo - come dono di grazia ed evento di libertà - descrive quale partecipazione alla figliolanza nel Figlio unico, ma "primogenito tra molti fratelli" (Rom 8,29): "Tutti voi siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal 3,27-28).

6. Di qui la domanda: è stata/è la Chiesa, fedele a questo suo *mysterium*? Essa non ha avuto/non ha altra garanzia se non quella della fedeltà di Dio al suo "sì" in Cristo Gesù, e della sovrabbondante grazia della sua misericordia: "Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui?" (Rom 8,32).

Peter Hünnerman, dogmatico di Tübingen, in un suo saggio su "Regno di Dio - senso e fine della storia", ha abbozzato un percorso di rinvenimento delle "forme d'attuazione del regno di Dio nel tempo" secondo l'autocoscienza e l'autoconfigurazione storica della Chiesa lungo i secoli: il suo giudizio conclusivo - che condivido - è che, pur tra derive e infedeltà anche gravi, è rimasta, è stata "tradotta" di tempo in tempo, la struttura escatologica dell'evento/avvento di libertà di Dio in Gesù Cristo per il mondo, espressa (acculturata) in più o meno riuscite forme storiche.

E' mia convinzione - e non è possibile qui che accennarla rapidamente, in certo modo senza giustificarla ed esplicitarla in modo sufficiente e coerente - che i tempi siano maturi (e perciò esigano) un salto di qualità nell'autocoscienza e nell'autoconfigurazione ecclesiale. La comprensione dell'evento/avvento escatologico del Cristo nei termini della libera reciprocità e, di conseguenza, della Chiesa come *koinonia* (comunità), è lo spazio entro il quale può/deve dischiudersi il *novum* cristiano nella storia non solo come annuncio/rimando all'Altro dalla storia, ma come anticipazione reale di esso in essa.

Penso che la Chiesa di oggi, nel suo porsi entro il mondo col suo originale "annuncio" sulla storia dell'umanità, si trovi in una profonda *impasse*, perché non avverte chiaramente nella sua autocoscienza e, di conseguenza, non esprime nella sua autoconfigurazione, questo *kairòs*. Si

trova così impigliata nelle maglie di una contraddizione: da un lato, la necessità di farsi banditrice e promotrice dell'etica per "salvare" storicamente l'umanità dalla disintegrazione; dall'altro, l'avvertire che, facendo solo o principalmente questo, non solo non riesce a incidere nel corso degli eventi con sufficiente efficacia, ma non è abbastanza o fino in fondo fedele a se stessa o, meglio, all'evento/avvento escatologico di Gesù abbandonato e risorto, da cui continuamente nasce. Fuori di questo spazio escatologico, il Regno non critica e interpreta il mondo e il mondo non si trasfigura.

7. E' ovvio - basti un accenno soltanto - che, proprio per la struttura escatologica dell'evento/avvento cristologico che ho più volte richiamato e cercato di approfondire, il salto di qualità di cui ho detto non è possibile, per la Chiesa, se non a partire dalla grazia di Dio in Gesù Cristo. Ma che significa, di fatto e nella sua effettiva rilevanza storica, questa affermazione?

Qui si inserirebbe una riflessione specifica sul tema della "Provvidenza". Un termine verso il quale, pur essendo abbastanza in uso nel linguaggio ecclesiale corrente (anche se forse più in passato che nel presente), avverto una certa allergia. Anche perché ricorre pochissime volte (5 in tutto) nella Scrittura, e solo nell'Antico Testamento. Esso, infatti, tende inamovibilmente a spingere verso una configurazione del rapporto di Dio col mondo o nei termini della trascendenza di Dio - e cioè senza dedizione -, o in quelli della destinazione immanentistica - e cioè senza vera radicale alterità. Cosa che invece non fanno - come abbiamo veduto - le figure genuinamente bibliche del Regno di Dio e del *mysterion*. Ora, ciò che, intuitivamente ma con significato almeno impreciso e confuso, la coscienza cristiana - mi limito a questa soltanto, senza entrare in dialogo con altre concezioni di fatto possibili - vuol esprimere col termine "Provvidenza" va compreso radicalmente nel contesto dell'evento/avvento escatologico di Gesù Cristo, e cioè in termini trinitari.

Mi si potrebbe obiettare, riferendosi ad esempio alla nota pagina del discorso della montagna che ci riporta Matteo al capitolo sesto ("... per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete... di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti



sa che ne avete bisogno" [vv. 25.32]), che qui si parla proprio di "Provvidenza", come del resto titolano le versioni correnti del Nuovo Testamento. Ma il punto è che bisogna andare al v. 33 per cogliere la chiave di tutto: "Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta". Dove è evidente che l'attenzione attiva, concreta e puntuale del Padre per i suoi figli si offre all'interno della struttura dell'avvento del Regno in Gesù Cristo.

Ma quello che mi preme maggiormente sottolineare è che l'azione/presenza di Dio nella storia - all'interno dello spazio di novità discusso dall'Abbandonato/Risorto - va colta e interpretata come dedizione di Dio al mondo *nello Spirito Santo*. Egli è - uso l'appellativo personale che già si trova nel quarto vangelo: "il Paraclito" - non solo lo spazio nel quale si attua la dedizione del Padre attraverso il Figlio al mondo; ma anche lo spazio nel quale, in Cristo crocefisso e risorto, la dedizione di Dio al mondo "ad-viene" come Dono che suscita la libera accoglienza di Dio e, in lui, di ogni altro dono (= *chàris, chàrisma*, nel linguaggio del Nuovo Testamento).

In questa prospettiva la "Provvidenza" di Dio in termini storico-sociali va interpretata come la dedizione di Dio al mondo attraverso degli specifici "carismi" capaci di illuminare/incarnare il libero realizzarsi della presenza di Cristo nel suo corpo, che è la Chiesa.

8. Resterebbe un ultimo punto, impegnativo e "temerario" insieme, da trattare: quello del male. E non parlo tanto del male come sofferenza e fallimento umano, perché, nella prospettiva dell'Abbandonato, e cioè di Dio che fa suo il "grido" dell'uomo morendo in croce, "dando un forte grido" (cf. Mc 15,37; Eb 4,7), una luce piove su ogni miseria, su ogni uomo come *alter Christus*. Anche se non sempre si riesce a percepirlo e viverlo: ma allora, proprio allora, l'Abbandonato non solo è con te, ma è te, o meglio, tu sei fatto lui.

Parlo piuttosto del male come peccato che non vuole/non può essere rimesso: dell'inferno. E' qui, in fin dei conti, che si gioca la vera possibilità dello scacco di Dio, della serietà del

corso e della fine della storia, della libertà dell'uomo. Come ha notato - almeno a proposito di quest'ultimo tema - Luigi Pareyson nelle sue estreme meditazioni filosofiche intorno all'"ontologia della libertà".

E con lui sono pienamente d'accordo che la realtà del male non va relegata puramente nel dominio dell'etica, ma va riconosciuta nel suo spessore ontologico; da lui mi distinguo, però, come teologo, se non altro per il fatto di cercare di prendere sul serio, e fino in fondo, l'evento/avvento cristologico nella figura culmine dell'Abbandonato.

Pareyson dice che il male ha e non può non avere la sua radice ontologica in Dio, in quanto semplice possibilità già da sempre e per sempre vinta e sopita in lui. Ed è la libertà umana, e questa soltanto, che - "prolungamento" nel tempo della libertà divina - traduce la possibilità, vinta e sopita, in realtà. Di fatto, l'evento/avvento dell'Abbandonato rovescia, in qualche modo, pur senza contraddirla, questa assunzione. Non solo perché Cristo è la possibilità (grazia) escatologica di Dio offerta alla libertà umana per "passare" dall'inferno del peccato al Regno della libertà compiuta nell'amore; ma anche perché è tale grazia proprio per il farsi di Dio - liberamente e per amore - "peccato", "maledizione", "inferno". Solo la discesa del Figlio di Dio nell'abisso dell'abbandono rende definitivamente e ontologicamente reale l'"inferno", nel momento in cui egli offre se stesso come liberazione da esso. Rendendo ontologicamente reale l'inferno, il Figlio di Dio fatto carne e abbandonato offre, infatti, la consistenza ultima della sua decisione. Ma poiché egli passa, nella risurrezione, in Dio, e Dio in lui, la realtà ch'egli ha dato all'"inferno" resta "fuori" di Dio, e come tale reale solo per chi la sceglie. Essa è, guardando se possibile con l'occhio di Dio, "la realtà dell'irrealtà" - come ha detto un mistico -, resa possibile dalla libertà dell'uomo, ma fatta reale (nella sua irrealtà) dalla libertà di Dio. In ciò sta il capovolgimento escatologico della prospettiva di Pareyson, cui ci conduce - mi sembra - l'evento/avvento dell'Abbandonato/Risorto.



Nelle scritture ebraiche e cristiane "il mondo avvenire è protetto da un fitto velo di non conoscenza e non dicibilità".

L'autore, studioso della Bibbia, ricorrendo con puntualità ai termini ebraici e al loro senso, ribadisce che il futuro è definibile solo come "venir meno del presente", come realtà altra di cui non si può assolutamente prevedere la dimensione. E tuttavia l'attesa senza anticipata risposta è già "segno di speranza che qualcosa possa venire".

La vita del mondo che viene

L'espressione "mondo che verrà" può essere intesa in molti modi, preciso perciò subito che la intenderò sulla scorta delle parole ebraiche 'olam ha-ba', appunto "mondo avvenire" o, ancor più precisamente, "mondo che viene". Si tratta di un'espressione globale, in quanto contrapposta a un altro termine: 'olam ha-zeh, "questo mondo". Questa contrapposizione non deve però far ritenere che ci si trovi di fronte a un ambito necessariamente apocalittico, non foss'altro perché "mondo avvenire" è protetto da un fitto velo di non conoscenza e non dicibilità, che l'apocalisse - secondo l'etimò appunto "rivelazione" - pretende invece di sollevare. Tuttavia è proprio questa radicale non conoscenza a garantire la possibilità al mondo avvenire di presentarsi come alterità e novità vere: "quanto allo 'olam ha-ba': Occhio mai non vide, o Dio, all'infuori di te (cfr. Is 64,3)" (b. Berakhot, 34b). O, come dice un altro passo talmudico, è quanto mai opportuno insegnare alla propria lingua a dire: "non so" (cfr. ivi, 4a).

Intenderò perciò l'espressione proprio così, in modo globale, ma non apocalittico; porrò l'interrogativo proprio su questo ha-ba', su questo avvenire.

"Venire" da dove? E in virtù di che cosa? Quanto ritengo di poter affermare con sufficiente sicurezza è che questo ha-ba' indica, in ogni caso, qualcosa che non si dà come **sviluppo**, termine che qui, provvisoriamente, si può definire con un'espressione tratta da Leibniz, secondo cui "il presente è gravido di futuro". Il mondo futuro "viene", non già "erompe" o "scaturisce". Proprio per questa sua alterità, la dimensione del "mondo avvenire", qualunque sia la radicalità con cui è assunta, non può essere ricondotta alla previsione, e neppure a una previsione di tipo apocalittico.

L'alterità del venire non può però presentarsi come pura alterità, altrimenti non sarebbe un venire a noi. Un punto di congiunzione deve pur esserci. Non vi è un puro parallelismo in cui si danno simultaneamente questo mondo e quello avvenire. Il primo deve venir meno perché giunga il secondo. La redenzione si presenta come la tangenza di questi due mondi, garantendone così sia la concretezza che la novità. Ma di nuovo siamo di fronte alla necessità di interrogarci sul modo in cui viene.

Vi è un passo del libro del profeta Osea che qui ci può venire in aiuto. Esso inizia riportando un invito formulato dall'uomo a ritornare a Dio, e termina con una confutazione profetica di quella modalità di ritorno: "Venite, ritorniamo al Signore poiché egli ci ha straziati e ci guarirà, ci ha percossi e ci farà. Dopo due giorni ci riederà la vita e il terzo giorno ci rialzerà e noi vivremo alla sua presenza. Affrettiamoci a conoscere il Signore, verrà sicuramente come l'auro-ra. Verrà a noi come la pioggia d'autunno, come la pioggia di primavera che feconda la terra. Che dovrò fare per te, Efraim, che dovrò fare per te, Giuda? Il vostro *chesed* (amore, *pietas*) è come una nube del mattino, come la rugiada che all'alba svanisce..." (Os 6,1-4).

Nella risposta di Dio, comunicata dal profeta, è contenuta una radicale confutazione della fiducia "culturale" espressa dall'uomo, secondo cui l'alternarsi dei tempi di Dio possa guardarsi sul modello del sicuro, naturalistico ciclo dei tempi stagionali ("verrà a noi come la pioggia d'autunno..."), come se Dio potesse guarire allo stesso modo in cui ha colpito o potesse rialzare così come ha abbattuto. Rispetto a tutto ciò la risposta di Dio indica un rovesciamento totale, non a caso essa evoca un'immagine del creato per indicare un venir meno, non per additare un



armonioso ritorno: "il vostro *chesed* è come una nube del mattino, come la rugiada che all'alba svanisce...". Ancor più precisamente: il vostro *chesed* è qualcosa che si dissolve come nebbia al sole, proprio perché confida, illusoriamente, che la venuta di Dio possa conformarsi a un placido e previsto alternarsi dei tempi. Nessuna ferita, in quanto tale, contiene in se stessa la forza di garantire la propria guarigione; certo occorre fiducia che Dio la possa lasciare e guarire: il suo completo ristabilimento è dicibile però solo dopo e non prima, perché esso è affidato alla discontinuità dei tempi di Dio.

