



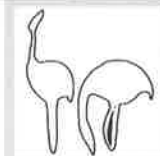
ESODO

Il naufragio, l'isola, la zattera
ovvero
Dopo il crollo
del vecchio ordine



Quaderni trimestrali
N. 4 ottobre - dicembre 1995 Anno XVII - nuova serie
Sped. in abb. postale gruppo IV
Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



Il naufragio, l'isola,
la zattera

Editoriale

PARTE PRIMA: Il naufragio, l'isola, la zattera

Allegria di naufragi	<i>I. De Sandre</i>	pag. 5
L'ordine perduto e la sfida della complessità	<i>L. Cortella</i>	pag. 8
Verso nuovi spazi di creatività	<i>P. Rauzi</i>	pag. 12
Storicità ed individualità nella fine dell'ideologia	<i>A. Madricardo</i>	pag. 15
Cambiare rotta	<i>N. Lucchesi</i>	pag. 19
Mrs. Robinson	<i>C. Rubini</i>	pag. 23
La condizione nomade nella Bibbia	<i>G. Trabucco</i>	pag. 26
Perchè la ricerca continui	<i>a cura di R. Berton</i>	pag. 29

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Il presente nelle nostre mani	<i>U. Trivellato</i>	pag. 31
Il cammino ecumenico al di là dello spettacolo	<i>F. Macchi</i>	pag. 33
Morale tra maschile e femminile	<i>G. Benzoni</i>	pag. 37
Fine del patriarcato	<i>S. De Perini</i>	pag. 39
IV Conferenza mondiale delle donne	<i>G. Camozzi</i>	pag. 41
Teologia della storia o storia della Chiesa?	<i>G. Vian</i>	pag. 43
Sarajevo-Accra, transitando per il Friuli	<i>C. Beraldo</i>	pag. 46

Libri e riviste

Sir Gawain e il Cavaliere Verde	<i>R. Berton</i>	pag. 48
---------------------------------	------------------	---------



Liberazione e naufragio

C'è una tesi alla base di questo quaderno, che si ispira al naufragio di Robinson Crusoe nel celebre romanzo di De Foe: anche l'uomo moderno ha fatto naufragio e da naufrago si trova solo, in balia dei flutti, senza bussola o altri strumenti. Come Robinson può sbarcare su un'isola deserta e, con i resti della nave, ricostruire da solo la vecchia imbarcazione che lo porterà alla salvezza.

C'è chi, ed è presente in questo quaderno, prova un certo fastidio a veder designare come crisi il momento presente (c'è sempre stata crisi, da che esiste l'uomo, sembra voler dire Nadia Lucchesi). Eppure, pur raccogliendo l'invito a non indulgere a facili immagini, è impossibile negare che qualcosa di nuovo è accaduto all'uomo moderno negli ultimi decenni, quantomeno nelle società occidentali, che sono i luoghi-frontiera, piaccia o no, della modernità: **per la prima volta, dopo molto tempo, l'uomo si trova ad agire al di fuori di un universo di valori condivisi.**

Nel passato, sempre - si potrebbe dire-, universi e sistemi di valori hanno sorretto l'uomo, gli hanno fornito un quadro organico di riferimento, l'alfa e l'omega nel quale si iscriveva il percorso di tutta la vita, morte compresa; non sempre gli stessi universi di valori, s'intende, spesso universi in contraddizione tra loro e complementari, per così dire, nella loro opposizione (si pensi, ad esempio, alla cultura cattolica e al comunismo); ma in definitiva gli uomini non hanno mai fatto senza di essi e, anche quando è crollato un universo, lo hanno sostituito con un altro: al crollo attuale sta invece seguendo il vuoto; si tratta di una nuova rivoluzione copernicana.

Non siamo così ingenui: sappiamo bene ciò che a questo punto verrà obiettato: crollato il paravento ipocrita dei formalismi, resta inossidabile l'unico ordinamento a cui tutti obbediscono ed è il mercato, l'obiettivo dell'accumulo,

tramite esso, di ricchezze e di natura alienata in produzione e merce. Eppure ciò non smentisce, ma conferma la tesi del naufragio. Il mercato, o meglio l'uso del mercato a fini di profitto (che non è certo l'uso esclusivo del mercato) mantiene un disordine permanente, lascia soli, crea un obiettivo-idolo, che per sua natura non può presentarsi come nuovo ordine nel presente di ciascuno.

La sensazione di vuoto, prodotto dalla caduta del vecchio ordine morale, ci interroga dunque a fondo e l'interesse e la passione con cui gli autori sono intervenuti nel quaderno ci conferma la centralità di questo tema: ci coinvolge per il fatto che la morale cattolica e tutto ciò che ruota intorno alla religione era parte integrante, se non addirittura fondativa, del sistema etico che reggeva i rapporti sociali, ci interroga a maggior ragione perché ci si chiede quali risposte può dare una rinnovata lettura di fede alla situazione del naufragio.

Per quanto sia importante e fondata l'avvertenza, che fa nel quaderno Giovanni Trabucco, di evitare di leggere la Bibbia con le ansie dell'uomo contemporaneo (la Bibbia è una narrazione - egli dice - non un buon esempio), la condizione nomade, più ancora che naufraga, di Abramo e di tanti personaggi biblici non può non trovare una rinarrazione - mettiamola pure così - e quindi un ricorso nella nostra condizione: sarà anche una narrazione la Bibbia, ma chi la legge, il lettore della narrazione, è pur sempre una vita successiva.

Qui ed ora

La condizione sulla situazione naufraga non nasce in ogni caso in astratto, è circostanziata qui e ora. Anche lo stesso riferimento all'uomo moderno ci fornisce un contesto generale, ma il riferimento preciso è a ciò che è accaduto, o meglio, a ciò che è venuto a maturazione negli ultimi trent'anni. Mai si sarebbero potute dire queste stesse cose riferite all'inizio del secolo o al-



l'ultimo dopoguerra. Per quanto anche nel passato vi siano state cesure e accelerazioni, la tenuta del vecchio ordine ha manifestato una sorprendente continuità sino alla fine degli anni cinquanta, nonostante le premesse e le ispirazioni fossero state inaugurate decenni, addirittura secoli prima.

Volutamente sono state fornite alcune tracce di riflessione e documentazione di storia sociale civile e dei costumi del passato e del presente, uno spaccato, non esaustivo ma significativo, su fatti, eventi e comportamenti di oggi. Troppo spesso infatti si sottovaluta quanto è accaduto, oppure si equivoca, attribuendo conservatorismo ad alcune espressioni politiche dominanti, che manterrebbero qualche continuità col passato, oppure ancora si vive o si percepisce come mentalità d'ordine qualche frammento residuale di essa.

Dai testi si coglie - crediamo - quanto il crollo del vecchio ordine sia stato prodotto da un processo di emancipazione dell'individuo che viene da lontano, a sua volta accelerato dai profondi mutamenti strutturali e sociali accaduti a partire dal dopoguerra. Non è stato questo un processo indolore, ma denso di contraddizioni, accompagnato - non sembri un paradosso - da nuove coperture ideologiche, destinate tuttavia a sfaldarsi per la loro fragilità. La stessa metafora di Robinson, a cui ci riferiamo come possibile modello di forma di riordino e di ricostruzione, è gravida di ambiguità nel passaggio tra distruzione e salvezza, poiché può essere interpretata, nota sempre la Lucchesi, come paradigma dell'individualismo capitalista distruttore di tutti gli ordini. A noi piace pensarlo tuttavia come paradigma dell'ambiguità dell'uomo moderno stesso, che porta in sé, come elemento vincente, anche il senso della ricostruzione del proprio destino e del compimento di un lungo processo di emancipazione dai vincoli della natura e da tutti i sistemi di valori che trovavano legittimazione 'al di fuori' ed 'oltre'.

Questo processo, con le sue tappe e il suo progresso, non avviene per caso ed è positivo anche quando entra in contraddizione con le religioni. Eppure è un processo che rischia di fallire e di generare nuovi mostri perché è avvenuto - ed è questa l'altra rilevante peculiarità - pri-

vo di coscienza, istintivo e non razionale, per così dire deresponsabilizzato, ed ha così prodotto una complessiva perdita di senso. Nel vecchio ordine un sistema etico autoritario (ma l'etica è sempre autoritaria, dice in questo numero Lucio Cortella), surrogava il problema della responsabilità e dell'arbitrio degli individui. Crollato il vecchio ordine non si è verificato un processo di emancipazione di pari passo con un processo di responsabilità, che è pur sempre un processo di riordino. Da qui la sensazione del naufragio.

Nostalgia di un nuovo ordine

Questa situazione genera uno stato di forte disagio, palpabile quotidianamente nella nostra società. Talvolta - e ciò accade nelle situazioni più deboli e arretrate come, per esempio, in Italia - questo disagio si proietta anche sul piano politico e istituzionale e non a caso in una situazione dove pesavano di più i vecchi ordini ideologici. Ma è un disagio presente, e in modo più sommerso, anche nelle situazioni più mature e tranquille sul piano politico. Ed è infine un disagio che genera nostalgia di un ordine, non necessariamente il vecchio (si può provare nostalgia anche per un futuro che non c'è ancora, come la propria terra lo era per gli ebrei esuli) e che diviene spesso strumento, solo strumento, ideologico per parti politiche che, al contrario, mirano a portare all'eccesso individualismo, concorrenzialità e selezione sociale.

I processi non si fermano, in ogni caso. Questo dato viene preso sul serio da molti dei nostri interlocutori, autori di questo quaderno. Tutti, a partire dall'analisi della situazione data, cercano di individuare piste, tracce, percorsi che indichino qualche possibilità di trovare ancoraggi e zattere, pur consapevoli che non è possibile creare sistemi organici, in cui l'uomo sia estraneo alla costruzione del proprio destino e del suo futuro, ma altrettanto consapevoli che, per ora, estraneo a questa costruzione resta ugualmente, essendosi liberato in assenza di responsabilità.

Nadia Lucchesi pensa, più che al naufragio, ad una navigazione capace di continuo discernimento e di continua correzione di rotta. E', la



sua, una "lettura al femminile", in cui la sensibilità antiretorica della donna è in grado di critica radicale e di riforma senza abbandono della nave.

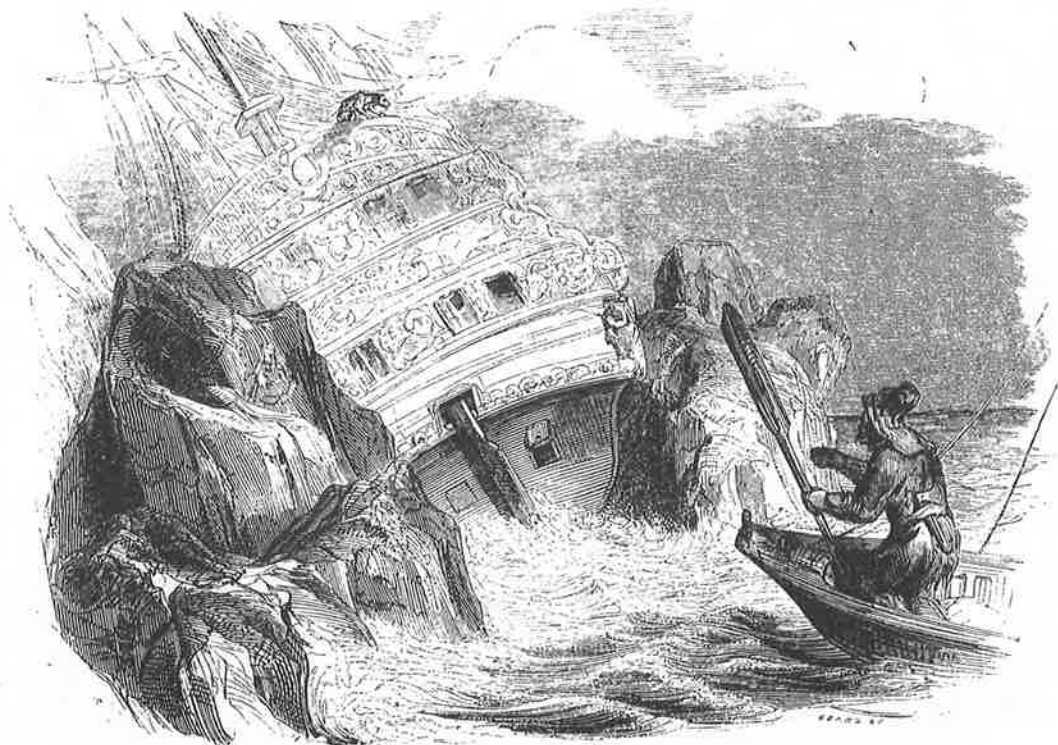
De Sandre sottolinea l'importanza di ricostruire i linguaggi e i sistemi di comunicazione in un mondo disgregato e frammentato e senza più segni e codici di riconoscibilità. Rauzi pensa invece ad un mondo che riscopra 'l'altrove', la possibilità di connettere pluralità, che non rinneghino la loro storia ed accettino quella degli altri riacciandosi così alla loro memoria e a quel nocciolo duro, le 'idee forti', che quelle pluralità hanno sempre espresso e continuano ad esprimere (da qui l'importanza, come Robinson con i pezzi della sua zattera recuperati e riusati, di rileggere pezzi di passato). Cortella pensa infine ad un processo di responsabilità che si trovi sul terreno delle regole e dei patti sociali, pensa a rinnovati contratti, individuando così possibili, quanto inedite, applicazioni politiche.