Partendo da questa prospettiva si comprende bene perché nelle pagine bibliche, fin dall'inizio, il "giudizio di valore" espresso da Dio non è mai preventivo, prefissato anche quando ci si riferisce all'operare di Dio stesso. Il grandioso antropomorfismo proprio della prima narrazione della creazione, contenuta nel libro del Genesi, culmina nel ritornello: "e vide Dio che era buono" (Gen 1,12ss.). Vide, non prevede. Dio stesso giudica buono il suo operato solo dopo averlo compiuto, non prima. E solo dopo aver compiuto la totalità delle sue opere Dio vide che il tutto era *tov meod*, "molto buono" (Gen 1,31); espressione che forma un tutt'uno con il cessare (verbo *shabbat*, da cui sabato) dal suo operare: "E vide Dio tutto quello che aveva fatto ed ecco era molto buono e fu sera e fu mattina giorno sesto... e cessò nel giorno sesto da tutte le sue opere che aveva fatto" (Gen 1,31-2,1).

Il settimo giorno, il sabato, è il simbolo stesso di questo sguardo dato dalla prospettiva del "dopo". Il settimo giorno è il coronamento dei sei che lo precedono, è il dare loro senso compiuto dopo che sono avvenuti. Solo dalla prospettiva della fine Dio può giudicare compiutamente quanto da lui stesso attuato (e, sia detto di passaggio, varrebbe la pena che qualcuno indagasse l'eventuale radice biblica della posizione hegeliana, secondo cui si comprende appieno l'accaduto solo dopo che è avvenuto, poiché è solo sul far della sera che la nottola di Minerva spicca il suo volo).

Il problema più vero della creazione non è quello del "in principio" (*bereshit*), bensì, fin dall'inizio, è quello della fine. Un commento rabbinico afferma che il mondo è stato creato con la lettera *bet* (l'iniziale della parola *bereshit*, "in principio"), dotata di valore numerico due, per farci intendere la duplicità intrinsecamente contenuta nelle opere della creazione: "Perché l'uni-

verso è stato creato con la *bet*? Per farti sapere che esistono due mondi, questo e il mondo avvenire" (**Genesi Rabbà**, 1,20).

Cosa comporta l'assunzione del punto di vista della fine? La duplicità della *bet* indica quanto meno che la fine deve far necessariamente i conti anche con il finire; cioè con il venir meno di quanto ora c'è. Il punto di vista della fine non è, in effetti, quello dell'accumulo. L'essere nani sulle spalle di giganti non è una prospettiva che guarda alle cose dal punto di vista della fine; al contrario, è una dimensione che osserva la fine dall'ottica della via che conduce a essa. In questo "venire dopo" proprio del "e vide che era buono", rappresenta davvero un altro ambito. Non inganni però la sua positività. Il futuro è il venir meno del presente; ma questo venir meno in quanto tale non garantisce null'altro che la sua scomparsa, non già la nascita di qualcosa di nuovo.

Tra i due mondi vi è discontinuità, alterità, e tuttavia tra essi sussiste il legame decisivo dovuto al fatto che essi non possono sussistere parallelamente, contemporaneamente. Il mondo avvenire, '*olam ha-ba*', implica la scomparsa di questo mondo, '*olam ha-zeh*'. Il passare della figura di questo mondo (cfr. 1Cor 7,32) è un momento necessario, anche se letto in una chiave non drasticamente apocalittica. Il futuro redentivo non è quello che deriva dal presente (il presente gravido di futuro). Il futuro redentivo è quello che viene passando attraverso il venir meno del presente. La fragilità propria dell'esistenza umana deve trovare corrispondenza in una redenzione capace di assumere su di sé la prospettiva del venir meno; ciò però comporta, e la cosa non è affatto paradossale, l'assoluto rifiuto di un uso strumentale di quello stesso venir meno, proprio invece della dimensione progettuale-accumulativa, che fonda il futuro mettendo l'uno sull'altro pezzi di passato. Il che, appunto, presupporrebbe che il futuro si dia attraverso il semplice venir meno del presente (gravido di futuro), senza che intervenga alcuna discontinuità.

Per quanto a qualcuno l'affermazione possa apparire strana e addirittura una specie di controsenso, l'apocalittica non guarda le cose dal punto di vista del loro finire. L'apocalittico infatti crede, per definizione, di conoscere le cose prima. Prima, si illude di sapere i segreti connessi alla fine dei tempi e ai tempi della fine. Proprio per questo l'apocalittico non vive il ve-



nir meno, in quanto vi ci si accosta in modo puramente strumentale. Prima che avvengano, crede di saper trovare un posto e una funzione ai vari passaggi che segnano l'inevitabile sfascio di questo eone e il certo sopraggiungere del nuovo eone.

"Come per i greci ogni cosa ha nel cosmo un suo posto fisso, così per il seguace dell'apocalittica ogni cosa ha un suo tempo determinato nella storia, e chiunque conosce il tutto è anche in grado di conoscere la realtà singola, altrimenti incomprendibile" (W. Schmitals, *L'apocalittica*, Queriniana, Brescia 1976, p. 16). L'apocalittica è la conoscenza del tutto, non già il riconoscimento pieno dell'effettiva novità del mondo avvenire che "occhio mai non vide, o Dio, all'infuori di te" (Is 63,8-9). Il punto di osservazione proprio dell'apocalittica è la pretesa di conoscere appunto la totalità, la quale, per definizione, non può sperimentare il venir meno. Il seguace dell'apocalittica non ha un autentico senso né del tragico, né dell'amore, infatti per lui la prospettiva con cui guarda al finire non può che essere strumentale.

Il giudicare quel singolare libro biblico che è il **Qohelet** come una reazione alla nascita apocalittica, oltre a essere una plausibile ipotesi filologica, rappresenta una preziosa chiave ermeneutica. E lo è fin dalla celebre espressione di apertura: *hevel hevelim* (tradotto solitamente in "vanità delle vanità"). La resa più fedele di *hevel*, la parola chiave del libro, non è "vuoto" e neppure "fumo". Il suo significato più prossimo è: nebbia che si dissolve, alito che spira, cioè, appunto, che viene meno. *L'hevel* e non l'apocalittica guarda effettivamente alla realtà, o meglio ai viventi, dal punto di vista del loro venir meno. *L'hevel* è la vita che svanisce. E' il presente gravido del suo venir meno; è cioè il simmetrico opposto della *ruach*, il soffio che dà la vita. Anzi, in un certo senso, è quello stesso soffio che si depotenzia nel suo venir meno. Nel vivente, in ogni vivente la *ruach* diviene in effetti *hevel*: "Infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli, c'è una sola *ruach* per tutti, l'uomo non ha nulla in più delle bestie perché tutto è *hevel*. Tutti sono diretti verso il medesimo luogo, tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna alla polvere. Chi sa (*mi jode'a*) se la *ruach* dell'uomo sale verso l'alto e quella delle bestie scende verso il basso della terra?" (Qo 3,19-4,21).

L'interrogativo (*mi jode'a?*) cresce attorno al

venir meno. La *ruach* si è fatta *hevel* e quest'ultimo, in quanto tale, non garantisce alcun compimento. La domanda sulla redenzione si presenta come interrogativo se il venir meno sia effettivamente la parola ultima o non sia piuttosto solo la penultima, senza che ciò significhi che si possa preventivamente rispondere al venir meno come se non si desse o fosse tranquillamente accantonabile. Solo così l'interrogativo continua a essere il motore interno al pensare e, forse, allo sperare.

L'interrogativo avanzato dal **Qohelet** sul destino ultimo del vivente, una domanda che proprio perché è davvero tale deve restare, in un certo senso, sempre aperta, può essere esteso all'intera storia del mondo. Rispetto alla quale ci si può sempre chiedere se finirà in alto o in basso; se sprofonderà nel sottosuolo o tornerà a Dio che l'ha creata (così come si domanda il **Qohelet** per la *ruach*). *Mi jode'a?* L'apocalittico crede di sapere tutto prima. Chi spera davvero, sa invece di doverlo fare contro ogni speranza (Rom 4,18).

Lasciamo la parola a André Neher: "Così lo studio del silenzio nella Bibbia conduce, al di là di una semplice fenomenologia del silenzio, verso il punto sensibile dove si scontrano due concezioni teologiche, di cui occorre definire i limiti invalicabili. L'una, installa nella sicurezza di una fine conciliatrice, che pone sull'altra riva, di fronte all'Alfa di questa, un Omega, tanto solidamente ancorato alla terraferma quanto le arcate simmetriche di un ponte sospeso... L'altra concezione introduce in questo edificio troppo bello l'indizio di insicurezza, non proteggendo il ponte contro alcuna scossa accidentale, non garantendo l'uomo che lo attraversa da alcun pericolo, fosse pure mortale, non assicurando alla fine essa stessa alcuna garanzia certa e rifiutando di fissare anticipatamente un Omega così poco sicuro da sembrare che l'uomo possa vantarsi di raggiungerlo" (A. Neher, *Il silenzio della parola*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 146).

L'interrogativo sul futuro (*mi jode'a?*) è veramente tale, esso non può anticipare la risposta né in un senso, né nell'altro; può solo, interrogandosi, lasciar aperte entrambe le possibilità. E questo atto di apertura è segno di speranza che qualcosa possa venire, non constatazione che qualcosa stia placidamente giungendo. Il grido delle prime generazioni cristiane, *Maranatha* ("Signore, vieni!"), va inteso come invocazione, non come descrizione di una venuta ormai sicura.

Nei vangeli sinottici Gesù risponde ai nega-



tori della risurrezione dei morti affermando: "Voi errate e non conoscete né la Scrittura, né la potenza (*dynamis*) di Dio" (Mc 12,24 e parr.). La *dynamis* del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, chiamata da Gesù a sostegno della risurrezione dei morti, non ha niente a che vedere con la potenza aristotelico-scolastica gravida di futuro, o meglio di ripetitività in quanto preceduta e indirizzata da un atto destinato a ripro-

porarsi (il seme deriva dalla pianta, per questo darà luogo a una pianta dell'identica specie). La potenza del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, a cui qui ci si appella, è semplicemente la sua fedeltà, cioè un atto che rende pietoso il sopravvivere e in quanto tale si presenta come l'opposto del potere fondato sulla sopravvivenza (si pensi a Elias Canetti). La più solenne di tutte le preghiere ebraiche, le **Diciotto benedizioni** (o' *Amidà*), si apre con due benedizioni: la prima si chiama "Padri" ('*Avot*), la seconda "Potenze" (*Ghevurot*). La prima ricorda evidentemente Abramo, Isacco e Giacobbe, la seconda invece afferma: "Tu sei potente in eterno, Signore; tu fai rivivere i morti e sei grande nel salvare!... fai rivivere i morti con misericordia grande, sostieni i cadenti (cfr. Sal 146,8), risani gli infermi, liberi i prigionieri (Sal 146,7) e mantieni la tua fedeltà a chi dorme nella polvere. Chi è come te in potenza (*ghevurot*) (Es 15,11)? Chi ti assomiglia, o re, che dai la morte e la vita (1Sam 2,6), e fai germogliare la salvezza (2Sam 23,5)? Tu sei fedele nel far rivivere i morti".

La risurrezione dei morti non ha altra certezza

di quella che le deriva dal Dio che serba la propria fedeltà a chi dorme nella polvere. La risurrezione dei morti non corrisponde ad alcun bisogno antropologico di continuare a sussistere, è unicamente l'espressione della fiducia che Dio non sia pentito di aver creato l'uomo, e che perciò gli resti fedele anche quando dorme nella polvere. Una fiducia che è **attesa**. Del resto anche il Simbolo niceno-costantinopolitano non dice "cre-

do nella risurrezione dei morti", bensì "aspetto". Non vi si può credere senza attendere. E si attende quello che viene, non quello che è.

La più autentica risposta che possiamo dare alla domanda posta dal futuro, cioè dal venir meno del presente (dormire nella polvere) è la fedeltà e la fiducia, realtà che affondano le proprie radici nella memoria e non già nella previsione. L'autentica attesa non è legata all'immaginazione del futuro e tanto meno alla sua progettazione, ma alla capacità di serbar memoria e di tener aperte possibilità.

A suo modo lo afferma chiaramente anche un'antica sentenza rabbinica anti-apocalittica, la quale coglie bene le insidie insite nel calcolare i tempi della fine e ripropone una modalità di attesa

più tenace di quella destinata a infrangersi sui fallimenti della previsione: "Maledette le ossa di coloro che calcolano i tempi della fine. Infatti essi diranno: poiché il tempo prefissato è arrivato, e tuttavia la fine non è giunta, essa non arriverà mai. Ma anche così attendila, come è scritto: 'Per quanto essa tardi, aspettala' (Ab 2,3)" (b. **Sanhedrin**, 97b).



PARTE SECONDA

Echi di Esodo



Polis e civiltà

I cristiani e la politica

La situazione politica italiana suscita giustamente un senso di incertezza, perché ci troviamo nel pieno di un periodo di transizione, all'indomani del crollo di un pluridecennale assetto del potere politico e di un certo tipo di rapporto cittadini-istituzioni. In questi mesi abbiamo visto delinearsi più di un pericolo di involuzione, specie attraverso il tentativo di controllo monopolistico sui mezzi di informazione, a tutela di "interessi forti" economici e sociali; eppure la capacità di reazione di chi ha a cuore la salvaguardia delle regole democratiche non è mancata ed è stata diffusa e vigorosa. Dunque la partita è aperta, i passaggi sono stretti e difficili, ma ineludibili. Ci sono però, in questa situazione, alcuni elementi di novità "strutturali", che è bene non sottovalutare (e in questo senso non è proprio "notte" nella società italiana).