Sono tutte indicazioni preziose, che segnano un carattere di novità e che confermano ed arricchiscono anche il nostro punto di vista: l'uo-

mo contemporaneo deve trovare la capacità di auto-orientarsi, di scoprire 'in sé' e non fuori di sé il riordino, ben sapendo, come ha più volte sottolineato Roberto Berton nella ideazione di questa monografia, che l'unica sconfitta, l'unico smacco che non può evitare, l'unico fatto che non può spiegare, a cui invece il vecchio ordine riusciva a dare un senso, è quello della morte. E' questo il limite terribile, di fronte al quale egli si trova per la prima volta nudo e senza quella rete di protezione che prima gli era comunque fornita, ed è un limite che può mitigare l'onnipotenza miope dell'uomo d'oggi. E' lo stesso limite-presenza che orientava il nomadismo di Abramo senza terra e guidato dalla paternità di YHWH e che lo eleva al di sopra del navigatore-naufrago senza meta e senza limiti Ulisse, per riprendere un profetico accostamento di uno splendido testo di Filippo Gentiloni.

Ancora una volta, dunque, Abramo contro Ulisse e tra i due il 'nostro' Robinson sceglie la strada del primo.

Carlo Rubini



PARTE PRIMA

Il naufragio, l'isola, la zattera



Il naufragio, l'isola, la zattera

"La prima cosa che esplose, e contemporaneamente naufraga, è la comunicazione perché ci si accorge che non si condividono più i codici di senso... Proprio perché è impazzito il connettivo, la comunicazione non può non diventare la prima area di ricostruzione".

Italo De Sandre è docente di sociologia all'Università di Padova.

Allegria di naufragi

Allegria di naufragi

(G. Ungaretti, 14.2.1917)

E subito riprende
il viaggio
come
dopo il naufragio
un superstite
lupo di mare.

1. Nella società ogni cosa che viene fatta influisce su quello che viene pensato e fatto subito dopo dagli stessi attori e dagli altri, con una interferenza che per qualcuno è costruttiva, per altri distruttiva. Una ricorsività, apparentemente ovvia e di cui perciò teniamo troppo poco conto, che non ripropone il tema dell'eterno ritorno, o di cicli inesorabili della storia, ma la consapevolezza della intricata ed incessante costruzione sociale, eco-logica, della realtà, mentre invece la nostra razionalità è ancora troppo centrata sulle intenzioni e troppo poco sui risultati (anche quelli che al momento non si vedono). Un grande storico, Toynbee, già decenni fa osservava che non era vero che le grandi civiltà declinassero e morissero "toccando il fondo", e "dopo" la loro distruzione (a causa dei "nuovi barbari" di turno) nascessero le successive, perché - invece - il declinare del vecchio era già intessuto dei nuovi fermenti che facevano in realtà cominciare in modo latente il nuovo ciclo. E' un atteggiamento che dobbiamo assumere per non essere tra coloro che sono, a cicli alterni, o vivacemente entusiasti o terribilmente depressi, cosa che non solo fa spesso star male, ma nemmeno consente di vedere i semi su cui si

può lavorare per produrre buoni frutti, né vedere le onde lunghe della storia che gli uomini stanno facendo: semplicemente non consente di vedere bene. Pensiamo solo un momento, ad esempio, ai cattolici tradizionalisti sinceri quando è "scoppiato" il Concilio Vaticano II: per loro si stava distruggendo la sana Chiesa, che per gli innovatori invece solo allora cominciava a respirare.

Molte cose in questi trent'anni sono state distrutte, o cancellate, o consumate, di altre ci si è liberati, altre sono state fatte nuove: il problema è se possiamo avere occhi rinnovati per vedere, orecchi per ascoltare. Quando e quante volte la società fa davvero naufragio? Qualche volta sono il timone o il motore o la carena della barca che si usurano o subiscono danni, e non si ha la forza e la tempestività di cambiar qualcosa con lungimiranza. Un naufragio sociale accade quando ce ne accorgiamo o quando se ne sono realizzati i fatti sostanziali? E' sempre un danno il naufragio; lo è per tutti?

2. Oggi questa metafora può suonare davvero opportuna perché si sono manifestati dei cedimenti di base della struttura della barca collettiva, del sistema sociale. Un naufragio annunciato da precedenti successive onde d'urto, numerose, fortissime, desiderato da alcune parti della società, certamente non voluto da chi gestiva con proprio comodo il potere. Ognuna di queste onde costruiva qualcosa e distruggeva o metteva a tacere altre cose. E nella convivenza quel che viene socialmente distrutto o nascosto non necessariamente scompare: resta spesso represso o senza parola, ma non privo di vita e di



attese di rivincita.

Nel dopoguerra la nascita della repubblica e la ricostruzione economica hanno rimosso legalmente il fascismo, ma non nel vissuto e nel comportamento di numerose persone, hanno riformato una parte dello Stato, e rilanciato uno sviluppo economico libero per i grandi gruppi industriali italiani e occidentali in genere, ma solo relativamente autonomo per l'agricoltura e le piccole imprese. Nei primi anni '60 la Chiesa cattolica ha celebrato il Vaticano II, che ha "aggiornato" i fondamenti della Chiesa come popolo di Dio, rimettendo al centro il **Dei verbum** e traendone molte implicazioni nuove nei rapporti interni ed esterni, a partire dalla liturgia e dall'ecumenismo, mettendo in secondo piano il modello di clero e di fedeli tradizionalista, e in genere la religiosità che viveva di superstizione e naturalismo. Il rinnovamento conciliare ha quindi cancellato in pochi anni, o delegittimato, riti e rapporti e modi di pensare tradizionali fortemente radicati, facendo tacere di fatto una memoria di rappresentazioni collettive, di immagini, di gesti, che moltissima gente aveva interiorizzato con affetto profondo e spesso infantile. Da qualche tempo stanno ritornando forti.

Alla fine degli anni '60 in tutto l'occidente sono scoppiati i movimenti studentesco, operaio, femminista, che hanno delegittimato e combattuto la cultura dominante (politica, economica, educativa, religiosa). Questi movimenti hanno creato cose nuove, ma anche cancellato duramente, o messo a tacere, le voci che dissentivano. Molti sono stati zitti, ma con risentimenti profondi e attesa di rivalsa. Le stragi di reazione e gli omicidi politici della fine degli anni '60 e degli anni '70 hanno coalizzato la maggioranza delle forze culturali e politiche contro quelli che i moderati definivano "opposti estremismi". Negli anni '80, si è avviata la rivincita di una classe politica che, partendo dalle richieste di un *Welfare State* (Stato assistenziale) diffuso, si è dotata di una nuova legittimazione con il neo-corporativismo, ed ha sviluppato una autoreferenzialità che si è successivamente trasformata quasi in una "sindrome di onnipotenza" fino alla illegalità. Intanto erano sorti i nuovi movimenti, religiosi e laici, di "azione volontaria", che hanno criticato duramente il *Welfare*

State, la sua burocratizzazione ed i suoi aspetti di disumanizzazione. Quasi contemporaneamente si è accesa la protesta anti-centralista, anti-fiscale, localista, di parti della piccola borghesia del nord, e con l'emergere di "tangentopoli" non solo è esplosa la protesta di moralità pubblica di tanta parte della società civile contro l'élite del potere, ma sono risorte anche correnti politiche e culturali post-fasciste, prima ai margini. Molti hanno fatto il possibile, da vari punti di conflitto, di delegittimare e cancellare parti fondamentali della Costituzione, delle leggi e del costume democratico. Si potrebbe dire che tutti i diversi risentimenti che in questi cinquant'anni si sono accumulati stanno esplodendo, intrecciando cultura, politica, economia, religione: e su di una cultura di risentimento è molto difficile costruire, anche perché quel che il risentimento non consente è la fiducia, che è un legante fondamentale delle azioni sociali.

3. Ogni onda ha prodotto effetti voluti e non voluti, ed effetti di reazione spesso sotterranei e ritardati. Il metaforico naufragio della società di oggi è il risultato dell'interferenza reciproca di tutte queste cose, nel contenitore sempre più rumoroso della vita quotidiana di una popolazione che ha avuto molte più opportunità sociali di lavoro, di ricchezza e di consumo distribuite in modo molto disuguale da strato a strato e da regione a regione. Il diffondersi della cultura di massa ha accompagnato in modi contraddittori l'espandersi dell'individualismo di fronte alle istituzioni sociali, etiche, religiose, verso cui non si è avuto più un atteggiamento di consenso vero e proprio, quanto di adattamento al minimo della convenienza, se non di disinvoltato rifiuto.

I movimenti hanno contestato storicamente, collettivamente, quelle istituzioni e, in quanto concepite come tutrici autoritarie, esse sono andate in crisi. Le persone singole ne hanno tratto, però, conseguenze molto diverse, alcuni di responsabilizzazione personale e collettiva dentro e fuori dello Stato, molti altri di tornaconto particolaristico e neo-familistico (il riflusso).

Ma i rapporti autoritari caduti negli anni '70-'80 (inclusi paradossalmente quelli che con l'anti-autoritarismo avevano preso l'egemonia)



rischiano di rivitalizzarsi sotto nuove forme pseudo-carismatiche. Si potrebbe dire che oggi ogni parola arriva ad assumere un significato doppio, la cui dialetticità si riduce a diverbi senza dialogo, nei quali il senso viene rovesciato e manipolato a piacimento da chi ha lo strumento di comunicazione di massa più forte: ognuno si tiene quello che gli va bene.

C'è chi si preoccupa delle "differenze" culturali, tra popoli, tra donna e uomo, tra il normale ed il "diverso" perché non sia più tale, per maturarne i problemi, e chi invece è interessato alle differenze perché vuol essere lui "il più differente", nel linguaggio, negli abiti, nel controllo degli altri. Paradossalmente, nell'epoca della vitalità del volontariato e della solidarietà verso i "meno uguali", i poveri e i deboli, si è rotta la solidarietà tra gli uguali, tra i cittadini, tra i sessi, tra le generazioni, tra le regioni, tra i settori economici, tra chi paga le tasse e chi fruisce della loro distribuzione.

La società è *implosa*, come ha detto anni fa un sociologo-filosofo francese, Baudrillard, criticando la massificazione di una grande parte della società («all'ombra delle maggioranze silenziose, ovvero la morte sociale»): una massificazione che ha meno bisogno di *panem* e molta aspettativa di *circenses*, che rivendica diritti senza doveri, e differenze di vestito con dentro niente. Lo Stato, la Chiesa, l'Azienda, la Scuola, la Famiglia (con le iniziali maiuscole), in realtà non sono più accettate come istituzioni di comando e di tutela: si vuole piuttosto utilizzarle per quanto serve, in termini materiali o di nuovo anche ideologici (vedi certe "nuove" destre). Però più di qualcuno comincia ad accorgersi della *complessità* (che non vuol dire solo complicità e fatica) della costruzione della società, che nel bene o nel male si può fare solo con interazioni sensate e funzionanti, e se ne accorgono tutti coloro che - o per responsabilità sociale o per finezza narcisistica - non accettano la massificazione.