L'estinzione della "balena bianca" democristiana, in uno con il superamento della "questione comunista", è il principale (anche se non unico) fattore che nel nostro Paese ha aperto la strada ad una democrazia non più bloccata, ma che ritorna (può ritornare) a funzionare attraverso il vitale meccanismo dell'alternanza di governo. E' un evento importante nella storia italiana e lo è altrettanto in quella della Chiesa e in quella personale dei credenti. Vorrei iniziare da questo dato storico-politico la mia riflessione sulla lettera della Comunità di Bose (sulla quale **Esodo** ha aperto il dibattito fra i suoi lettori). Possiamo lamentarci per quanto tardivamente ciò sia avvenuto, ma finalmente la presenza di formazioni politiche che esplicitamente rivendicano l'identità cristiana e che si collocano su fronti opposti del nascente bipolarismo, hanno reso evidente a tutti, anche a certi vescovi della C.E.I., ciò che da tempo era maturato nella coscienza e nella prassi di tanta gente: la fine dell'unità politica dei cattolici. Risultato limitato, ma importante, che consente ora a tutti di riconsiderare il rapporto fede-politica nel modo più libero. Per la verità, qualunque sia la nostra attuale collocazione al riguardo, siamo sollecitati a ripensare e a ricostruire dalle fondamenta tale rapporto. Nel messaggio dei monaci di Bose ho

colto soprattutto l'invito a porsi in modo nuovo, alla luce dei mutati scenari della società e della politica, gli interrogativi di fondo: in che modo riusciamo a trarre dalla nostra fede un'ispirazione vitale per comportamenti ed azioni coerenti, su quali temi e con quali priorità prendere posizione e dare testimonianza, fino a che punto caratterizzare e rendere visibili in quanto tali il pensiero e l'azione socio-politica dei credenti?

Personalmente, sono tra coloro che fin dall'inizio si sono posti in modo "laico" il problema delle scelte politiche, come questione distinta dalle problematiche di fede. O, per dire meglio, sono tra coloro che, a partire dalla sensibilità e dalla proposta di valori provenienti da un'educazione cattolica (prima) e da un'autonoma ricerca di fede (poi), hanno cercato una risposta nel sociale e nel politico *non* caratterizzata in senso cristiano. Anzi, a dire il vero, ho sempre provato una certa diffidenza per ciò che si etichettava come appartenenza religiosa. Ho sempre rifiutato l'integralismo, come anticamera del fondamentalismo (consentitemi gli "ismi" ...), così come la riduzione del messaggio cristiano a "morale perbenista" o a ricerca esasperata della mediazione. Questo mio atteggiamento, tuttavia, non derivava tanto da una convinzione "ideologica", quanto piuttosto da una propensione spontanea, quasi istintiva. Sempre di più, col tempo, mi sono convinto a ricercare e ad apprezzare l'appartenenza ad una sensibilità, ad una condivisione di valori (di pensieri, di comportamenti), ad un "comune sentire", che può legare tra loro uomini dalle professioni di fede diverse, così come credenti e non credenti. Ciò è vero nel campo della vita quotidiana, come nella sfera sociale e politica. Penso che il cristiano (nel mio caso direi piuttosto il "ricercatore di fede") debba confondersi tra la gente, lavorare per comuni obiettivi politico-sociali, vivere con pienezza la dimensione del dialogo. Dialogo (scambio, comunicazione) con tutti gli uomini.

Quando penso al messaggio della fede in Cristo risuonano in me soprattutto quelle parole, tra le tante che il "tesoro nel campo" della Bibbia racchiude, che parlano il linguaggio dell'universalità e della libertà, che danno risposte ai nostri bisogni inappagati di pace, di giustizia, di amore.

A chi è orgoglioso di appartenere ad un po-



polo eletto viene detto: "Non siete voi per me come gli Etiopi, Israeliti? Parola del Signore. Non io ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i Filistei da Caftor e gli Aramei da Kir?" (Amos 9,7). E a coloro che si compiacciono di vuoti atti di culto è detto: "E' forse questo il digiuno che bramo, il giorno in cui l'uomo si mortifica? Piegare come un giunco il proprio capo, usare sacco e cenere per letto, forse questo vorresti chiamare digiuno e giorno gradito al Signore? Non è piuttosto questo il digiuno che voglio: sciogliere le catene inique, togliere i legami del giogo, rimandare liberi gli oppressi e spezzare ogni giogo? Non consiste forse nel dividere il pane con l'affamato, nell'introdurre in casa i miseri, senza tetto, nel vestire uno che vedi nudo, senza distogliere gli occhi da quelli della tua carne?" (Isaia 58,5-7). Alla Samaritana Gesù dice: "Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità" (Giovanni 4,23-24). E a Nicodemo: "Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito" (Giovanni 3,8). E ancora Giovanni ci esorta: "Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore" (1Giovanni 4,7-8). Di fronte all'iniquità e alla ricerca di falsi dei, la Parola è sferzante: "Poiché così dice il Signore alla casa di Israele: cercate me e vivrete! Non rivolgetevi a Betel, non andate a Gàlgala, non passate a Bersabea, perché Gàlgala andrà tutta in esilio e Bètel sarà ridotta al nulla. Cercate il Signore e vivrete, perché egli non irrompa come fuoco sulla casa di Giuseppe e la consumi e nessuno spenga Betel! Essi trasformano il diritto in veleno e gettano a terra la giustizia." (Amos 5,4-7). Ma di fronte al dolore della condizione umana e all'estrema disperazione della morte, la Parola è promessa di risurrezione: "Le acque mi hanno sommerso fino alla gola, l'abisso mi ha avvolto, l'alga si è avvinta al mio capo. Sono sceso alle radici dei monti, la terra ha chiuso le sue spranghe dietro a me per sempre. Ma tu hai fatto risalire dalla fossa la mia vita, Signore mio Dio." (Giona 2,6-7). Infine, quella promessa si è fatta persona in Cristo: "Si recò a Nazaret, dove era stato allevato; ed entrò, secondo il suo solito, di sabato nella sinagoga e si alzò a leggere. Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; apertolo trovò il passo dove era scritto: Lo spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'un-

zione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore." (Luca 4,16-19).

Lavorare insieme, credenti e non, ed essere nel dialogo. Lasciarsi "contaminare" (e qualche volta "convertire"), interrogare insieme "i segni dei tempi", che oggi (non meno di ieri) sono ambivalenti ed inquietanti: il nord e il sud del mondo, l'illusione della pace e la realtà della guerra, il seme della violenza, il vuoto e l'angoscia del benessere, l'abbruttimento della fame e della malattia e la disperazione della droga. Così il cammino dell'uomo, che a volte ci sembra la scia luminosa di una cometa che punta lontano, diventa poi un filo aggrovigliato su se stesso, gettato nel fango (chissà se il giovane studente europeo che nell'estate del 1930 lesse il messaggio pacifista di "Niente di nuovo sul fronte occidentale" di E. M. Remarque, avrebbe immaginato gli avvenimenti del '40-'45 ...). Sì, in questo senso "nella nostra società è notte", anche se aperta (più di ieri) a grandi opportunità di cambiamento. Quali radici, quali ragioni portare allora agli altri, come testimonianza di "ricercatori" nella fede del Cristo? L'ascolto nel silenzio della voce che risuona nel profondo di ciascuno di noi, così come nella vibrazione (suono, luce, colore) di ogni cosa creata. Ma, in particolare per un cristiano, la grande sfida (e la permanente contraddizione) di saper cogliere quella voce negli accadimenti della storia, senza però farne un'idolo o un assoluto. La grande sfida (e la grande contraddizione) che lo Spirito si è fatto carne. In ciascuno di noi. Nella condizione umana non c'è quindi antitesi tra "spirituale" e "materiale", ma sintesi, e, proprio attraverso questa sintesi, una continua possibilità di espressione, esperienza e crescita. E, pur nella sofferenza immanicabile, la capacità di vivere la gioia dentro e intorno a noi, quella gioia che nasce dalla consapevolezza di essere amati ...

Tutto ciò (ed altro ancora) fa parte di una ricchezza interiore, personale e comunitaria, cui i credenti possono attingere per trovare motivazioni ad un'azione politica da condurre insieme agli altri uomini, nella duplice dimensione di lotta per il cambiamento e di esercizio del potere a servizio della collettività.



Dialoghi ecumenici e inter-religiosi

Ecumenismo: a che punto siamo?

Il termine ecumenismo, come tutti i termini molto usati, rischia di perdere gran parte del suo reale significato e di ridursi ad una parola-slogan che può voler dire tanto e poco allo stesso tempo.

Nella prefazione all'edizione italiana del **Dizionario del Movimento ecumenico**, uscito recentemente presso le edizioni Dehoniane, si legge: "Il XX secolo sarà probabilmente ricordato nella storia della Chiesa come il secolo dell'ecumenismo... dopo tanti secoli di progressiva estraniamento tra le Chiese cristiane, esse hanno un nuovo cammino di convergenza che dovrebbe condurle, sotto l'azione dello Spirito, a una piena comunione visibile nella fede, nella vita sacramentale e nella testimonianza missionaria". Queste parole fotografano con precisione ciò che è accaduto in questo secolo, ma, a mio parere, mentre sottolineano il fatto incontrovertibile che il problema ecumenico si è imposto alla coscienza delle chiese in questo secolo, rischiano anche di presentare in modo unilaterale la portata di questo avvenimento. Le parole appena ricordate potrebbero far pensare a delle prospettive non realistiche, dettate più dal desiderio che dalla loro effettiva realizzabilità.

Per un italiano, credente o laico, abituato da sempre ad affrontare i problemi religiosi in tutti i loro molteplici risvolti quasi esclusivamente in rapporto alla chiesa cattolica, alla sua teologia, alla sua prassi, alla sua etica, alla sua concezione della società e della cultura (eccettuate le esigue minoranze, che appunto sono esigue e quindi quasi irrilevanti), è difficile rendersi pienamente conto di che cosa effettivamente significhi prendere sul serio la dimensione ecumenica del cristianesimo. L'italiano medio, per esempio, immerso in un ambiente quasi esclusivamente cattolico dal punto di vista religioso, ammesso che sappia qualcosa sull'ecumenismo, penserà che questo sia frutto della grande apertura operata dal Concilio Vaticano II, voluto da Giovanni XXIII.

Pochissimi sanno, invece, che fino agli anni segnati da questo importante avvenimento, solo l'idea di un confronto fra le chiese era considerata una pura e semplice aberrazione. Mentre ormai almeno fin dal 1910, cioè dalla conferen-

za missionaria mondiale di Edimburgo, nel campo protestante ed ortodosso si stava sviluppando una intensa attività di ricerca teologica (Fede e Costituzione) e di collaborazione pratica (Vita e Azione) fra le chiese, la posizione ufficiale della chiesa cattolica fino al Vaticano II era quella dell'enciclica di Pio XI **Mortalium animos** (1929), in cui si affermava che i veri fondamenti della fede cattolica sarebbero stati "sovertiti dal desiderio di altri cristiani di trattare la Chiesa cattolica come una delle molte chiese". L'enciclica condannava perciò ogni tentazione ecumenica, perché se dei cattolici avessero partecipato a simili iniziative "... avrebbero incoraggiato una falsa religione cristiana assolutamente estranea all'unica vera Chiesa di Cristo".

Da queste premesse con coerenza, ma anche con spirito certamente poco ecumenico, si trae questa conclusione: "Vi è un solo modo nel quale l'unità dei cristiani può essere fomentata ed è quello di incoraggiare il ritorno all'unica vera Chiesa di Cristo di coloro che sono da essa separati; da questa unica vera Chiesa, infatti, essi si sono in passato disgraziatamente allontanati".

Situazione attuale

Quello che è stato riportato sopra non è dettato da spirito critico o da un atteggiamento negativo nei confronti della chiesa cattolica. Tutti i cristiani che sperano in un futuro veramente ecumenico sono felicissimi delle aperture operate dal Vaticano II e riconoscono il profondo impulso determinato dalla partecipazione attiva dei cattolici ad iniziative di grande rilievo come la **Conferenza delle chiese europee di Basilea** (1989) e a quella mondiale di Seul (1990) su **Giustizia, pace e salvaguardia del creato**. Certamente anche un piccolo passo fatto dalla chiesa cattolica in senso ecumenico, data la sua struttura e il suo peso a livello mondiale, è in grado di determinare degli spostamenti molto consistenti.

Ma perché, allora, si sente sempre più spesso affermare che l'ecumenismo si trova in una delicata fase di stallo? Chi segue anche direttamente le notizie di cronaca religiosa che compaiono sui media italiani ha l'impressione che l'ecumenismo sia invece in una grande fase di espansione. Il papa che incontra i capi delle varie confessioni religiose, il papa che presiede



preghiere ecumeniche insieme a rappresentanti ufficiali, il papa che indice per il duemila un giubileo che dovrebbe vedere riuniti insieme i rappresentanti di tutte le confessioni cristiane, il papa che invita a più riprese tutti i cristiani a ricercare una salda unità fra di loro. Chi potrebbe mettere in dubbio la genuina volontà ecumenica della chiesa cattolica di operare perché si realizzi quanto prima un reale incontro fra tutte le comunità cristiane? Nessuno. Ma questa assidua insistenza di Giovanni Paolo II nel cercare di forzare le tappe per realizzare l'unità fra le chiese nasconde anche delle insidie, che occorre tener presenti per non costruire castelli in aria e per non permettere che l'ecumenismo si riduca a pura scenografia, destinata a fornire delle immagini affascinanti, ma prive di solida consistenza.

In realtà tutto questo attivismo nasconde un'effettiva fase di stallo, che non potrà essere superata fin quando l'ecumenismo sarà misurato principalmente dai progressi ottenuti a livello istituzionale. Chi conosce anche solo per sommi capi la storia di questo movimento sa che è nato, si è sviluppato e infine si è imposto come esigenza ineliminabile partendo dal basso, da chi, spinto dall'esperienza di nuovi rapporti vitali ed operativi, di fatto ha superato steccati privi di senso. La stessa scelta decisiva a favore dell'ecumenismo, operata dalla chiesa cattolica, è avvenuta all'interno del grande clima di apertura proprio del Vaticano II, che a sua volta si è tenuto nel contesto di una particolare congiuntura sociale e culturale mondiale. Un tempo in cui tutto si metteva in discussione, in cui i grandi blocchi internazionali si confrontavano criticamente fra di loro e rimettevano in discussione i loro presupposti ideologici, in cui sembrava a portata di mano la costruzione di un mondo nuovo e più umano.

Pensare, allora, che l'ecumenismo si possa oggi realizzare per un impulso imposto dall'alto, certamente lodevole ma del tutto insufficiente, è una illusione. Forse è più che un'illusione, è un vero e proprio errore. Non si può diventare ecumenici per obbedienza. (Può essere deleterio dare l'impressione che una unità esista, perché si mostrano con grande evidenza gli elementi comuni che tutti accettano, mentre si nascondono e si evitano i veri nodi da sciogliere, facendoli passare come diversità e come caratteristiche specifiche ed esclusive delle singole confessioni cristiane). Procedendo in questo

modo esiste anche il rischio che il riavvicinamento operato a livello istituzionale sia dettato più da esigenze difensive che da volontà di reale apertura verso problematiche nuove.

Prospettive per un vero ecumenismo

Oggi i problemi, che a livello internazionale interpellano le chiese e le rendono inquiete trasversalmente, sono molti. Ne indichiamo alcuni, cercando di evidenziarne la portata ecumenica.

Giustizia e pace. Tutti ormai sanno che, al contrario di quanto si poteva pensare qualche decennio fa, la forbice fra paesi ricchi e paesi non sviluppati, fra ricchi e poveri, fra chi vive nell'abbondanza e chi vive nella miseria più assoluta (e questo anche all'interno di vaste aree di paesi ricchi) si sta allargando. Di fronte a queste urgenze, al di là di altisonanti proclamazioni di principio, le istituzioni ecclesiastiche (tutte le istituzioni ecclesiastiche) sono disposte a mettersi realmente in gioco a favore di queste grandi masse di bisognosi, o sono tentate di fungere da sostegno alle politiche *liberiste* imposte dagli stati più ricchi e più potenti del mondo? *E' comunque pensabile che possa esistere un'autorità suprema e unitaria, in grado di definire i principi politici, sociali ed economici, ai quali tutti i cristiani dovrebbero uniformarsi?*

Famiglia ed etica sessuale. E' noto che su molti di questi temi la chiesa cattolica e, in misura diversa, la quasi totalità delle altre chiese - dalla ortodossa a quelle protestanti - hanno posizioni molto diverse. E' realistico, o meglio, è augurabile pensare che tutte le confessioni cristiane accettino un'autorità centrale che definisca i principi in base ai quali definire la *natura della famiglia, la concezione del matrimonio, una comune etica sessuale e matrimoniale, il ruolo che la donna può e deve avere all'interno della società e della stessa comunità cristiana?*

Ecclesiologia. Anche in questo ambito il modo di concepire la natura della chiesa, dei sacramenti e, in particolare, il ruolo della gerarchia ecclesiastica e quindi dell'autorità, differisce in modo sostanziale fra le varie confessioni cristiane. E' possibile che venga accettata da tutti una concezione dei sacramenti sostanzialmente omogenea, e di conseguenza un altrettanto co-



mune modo di concepire la chiesa e la sua strutturazione interna?

Sacerdozio, gerarchia, diritto canonico, magistero dottrinale ed etico, autorità e sua articolazione nell'esercizio del potere ai vari livelli dell'istituzione ecclesiastica, ecc..., sono tutti temi e problemi che, nonostante tante affermazioni pubbliche e tante manifestazioni spettacolari, sono rimasti nella sostanza immutati, specialmente nei rapporti fra le altre confessioni cristiane e la chiesa cattolica.

Pluralismo. In un mondo unito e, al tempo stesso, frammentato, contrassegnato da una forte volontà di rivendicazione delle varie identità, come è possibile immaginare *una unità delle varie chiese in una struttura fortemente centralizzata, come propone e cerca al suo interno di realizzare la chiesa cattolica, che pretenda di definire tutte le questioni teologiche, etiche, sociali e politiche, che interessano la vita e la problematica di tutte le confessioni cristiane presenti nel mondo?*

Due vie: ecumenismo di base o ecumenismo istituzionale?

I problemi sopra indicati, a molti cristiani che vivono una fede fortemente impegnata nel quotidiano, potranno apparire con molta probabilità astratti e distanti dal vissuto concreto. Se però si ha il coraggio di pensare alla ricaduta che possono avere di fatto anche nella vita pratica, sociale e politica, oltre naturalmente che etica e strettamente religiosa, si deve ammettere che *le recenti prese di posizione del papa nelle ultime due encicliche e in altri documenti, su problemi attuali e scottanti quali la contraccezione, l'aborto, il matrimonio, la pastorale dei risposati, e su tanti altri argomenti simili, hanno una forte ricaduta sull'esperienza e sul comportamento dei cattolici.*

Giustamente si fa osservare che molti cattolici, forse la stragrande maggioranza, e fra questi anche moltissimi praticanti e dotati di una buona preparazione culturale e teologica, in realtà vanno per la loro strada ed agiscono, a livello personale e sociale, in modo del tutto autonomo, *protestante*, potremmo forse dire. E' un dato difficilmente contestabile. Però è interessante. E' un fenomeno che manifesta quanto un processo di ricerca del vivere sociale, etico e religioso di moltissimi cattolici sia un vero e proprio esempio di **ecumenismo di base**.

Di fatto questi cristiani affrontano problemi

etici legati alla concreta interpretazione della loro fede senza ritenersi obbligati a obbedire ciecamente ai dettami della gerarchia, si affidano come ultima istanza alla loro coscienza ed hanno un atteggiamento aperto ad un fattivo dialogo e ad una operativa collaborazione con gli altri uomini, con i cristiani di altre confessioni religiose, che si orientano su queste questioni in maniera analoga alla loro.

Possiamo dire, allora, che certamente l'ecumenismo di base va avanti inesorabilmente. Più problematico è fare la stessa affermazione per l'**ecumenismo istituzionale**. A livello istituzionale, infatti, abbondano dichiarazioni accattivanti ed edificanti, si lanciano grandi ed affascinanti manifestazioni che mirano a colpire l'immaginario collettivo (pensiamo alla proposta del giubileo straordinario, annunciato da Giovanni Paolo II), ma *la situazione reale è ritenuta, da tutti coloro che si occupano un po' da vicino dell'ecumenismo, piuttosto statica, se non in tendenza regressiva.*

Si rileverà che questa nota informativa sull'ecumenismo, più che altro tende a mettere in evidenza le difficoltà che nascono dalla chiesa cattolica per lo sviluppo di una reale intesa fra chiese cristiane. E' vero ed è anche voluto: non per un atteggiamento pregiudizialmente ostile nei confronti della chiesa di Roma, ma per senso di realismo e di onestà. Anche nelle chiese dell'area del protestantesimo e dell'ortodossia vi sono vischiosità e resistenze. Si è voluto invece evidenziare le difficoltà che possono sorgere per il processo in avanti dell'ecumenismo da parte del cattolicesimo, poiché questo articolo si rivolge ad un pubblico italiano, ad un pubblico, quindi, quasi esclusivamente cattolico. Di conseguenza, nel nostro contesto socio-religioso, chi appartiene ad altre confessioni cristiane appartiene ad una realtà estremamente minoritaria. Appena decide di vivere allo scoperto la sua fede e vuole stabilire dei contatti al di fuori del proprio piccolo mondo, deve fare subito i conti con la realtà cattolica, che, data la sua assoluta maggioranza, ovviamente influenza in modo determinante i rapporti con le altre confessioni cristiane presenti sul territorio.

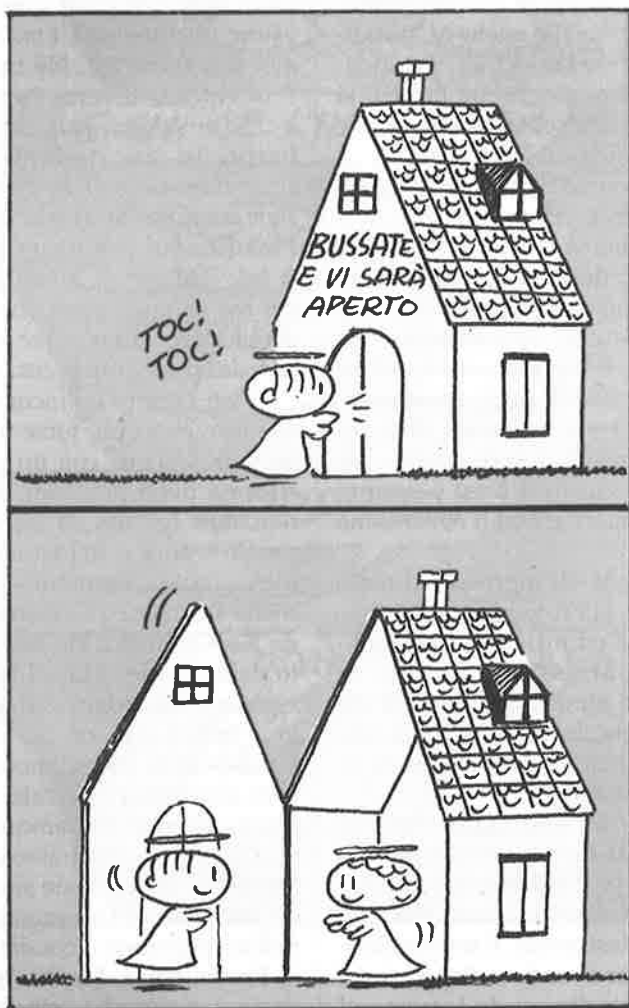
Per questo, quando si constataano le grandi chiusure che la chiesa cattolica opera per soffocare al suo interno ogni possibilità di reale pluralismo teologico ed etico, per chi è di fuori e non condivide la sua teologia e la sua etica, rimane difficile prendere in considerazione un le-

game troppo stretto con una chiesa, che certamente non potrebbe accettare sul serio ciò che al suo interno non permette neppure che sia oggetto di discussione.

Concludo questo intervento, invitando a leggere un piccolo libro, ma molto illuminante del grande teologo cattolico di etica B. Haering, **Perché non fare diversamente?**, edito nel 1993 dalla editrice Queriniana, e riportando una sua osservazione molto significativa. Dopo aver parlato dell'ecumenismo e del suo impasse, in modo particolare per quanto riguarda la dottrina morale, afferma: "Se su queste questioni si deve arrivare a intavolare un dialogo ecumenico ufficiale, si pone subito il problema del dialogo intraecclesiale: in un dialogo ufficiale ecumenico dovrebbe essere presentata solo la

posizione dottrinale passata o attuale di Roma, o non bisognerebbe tener ivi seriamente conto anche della convinzione di una larga maggioranza dei cattolici credenti impegnati, dei cultori di teologia morale e pastorale, dei pastori d'anime e, non da ultimo, anche degli esegeti?" (p. 18). Questo concetto viene espresso in modo ancora più esplicito a p. 61: "Com'è possibile sensatamente pensare a un dialogo ecumenico fecondo, se in questioni scottanti ben precise si deve parlare solo delle dottrine ufficiali di Roma e si deve tacere sul divergente consenso esistente fra i teologi di tutte le chiese, consenso riguardante questioni importanti?".

Franco Macchi





Babele

"La c'è la Provvidenza"

Nelle mie ginnasiali reminiscenze manzoniane l'incerto e strozzato <<si figuri!>> del sarto, si gioca il primato della mia *hit parade* con <<la c'è la Provvidenza>> di Renzo, salvo in terra della Serenissima. La c'è, in bocca al gutturale lombardo Renzo, è buffa quanto il mancato discorso del sarto; me la sento trillare nel più tagliente fiorentino: facile esempio dell'opera di ripulitura del romanzo, dei proverbiali <<panni lavati in Arno>>.

Qualche decennio fa non mi capitava di leggere note come questa: "L'esclamazione enfatica, utilizzante anche un idiotismo toscano, è una ripresa a stomaco pieno, e quindi più euforica, delle meditazioni fatte prima di entrare nell'osteria". Sono anzi persuaso che anche ai quindici/sedicenni di oggi - come i miei tredici studenti -, note come questa non aiutino molto, e il **si figuri** sia destinato a restare solitario in testa alle classifiche dei vaghi ricordi adolescenziali.

In realtà, queste mie sono divagazioni rispettose alla corposità del tema "Provvidenza" ne **I promessi sposi**, perché continuo a dare per scontato (l'avrò ripetuto decine di volte solo negli ultimi mesi) che, come si legge in un altro commento, senza pretese, terra terra: "La Provvidenza divina, che è la protagonista del romanzo, è una presenza visibile degli accadimenti umani e si manifesta nei momenti difficili, quando lo smarrimento e il dolore stanno per sopraffare la bontà e la giustizia. Essa è sempre accanto agli umili e ai buoni e non li abbandona mai".

Davo per scontato che all'ingrosso, almeno quanto il testo riportato, la Provvidenza non fosse una parola misteriosa ed insignificante: tanto più che in tutte le inflessioni venete, **la Provvidenza** consola ed autoconsola in ogni **disgrazia**, almeno nelle bocche di persone da una certa età in su: dei miei studenti, **none e noni**, se non addirittura **papà e mama**.