Più di qualcuno pensa che bisogna riconcor-

dare come si possono controllare insieme le risorse, i tempi, le opportunità, come si debbano governare le situazioni e valutare seriamente le conseguenze, volute e non volute, di quello che viene fatto, resistendo alle prepotenze, di cui oggi conosciamo molto meglio che in passato le astuzie e le simulazioni.

4. La prima cosa che esplode, e contemporaneamente naufraga anche se sembra il contrario, è la comunicazione, perché nello stesso momento in cui si emettono e ricevono una quantità enorme di messaggi-monologhi, ci si accorge che non si condividono più i codici di senso, gli elementi di base del comunicare e dello stare in relazione reciproca. Così le interazioni si vivono senza fiducia, le interpretazioni parziali, distorte secondo convenienza, rendono ancor più caotica la convivenza. La paradossalità, la strumentalizzazione, la pressoché totale perdita di senso della comunicazione sono segnale e contenuto della gravità della crisi sociale attuale, e nello stesso tempo luogo necessario di creatività relazionale.

Proprio perché è impazzito il connettivo, la comunicazione non può non diventare la prima area di ricostruzione, avendo come intenzione-progetto che si riattivi una "comunicazione vera", nella quale:- non si tratti solo di emettere notizie ma anche di ascoltare;

- in cui si cerchi di nuovo quali sono i codici simbolici che val la pena avere in comune;
- in cui i dialoghi siano volti a costruire delle intese migliori, più sensate delle precedenti.

Le stesse strutture economiche, della amministrazione dello Stato, anche quelle interne alla Chiesa, che spesso persistono nel tempo senza chiedersi altro di diverso dei propri scopi immediati, non possono prescindere da questa svolta pratica, attiva, responsabile, nella comunicazione. Ultimo relitto, e prima zattera.

Italo De Sandre



"Le società tradizionali non conoscono conflitti morali. L'eventuale contrasto resta sempre interno ad una eticità unitaria".

"E' a partire da questa esperienza universale, che attraversa le culture, le etnie, le confliggenti visioni del mondo, che diventa possibile progettare quell'ordine delle regole, che solo può garantire la convivenza nella complessità".

Lucio Cortella, collaboratore di Esodo, è docente di filosofia contemporanea all'Università di Venezia.

L'ordine perduto e la sfida della complessità

L'etica tradizionale

Il desiderio di un ordine morale e sociale nasconde in realtà la nostalgia verso una società semplice. Spesso anche le utopie più radicali sono fortemente intessute da questo tipo di atteggiamento. Dal punto di vista etico una società è semplice quando l'individuo non viene caricato della totale responsabilità delle sue scelte, quando cioè non deve subire, come si dice in linguaggio sistemico, un costante *stress decisionale*. Le decisioni vengono cioè prese dalla collettività, e non solo le decisioni collettive, ma anche quelle individuali. Ovviamente ciò non significa che la collettività prenda materialmente le decisioni dei singoli, ma fornisce loro il quadro di riferimento all'interno del quale operare le scelte. I dilemmi morali vengono in tal modo già risolti in partenza e l'unico ruolo del singolo consisterà semplicemente nell'apprendere, fare proprio e applicare quel quadro di riferimento.

E' questo il primo vero significato del termine "etica". Esso allude infatti agli usi e ai costumi, alle tradizioni, alle consuetudini di cui è costituita una compagine sociale. L'etica non ha nulla a che vedere con la responsabilità individuale nelle scelte, anzi nella misura in cui vige un'etica, l'individuo non deve prendere alcuna vera "decisione". Questa è già stata presa da un qualcosa che è altro da lui, cioè dall'etica appunto. Ovviamente essa non è propriamente "altra" dall'individuo: egli anzi è nato e cresciuto, è diventato se stesso all'interno di quel mondo. La

sua libertà coincide dunque con l'acquisizione dei valori e delle norme di quello. Si incontra qui il secondo significato del termine "etica" (ma è il suo primo significato dal punto di vista etimologico). *Ethos* significa infatti dimora, indica cioè il luogo che ci è abituale, il "mondo", appunto, in cui siamo cresciuti e che è tutt'uno con noi. L'etica non ha dunque a che fare primariamente con la libertà e la responsabilità nelle scelte, ma ha a che fare piuttosto con l'"abitare" e il dimorare, con l'essere in "familiarità" verso ciò che ci circonda, con il vivere in simbiosi insieme all'ambiente normativo in cui si è nati e si è cresciuti.

Le società tradizionali non conoscono conflitti morali. L'eventuale contrasto che in esse si può manifestare resta infatti un contrasto sempre interno ad una eticità unitaria. Un'unica concezione del bene le pervade, ovvero un'unica concezione della vita e del mondo. L'etica funziona dunque come una sorta di collante sociale, su cui si innestano sia le opzioni individuali sia l'agire sociale (e dunque anche la politica). Alla base di questa uniformità/semplificata etica c'è un'immagine unitaria del mondo, condivisa dalla collettività sociale. Il mito, la religione, le tradizioni concorrono a formare questo quadro unitario dell'esistenza.

Ma ovviamente non si tratta solo di un fatto culturale, o puramente "teorico". Affinché una tale concezione ed un tale orientamento pratico facciano tutt'uno con gli individui, è necessario che essi condividano la medesima forma di *esistenza*. Deve sussistere, in definitiva, una *pratica* comune, una "forma di vita", precedente ad ogni



concezione teorica ed in grado di determinarla, una forma di vita che attraversi le differenze sociali, di status, di sesso e di reddito, e che formi appunto un "mondo".

L'etica, ci avverte Aristotele, non è un sapere teorico come la geometria e le altre scienze, e non può perciò essere insegnata. Affinché possa essere acquisita ha bisogno di un lungo itinerario pratico. I giovani devono cioè osservare il comportamento degli anziani, devono essere educati ad esso, devono poi farlo proprio, acquisirlo lentamente, farne quindi un'abitudine. Solo l'uso costante di una tale disposizione pratica rende l'uomo "virtuoso". E' per questo motivo che, sempre secondo Aristotele, la geometria può essere facilmente acquisita in età giovanile, ma non già la saggezza pratica. Essa ha a che fare con l'ammaestramento del carattere, affinché alla fine di questo lungo tirocinio possa diventare per noi una sorta di "seconda natura". La geometria infatti, così come viene imparata velocemente, altrettanto velocemente può essere dimenticata. Non così la saggezza pratica e la virtù in generale: essa viene a far parte del carattere. Il suo uso non implica la riflessione intellettuale, ma diventa un qualcosa di spontaneo e naturale. Come noi non ci mettiamo a riflettere quando dobbiamo camminare o quando dobbiamo usare la vista, ma lo facciamo naturalmente, lo stesso succede con l'agire etico.

Per questo motivo le società tradizionali conoscono un ridottissimo stress decisionale. L'etica semplifica la vita. E non solo nel senso che essa ci fornisce i criteri teoretici in base ai quali decidere, ma nel senso, ancor più profondo, che essa è entrata nel nostro carattere e comanda ad esso come agire. Una società semplice non ha dunque neppure bisogno di una "teoria" etica. Questa è infatti necessaria quando si presentano situazioni complesse, ovvero dilemmi pratici non risolvibili "naturalmente" e che richiedano perciò una riflessione esplicita. In una società veramente semplice l'eticità naturale è in grado di sollevare gli individui da questa responsabilità.

La libertà dei moderni

La modernità ha tuttavia progressivamente dissolto quel mondo. Essa ha messo in discussione le immagini tradizionali del cosmo e dell'esi-

stenza, ha messo a dura prova le religioni, ha infranto tradizioni secolari. Al tempo stesso ha però reso gli individui più responsabili delle loro scelte. Queste non seguono più alcun istinto etico, non sono cioè garantite dalla naturale inclinazione del carattere, educato ai valori sociali condivisi. La modernità ha "emancipato" l'individuo dall'etica, ha reso le sue scelte libere rispetto all'ordine sociale in cui precedentemente erano collocate e da cui venivano condizionate.

Al tempo stesso agire in una società moderna è diventata una cosa estremamente complessa. Gli individui sono in continuazione sottoposti alla necessità di dover prendere decisioni difficili, laceranti, paralizzanti. Per questo hanno un disperato bisogno di valori. Nelle società tradizionali non ci sono valori astratti cui riferirsi. Essi sono già incarnati e codificati nelle pratiche, negli orientamenti sedimentati dell'agire, nelle disposizioni "quasi" naturali dei singoli (le virtù di cui parla Aristotele). Lo sconvolgimento prodotto dalla modernità in queste tradizioni ha generato invece il bisogno di valori astratti, cioè di criteri di riferimento universali. Questi funzionano infatti come un potente semplificatore, devono cioè essere in grado di fornire i criteri in base ai quali risolvere i dilemmi pratici che, in assenza dell'eticità sostanziale, continuano a presentarsi. In definitiva, il vero ruolo e scopo dei sistemi di valori è quello di "ridurre" la "complessità sociale".

I teorici dei sistemi usano il concetto di complessità in molteplici ambiti (dalla biologia fino alla cibernetica, passando per la società), con un denominatore comune tuttavia. Esso designa infatti proprio l'eccedenza di possibilità rispetto a ciò che un sistema è in grado di attualizzare. Applicato all'etica, ciò significa il moltiplicarsi delle opzioni pratiche rispetto alle capacità degli individui di selezionarle adeguatamente. Il problema che noi stiamo attualmente vivendo è appunto l'incapacità dei sistemi di valori esistenti di ridurre efficacemente la complessità etica. Ciò accade per un motivo di fondo, ovvero per il fatto che non esiste *un solo* sistema di valori. La messa in discussione dell'immagine tradizionale del mondo ha prodotto infatti una proliferazione di concezioni dell'esistenza in conflitto fra loro, una pluralità di piani di vita, una molteplicità di concezioni del bene.



E' in questo quadro che emerge l'esigenza di restaurazione del vecchio ordine morale e sociale. Si tratta infatti di una insopprimibile esigenza di riduzione della complessità. E tuttavia il vecchio ordine sostanziale, fondato su una concezione del bene unitaria e condivisa, non può più essere riproposto. Ci divide da quello proprio la pluralità di sistemi di valori e la libertà di scelte e di opzioni.

Dall'ordine alla responsabilità individuale

La dissoluzione della vecchia eticità sostanziale non ci ha lasciato del tutto privi di strumenti coi quali affrontare la sfida della complessità del moderno. A quella disgregazione si è accompagnata infatti proprio una crescente responsabilizzazione individuale. Le scelte che prima venivano demandate alla collettività o trovavano una risposta nelle tradizioni comuni di vita, ora devono essere fatte proprie dai singoli. Anzi sono gli stessi individui a pretendere di decidere da soli. Una delle conquiste della modernità è infatti l'inaccettabilità che ci sia una qualche istanza superiore (etica, sociale, politica, religiosa) a decidere sui nostri piani di esistenza. In ciò consiste la conquista moderna dell'autonomia individuale.

Quest'autonomia si accompagna tuttavia ad una assenza o insufficienza di criteri in base ai quali decidere, si accompagna cioè ad un deficit di razionalità morale. La sfida della complessità può essere vinta allora non già sognando il ritorno a improponibili ordini etici, ma fornendo agli individui proprio quella razionalità di cui essi mancano e che rappresenta l'unico vero strumento con cui decidere. Sia ben chiaro: non si tratta di inventare nuovi sistemi di valori (quelli esistono già, e poi quale sarà il sistema giusto?), ma di far crescere la capacità morale di decidere in modo motivato e convincente. Il compito della società nei confronti degli individui non può più, dunque, essere quello di proporre (e, meno che mai, imporre) valori concreti, bensì quello di educare alla responsabilità morale: invece di predeterminare le scelte, mettere gli individui nella condizione di scegliere.

Si tratta di un compito pubblico, non privato. Se infatti le scelte concrete e le opzioni di va-

lore saranno oggetto di decisioni individuali, l'educazione alla scelta, ovvero la formazione di una coscienza morale collettiva, deve essere fatta propria dalla società nel suo complesso. Essa investe le istituzioni educative, i corpi sociali intermedi, i mezzi di comunicazione di massa, la sfera dell'opinione pubblica in generale. La soluzione alla mancanza di un ordine etico può essere trovata solo in questa direzione. Solo in tal modo il cammino di emancipazione dall'eticità sostanziale, intrapreso dalla modernità, non sarà lasciato a metà strada e potrà realmente trovare il suo compimento.