Ho colto l'occasione del compito in classe e, nei quattro titoli proposti, ho cacciato anche: "La Provvidenza, parola chiave nel Manzoni, e oggi?". Contavo nella concorrenza, visto che uno dei temi riguardava la Resistenza. E invece niente, nessuno l'ha fatto, pur avendo a disposizione almeno cinque commenti diversi de **I promessi**

sposi. Con la riconsegna dei compiti ho imposto a tutti di rispondere alla domanda contenuta nel tema non fatto. Con **I promessi sposi** a disposizione, dovevano innanzi tutto scrivere che cosa è la Provvidenza nel testo manzoniano. Ecco i risultati: sul prudente: "E' la parola che Renzo dice attraversando l'Adda per andare via da Milano"; sul fiducioso senza dubbi: "A dire la verità sarà una parola chiave del romanzo, ma qui in città non l'ho mai sentita pronunciare"; sul categorico tautologico: "Parola chiave perché è ripetuta molte volte"; sul nazional-geografico: "Il termine Provvidenza indica il territorio di Venezia": ardita, quanto involontaria metonimia che conferma una generale insignificanza della Provvidenza manzoniana agli occhi dei suoi attuali venticinque lettori.

Ma oggi? Per i più non esiste, come abbiamo già visto, altrimenti - con quella approssimazione da televisive certezze - si scrive: "Oggi la Provvidenza va quasi scomparendo, credo che oggi-giorno in alcuni casi, i più critici, l'uomo invochi in essa una speranza". Né mancano le opinioni. La Provvidenza diventa "un modo di dire, come dire <<Dio mi salverà, qualcuno mi aiuterà>>", cui si ribatte, in un italiano devastato: "Noi la Provvidenza non la conosciamo, ci è oscura. Parliamo molto di più della Manna dal cielo! Probabilmente non usiamo più questa parola perché la fede cristiana sta dimenticando e così non si crede più che un'uomo possa avere un'aiuto da Dio". Per concludere: "Comunque la parola provvidenza sta ad indicare un qualche cosa che da sicurezza".

Visti i tempi e l'incombere delle problematiche previdenziali, forse una rilettura delle pagine manzoniane, con un occhio di riguardo alla riforma delle pensioni, potrà risultare provvidenziale. Battuta da insegnante, lo ammetto, e perciò è una conclusione un pochino piccina, micragnosa. Sono corso ai ripari; ho preso in mano il sintetico **Dizionario di Teologia** curato da Karl Rahner e Herbert Vorgrimler (pubblicato dalla Herder-Morcelliana nel 1968) dove, alla voce <<Provvidenza divina>>, all'inizio si legge: "Indica il piano del mondo creato, stabilito dal sapere di Dio, al quale nulla, nemmeno il libero elemento creaturale, sfugge, e dalla volontà divina che nel suo amore e nella sua santità lo sorregge e lo condiziona con la sua potenza". Mentre la conclusione suona così: "Solo nella fede adorante in Dio sapiente, santo e amoroso, e nell'accettazione incondizionata del mistero della Provvidenza, l'uomo riesce a superare quella ansiosa e superba esigenza di sicurezza in cui

egli altrimenti, in ultima analisi, non si sente null'altro che vittima di potenze mondane antagonistiche, irriducibili a vera unità".

Conclusione (anche per l'insegnante): sono sgomento al pensiero delle opere (d'arte?) indispensabili per creare quello spazio di libertà,

"necessario" perché l'esperienza della fede adorante possa essere comunicabile. Mi consola la certezza (ginnasiale?) che: "La c'è la Provvidenza".

Giovanni Benzoni





Libertà femminile: dialoghi ed esperienze

Tra desiderio di accoglienza e inquietudini

Le vicine di casa (1), in collaborazione con l'Assessorato alle Politiche Sociali di Venezia-Mestre, hanno organizzato il 31 marzo 1995 un incontro pubblico dal titolo: 'Mestre città di frontiera: tra desiderio di accoglienza e inquietudini per le nuove povertà'. **Esodo** ha aderito all'iniziativa insieme ad altre associazioni culturali, movimenti politici e sociali, gruppi di volontariato laico e cattolico. Più di duecento persone, donne e uomini, erano presenti nella sala consiliare del Municipio di Mestre, segno di un'attenzione cresciuta in città per le pratiche e le mediazioni di pensiero di origine femminile. C'era grande attesa nei confronti di ciò che avrebbe detto Luisa Muraro, della comunità filosofica *Diotima* e della redazione di *Via Dogana* (2). Le relazioni introdotte di Luana Zanella (3) e di Nadia Lucchesi (4) ponevano al centro della comune riflessione non tanto il fenomeno della nuova immigrazione a Mestre di famiglie, piccoli gruppi, donne e uomini singoli dai territori della ex Jugoslavia, né i problemi concreti e urgenti dei campi profughi collocati ai margini della città, ma soprattutto la realtà delle contraddizioni, i comportamenti, i mutamenti profondi, le scelte pratiche, i gesti di accoglienza o di ostilità delle e degli abitanti di Mestre. La scommessa delle *Vicine* riguardava la visibilità di una pratica politica che punta sulla forza e la qualità degli scambi sociali e delle relazioni umane per modificare a livello profondo la città.

Nei mesi precedenti all'incontro, alcune *Vicine* avevano cercato di ascoltare le ragioni e i sentimenti, anche quelli ostili, impauriti, inquieti delle e degli abitanti del proprio quartiere, e interrogato, attraverso interviste, dialoghi, brevi conversazioni, l'esperienza di colleghi/e di lavoro, volontarie e volontari che operano nei campi profughi di Zelarino e di San Giuliano, studenti, infermiere, alcuni medici, commesse di negozio, vigili urbani, assistenti sociali, conducenti di autobus, sacerdoti, le proprie stesse madri, con il desiderio di far parlare le contraddizioni reali, al di fuori delle interpretazioni già date, senza la preoccupazione del 'bene', ma solo quella di capire. Le facili e frequenti accuse di razzismo e di egoismo rivolte a chi esprime paura e disagio o indifferenza di

fronte alla realtà dei profughi, sono pericolose - dicono *Le vicine*, nel loro volantino - perché alimentano risentimenti, sensi di colpa, e costringono al silenzio o a identificarsi in immagini negative e riduttive di sé. Si tratta di saper stare alla realtà dei conflitti che lacerano e dividono il corpo sociale, senza colpevolizzare o indicare traguardi lontani e immaginari, valori e ideali impraticabili, ma offrendo i passaggi necessari, gli esempi significativi, le interpretazioni adeguate, attraverso cui ogni abitante della città possa ritrovare la forza di un nuovo rapporto con la realtà e la fiducia di pensare e agire in prima persona. Questa è la scommessa, la 'frontiera' delle *Vicine*: un'accoglienza praticabile secondo una politica di relazione e autorità sociale femminile.

Ci vuole - dice Luana Zanella - attenzione per la comunità ospitante, verso la quale non ci sono parole e che sola può trovare concretamente le risposte, riconoscendole valide per sé. L'accoglienza non si può imporre, né tantomeno pretendere o predicare - sostiene Paola Nordio, vigile urbano a Piazzale Roma (Ve) -, mettendo in luce come il fenomeno della recente immigrazione si ripercuote sulla qualità del proprio lavoro. La gente - dice Paola Nordio - si sente minata nelle proprie sicurezze per la precarietà del lavoro, i problemi economici che quotidianamente si trova ad affrontare, il futuro che sente incerto, e sui profughi tende a proiettare la paura della propria povertà. Bisogna aiutare la cittadinanza e metterla nelle condizioni favorevoli perché riesca a far emergere gesti di civiltà, buon senso e pietà.

La Sinistra sbaglia quando, credendosi in una posizione di superiorità intellettuale, combatte il senso comune, condanna l'ignoranza generale e le reazioni violente dei giovani, senza chiedersi cosa favorisce il formarsi di nuovi atteggiamenti, nuovi comportamenti sociali, livelli più alti di consapevolezza. E' su un altro piano che oggi bisogna lavorare e agire: il piano simbolico. C'è bisogno di parole vicine alla materialità dell'esistenza, pratiche contestuali che riconducano i conflitti entro una visione più grande della vita e della politica che non può essere ridotta ai giochi di potere e alle logiche, alle regole della scena istituzionale.

Luisa Muraro, intervenendo alla fine del dibattito, ricollegandosi agli interventi iniziali delle *Vicine*, propone di lavorare nel senso dei fondamenti della civiltà e libertà umana, e di at-

tivare il significante elementare della differenza sessuale, presente in ogni cultura e società. Ci troviamo - dice Luisa Muraro - di fronte a problemi che non hanno una soluzione immediata, una risposta a breve scadenza. Questo però non deve generare disperazione. Anche la testimonianza del proprio non poter fare più di quanto già si fa, della propria impotenza ha valore politico. E' bene sviluppare la capacità di stare in presenza di problemi irrisolvibili con dignità e intelligenza, e insegnare questo ad altre e altri. Si può anche **reimparare** il gesto semplice di fare l'elemosina, con dignità e senza offendere la dignità degli altri. L'elemosina può tornare ad essere un gesto decoroso, una pratica minima, ma sufficiente a tenere a bada i sensi di colpa e a ritrovare una certa tranquillità dentro di sé. Questa pratica fa parte di quei gesti semplici che vanno ritrovati e insegnati per mettere la comunità in condizione di avere un atteggiamento il più possibile equilibrato e interiormente libero da fantasmi e oscuri timori. Secondo Luisa Muraro c'è oggi un problema di cultura politica ormai inadeguata di fronte agli squilibri della mondializzazione. Il suggerimento è quello di fare delle contraddizioni entro cui ci troviamo, leva per un arricchimento della cultura politica, collocarsi sopra le geografie politiche esistenti e dare vita a nuovi rapporti di scam-

bio, imparando ad ascoltare e parlare al 'vicino'.

Sandra De Perini

Note:

1) *Le vicine di casa* sono una libera associazione di donne, nata a Mestre quattro anni fa (Via Dogana 10/11 e 13)

2) Luisa Muraro, autrice di numerosi testi e studi legati al pensiero della differenza sessuale. Ha pubblicato: **La signora del gioco** (Feltrinelli 1976); **Guglielma e Maifreda** (La Tartaruga 1985); **L'ordine simbolico** (Ed. Riuniti 1991); **Lingua materna e scienza divina** (M. D'Auria editore 1995)

3) Luana Zanella, presidente del Consiglio di Quartiere di Carpenedo-Bissuola (Mestre-Ve), ha scritto un articolo sul problema dei profughi a Mestre, intitolato: 'E' arrivata la guerra' (Via Dogana 20)

4) Nadia Lucchesi, insegnante di Storia e Filosofia, del Circolo filosofico **Koinòs**, da anni studia il pensiero di Simone Weil ponendolo in rapporto al pensiero politico della differenza. Numerose le relazioni, le conferenze in questo senso e la partecipazione a convegni e seminari filosofici.



Lavoro come e perché

Economia legale ed economia illegale

Sull'importante questione della necessità che anche l'economia d'impresa si assoggetti a delle regole e si conformi ad un'etica, in particolare dopo la drammatica vicenda di **tangentopoli**, abbiamo rivolto alcune domande al prof. Enzo Rullani, docente di tecniche industriali presso l'Università di Udine.

L'esplosione di tangentopoli ha fatto emergere un vasto sistema di collusione e di corruzione. Lei ha avanzato l'ipotesi che l'illegalità possa essere considerata come un comportamento che ha radici e ragioni interne al funzionamento del nostro sistema economico e sociale. Cosa ha reso possibile questa commistione fra economia legale ed economia illegale?

Rullani: La commistione tra economia legale e non legale - ma meglio si potrebbe dire di economia formale e informale - nasce, nella storia del nostro paese, dalla necessità di fare coesistere diversi livelli di sviluppo, dando a ciascuno di essi uno spazio "protetto" nell'organizzazione sociale. La cesura tra grandi imprese e piccole imprese, che per molti anni ha segnato anche un confine tra economia formale ed economia informale, nasce dalla necessità di conciliare due esigenze diverse:

- nella grande impresa, e nelle regioni più sviluppate (per molti anni solo il *Triangolo industriale*), possono essere elaborate e, in gran parte rispettate, norme che rendono possibile consolidare i diritti dei lavoratori, tutelare i consumatori e stabilizzare il rapporto tra la società e una organizzazione produttiva potente ma molto visibile;

- nella piccola impresa, e nelle regioni meno sviluppate, si tollera la diffusa trasgressione della norma, facendo nascere e crescere una miriade di iniziative che usano la condizione irregolare come mezzo di competizione economica e di sopravvivenza nella marginalità.

Dietro a questa bipartizione di fondo, c'è - in altri termini - un doppio scambio politico: alla grande impresa si chiede di ridistribuire la sua produttività, rispettando le regole verso il lavoro, lo Stato, la comunità locale; alla piccola impresa si chiede di dare reddito ed occupazione

aggiuntiva, laddove la grande non arriva o è insufficiente, chiudendo un occhio sul mancato rispetto della normativa fiscale, del lavoro, della sicurezza, dell'ambiente.

E' una cosa che, sia pure in forma diversa, accade in tutti i paesi che hanno sperimentato forme precarie o disomogenee di sviluppo: laddove esistono forze di lavoro o risorse inutilizzate, il livello di remunerazione dei fattori tende a ridursi fino a rendere possibile una occupazione anche con redditi sotto la norma e in condizioni di semi-legalità. Si fa uno "sconto" fiscale, contributivo, ambientale o di altro genere alla parte debole dell'economia, attuando così una sorta di discriminazione del costo dei fattori, che fa pagare costi maggiori a chi può, e sgrava la fascia arretrata da costi probabilmente insopportabili. Una fittizia unificazione del mercato del lavoro e del sistema normativo viene corretta dalla differenziazione di fatto delle condizioni di costo accessibili alle diverse categorie di imprese.