Liberalismo politico

La sostituzione del vecchio ordine etico con la responsabilità individuale, se risolve i problemi di orientamento morale dei singoli non risolve però i problemi dell'organizzazione politica della società. La rinuncia ad un sistema di valori specifico come collante sociale implica infatti la disponibilità ad accettare opzioni differenti. L'assunzione del metodo della responsabilità morale e dell'argomentazione razionale ha proprio come sua condizione di base la consapevolezza che quella responsabilità e quell'argomentazione possono condurre individui diversi in contesti diversi a conclusioni opposte. La complessità ridotta a livello individuale, grazie alla capacità di argomentazione e decisione, si ripresenta a livello del sistema sociale nel suo complesso come compresenza di opposte visioni del mondo, concezioni di vita e intuizioni morali.

Anche qui la soluzione non consiste nel tentare di cancellare il sempre più consistente e ramificato pluralismo etico, ma nel rendere possibile la coesistenza, all'interno della medesima società, di individui con opposte concezioni del bene e della vita. **Il problema dell'ordine alla fine si rivela dunque inaggrabile.** Ma non si tratta tuttavia di inseguire l'antico ordine sostanziale. Si tratta invece di creare un **ordine formale**, ovvero un **ordine di regole e non di valori**.

Nelle società complesse post-tradizionali l'unico ordine realizzabile è dunque quello che consente ad individui, con confliggenti visioni del mondo, di vivere assieme e di collaborare. Esso consiste cioè in tutte quelle regole sociali, giuri-



diche, economiche e politiche, che consentono la soluzione pacifica degli inevitabili conflitti morali. Si tratta in definitiva di quelle regole universali che sono comuni a tutti e che possono essere accettate anche da chi non condivide le idee dell'altro.

Abbiamo qui a che fare con un ordine più difficile, ma anche più elevato, di quello tradizionale. Quello precedente non richiedeva infatti alcuna disponibilità, da parte degli individui, dell'accettazione dell'altro (l'altro non poteva far parte della comunità), né richiedeva la loro libera autodeterminazione (l'orientamento pratico era infatti racchiuso nello stesso carattere del singolo e dunque risultava un qualcosa di naturale). Il più alto livello di libertà richiede invece, adesso, il passaggio da un ordine quasi-naturale ad un ordine artificiale, determinato dalle regole della convivenza.

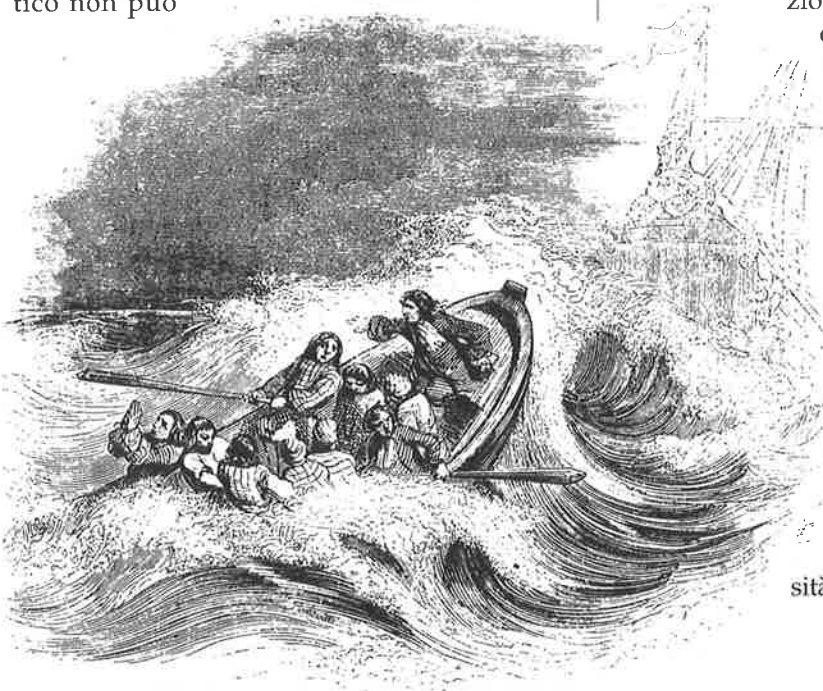
Secondo l'ultimo libro di John Rawls, questa è la vera natura del "liberalismo politico". La sua pretesa consiste nel far convivere, all'interno di regole comuni di giustizia e di equità, individui con differenti e talvolta opposte opzioni di valore. Ciò non significa una nuova divaricazione tra etica e politica, ma la consapevolezza che l'unica morale in grado di stare alla base dell'agire politico non può

consistere in una serie di valori specifici, ma solo in una serie di regole. Solo in tal modo la necessaria riduzione della complessità può incontrarsi col pluralismo insopprimibile della società moderna, e dunque rendere possibile la convivenza di ordine e tolleranza.

Lo sfondo etico

E tuttavia questo ordine delle regole non può essere assunto come un qualcosa di puramente artificiale ed extra-etico. L'accettazione dell'altro che lo ispira non può essere considerata come una sorta di costruzione strumentale, finalizzata allo scopo della convivenza collettiva. Essa si radica in una fondamentale intuizione morale che nasce e cresce all'interno di ognuno di noi dai primi processi della nostra vita, fin da quando ci formiamo la nostra identità di individui. La nostra individualità non può essere dissociata dalla nostra socialità, anzi noi diventiamo ciò che noi siamo, consapevoli dei nostri diritti e della nostra responsabilità, solo grazie all'altro. Per questo motivo il rispetto e la ricerca dell'altro fanno strutturalmente parte della nostra esistenza.

Uno sfondo etico fondamentale precede dunque ogni assunzione di valori specifici e ogni costruzione di ordini politici. Nessuna concezione formalistica della morale e costruttivista della politica può rimuovere quest'etica di base, formatasi nel riconoscimento, nell'accettazione, nel dialogo comunicativo con l'altro. E' a partire da questa esperienza universale, che attraversa le culture, le etnie, le confliggenti visioni del mondo, che diventa dunque possibile progettare quel liberalismo politico di cui parla Rawls, cioè quell'ordine formale delle regole, che solo può garantire la convivenza nella complessità.





Il naufragio, l'isola, la zattera

"Sarà necessario lavorare per individuare le coordinate su cui costruire gli universi simbolici alternativi rispetto a quelli che la crisi d'identità ha mandato in frantumi... La consapevolezza di essere eredi di grandi patrimoni culturali che la secolarizzazione non ha distrutto, ma ha semplicemente purificato, dovrebbe essere di stimolo ad affrontare questo compito con la coscienza di agire in campo aperto, dove si offrono a tutti spazi di creatività".

Pier Giorgio Rauzi è docente di sociologia all'Università di Trento.

Verso nuovi spazi di creatività

1. La sociologia della religione in Italia si dedica da tempo a una disputa sul problema della secolarizzazione, che io ritengo piuttosto infondata. Dall'eclissi del sacro (metafora non rigorosamente intesa come temporaneo oscuramento del sacro, ma come suo definitivo tramonto), alla chiesa senza dogmi, alla religione dello scenario, fino ai segnali che qualcheduno sembra cogliere di una desecolarizzazione post-moderna, si continua a girare intorno a quello che dovrebbe essere invece, a mio modo di vedere, il vero problema: la crisi d'identità che il fenomeno della secolarizzazione, comunque lo si voglia intendere e definire, porta con sé. E si tratta di una crisi d'identità che negli ultimi decenni è passata in modo vorticoso, e a momenti anche cruento, attraverso alcune tappe che hanno contribuito a portare non solo alla nota crisi delle ideologie, ma anche all'abbandono, forse precipitoso, di un patrimonio culturale di riferimento i cui esiti sono ancora tutti da verificare. Ed è una crisi d'identità che coinvolge piuttosto radicalmente gli universi simbolici di riferimento non soltanto sacri e religiosi ma - come vedremo - anche quelli laici e profani.

2. Fare i conti con il processo di secolarizzazione, che caratterizza tutto lo sviluppo della modernizzazione nei paesi industrializzati, vuol dire anche fare i conti con quel processo che trasferisce nell'orizzonte della storia - conservandola però e alimentandola - una propria portata soteriologica, mutuata, magari polemicamente, dalla religione.

Le soteriologie della modernizzazione sono di vario genere: tecnologiche, scientifiche, ideologiche, istituzionali, tutte però tendenti a legittimarsi, fino a giustificare i sacrifici umani che esse non di rado portano con sé, con la prospettiva di una salvezza futura. E' il tema della redenzione - come dice Marramao in un suo saggio - che viene così recuperato e trasvalutato in quello della liberazione. E questo è possibile in virtù della futurizzazione della storia, introdotta dalla coppia - opposizionale e complementare a un tempo - **progresso/rivoluzione**. Una rivoluzione intesa nella forma originaria del ritorno-ripristino di una purezza violata, tradita, contaminata.

La dimensione del futuro viene così a sostituire a pieno titolo le funzioni salvifiche che l'eschatologia giudaico-cristiana assegnava alla vita ultraterrena o destinava alla consumazione dei secoli.

Il trasferimento di queste categorie dall'ambito religioso a quello profano e a quello più propriamente politico non le priva nemmeno della loro valenza universalizzante e unificante, affidata di volta in volta magari all'egemonia di una classe che contende a quella che l'ha preceduta la pretesa di essere, appunto, universale.

In questa visione pur laicizzata e mondanizzata della liberazione (ma ancora sovraccarica di contenuti ideologici e di valenze alienanti) resta, inoltre, l'idea profondamente religiosa (nel senso del messianismo specificamente occidentale che accomuna alla radice il mito del progresso e quello della rivoluzione) che il tem-



po abbia un senso solo in quanto può venir consumato. E quello che in questa concezione giustifica il sacrificio del presente e delle esistenze proprie e soprattutto altrui (quando le cose sono viste e gestite dal versante del potere o della conquista di questo) alla causa del progresso e/o della rivoluzione, è la fede che la storia abbia un senso e che questo senso coincida con la direzione della storia stessa.

L'esito di tutto questo tende ad essere l'annichilimento del presente e dell'esistenza: portato inevitabile della logica della futurizzazione, che brucia il presente trasvalutandolo in tappa del lungo viaggio dell'Umanità verso il Progresso, o verso l'armonia e la trasparenza del riconquistato "regno della libertà".

3. A questa fase del processo, culminata nei movimenti degli anni Sessanta come ultima e radicale espressione del fenomeno, segue quella che sarei propenso a chiamare la **secolarizzazione seconda**. Si tratta cioè di quel processo che, dopo il '68 e gli esiti anche cruenti che ne sono seguiti negli anni '70, ha colto e rilevato i contenuti soteriologici e, a loro modo, religiosi di tutto il processo di modernizzazione e della funzionalità rispetto a questo degli stessi movimenti rivoluzionari e delle istanze progressiste, riuscendo, finalmente, a investire in senso critico anche queste categorie di riferimento e i loro contenuti di sostanziale continuità e di alienazione.

L'impallidirsi del mito del Progresso per un verso, e l'offuscarsi per l'altro del mito della Rivoluzione sotto i colpi del disincanto della **secolarizzazione seconda** come fenomeno legato alla realtà delle cose e al loro evolversi, e cioè: potenzialità autodistruttiva della scienza, impatto ambientale catastrofico della tecnica, riproduzione di meccanismi disumani nelle rivoluzioni, il problema del politico come problema della dinamica amico/nemico, e via elencando, portano fatalmente nel giro di questi ultimi anni al ribaltamento del tempo del progresso nel tempo dell'entropia. Si prende coscienza che progettazione, futurizzazione e accelerazione consumano il presente senza contropartita.

La carica simbolica delle categorie del mutamento perde così inesorabilmente di efficacia.

E quanto sia infausto non accorgersi di questo e non prenderne atto tempestivamente lo dimostra l'infelice scelta del termine "progressisti", fatta per connotare il raggruppamento di sinistra nelle elezioni politiche del marzo 1994 e il relativo esito catastrofico.

4. Ma, a questo punto, per sottrarsi al circolo vizioso alienazione/anomia che tale situazione tende ad instaurare (tenendo presente che l'angoscia dell'anomia ricaccia inevitabilmente tra le braccia delle certezze rassicuranti dell'alienazione); per non imbarcarsi, con i cascami del pensiero debole, nell'assolutizzazione del presente; per non rassegnarsi alla logica dell'esistente come il migliore dei possibili; qual è la prospettiva non solo politica, ma culturale, sociale e religiosa, che si può aprire e verso la quale si può cominciare a camminare?

Certo la risposta al venir meno della fiducia nel "progresso" non può essere quella di assumere il "regresso" come prospettiva rassicurante. Non si tratta di andare indietro, viste le diffidenze sacrosante che l'andare avanti porta con sé. (E non mancano certo i segni e i tentativi in questa direzione, quasi che la secolarizzazione seconda avesse cancellato la prima: i restauratori di ogni tipo lavorano indubbiamente su questo terreno).

La saggezza penso ci inviti ad andare **altrove**. E per individuare questo **altrove** ritengo necessario partire dalla consapevolezza che la gamma dei possibili è assai più ampia di quanto troppi realisti non inducano a ritenere e senza con questo sconfinare subito nell'ambito dell'impossibile, come troppi sono indotti sbrigativamente a sentenziare.

5. La gamma dei possibili, intanto, dovrebbe prevedere uno spazio di incontro, senza strumentalizzazioni reciproche e senza fagocitazioni né tentazioni egemoniche, di **identità forti**, ognuna, proprio perché tale, portatrice di quella originalità e di quel patrimonio che la costituisce.

Penso, sul piano ecumenico, all'incontro non solo tra le varie confessioni cristiane, ma all'incontro tra le varie religioni, viste come percorsi dell'umanità ad incrociare gli itinerari della rivelazione di Dio. Ma sul piano culturale e poli-



tico penso anche ai grandi patrimoni filosofici e ideologici che si sono combattuti per secoli sul versante delle idee e su quello del potere, ma che oggi sembrano scoprire, finalmente, elementi di complementarità per un'osmosi che potrebbe risultare feconda in un reciproco rispetto senza eclettismi, trasformismi o irenismi assolutori.

Identità fatte di memoria profonda e tenace, senza nostalgie per un "ordine" perduto, ma anche senza rimozioni, intrise cioè dei valori, ma anche degli errori e degli orrori che la storia registra, evitando, per questi ultimi, le troppo facili giustificazioni storicistiche in ogni campo, quello proprio e quello altrui. Identità che, proprio perché forti, sanno essere dinamiche, sanno accorgersi della propria crisi individuandone le cause, la gravità, ma anche la capacità che essa porta con sé di operare un efficace discernimento tra ciò che è caduco e ciò che è in grado di costituire materia solida per quell'**altrove** da scoprire e da costruire, mettendosi così in condizione di integrare e di stabilire tra loro quella strategia dell'agire comunicativo, con la quale affrontare il presente, non come tappa e come parzialità sacrificata a una compiutezza del futuro, ma come avente valore in se stesso per quello che ci può dire e per quello che in esso riusciamo a realizzare, tenendo conto che fa parte del valore di questo presente la sua capacità di costruirsi sulla memoria per aprirsi al futuro.

Un futuro non come orizzonte indefinito e salvifico (dei detentori autoreferenziali di qualsiasi monopolio salvifico dovremmo aver tutti ormai una sana diffidenza), ma come orizzonte che delimita e segna di volta in volta senza chiudere ai passi successivi, aprendo anzi ad essi, dove la "modestia" degli obiettivi si ponga come virtù e non come limite invalicabile del

possibile.

Su questa base sarà necessario lavorare per individuare le coordinate su cui costruire gli universi simbolici alternativi rispetto a quelli che la crisi d'identità ha mandato in frantumi. Quantomeno per evitare che questo vuoto venga riempito da nostalgici "restauratori", che dimenticano o fanno finta di non sapere che ogni restaurazione non ripristina mai lo *status quo ante*, ma realizza comunque qualche cosa di diverso rispetto a quanto si enuncia di voler ripristinare. O, peggio ancora, che questo vuoto venga riempito da volgari "mandati da Dio" e dal loro universo simbolico pervasivo, fatto di Ambre, di spot pubblicitari e di quant'altro occhioggi dalla magica scatola

del piccolo schermo, oltreché di ipocriti ossequi alle clericali pretese di affidare alle virtù di qualche legge repressiva la salvaguardia della vita, della famiglia e di altri ambiti del controllo sociale.

La consapevolezza di essere eredi di grandi patrimoni culturali che la secolarizzazione, prima e seconda, non ha distrutto, ma ha semplicemente ed efficacemente purificato - come Bonhoeffer aveva profeticamente intuito - dovrebbe essere di stimolo ad affrontare questo compito non solo senza timori, ma con la coscienza di agire in campo aperto dove forse come mai in passato si offrono a tutti spazi di creatività per una produzione di senso in grado di dare risposte a quella diffusa domanda di senso che, da più parti, molti pongono troppo spesso invano.



Il naufragio, l'isola, la zattera

"Noi non siamo inseriti in un supremo ordine cosmico, come i Greci, né abbiamo i profeti che ci guidano come gli Ebrei, noi, abituati ad essere soggetti ... dobbiamo apprendere l'arte di cominciare a muoverci nell'assoluta immobilità dell'ora, ... a metterci in gioco aggiuntivamente, sempre di più, sul numero di tavoli maggiore possibile".

Alberto Madricardo è docente di materie letterarie negli istituti superiori di Venezia.

Storicità ed individualità nella "fine dell'ideologia"

"A ciò che mai tramonta come potrebbe uno sfuggire?"

(Eraclito)

La cornice "ideologica faceva vivere la realtà storica dell'agire umano. L'individuo si trovava ad operare all'interno di una prospettiva determinata da fini, rispetto ai quali il tempo era definito come *medium*. L'individualità e il suo tempo potevano *incastonarsi* in una totalità da cui traevano il loro senso e a cui affidavano il problema della mediazione con l'assoluto, il *non tempo*. L'umanità imperfetta poteva guardare al compimento della sua perfezione come alla condizione da realizzare **prima** di riproporsi nella sua integrità la questione del senso dell'esistenza. Per quanto singoli individui affrontassero l'interrogazione sul senso in modo profondo, nessuno poteva spingersi al punto da riguadagnare quella *attualità assoluta*, quella immediatezza pura di rapporto con l'eterno, dalla cui elusione la temporalità storica era potuta scaturire.

Nella tradizione occidentale ci sono due idee che stanno in prima linea a provvedere alla assicurazione del senso: l'idea greca di *cosmo* e quella ebraica di *patto*. Nell'ebraismo la connessione tra eternità e tempo è assicurata dal patto tra dio e il popolo eletto. Il patto è sempre minacciato dall'inadempienza del popolo eletto, che è destinato a trascinarsi sempre a fatica dietro il suo dio. Ma a sorreggere Israele e a fargli ritrovare la via vi sono i profeti, strumenti dell'eterno nel tempo.

Il senso per il greco è dato dal collocarsi dell'uomo dentro un ritmo eterno di crescita e di

declino cosmici, scandito dalla suprema giustizia, mentre per l'ebreo è assicurato dalla osservanza della legge. Se ciò che conta per il greco, si può dire, è lo stare dell'uomo nella parte ad esso assegnata nell'ordine universale, per l'ebreo è superare la perenne inadeguatezza umana al patto.

Il tempo, per il greco, è un sentiero eterno percorso dal cosmo che segue indefettibile le sue vie. Per lui, perciò, non c'è direttamente una questione del tempo, come minaccia al senso. Egli dà per presupposto che l'ordine, ovvero il senso, ci sia, la questione per lui è, per così dire, di stare al suo posto. Il tempo è affrontato dall'uomo ellenico non direttamente, nella solitudine del suo angoscioso sporgere in esso, ma da una totalità cosmica potentemente ordinata intorno al suo centro, che è baluardo incrollabile contro ogni vertigine ed angoscia.

L'ebraismo, viceversa, conosce la solitudine dell'uomo e la sua incolmabile disparità nei confronti di dio. Questo dio, nella sua infinita potenza, è signore del tempo. Egli opera in esso, ma secondo criteri che appartengono all'eternità. Non c'è alcun ordine nel mondo, ma solo in dio. Sua è infatti tutta la potenza: il timore di dio fa tremare l'uomo e lo conduce all'ammissione della propria nullità. Nel nulla di sé l'uomo trova l'apertura attraverso la quale può essere raggiunto dall'eterno. E' la via dell'*ecstasis*, dell'uscita dal tempo per iniziativa dell'eternità.

Il cristianesimo inserisce, nel quadro profilato dall'ebraismo, la figura del mediatore, il Cristo, che grazie alla sua divinità pone rimedio alla radicale impotenza dell'uomo nei confronti



dell'assoluto. Nel frattempo anche la cosmoteologia dei greci è tramontata per sempre e il platonismo offre in qualche modo la via di mediazione fra tradizioni diverse, in primo luogo con quella ebraica. Con la fine del cristianesimo profetico dei primi secoli si delinea già qualcosa di simile a quella che noi intendiamo per *storicità*. Questa nuova dimensione della temporalità verrà perfezionata da S. Agostino, sul piano teorico, e dalla organizzazione della chiesa, su quello pratico. La venuta del Cristo nel tempo sancisce una relazione nuova tra tempo e assoluto, per la quale entrambi sono, per così dire, inseriti in una cornice comune, nella quale il divino, proprio attraverso il *Redemptor hominum* (Redentore degli uomini), afferma la sua non estraneità, anzi la sua con-partecipazione al dramma umano del tempo. Si può dire che l'idea di storia che ha dominato la civiltà europea nasca proprio allora, nella catastrofe dell'impero romano, dalla necessità dell'occidente di svincolarsi da una costruzione temporale imponente ormai ridotta ad un cumulo di macerie senza abbandonare la dimensione del tempo. La chiesa non è solo la via attraverso la quale la carne si fa spirito, ma anche, all'opposto, dello spirito che si fa carne. Questo duplice movimento, prima inedito, è ciò che riscatta questo mondo dominato dal tempo, dalla sua essenziale caducità e costituisce alla base la nostra storicità. Nella cornice storica i fatti e le vicende umane acquistano quella consistenza non assoluta, ma robusta, che consente all'uomo di operare con energie proporzionate agli oggetti con cui si misura. L'uomo come relativo si trova ad operare agevolmente in un orizzonte di relatività non minata alla radice dall'insensatezza, poiché comunque in qualche modo, attraverso la chiesa, collegata all'assoluto. La storia è segnata dalla imperfezione e dal male, ma è anche il contesto in cui si attua il divenire verso l'eterno. Tale divenire dall'umano all'eterno sminuisce rispetto all'assoluto le cose umane, da cui gli uomini debbono distaccarsi, ma conferisce loro indirettamente una certa consistenza.

Certo in Europa ciascun uomo realizza il suo destino individuale, può salvarsi o dannarsi, ma ciò che conta è che egli si trova in un flusso, in una direzione che ha al suo compimento la

salvezza dalla caducità e l'ingresso nell'eternità dell'essere. Senza questo contesto di supporto, senza questa cornice favorevole, l'individualità moderna non avrebbe mai potuto svilupparsi e occupare quello spazio di inaudita centralità nel mondo che la caratterizza, si sarebbe al massimo mantenuta attestata sulle linee di resistenza simili a quelle definite dalle filosofie morali dell'antichità, quali l'epicureismo e lo stoicismo, o a quelle orientali, che predicano all'uomo una saggia e misurata marginalità.

L'individualità moderna nasce da un potente slancio che **non sta** all'interno di essa, gode, per così dire, di una corrente favorevole che la spinge oltre se stessa. La spiritualità occidentale non conosce, nemmeno nelle sue più estreme esperienze, l'orrore *immobile* dell'eterna mezzanotte, rispetto al quale, in genere, l'umanità si era orientata in modo difensivo (anche i Greci, con il loro bisogno di *circondarsi* d'ordine, e naturalmente gli Ebrei). Una sorta di spensieratezza collettiva, garantita da incrollabili certezze religiose ed umane, caratterizza per secoli l'occidente, mentre si occupano quegli spazi dell'essere, in cui oggi noi ci troviamo come sperduti e da cui non ci è più possibile ritirarci. Nemmeno le grandi catastrofi, le carestie, le pestilenze, intaccano seriamente la cornice della storicità istituita dal cristianesimo.