Fin qui una sorta di "saggezza", una *ratio* non banale alla coesistenza forzata di economia formale e informale: nei punti di arretratezza si preferisce l'informalità al non sviluppo. Ciò che è però straordinario e preoccupante allo stesso tempo, nella storia del nostro paese, è l'eccezionale capacità di governare la pacifica convivenza di questi due modi di essere. Il che comporta la necessità di una spartizione diffusa dei vantaggi ottenuti dalla commistione. Ci si accorge allora che gli "sconti sociali", che compensano i costi dell'arretratezza, entrano a far parte di una più vasta e capillare economia della rendita, che comprende anche le fasce e le aree avanzate del sistema industriale italiano. Il riguardo usato all'economia debole sanziona in questo modo vantaggi e privilegi distribuiti - sotto forma di rendita - a molti ceti e interessi, non propriamente deboli.

La grande impresa, ad esempio, può trarre vantaggio dalla segmentazione del mercato tra formale e informale se, invece di combattere a viso aperto la concorrenza sleale ad essa portata dall'economia irregolare, si attrezza per sfruttarne i vantaggi. Col decentramento produttivo e con gli investimenti nel Sud, in effetti, le grandi imprese si mettono in grado di volgere a proprio beneficio gli "sconti sociali" fatti all'economia irregolare. D'altra parte, le grandi imprese hanno un campo privilegiato dove le transazioni irregolari giocano direttamente a loro vantaggio: il campo dei rapporti con la Pubblica Ammini-



strazione. L'economia della rendita che sviluppa nella stessa logica redistributiva le attività in monopolio o comunque protette dei servizi, la proprietà dei suoli, il privilegio accordato a certe professioni e licenze commerciali, le condizioni speciali di alcune categorie sono altrettanti capitoli di una storia di negoziazione corporativa che, in una certa nicchia, ammette e tollera come normali gli "sconti sociali" fatti all'economia sommersa. Una rendita tra le tante, col vantaggio che essa cementa gli interessi deboli a quelli forti. Dando a ciascuno il suo, e dalla dipendenza da un "privilegio", l'economia della rendita si generalizza, diffondendo i vantaggi della commistione e indebolendo le forze interessate ad una riforma in senso concorrenziale e aperto del capitalismo italiano.

C'è poi una seconda ragione della straordinaria capacità di governare, senza grandi conflitti e rimorsi, una elevata commistione tra legale e illegale. Le imprese, in un sistema fortemente "localizzato" come quello italiano, non operano da sole, ma sono "protette" dalla società locale. Che non solo tollera, ma anche incentiva le condizioni di favore che possono agevolare la competitività delle proprie imprese rispetto a quelle esterne. Il senso di appartenenza, che viene alimentato nei sistemi locali e in certi settori (ad esempio, l'edilizia, le opere pubbliche), finisce per rendere comprensibili e tollerati alcuni comportamenti irregolari che favoriscono il successo competitivo dell'impresa, a scapito di altre (esterne).

Dietro tutto questo occorre vedere l'accorta regia del *fordismo*: un modo di organizzazione della produzione e della società, in cui tutto diventa negoziabile e tutto viene negoziato in base alla posizione occupata e al potere ad essa connesso. La negoziazione in base al potere di fatto ovviamente non si arresta al confine tra regolare e irregolare: forme illegali e semi-legali entrano così a far parte del costume nazionale e sono tollerate come un rimedio alla ottusità delle regole. Non c'è molta differenza, da questo punto di vista, tra la negoziazione di una tangente (in base al rapporto di forza che si stabilisce in un certo campo di azione) e la negoziazione di qualche altro vantaggio o di qualche altra transazione, che avvengono nella sfera legale dell'economia.

Il *fordismo*, spegnendo i mercati e superando la loro universalità, genera tutta una serie di soluzioni e transazioni *ad hoc*, nelle quali conta soprattutto il potere di fatto. In questo modo, paradossalmente, la fabbrica-orologio, razionalizzata

nei minimi dettagli dagli ingegneri, viene messa al servizio di una economia della rendita che si regge sulla negoziazione e sulla distribuzione "politica" della ricchezza.

L'Italia ha la specialità di sommare l'inclinazione alla rendita, che le deriva dalla storia pre-industriale, con un *fordismo* che nasce, nel nostro paese, come sistema gracile, che dovrà essere protetto e risulterà bisognoso di protezione. La fase liberista viene, in questo modo, saltata a piè pari. L'economia informale dell'epoca pre-industriale diventa economia irregolare ed economia negoziale nel *fordismo*, senza passare per il mercato. Una specialità che occorre raccogliere per quello che è: una ragione in più che spiega la tolleranza e la diffusione dell'economia informale, e l'atteggiamento collusivo dei grandi interessi organizzati verso questo genere di cose.

Il Veneto è un'area fortemente caratterizzata da un'imprenditorialità diffusa. Quale rapporto emerge fra questa e l'economia irregolare?

Rullani: Nel caso del Veneto, occorre tenere presenti due particolarità: il fatto che l'industrializzazione è un fenomeno relativamente recente; e che ha avuto uno straordinario successo sociale, cambiando il volto e i presupposti del gioco sociale.

La prima caratteristica dà ragione dell'elevato frazionamento, per non dire dispersione, dell'imprenditorialità, che esprime il carattere indipendente e diffidente della cultura contadina. La divisione del lavoro, nel Veneto, avviene tra imprenditori che agiscono individualmente, con uno scarso senso di identità collettiva (rispetto, ad esempio, all'Emilia Romagna); e tra i mille luoghi di uno sviluppo industriale "policentrico", che si appoggia fortemente al campanile, al piccolo paese. In questo contesto, lo "sconto sociale" non viene garantito in forme esplicite, socialmente sanzionate in modo trasparente, ma piuttosto attraverso la disattenzione o l'assenza dello Stato, che rende possibile alle imprese un certo grado di invisibilità.

Va però tenuto presente che questo modo di mimetizzarsi, attraverso la dispersione sociale e territoriale, perde le sue caratteristiche proprio a causa dello straordinario successo che ha avuto. Un successo che ha prosciugato i bacini di manodopera, ha reso visibili le imprese, ha favorito il loro distacco dal campanile. Oggi, proprio a causa di questo processo di maturazione sociale, ap-



pare possibile nel Veneto premere l'acceleratore per il graduale passaggio dall'informale al formale, facendo emergere il sommerso che ha retto in passato le sorti della prima industrializzazione. Nella nostra regione, infatti, l'intreccio tra rendita e profitto riguarda soprattutto l'economia della piccola impresa, che può sempre più pagare i costi dello sviluppo. Non ci sono fenomeni di peso che dipendano dall'intreccio rendita-profitto in funzione della grande impresa e della Pubblica Amministrazione. E ciò può essere un vantaggio: una volta superata la fase dell'arretratezza, è possibile che vengano meno anche le ragioni dello "sconto sociale" da essa giustificate. E che la tolleranza e diffusione dei comportamenti irregolari si riducano.

Lo sviluppo delle forme di lavoro flessibile favorirà in futuro l'espansione dell'illegalità?

Rullani: Lo sviluppo di forme maggiormente flessibili del rapporto di lavoro non deve necessariamente essere visto come una dilatazione dell'economia irregolare. Abbiamo visto come in passato ci sia stato un intreccio tra la normazione rigida di una fascia di lavoro (quello protetto dal potere sindacale nella grande fabbrica o dalla tutela politica nella Pubblica Amministrazione) e l'assenza tollerata di norme nella rimanente fascia dei lavori. Si tratta di due facce della stessa moneta. Rendendo maggiormente flessibile il lavoro protetto, si diminuisce lo spazio e la tolleranza per il lavoro irregolare, non protetto. Il problema è di uscire da una ristretta visione del lavoro che guarda solo al lavoro codificato dai contratti e dalle norme, entro l'area ad alta protezione che costituisce una nicchia minoritaria della società.

La vera tutela del lavoro non è infatti quella affidata alle norme, ma quella che nasce dalla capacità di far valere sul mercato - in modo capillare e diffuso - la propria professionalità e il valore della propria prestazione. E questo richiede una condizione di quasi-piena occupazione, dove il lavoratore non sia portato a difendere il posto di lavoro a qualsivoglia condizione, ma sia in grado di cambiare lavoro. Si tratta, per fortuna, di una condizione che la nostra regione sta sperimentando da tempo, e che impedisce la crescita della disoccupazione alla pari di quanto accade in altre aree italiane (specie al Sud).

In queste condizioni, la ricerca di una maggiore flessibilità nel rapporto di lavoro, con un

allentamento della normativa di protezione, può avere l'effetto di ridurre il sommerso, invece di aumentarlo, perché avvicina le condizioni operative delle aziende emerse e delle aziende sommerse. Riducendo la rendita di cui godono attualmente le forme di lavoro che ricavano la loro flessibilità dal non rispetto della legalità. Naturalmente, non si deve trattare di una forma selvaggia di liberalizzazione del mercato del lavoro, tale da generalizzare la rendita e lo "sconto sociale" anche alle aziende che oggi pagano. Ci vuole ben altro, per un sistema che si avvia a far parte dell'Europa sviluppata.

La flessibilità deve essere regolata e organizzata come condizione fisiologica di un sistema che ha i mezzi per ricreare continuamente la piena occupazione. E che riesce ad organizzare in modo sensato la mobilità da lavoro a lavoro, il rapporto scuola-lavoro, la formazione permanente. Ripensando tutta la questione dei tempi di lavoro, che oggi viene trattata ancora come un problema utopico, e che invece ha una grande valenza politica e riformatrice.

La flessibilità in quanto tale fa paura solo a chi si attarda su modelli *fordisti* che comunque non riescono più, in alcun modo, a "garantire" il reddito e il posto di lavoro agli occupati. La flessibilità non va temuta perché va, invece, organizzata secondo un disegno di società dinamica, dove anche il lavoro rinuncia alle posizioni di rendita (la differenza tra occupati e disoccupati, tra posti di lavoro stabili e precari) per chiedere al resto del sistema di fare altrettanto.

Come è possibile, secondo lei, uscire da questa situazione?

Rullani: La chiave per uscirne ci viene offerta dalla transazione in atto dal *fordismo* al *post-fordismo*.

Il *fordismo*, come abbiamo detto, ha finora organizzato l'economia e la società negoziando, a tutti i livelli, in base al potere di fatto. In questo senso, si è trattato di una economia che, sostituendo la negoziazione di tutti con tutti al rispetto di regole formali, ha finito per uccidere l'economia liberale dei mercati e per innescare, invece, un processo di irreversibile commistione tra formale e informale, tra rendita e profitto.

Per fortuna, oggi sappiamo che non moriremo *fordisti*. L'economia sta cambiando in profondità. Oggi la divisione del lavoro si appoggia su sistemi di comunicazione e di cooperazione (re-



ti), che allacciano imprese, città, istituzioni in uno spazio virtuale sempre più esteso, fino all'economia globale. Per comunicare e cooperare servono regole e fiducia, che nascono tanto dalle appartenenze tradizionali, quanto dalla capacità di predisporre standard di qualità, di dare copertura per i rischi, di adottare linguaggi e codici comuni. L'economia dell'invisibilità e della sommersione non ha vita facile, in questo tipo di organizzazione e di concorrenza: essa rischia di limitare le risorse dell'azienda al *fai da te* e all'ambiente locale, che meglio la vede e conosce. Se l'impresa vuole rendersi visibile al di là della ristretta cerchia degli amici e conoscenti, e apparire affidabile a terzi, non c'è altra via che quella di fare emergere i capitali, i profitti, i conti che oggi sono "sommersi".

L'Italia e il Veneto, che hanno - tutto sommato - "perso il treno" del *fordismo*, si trovano in questo senso di fronte ad una grande opportunità: la possibilità di bruciare le tappe, costruendo un sistema di flessibilità organizzata da tutti

ma orientata a creare comportamenti flessibili, che possono coesistere tra loro grazie all'unità del mercato del lavoro e ad una identità collettiva, non scissa, del corpo sociale. Ma questo è un altro discorso, che richiederebbe altrettanto spazio. Per il nostro problema, si può concludere così: la divisione-commistione tra economia regolare e irregolare ha avuto una funzione, e dunque una storia densa di fatti e di persone, come metodo per organizzare e stabilizzare le differenze generate dal *fordismo* tra aree protette e non protette. Oggi si può uscire da questa divisione-commistione se si elaborano regole che riconducano ad unità ciò che il *fordismo* aveva diviso; e che riaprano spazi di varietà e di sperimentazione in aree in cui il *fordismo* aveva imposto standard e norme a difesa della sua costituzionale rigidità.

a cura di Carlo Bolpin
Giorgio Corradini

Informazione
Libera e Gratis?
È possibile!

- per telefono 06/6868692
- Utilizzando questo coupon:
- per fax 06/6865898
- per posta: ADISTA via Acciaiuoli, 7 - 00186 Roma

Cognome

Nome

Via

Tel.

Città

cap

Agli abbonati di **ESODO** che ne faranno richiesta verrà inviata **GRATIS PER DUE MESI** **L'AGENZIA ADISTA**

■ LA PIÙ RICCA FONTE DI
INFORMAZIONI ITALIANE E
INTERNAZIONALI SU
MONDO CATTOLICO
E REALTÀ RELIGIOSE:

- NOTIZIE
- DOCUMENTI
- ANTICIPAZIONI
- CONVEGNI
- DIBATTITI
- OPINIONI

■ RASSEGNE STAMPA:
■ COMMENTI LAICI SUGLI
AVVENIMENTI RELIGIOSI
■ REAZIONI E POSIZIONI
DEI CRISTIANI SUGLI
AVVENIMENTI POLITICI

DUE NUMERI A SETTIMANA GRATIS
PER DUE MESI

Richiedere:



Il telescopio

I cattolici e la Resistenza

Nella primavera 1995 è ricorso il cinquantesimo anniversario della Resistenza. La celebrazione ha offerto l'occasione per una rivisitazione storica di quell'esperienza così importante non solo per la memoria di chi ne è stato protagonista in prima persona, ma anche per la coscienza pubblica del Paese, che dalle motivazioni più profonde che alimentarono quella stagione ha tratto nutrimento per la ricostruzione civile e morale e per lo sviluppo di istituzioni democratiche.