Quello della storicità è così un tempo concepito come *interinale*, in cui l'individualità occidentale cresce come in una serra. C'è uno iato assoluto tra tempo ed eternità, ma c'è anche un mediatore, che accompagna l'uomo all'eterno e insieme lo protegge dal suo impatto inconcepibile. L'amore del Cristo sorregge l'uomo, è l'infinita energia che proviene da un uomo che è anche dio, un altro non altro. E' ingenuo chiedersi se questa fede abbia fondamento nella verità: se gli uomini hanno concepito un modo efficace per vincere la deriva al nulla, questo è **vero**, poiché *nessun criterio di verità sta al di sopra della lotta con il nulla*. La verità, si può dire applicando il detto evangelico, si giudica dai suoi frutti.

L'individualità all'interno dell'involucro costituito dal cristianesimo cresce e si rafforza, nutrendosi, a suo modo, di tutto ciò che la tradizione antica non cristiana poteva offrire, fino



a che, ritenendosi abbastanza forte, pone in discussione quello stesso involucro. L'illuminismo, con ardore prometeico, pone in discussione sostanzialmente non tanto la divinità, che è riconosciuta anche dal razionalismo deista, ma la necessità del mediatore. Questa è la vera questione che si cela dietro la polemica antidogmatica degli illuministi. Non sono da accettare i dogmi **solo** se non è necessario affidarsi al mediatore che ce li somministra. Ma l'illuminismo accetta ed eredita il carattere interinale del tempo del cristianesimo, e lo fa diventare *storicismo*, cioè prospettiva di assoluto che si afferma tutta intera nella temporalità. Così la "storia sacra" del cristianesimo diviene storia propriamente umana. Non ha importanza che la maggioranza degli europei si proclami ancora cristiana, fin da dopo la riforma le linee di fondo del pensiero europeo riguardo al tempo sono già circoscrivibili nello storicismo, via via più consapevole. L'illuminismo non fa altro che rendere esplicito ciò che era già profondamente radicato nella coscienza occidentale.

L'ideologia, che nell'illuminismo viene fatta sorgere, è la piena valorizzazione del tempo interinale del cristianesimo, essa pone però il proprio compimento al suo stesso interno. Nell'ideologia l'individualità assume una responsabilità nuova rispetto al tempo: ad essa viene affidato il compito di portare a termine ciò che prima era affidato al mediatore divino. Ma per questo deve assumere su di sé il carattere essenziale proprio dell'eterno entrato nel tempo: l'innocenza. L'individualità che si afferma all'interno della cornice dell'ideologia è una individualità *innocente*, cioè non segnata nel suo intimo dal tempo che deve redimere. L'individualità ideologica assume su di sé un tratto che prima era stato riconosciuto come proprio solo della divinità, ha cioè in sé ciò che dell'innocenza è il presupposto: **è l'alfa, l'origine**. Nell'illuminismo la bontà originaria dell'uomo deve essere presupposta affinché la storia possa chiudersi in se stessa nella perfezione del suo compimento.

Se l'individualità riconosce di non poter portare in sé anche il compimento, a causa della sua mortalità, "**l'omega**" non si trova al di fuori del tempo: la comunità umana di cui ogni indi-

vidualità è parte ha in sé la possibilità del compimento, e a trascendere la condizione umana stessa. In un futuro indeterminato ciò avverrà, e darà senso finale anche ad ogni singola individualità collocata nel processo che ha condotto al compimento. Questa ispirazione imprime un forte orientamento al tempo dell'ideologia, che si dispone come *proiezione al futuro*. L'uomo occidentale riesce a dominare il presente solo grazie alla sua poderosa proiezione al futuro.

Lo sviluppo del tempo storico, "la storia della storia" si potrebbe dire, consiste nel crescere e nel maturarsi della signoria del futuro del tempo. Nel futuro il **fine (senso)** lotta e vince con la **fine (non senso)**, il presente è solo il teatro in cui il futuro rappresenta il suo dramma. Eppure in questa lotta titanica per il senso, che avviene nella storia intesa come tempo dell'ideologia, il futuro "si consuma", lasciando apparire il profilo del presente. Tendendosi, la temporalità storica, all'estremo, nel tentativo *estremo* di raggiungere il futuro, tocca il duro fondo del presente. Quanto la civiltà occidentale ha pensato e prodotto nella sua storia ideologica, la sua progettualità politica (il comunismo), la sua potenza pratica (la tecnica), sono effetto di questa tensione del tempo, nascono cioè da una concezione del tempo per la quale, per dirla in poche parole, **il fine deve attuarsi nella fine, l'eterno nel tempo, l'essere attraverso il non essere, cioè dialetticamente**. La dialettica plasma l'individualità come soggettività, ovvero come spazio in cui si manifestano intrecci e giochi di proiezioni temporali che costituiscono le strategie che hanno come obiettivo *l'elusione* della questione di fondo: lo stare nel tempo dell'individualità occidentale. La soggettività è veramente il risultato ultimo dell'ideologia: **la soggettività è l'ideologia nel presente e, ad un tempo, il presente nell'ideologia**. Nelle manifestazioni più profonde della spiritualità occidentale, come per esempio in Kafka, si ha la piena consapevolezza della natura **colpevole** della soggettività. Non so dire come possiamo oltrepassare ciò che conosciamo come soggettività, che è in fondo ciò che siamo. Posso solo affermare che così come siamo stati, e in qualche modo continuiamo ad essere anche oltre l'orizzonte ideologico, ci sarà sempre più difficile



mantenerci.

Caduta la tensione propria della temporalità ideologica, la soggettività manca del suo elemento, rimane come un pesce fuori dell'acqua. Essa ha pinne e coda per avanzare nella corrente del tempo orientato dalla ideologia, nell'immobile non sa che fare. Ora la verità non può più essere pensata come suprema concentrazione da una molteplicità di apparenze, un ridursi e un restringersi ultimo e finale, insomma platonicamente come idea. Non c'è più *alfa* e *omega* come cornice che, rendendo il tempo interinale gli conferisce un senso, ma solo l'ora. La soggettività pensava se stessa come trascinata giù, fuori dalla propria origine, a causa del tempo, e come risalente da questa caduta. Ora l'eternità è proprio qui, davanti a noi: è l'ora stessa ciò che mai trascorre, e noi trascorriamo in esso. Tutto si decide nell'ora, non c'è alcuno spazio "prima", né "dopo". Perciò tutto si fa prodigiosamente difficile e gli schemi costituti-

s o g -



gettività non sono più buoni o addirittura sono pericolosi. Provo a proporre alla riflessione quelli che a me sembrano alcuni punti fermi:

- Non c'è origine, e perciò non c'è caduta, ma solo, forse, risalita.

- Non c'è l'assoluto nel tempo, ma c'è, forse, il tempo nell'assoluto.

- Non c'è il non essere attraverso il quale l'essere possa manifestarsi, ma c'è, forse, solo l'essere.

- Come sia che rispetto alla pienezza di esso siamo caduti non mette conto di parlarne: del falso si possono dire solo cose false.

- Non c'è errore, ma solo, forse, verità che va, errante, che dopo ogni istante dimentica se stessa e deve ritrovarsi. A ciò la parola è d'aiuto, ma nella stessa misura è anche sviante e pericolosa, poiché pretende di andare oltre l'istante in cui è pronunciata. (La parola, a differenza della verità, tende a persistere).

- Non c'è storia, ma solo, forse, una serie di figure di lotta che la nostra fantasia si rappresenta e nelle quali, cosa quanto mai difficile, deve fare in modo di farci risultare vincenti, ovvero dotati di senso. Tutto dipende dalla nostra capacità di rappresentarci prove e vittorie, o anzi "sconfitte vincenti" su noi stessi.

- Noi non siamo inseriti in un supremo ordine cosmico, come i Greci, né abbiamo i profeti che ci guidano, come gli Ebrei, noi, abituati a essere soggetti, e dunque all'operare diretto della volontà, retto, nel tempo orientato dell'ideologia, dobbiamo apprendere la difficile arte di cominciare a muoverci nell'assoluta immobilità dell'ora, a sfruttare ogni anche casuale, incomprensibile spostamento, a farci sospingere dai contraccolpi della nostra stessa debolezza, a metterci in gioco aggiuntivamente, sempre di più sul numero di tavoli maggiore possibile. Nella lotta totale ciò che conta è comunque solo la vittoria, non c'è metodo, non un attimo deve essere sprecato a ripensare il modo in cui si è ottenuta.



Il naufrago, l'isola, la zattera

"Il mondo va, la vita continua; anche nella tempesta più terribile la nave ha retto. E' stato grazie all'immenso lavoro di chi, più donne che uomini, si è rimboccato le maniche, ha saputo partire da quello che c'era già, ha conservato equilibrio e misura, ha tessuto vele robuste, capaci di assecondare il vento..."

Nadia Lucchesi è docente, a Venezia, di filosofia negli istituti superiori.

Cambiare rotta

A sentir parlare di crisi dell'uomo moderno, di crollo dei valori e delle fedi, di rivoluzione dei costumi, provo una specie di nausea e, insieme, un divertito stupore: ancora? di nuovo?

Gli *"o tempora! o mores!"* non fanno che ripetersi da che mondo è mondo e non è esistito un solo uomo che non abbia considerato la propria epoca e sè come eccezionali, non abbia vissuto con dolorosa angoscia il mutamento dei parametri sociali, culturali e politici, tanto più inquietanti quanto meno comprensibili.

Certo la realtà muta, certo le sorti progressive non sono affatto scontate, certo le acque non sono tranquille, ma tutte queste sono riflessioni banali. Eppure il senso di frustrazione che sento crescere intorno, la delusione e, insieme, il desiderio di una catarsi, anche tragica (penso alle inaspettate smanie di interventismo bellico nei Balcani...) non possono essere liquidati con un'alzata di spalle o un sorriso di sufficienza. L'esperienza del naufrago sembra essere diffusamente condivisa e Robinson, che tanto spiaceva a Marx, torna a presentarsi come modello, simbolo dell'uomo solo, costretto, se vuol sopravvivere, a ricostruire e a ricostruirsi (1).

Robinson non è stato il primo naufrago della storia, pure nella sua avventura (sventura) deve esserci qualcosa di fatalmente attraente, che ne fa un catalizzatore dell'immaginario, soprattutto maschile. Vediamo meglio.

Dall'inizio dei tempi ci sono uomini che si salvano dalle acque in tempesta, sopravvivendo a diluvi e catastrofi: Noè e Utnapistim (2), per citare i più famosi, scelti da Dio per reintegrare la creazione, non sperimentano l'angoscia di veder franta la loro nave che, anzi, è garanzia di salvezza e assol-

ve pienamente al proprio compito.

L'arca, la barca, la nave, sono le dimore sull'acqua, sono contenitori e simboli di chiusura, oltre che di partenza, culle fluttuanti, piccoli vasi (vascelli), collegati alla vita, alla morte, alla ri-nascita (3).

Poi compare Ulisse: è lui il primo vero naufrago, l'acqua del mare inghiotte le sue navi, ma l'ondata pietosa lo sostiene fino alla terra ed egli è costretto a fermarsi, sia pure momentaneamente, in un'isola. Cosa significhi l'isola nell'immaginario mitico è chiaro: è la donna, la vergine, la madre; è il simbolo della femminilità benefica, porto, rifugio, terra beata (4). L'isola, infatti, su cui Ulisse giunge, è il regno di una donna, una dea: Kalipso lo intrattiene per anni (7?, 8?), lei, che siede presso il centro del mondo, l'*omphalos* (ombelico), garanzia di una nuova vita. Kalipso custodisce le acque, è simbolo di vita eterna e di sapienza, è una delle innumerevoli teofanie della Grande Dea (5). Nella sua potenza è capace anche di ritrarsi e di rispettare, sia pur malinconicamente, gli ordini di Zeus: lasciar andare Ulisse. Lei fa di più, lo aiuta a ripartire, gli prepara cibo e vesti. E Ulisse torna alla sua Itaca, che è un'isola, e a Penelope che, se non è una dea protettrice, pure ne porta il segno nel proprio nome (6).

La storia si ripete ed Enea prende il posto di Ulisse, ma già qualcosa muta e la differenza non è di poco conto. C'è un naufrago, c'è una donna, ma tutto, fra loro, va nel modo sbagliato: se Zeus si rivolge ad Enea e gli ordina di ripartire, è perché Didone non conta, il suo consenso non è necessario. L'eroe tenta di andarsene di soppiatto, quando è scoperto e costretto ad affrontare la Regina, non



sa trovare mediazioni: l'odio e la maledizione segnano questo addio. La morte di lei lo suggella, il suo disperato suicidio.

Ulisse venera e teme la Donna divina, Enea, anche nelle Dee, vede ed è mosso a pietà solo dal Divino (7).

Un abisso separa i due eroi, il mondo di Virgilio è molto lontano da quello che Omero descrive e, ancora di più, da quello che, talvolta inconsapevolmente, ci lascia intravedere (8). La nostra cultura scolastica spesso ci confonde le idee, avvicinando distanze a volte incalcolabili.

Ancora un tuffo nei secoli e arriviamo a Robinson, un altro naufrago: adesso c'è l'isola, non c'è una donna. L'isola è bella, ma minacciosa, presenze ostili angosciano l'uomo che vi approda e lo costringono ad una apprensione continua, lo inducono a considerarla un carcere, un luogo di infelicità. Così Robinson la battezza Isola della Disperazione e, se vi trova conforto e riparo, se ne vede il rigoglio, non ha parole di gratitudine, ma solo progetti da realizzare, piani da attuare. Viventi e no, tutti gli esseri dell'Isola sono suoi, esistono per lui. Anche Venerdì: la prima parola che Robinson gli insegna è "padrone".

Quando fu pubblicato nel 1719, il romanzo ebbe un successo enorme e diede finalmente la fama a Defoe, che aveva già cinquantanove anni. Era davvero un libro che "faceva epoca", perché traduceva i sogni e le aspirazioni di una borghesia mercantile in piena espansione e coniugava la sete di avventura con quella di denaro, il desiderio di potenza con l'orgoglio razziale. La figura di Robinson entrò nell'immaginario collettivo con una carica emozionale così forte da trasformarsi presto in uno stereotipo. La sua è una storia eroica, il suo personaggio è "a tutto tondo"; il Gulliver di Swift, pubblicato pochi anni dopo, è al contrario intessuto di una ironia che lo trasforma e ne complica la lettura. Cosa rappresenta Robinson? È il simbolo di una vagheggiata onnipotenza maschile, è l'esaltazione della solitudine, il delirio dell'individualità, dell'io-centrismo. Ci sono voluti secoli per arrivare a questo esito, ma il risultato è così convincente che solo pochi si sottraggono al fascino di una immediata identificazione.

È stato Marx a smascherare Robinson, è lui che lo ha additato come esempio negativo, come prototipo del "singolo produttore", che è una delle

"invenzioni prive di fantasia" dell'economia classica del XVIII secolo, una, appunto, "robinsonata". Leggiamo dalle pagine di "Per la critica dell'economia politica": "quanto più risaliamo il corso della storia, tanto più l'individuo, e quindi anche l'individuo che produce, ci appare come un essere non autonomo, facente parte di un sistema più vasto: dapprima lo troviamo, in modo ancora naturale, nella famiglia e nella ... tribù; poi nelle diverse forme della comunità, quale è sorta dal contrasto e dalla fusione tra le varie tribù... La produzione di un individuo isolato al di fuori della società ... è un non-senso pari a quello di una lingua che si sviluppi senza individui che vivano e parlino insieme." (9).

L'analisi che Marx fa della visione mistificante con cui l'economia classica fonda e legittima la produzione capitalistica, può applicarsi in modo altrettanto rivelatore alla concezione contrattualistica, sempre sei-settecentesca, dell'origine e del fondamento dello stato moderno. Alla sua base i filosofi della politica, a partire da Hobbes e da Locke, pongono l'individuo singolo (10) che, per garantirsi la sopravvivenza prima e l'ampliamento dei suoi diritti poi, sottoscrive con tutti gli altri individui un "patto di unione" e, infine, "di soggezione" ad un unico potere sovrano, assoluto, la cui funzione è di garantire la pace e il buon governo della società civile.

In conclusione, essendo intrecciate a doppio filo le sorti dell'economia capitalistica e della politica moderna (11), ed essendo proprio Robinson il "tipo" umano di cui ci si è serviti per dare loro legittimità, io mi chiedo se sia conveniente scegliere tra i tanti possibili percorsi per uscire dalla crisi proprio quello che è all'origine del nostro modo di vivere e del suo fallimentare esito, richiamandosi all'esperienza dell'eroe solitario e autarchico.

Quand'ero bambina avevo un amore profondo per un "isolato": era Peter Pan, il bambino della notte, dei sogni e delle fate. Non mi piaceva Robinson, ma in compenso mi incantavo davanti a quell'isola (Che-non-c'è), a quei Bambini sperduti (tutti maschi, le Bambine non si perdono...?), Pirati, Pellerossa. Io ero Peter, e non volevo crescere, e ero Wendy, Giglio Tigrato e Campanellino. Mai c'è più stata, nella mia fantasia, un'isola tanto eccitante e affollata. Adesso so perché, come capisco la mia simpatia per Ulisse, più che per Enea, e



la mia antipatia per Robinson.

Peter cerca una madre e sa trovare buone sostitute; Ulisse, pur rappresentando pienamente una maschile *aretè* (virtù/potenza), sa riconoscere il suo debito verso l'opera materiale e simbolica delle donne, ne intende il valore e la potenza, non solo come madri.

Enea è un ingrato, Robinson un ingrato e un misogino: è lui che fa dimenticare che nessuno viene al mondo e sopravvive da solo. Ci sono gli altri, come dice Marx; c'è almeno una donna, come dice il buon senso, che purtroppo non è quello comune.

Io penso che i miti di rigenerazione e di ri-creazione, come quelli che abbiamo analizzato, possano servire a poco, se ci respingono sempre là, dove è cominciato a confondersi tutto, dove un ordine patriarcale e totalizzante ha imposto una visione semplificata e falsata della realtà. Vorrei anche fare un'altra considerazione, anch'essa banale per la verità, ma assolutamente realistica: il mondo va, la vita continua; anche nella tempesta più terribile, la nave ha retto. E' stato grazie all'immenso lavoro di chi, più donne che uomini, si è rimboccate le maniche, ha saputo partire da quello che c'era già, ha conservato equilibrio e misura, ha tessuto vele robuste, capaci di assecondare il vento, si è preoccupato dell'acqua e del pane, ha visto nelle leggi necessarie della natura non solo vincoli, ma leve per agevolare il cammino (12).

Mi pare che il naufragio non sia un *topos* (caratteristica) dell'anima femminile: non ho incontrato eroine alla deriva, non le ho viste approdare su un'isola deserta. Forse dipende dalla mia ignoranza o forse dipende dal fatto che io non mi sento così tragicamente e inevitabilmente trascinato nel gorgo dell'abisso. Io remo con tutte le mie forze e lo faccio con uno scopo preciso: voglio che la nave cambi rotta, perché la tempesta si può evitare, il disastro non è ineluttabile.

Oggi questo è possibile, il mutamento è già in atto: un nuovo orientamento, un senso più pieno e meditato dell'essere al mondo e nel mondo molte donne e alcuni uomini lo hanno indicato e lo realizzano. Altre rotte, altri mari: con coraggio e sapienza possiamo navigarli, destituendo, per incapacità conclamata, tutti i Grandi Ammiragli, Condottieri e Capitani, che ci hanno finora guidato. Forse sono proprio loro a sentirsi più in crisi, ad agitare lo spettro di una fine, che sarebbe più loro

che mia.

Io sto dalla parte di chi, come Etty Hillesum, diceva (ed era nel mezzo di un uragano che l'avrebbe spazzata via): "Il desiderio dev'essere come una nave lenta e maestosa che naviga per oceani infiniti e non cerca un luogo in cui gettare l'ancora" (13). Io desidero continuare a navigare, insieme a tante/i che, sapendo di avere in sé la forza sufficiente ad accettare la vita come una cosa buona, un dono materno, non cercano nelle fughe, nell'isolamento, nei miti di auto-sufficienza, soluzioni immaginarie a problemi reali.

Nadia Lucchesi

Note:

1) Sui miti antichissimi di ri-generazione e di ri-creazione si veda M. Eliade, **Trattato di Storia delle religioni**, Boringhieri, Torino 1976, p. 219 e sgg.

2) Utnapistim è il saggio protagonista, scampato al diluvio, nella mitica narrazione babilonese delle imprese dell'eroe Gilgames, alla ricerca dell'immortalità.

3) Cfr. G. Durand, **Le strutture antropologiche dell'immaginario**, edizioni Dedalo, Bari 1983, pp. 251-255.

4) Cfr. *ivi*, p. 233 e p. 241; cfr. Eliade, *op. cit.*, pp. 450-451.

5) Cfr. Eliade, *op. cit.*, p. 295 e p. 241. In Omero, Kalipso non è raffigurata in tutta la sua potenza: è solo una ninfa, una dea di seconda categoria. "Nymphe significa un essere femminile per mezzo del quale un uomo diventa nymphios, cioè sposo felice giunto allo scopo della sua virilità": una ninfa è una dea costruita a misura d'uomo, in senso letterale (cfr. C. Kerényi, **Gli dei e gli eroi della Grecia**, Il Saggiatore, Milano 1963, pp. 151-152).

6) Penelope significa anatra: l'immagine di questo animale compare spesso nelle coppe antiche, rinvenute nei sepolcri, e indica una buona dea protettrice. Così si esprime Kerényi, *op. cit.*, p. 302.

7) Ho in mente l'analisi che Nicole Loraux conduce nel suo saggio **Che cos'è una dea?**, quando s'interroga sulle due possibili concezioni della dea: o essa è solo grammaticalmente il femminile del dio o in essa il femminile è una caratteristica essenziale. Mi pare che Ulisse ci rimandi alla seconda ipotesi, Enea alla prima (cfr. G. Duby e M. Perrot, **Storia delle donne, L'antichità**, editori Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 13-55).

8) A questo proposito ricordo la splendida analisi condotta



da Anita Seppilli sui passi omerici che risultano incomprensibili, perché il testo riporta storie che nemmeno il narratore stesso conosce nel loro significato profondo. Omero "ricevette una tradizione appoggiata su valori etici cui egli ... non era più in grado di partecipare..." (A. Seppilli, *Alla ricerca del senso perduto*, Sellerio editore, Palermo 1986, pp. 16-17).

9) K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Newton Compton editori, Roma 1972, pp. 225-226.

10) Mi sono recentemente impegnata anche pubblicamente in una riflessione tesa a:

- mostrare come lo Stato moderno sia un prodotto della Ragione umana, immaginata senza legami col corpo e dunque asessuata, e come questa uni-formità sia elemento indispensabile nella sfera politica tradizionale;
- evidenziare il rapporto tra linguaggio e costruzione del politico, così da scoprire che, non solo da un punto di vista storico, il soggetto che parla e crea lo Stato è maschile e solo

apparentemente neutro.

11) Ricordo l'analisi di Max Weber: "L'intero processo (di costituzione dello stato assoluto - n.d.a.) costituisce un perfetto parallelo dello sviluppo dell'impresa capitalistica mediante una graduale espropriazione dei produttori autonomi" (cfr. M. Weber, *Economia e società*, edizioni di Comunità, Milano 1974, vol. II, p. 685 e sgg.).

12) Simone Weil usa spesso la metafora del bravo marinaio per indicare chi sa tenere conto di tutte le diverse forze della natura, spesso ostili (vento, onde, correnti...), per saper trovare equilibrio e stabilità, senza mai dimenticare che non è in nostro potere astrarre dalle leggi di ferrea necessità che ci governano. Abbiamo un'unica possibilità per trasformare durevolmente il mondo, pur assoggettandoci ad esso: il lavoro.

13) E. Hillesum, *Diario 1941-43*, Adelphi editore 1985, p. 106.





Il naufragio, l'isola, la zattera

"L'ultimo grande sistema d'ordine, l'ultimo universo di valori condivisi, era una costruzione ben calibrata di rigorismo etico, classismo, gerarchia sociale, conformismo religioso, derivato dalla cultura conservatrice pre-moderna, rielaborata e ricodificata dalla borghesia egemone".

Carlo Rubini, docente negli istituti superiori di Venezia, è redattore di Esodo.