Dei fatti della Resistenza e delle ragioni che mossero i partigiani e - sulla sponda opposta - i repubblicani, si sono occupati numerosi convegni di studio. Spesso è stato affrontato anche il tema del contributo dei cattolici alla Resistenza. Da questo *osservatorio* vorrei cogliere alcuni aspetti problematici dell'atteggiamento della Chiesa verso la Resistenza e verso i contendenti e gli eventi bellici. Si tratta di un elemento rimasto un po' ai margini del dibattito, perché in genere si tende ad equiparare la posizione dei cattolici italiani che parteciparono alla Resistenza con quella della Chiesa, intesa nella sua dimensione istituzionale. Ma, come sempre, anche in questo caso non si può assolutamente porre l'equazione **partigiani cattolici - Chiesa**, né mi pare goda di maggiore liceità l'altra equazione fra preti che presero parte alla Resistenza e istituzioni ecclesiastiche. E questo non perché gli uni e gli altri non facessero parte della comunità ecclesiale a pieno titolo (e i preti, ovviamente, nel sentire comune e secondo il diritto canonico dell'epoca, anche con un ufficio istituzionale di non trascurabile portata), ma perché, più in generale, fu la gerarchia ecclesiastica a caratterizzare la linea ufficiale della Chiesa, una linea sostanzialmente diversa da quella seguita da quei cattolici che in varie forme presero parte alla Resistenza.

Il tradizionale lealismo cattolico verso le istituzioni della gerarchia ecclesiastica nei confronti di un regime che aveva portato alla ratifica dei patti lateranensi e che almeno in parte - in alcuni casi in modo convinto, in altri per calcolo politico - latore di una serie di valori e di prospettive (ordine, moralità, affermazione della

grandezza della cattolicità romana, anticomunismo, avversione nei confronti delle libertà democratiche) coincidenti con quelli della Santa Sede e della dottrina cattolica, aveva creato un'intesa di vedute fra la Chiesa e il fascismo, che gli scontri sull'Azione Cattolica, l'alleanza con la Germania nazista e la violazione degli accordi concordatari riguardanti i matrimoni misti perpetrate dal regime con la legislazione razziale antiebraica non erano riusciti a scuotere profondamente. Solo l'impossibilità del mantenimento di un regime autoritario in Italia, quale quello instaurato da Badoglio, indusse la Santa Sede ad accettare il nuovo quadro istituzionale democratico e repubblicano, che si venne delineando tra la fine della guerra e il giugno 1946, e ad impegnarsi indirettamente, attraverso la Democrazia Cristiana, per fronteggiare il pericolo comunista.

Anche dopo l'8 settembre 1943 e nei mesi successivi, nonostante la stanchezza con cui si era guardato alla parabola finale del regime fascista, la distanza netta dall'ideologia nazista e la condanna - in alcuni casi molto esplicita, in altri più sommessa - delle barbarie compiute dai nazi-fascisti, la Santa Sede e poi, fino alla conclusione della guerra, l'episcopato di quella parte d'Italia rimasta sotto il controllo tedesco mantennero delle forti riserve verso un movimento come quello partigiano, che pareva loro guidato ed effettivamente era prevalentemente costituito da attivisti comunisti; e perciò la gerarchia ecclesiastica anche durante la guerra continuò a manifestare le proprie preferenze verso un modello di regime autoritario piuttosto che verso quello democratico, al quale invece guardavano con simpatia non pochi appartenenti all'associazionismo cattolico e i partecipanti alla Resistenza.

La condanna del comunismo aveva origine remota: all'ideologia si erano opposti con forza tutti i papi a partire da Pio IX, nel 1846, per cui Pio XI fino al 1939 e poi Pio XII durante la guerra sostanzialmente non fecero altro che mantenere le linee dei propri predecessori ricalibrando i propri interventi sulle dimensioni del regime sovietico, che aveva dato corpo e armate al comunismo, che in precedenza si era manifestato al più nella forma del movimento popolare.

La diplomazia vaticana e il magistero pacelliano - come peraltro già quello del suo predecessore Pio XI, che pure (soprattutto fra il 1937 e il 1939) si era mostrato assai critico verso il na-



zismo -, si mossero lungo una linea di condanna dell'ideologia hitleriana e insieme del comunismo, ma ribadendo la maggiore pericolosità del secondo rispetto alla prima. E' noto che più volte durante il conflitto, mentre le potenze alleate avevano ormai stabilito di ridurre la Germania nazista a una pace senza condizioni, papa Pacelli auspicò una conclusione della guerra che, liberando quel Paese dalla presenza del regime totalitario, gli consentisse di svolgere una funzione di argine nei confronti dell'Unione Sovietica.

L'episcopato della regione triveneta nutriva identiche preoccupazioni nei confronti del comunismo, come si può vedere nella lunga lettera collettiva intitolata *Il pericolo del comunismo*, che apparve il 14 gennaio 1937, due mesi prima della pubblicazione dell'enciclica *Divini Redemptoris*, nella quale Pio XI avrebbe ribadito la tradizionale condanna del comunismo.

L'anticomunismo e la fedeltà al regime fascista trovavano ulteriore forza nel decisivo rifiuto di ogni forma di sovversione e di ostilità nei confronti delle istituzioni per cui, già nell'agosto del 1936, Piazza, patriarca di Venezia, aveva scritto nella sua lettera pastorale sulle angustie dei presenti tempi: *"Supplichiamo fervidamente [Dio] a difendere il nostro popolo dalle nuove insidie e infiltrazioni <<cellulari>> del comunismo, e da tutto ciò che al comunismo apre fatalmente le vie"*.

Perciò successivamente, negli anni della guerra, anche nel Veneto la posizione assunta dall'episcopato fu in genere improntata per lo meno a diffidenza verso la partecipazione dei cattolici alla Resistenza.

Alle ragioni ricordate va aggiunta anche la necessità di evitare che la guerra in corso fra opposte fazioni di italiani potesse creare analoghe lacerazioni all'interno della comunità ecclesiale: perciò con la *Notificazione* dell'aprile 1944 l'episcopato del Triveneto intervenne per tentare di impedire almeno al clero l'impegno diretto a fianco dei partigiani e anche per vietargli di aderire in prima persona all'attività propagandistica fascista, ribadendo la necessità che i preti si mantenessero estranei all'attività politica.

E' solo alla luce di queste considerazioni che

si può intuire l'interrogativo drammatico che i cattolici e i preti, che decisero di militare nella Resistenza, dovettero affrontare, stretti fra il sincero desiderio di tradurre praticamente la fedeltà alla Patria nella lotta contro l'occupante tedesco, e il timore di "perdersi", alimentato dagli interventi della gerarchia ecclesiastica e diffuso dalla propaganda cattolica, nell'incontro con partigiani comunisti.

Sono timori e preoccupazioni che, con forme diverse, hanno continuato ad operare anche nei decenni successivi, quando alla lotta armata si sostituì la dialettica politica. L'incontro fra cattolici e comunisti è stato ripetutamente censurato dalla gerarchia ecclesiastica (con poche, ancorché significative, eccezioni) nel corso della storia repubblicana del nostro Paese. Le oscillazioni compiute dalla Santa Sede e dall'episcopato italiano di fronte agli avvenimenti politici di questi ultimi anni dimostrano che se ormai la Chiesa guarda decisamente al modello democratico come alla più consona forma di organizzazione della vita civile (come anche Giovanni Paolo II non ha mancato di sottolineare) - e resterebbe però da approfondire il tema del rapporto fra ecclesiologia e cultura democratica, aspetto che mi pare si presenti ancora carico di problemi e che per lo più si tende a fare passare sotto silenzio -, tuttavia non manca talvolta in alcuni settori della comunità ecclesiale un riaffiorare di nostalgie verso forme di governo autoritarie e ciò soprattutto quando le forze politiche, che di queste tendenze autoritarie si fanno portatrici, sanno presentarsi come paladine di una cattolicità esteriore e formale.

Il senso degli appunti critici che ho rilevato qui sopra, e che mi auguro potranno diventare occasione di dibattito, mi pare racchiuso nella seguente considerazione: domandare perdono per gli errori che la Chiesa o parti di essa hanno compiuto nel corso della storia, esige la realizzazione di una *metanoia* che risulterà tanto più autentica e radicale quanto più saranno chiari all'intera comunità il punto di partenza e il punto di arrivo della "svolta" che ci si induce a compiere.

Giovanni Vian



La città nascosta

Ragazzi tra le sbarre

««Responsabilità, responsabilità» ripeté il giudice Lamy, passando ciecamente la mano sulla ciocca bianca; «i nostri ragazzi sono responsabili della loro condotta, questo sì, ma lo sono del loro delitto? Non capite che troppe volte la differenza tra un ragazzo delinquente e uno che non lo è ancora è segnato solo dall'occasione? E che cosa è l'occasione, se non la società, noialtri, noi tutti...»» (G. Cesbron, **Cani perduti senza collare**, ed. Mondadori).

«C'è uno stretto rapporto tra le normali difficoltà dell'adolescenza e l'anormalità che può essere definita tendenza antisociale. La differenza tra queste due condizioni non sta tanto nel quadro clinico che ciascuna presenta, quanto nella dinamica, nell'origine di ognuna di esse. Alla radice della tendenza antisociale c'è sempre una deprivazione... Il ragazzo antisociale cerca in un modo o nell'altro, ricorrendo alla violenza o alla gentilezza, di ottenere che l'ambiente riconosca il proprio debito e che ricomponga per lui la cornice che è stata distrutta...» (D. Winnicott, **Il bambino deprivato**, ed. Cortina).

Ricordavo soprattutto questi due brani, ricavati, il primo da un romanzo del noto scrittore francese morto nel 1979, ed il secondo da un saggio del meno noto psicanalista inglese, morto nel 1971, quando, sul finire della scorsa primavera, ho superato l'ingresso del carcere minorile di Treviso, che accoglie i minori maschi in custodia cautelare o condannati su disposizione o sentenza della magistratura minorile del Friuli Venezia Giulia, Trentino Alto Adige e del Veneto; le ragazze, in analoga situazione, finiscono invece in una sezione particolare del carcere femminile della Giudecca a Venezia, o in altri istituti di Milano, Bologna e Torino.

Uscendo, alcune ore dopo, trovavo che quei due "frammenti" solo in parte potevano aiutare a comprendere ciò che avevo potuto osservare e intuire, anche a seguito di un lungo colloquio con la direttrice del carcere.

Nell'istituto penitenziario di Treviso finiscono mediamente un centinaio di ragazzi all'anno: piccola parte dei circa 2.300 minori (di ambo i sessi) che annualmente entrano nei 19 istituti penali minorili italiani. Accanto a questi ultimi,

spesso sono collocati anche i cosiddetti Centri di Prima Accoglienza (23 distribuiti lungo tutto il territorio nazionale) che accolgono, invece, per non più di 4 giorni, i minori presi in flagranza di reato, in attesa di essere interrogati dal giudice per successivi provvedimenti. Sono circa 4.100 l'anno i ragazzi che vengono trattenuti entro tali strutture; di questi, circa 200, ragazze comprese, finiscono nel centro di Treviso. Tutti questi minori che sperimentano la reclusione e la contenzione, alcuni anche per molto tempo, sono a loro volta una piccola porzione degli oltre 43.000 ragazzi (e ragazze) denunciati l'anno; di questi, oltre 9.000 sono bambini e ragazzi non imputabili perché di età inferiore ai 14 anni. Va inoltre posto in risalto che, rispetto al totale dei denunciati, circa il 21% è di sesso femminile, ed analoga percentuale contraddistingue i minori stranieri. I reati per i quali avvengono le denunce riguardano soprattutto, secondo la terminologia ufficiale, "il patrimonio" (64%), "la persona" (18,4%), "l'economia e la fede pubblica" (8,1%), "lo Stato e l'ordine pubblico" (5,7%).

Anche molti ragazzi che finiscono negli istituti penali minorili o nei Centri di Prima Accoglienza non sono italiani; nel primo caso gli "stranieri" risultano ben il 41% del totale degli "ingressi", mentre corrispondono ad una percentuale ancor più elevata (47%) nella seconda situazione.

La diversa percentuale sul totale, che contraddistingue i minori stranieri rinchiusi rispetto ai denunciati, è conseguenza non solo della maggior probabilità di questi ragazzi di essere colti in flagranza di reato, ma soprattutto dell'enorme difficoltà di individuare per loro adeguati percorsi riabilitativi ed occasioni di positiva accoglienza, esterni all'istituto.

Anche nel carcere minorile di Treviso emerge questa situazione. Su venti giovani adolescenti detenuti (al momento della visita nessun minore occupava gli spazi del Centro di Prima Accoglienza), solo dieci risultavano formalmente "italiani", l'altra metà era costituita da nomadi di origine slava e da ragazzi nordafricani, albanesi e greci. Ma tra gli italiani vanno compresi i nomadi sinti, giornalmente chiamati giostrai, presenti in numero significativo (5) nell'istituto penale.

I comportamenti penalmente perseguiti caratterizzano, in modo sostanzialmente diverso tra loro, gli appartenenti ai vari gruppi sociali ed etnici: i nomadi di origine slava "consumano"



prevalentemente furti in abitazioni; i cosiddetti giostrai sono invece protagonisti, con i familiari adulti, di rapine, furti aggravati, a volte di omicidi; i ragazzi provenienti dal Nord-Africa o dall'Albania sono soprattutto dediti allo spaccio di droga (divenendone spesso consumatori), controllato da organizzazioni o da gruppi di adulti; in minoranza sono invece i ragazzi provenienti dalle città venete, che possono essere ascrivibili entro i tradizionali meccanismi dati dalle storie di vita fortemente deprivate o contrassegnate da componenti psico-sociali patologiche.

E' verso quest'ultimo gruppo di ragazzi che viene intensificata l'azione educativa e di recupero da parte degli operatori dei servizi sociali o degli educatori presenti nel carcere; il problema insoluto è dato dalla grave difficoltà nell'individuare risposte adeguate verso gli altri minori, le cui vite sono contraddistinte da una marcata pluralità di complessi elementi esistenziali: culture di riferimento dei gruppi parentali, lotta per la sopravvivenza e conseguenti migrazioni, coercizioni e violenze da parte degli adulti, solitudine ed isolamento. Per questi minori, insomma, risulta particolarmente difficile individuare,

oltre il momentaneo e limitato sostegno educativo in situazione di contenzione, luoghi e persone che affermativamente divengano riferimenti positivi per il loro avvenire.

In assenza di questo, anche le iniziative formative e ricreative fatte sperimentare all'interno e all'esterno dell'istituto penale appaiono scarsamente efficaci, collocando gran parte dei ragazzi stranieri nella morsa che contraddistingue la voglia di libertà quando è accompagnata dalla totale indefinitezza del proprio futuro; ovvero i ragazzi come punti estremi di contraddizioni che hanno radici a loro esterne pur coinvolgendoli drammaticamente.

Anche in Italia, come all'estero, di fronte ad un aumento dei comportamenti devianti da parte di minori, cresce la richiesta di un aumento delle pene per questi ultimi e soprattutto un abbassamento del limite dei 14 anni per la imputabilità e la conseguente sanzionabilità. Come al solito, si preferisce "fare i conti" con gli esiti e non con i processi sociali, psicologici ed esistenziali, che li hanno generati.

Carlo Beraldo

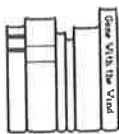
segno

Anno XXI - N. 161 - Gennaio 1995

Abbonamenti 1995: ordinario: L. 60.000, sostenitore: L. 100.000, estero: L. 100.000. Un numero: L. 10.000, arretrato: il doppio. Gli abbonamenti vanno effettuati sul conto corrente postale n. 16666901 intestato a: Centro Culturale Segno, Casella Postale 565, 90100 Palermo. Tel. 091/22 83 17

SOMMARIO

Editoriale. Uscire dal deserto • *P. Russo*, La violenza negli stadi e fuori • *S. Scimeca*, La comunicazione politica e pubblica • *G. Casarrubea*, Educare in terra di mafia • *F. Delliziosi*, Ma i giornali sono nemici della chiesa? • Le scelte e gli impegni della chiesa palermitana • *F. Basile*, La Quercia e l'Ulivo • *P. Cusano*, Presidenzialismo o eversione? • *M. Guainazzi*, Un cammino comune nella lotta alla mafia • *C. Iannelli*, Dispersione scolastica: un progetto di intervento a Messina • *M. Crispi*, Le strategie d'intervento nelle tossicodipendenze • Raccontare le città (S.P.) • *S. Palazzolo*, Don Pepino e il regista 22 • *A. Grimaldi*, Scrittura e immagini letteratura siciliana • *P. Scimeca*, Le città degli uomini • *R. Torre*, Il cielo sotto Palermo • *S. Montera*, Strabismi letterari • *S. Cutrona*, Quale futuro per il Mezzogiorno • *G. Tona*, Mafia e mercato del lavoro • *G. Mazza*, L'ultima dea di Riotta • *D. Cufaro*, Sant'Alfonso maestro di vita cristiana • *S. Crispi*, Storie di paraplegici.



Libri e riviste

Segnalazioni e recensioni

Gioacchino da Fiore - Sull'Apocalisse

(traduzione a cura di Andrea Tagliapietra, ed. Feltrinelli - I, classici, Milano 1994, pagg. 415, lire 20.000)

Il termine **Apocalisse** è ormai sempre più usurato e serve ad indicare disastri di enormi proporzioni o "la fine del mondo"... ma almeno è un titolo non usurpato quando si riferisce proprio al **testo classico biblico** della tradizione ebraico-cristiana, che è l'ultimo e il più "strano" libro del Nuovo Testamento.

Il genere letterario dell'apocalittica ha un suo indubbio fascino, ma tale fascino aumenta insieme alla curiosità verso un autore come Gioacchino da Fiore, figura che ha avuto una certa marginalità all'interno della dottrina teologica ufficiale cristiana ed anche nella visione del pensiero occidentale, nonostante gli influssi notevoli che ha esercitato non solo su movimenti spirituali, ma anche su pensatori laici o agnostici e su ideologie anche rivoluzionarie.

Il **Trattato sull'Apocalisse** è la prima traduzione mondiale, con testo originale a fronte, del commento all'**Apocalisse**, il lavoro più voluminoso del mistico calabrese, in un'edizione curata e commentata da Andrea Tagliapietra dell'Università di Venezia.

Il testo comprende una ricca introduzione, dedicata all'opera di Gioacchino da Fiore, al suo pensiero, alla sua vita, con grande dovizia di commentario, indici degli argomenti, dei temi, dei passi della Sacra Scrittura.

La Bibbia, anche per Gioacchino da Fiore, è "non solo un compendio di storia passata, ma anche la rivelazione del disegno globale del mondo". La proposta gioachimita appare come un approccio teologico alternativo rispetto alla "Scolastica", un approccio mistico-simbolico (per immagini, quasi un pensiero visivo) in un grande disegno d'interpretazione della storia, in un parallelismo fra l'**Antico** e il **Nuovo Testamento**, che è "insieme senso spirituale - *intelligentia spiritalis* - e realizzazione storica, storicità dello **Spirito**, che completa la storia del **Padre** e del **Figlio**".

Quella di Gioacchino è una voce monastica medioevale di un interprete della Scrittura, di un pensatore originale, di un abate riformatore e fondatore di monasteri (dell'ordine benedettino e fiorense), che era anche un uomo di azione che aveva fiducia in un **disegno provvidenziale della storia**, in una posizione non di fuga dal mondo, in un periodo in cui la ragione e la fede erano in crisi.

Il pensiero gioachimita ha avuto multiformi interpretazioni, ma è stato visto soprattutto come il culmine dell'**esegesi medioevale spirituale** che crede, che spera in una visione più manifesta dello Spirito Santo nella storia del cristianesimo e nella storia della chiesa cattolica. Oggi questo pensiero viene ripreso con molta considerazione come una rilettura del concetto di li-

bertà dello Spirito, come un'interpretazione aperta al futuro: permane l'idea di "rivelazione" (tale è appunto il significato del termine greco **apocalisse**) e di "redenzione storica in un futuro vaticinato" da parte del frate veggente dell'**Apocalisse**, che ci invita a pensare anche ora, quasi alla fine del secondo millennio, che l'età dello Spirito già iniziata porti l'umanità a superare paure, orribili conflitti, divisioni ed incomprensioni, e ad avviarsi verso un avvenire migliore di speranza, di crescita di una **spiritualità universale**.

Giuditta Bearzatto

"Perché Abramo...?" - Sussidi per una catechesi familiare

(Annie Cagiati e Maria Pia Caforio, Edizioni Brain, Roma, pagg. 64, lire 7.000; testi di A. Cagiati, disegni di M. P. Caforio)

A questo libretto - presentato da mons. Clemente Riva -, grazioso e vivace nella forma (fumetti) ma solido nei contenuti, si affiancano, delle stesse autrici:

"**Perché Mosè?**", pagg. 114, lire 10.000; e "**Perché Gesù?**", pagg. 64, lire 7.000.

Sono semplici sussidi che aiuteranno genitori e catechisti ad approfondire la conoscenza di Gesù ebreo e delle grandi figure del suo popolo, in consonanza con le parole del papa Giovanni Paolo II: "Bisognerebbe arrivare a che l'insegnamento religioso dato nella catechesi ai bambini e agli adolescenti presenti gli ebrei e l'ebraismo, non solo in modo onesto e obiettivo, senza alcun pregiudizio e senza offendere nessuno, ma più ancora con una viva coscienza dell'eredità comune a ebrei e cristiani" (dalla Post-fazione).

I libretti si possono trovare in tutte le librerie cattoliche, oppure rivolgendosi alla Commissione libraria Fortini, viale Mazzini, 143 - 00195 ROMA).

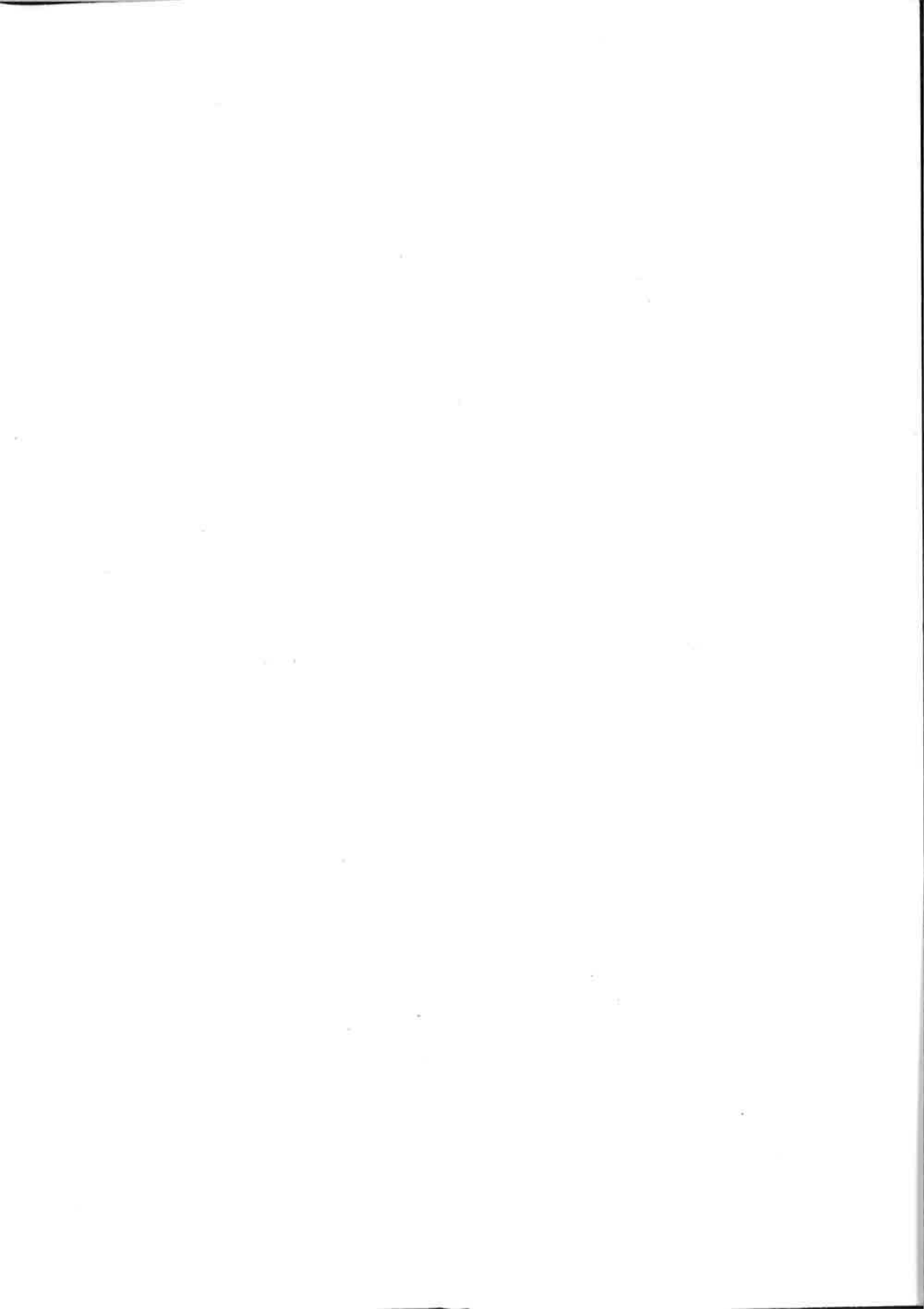
Giuditta Bearzatto

Da "perfidi giudei" a "fratelli maggiori"

(Franco Galeone, Editrice Elle Di Ci, Torino 1994, pagg. 40, lire 1.000)

E' un utilissimo libretto della collana salesiana "Mondo Nuovo" (n. 145), di carattere divulgativo-catechetico, che tratta dei rapporti tra cristianesimo ed ebraismo alla luce della Bibbia, della storia della chiesa e dei più recenti documenti di **dialogo ecumenico ed interreligioso**.

Giuditta Bearzatto



Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,
Giorgio Corradini, Gianni Manziega, Luigi
Meggiato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Roberto
Berton, Paolo Bettio, Aldo Bodrato, Massimo
Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Cecchetto,
Lucio Cortella, Massimo Donà, Gianni Fazzini,
Marisa Furlan, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni,
Paolo Inguanotto, Anna Lona, Roberto
Lovadina, Franco Macchi, Franco Magnoler,
Arduino Salatin, Sergio Tagliacozzo, Giovanni
Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

Quaderni di documentazione e dibattito sul mondo cattolico

N. 2 aprile - giugno 1995

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.)