Mrs. Robinson

Accompagnato dalle note della canzone *Mrs. Robinson*, di Simon e Garfunkel, indimenticabile per una generazione intera è stato il finale del film **Il laureato**. I due protagonisti, interpretati dagli attori Dustin Hoffmann e Catherine Ross, fuggono, interrompendo il rito del matrimonio che si stava celebrando tra la stessa protagonista ed un altro uomo da lei non voluto, ma ugualmente imposto dalle convenzioni della società benpensante in cui era cresciuta. Si trattava di un chiesa protestante e il contesto era quello di una provincia ricca, statunitense, bianca, anglosassone. Quella fuga, simbolo di un processo di emancipazione dal vecchio ordine avviene, cioè, in una situazione ritenuta "avanzata", progredita. Non c'è, a fare da collante, la morale cattolica, il sacro; non c'è una cultura conservatrice, pre-moderna. Tutto ciò dice molto di come l'ultimo grande sistema d'ordine, l'ultimo universo di valori condivisi, quello che gli adulti sotto i quaranta non hanno fatto a tempo a conoscere e ricordare da adulti, fosse una costruzione ben calibrata di rigorismo etico, classismo, gerarchia sociale, conformismo religioso, derivato dalla cultura conservatrice pre-moderna, rielaborata e ricodificata dalla borghesia egemone nell'otto/novecento.

Proprio così, quella borghesia, che ai suoi albori aveva dovuto scardinare l'*ancien régime*, la vecchia società aristocratica e teocratica, con il pensiero laico e libertario, per autoconservarsi al potere, scopre, accetta, metabolizza e rielabora in forme nuove le vecchie culture autoritarie, tra cui si annoverano le religioni, per quanto diverse tra loro possano sembrare. Incluso, e non a caso, il protestantesimo.

L'etica protestante, già individuata da Weber come l'ispiratrice del capitalismo, facendo leva sul suo rigorismo di matrice soprattutto calvinista, detta le giustificazioni morali della corsa al profitto, altrimenti difficilmente accettabile da una tradizione conservatrice, che identificava il denaro con il progresso.

Sarebbe interessante ricostruire quanto anche la ultra-anti-moderna chiesa cattolica si sia, su questo terreno, inconsapevolmente "protestantizzata" nel corso del novecento, in Italia e nei paesi dov'è diffusa, passando da un atteggiamento anti-capitalistico o, se si vuole, pre-capitalistico, ad un altro di fatto progressivamente più accondiscendente nei confronti delle aspirazioni materiali della classe egemone, concependo quasi uno scambio: da una parte una legittimazione religiosa e, in ultima analisi, "divina" (che il "sacro" cattolico garantisce ben di più dell'individualismo protestante); dall'altra il mantenimento di ordine e di gerarchia sociale, vitale per la costruzione religiosa del cattolicesimo, che si basa sull'idea indiscussa di gerarchia.

Lo sforzo attuale di papa Wojtyła è, a ben vedere, quello di correggere e di ricontrattare questo patto, che la cultura borghese diffusa non rispetta più per ciò che attiene alla morale e, in certa misura, anche ai rapporti gerarchici (familiari, ma anche sociali, per la mobilità tra classi oggi largamente accettata e addirittura favorita dall'arrivismo e dal consumismo): la sua *verve* anticonsumistica ha soprattutto questa origine.

Sarebbe ugualmente interessante osservare quanto anche il Concilio Vaticano II, che per tutte queste ragioni Wojtyła rimette in discus-



sione, celasse, con l'apertura al mondo, anche un'implicita apertura di credito nei confronti della modernità in tutte le sue forme, compresa quella del binomio denaro/lavoro. Un'aggiornamento, in definitiva, di un processo di avvicinamento durato quasi un secolo.

Anche il mito nazionale era, ed è ancora in parte, ingrediente del vecchio ordine, un sostitutivo di massa della religione, laddove questa perdeva mordente, mito sconosciuto alla cultura pre-moderna, all'origine mito borghese e democratico (il popolo dei cittadini ha creato l'idea di nazione), ripreso poi strumentalmente come identità forte, mito ripropositore di gerarchie, *in primis* quella bellica, ben accordatosi con le altre culture d'ordine. Quel "Dio, Patria, Famiglia", trionfo e sintesi del vecchio ordine, coltivato in Italia dal fascismo e dal clericalismo politico del dopoguerra, è stato effettivamente un collante culturale, ben oltre i confini entro cui era divenuto uno slogan propagandistico. La bandiera a stelle e strisce sta sullo sfondo della società rifiutata da "Hoffmann-Il laureato", negli anni in cui i giovani americani manifestavano contro la guerra del Vietnam.

Si può sostenere con delle buone ragioni che il mito nazionale è l'unico a tenere a addirittura a riproporsi oggi come sostitutivo del vecchio ordine (secessioni varie e loro opposizioni nazionali), ma si accettano scommesse sulla effettiva capacità di essere, questo mito, universale e trasversale codice per tutti, così come si poneva il vecchio universo di valori.

E', quello nazionale, infatti, un mito scarsamente autosufficiente; per vivere bene ha bisogno degli altri miti. Per natura, da solo, divide e non unifica, come è unificante un efficace sistema d'ordine, né ha senso citare ad esempio l'est o altri luoghi, che effettivamente si trovano in una situazione di ritardo storico, nella quale la modernità occidentale, a cui si riferisce questo ragionamento, non è mai esistita. Nel contesto occidentale le identità etnico-territoriali hanno, semmai, presa quando finiscono per supportare obiettivi economici e di profitto (federalismo fiscale o secessione di zone ricche da zone povere o viceversa), scoprendo - in definitiva - la ragione di fondo per cui l'egemonia borghese ha avuto bisogno di ispirazioni culturali d'ordine o

di identità forti: per giustificare, simulare e rendere accettabile la propensione al profitto.

E' questo, però, il suo lato debole, per cui un'intera generazione, trent'anni fa, ha cercato di abbattere il vecchio ordine borghese. La società cristiana pre-borghese, che pure ha lasciato molti strumenti culturali a quella successiva, viveva su una costruzione autoritaria, in cui tuttavia forma e contenuto, spiritualità e materialità aderivano autenticamente al vissuto della gente. Per molti, e giustamente, è ancora una memoria da non perdere. Il vecchio-nuovo ordine borghese ha acquistato, invece, surrettiziamente il formalismo e la rigidità delle religioni, senza più riuscire, ad un certo punto, a simulare il suo vero obiettivo materiale. Questo formalismo ipocrita non ha più tenuto per diventare addirittura un fardello inutile. L'ispirazione autenticamente libertaria, progressiva, emancipatrice, presente nella rivoluzione borghese delle origini, questa coscienza nascosta è riemersa quando mutamenti strutturali ed economici hanno immesso nuovi soggetti sociali. Bisognerà, prima o poi, dimostrare definitivamente - come ha già fatto anni fa Flores d'Arcais, che il sessantotto è stato una rivoluzione liberale, nata e cresciuta nel cuore avanzato dell'egemonia borghese, tutto vissuta sul piano culturale e sovrastrutturale, col risultato di creare una rivoluzione dei costumi senza precedenti. Non a caso l'Italia del "Carosello" è stata contestata abbattendo prima di tutto i suoi tabù formalistici a cominciare da quello sessuale, ed anche in questo seguendo l'esempio delle società più avanzate, come gli USA: qui il sessantotto era nato quattro anni prima ('64, Università di Berkley, California), e vissuto quasi esclusivamente sul piano culturale e sovrastrutturale con grandissima intensità, disinteressandosi dei rapporti economici e mantenendoli integri. Da questo punto di vista il neomarxismo politico-economico sessantottino è stato una cultura strumentale e surrettizia, ispirata dalla scuola di Francoforte, in cui la critica strutturale al capitalismo è, in definitiva, strumentale e contingente.

Bisogna proprio dire che il sessantottino, finito in banca o imprenditore o *yuppie* rampante, è solo un'apparente contraddizione. La società

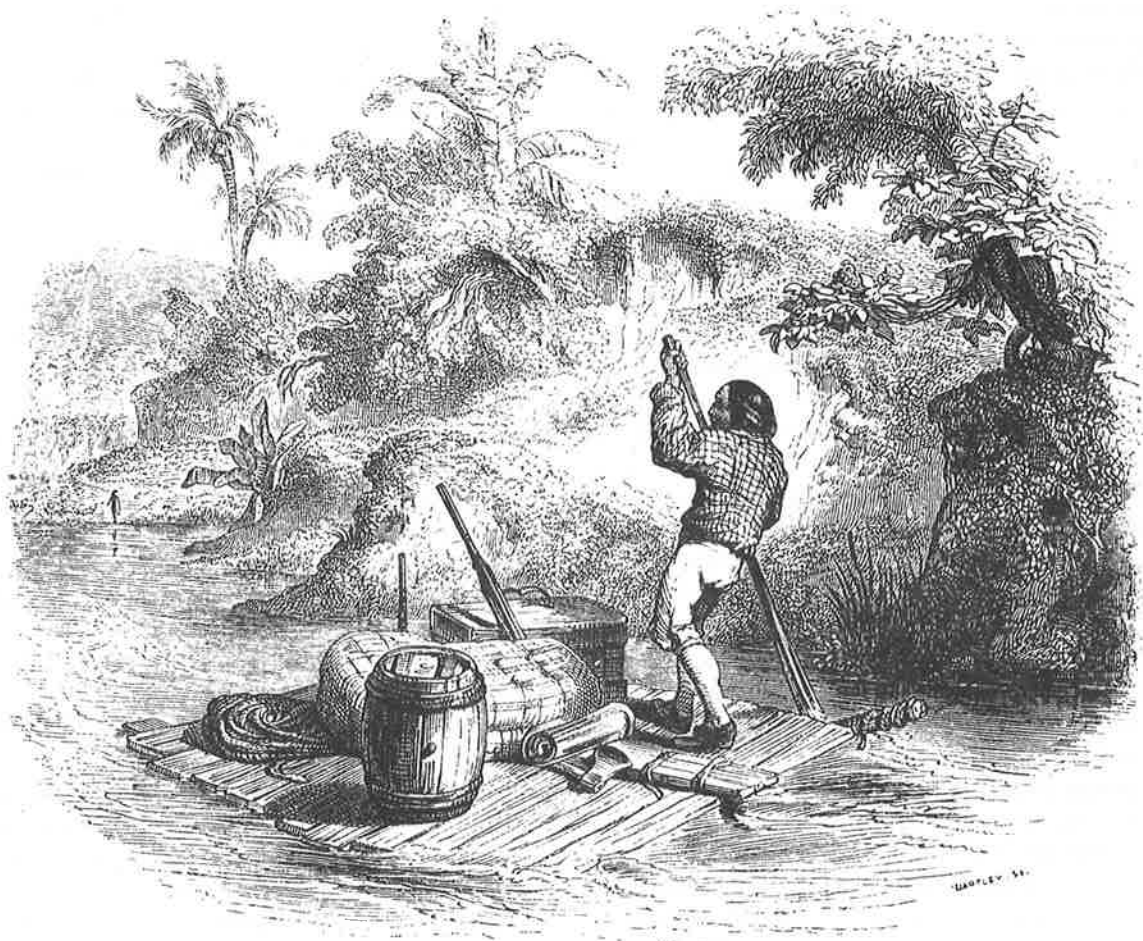


borghese, diventata pervasiva *middle class*, ha quindi compiuto il miracolo di appropriarsi dell'ispirazione libertaria, che, come lotta intestina, aveva abbattuto la sua "forma" ma non la sua sostanza, lasciando scoperto il processo ricostruttivo, creando così una situazione di assenza di etica, di responsabilità, una de-regolazione incapace persino di assumere quel buon-senso borghese, che, fino a un po' di tempo fa, surrogava nella quotidianità alla religione e a

quant'altro era ritenuto troppo impegnativo e da delegare agli specialisti.

Quella rivoluzione libertaria, tuttavia, lungi dall'essere fallita, si presenta semplicemente incompiuta e attende la ricostruzione e un riordino in cui forma e contenuto si riunifichino e temperino la deriva individualista cui porta inevitabilmente ogni processo di emancipazione.

Carlo Rubini





"La storia dell'uomo non costituisce perciò un ritorno, ma neppure uno sviluppo progressivo, bensì una ripresa, nella quale egli concorre e partecipa alla determinazione del compimento anticipato dell'evento, mediante le figure di senso che egli stesso è capace di elaborare".

Giovanni Trabucco, teologo veneziano, collaboratore di Esodo, è redattore della rivista Servitium.

La condizione nomade nella Bibbia

La retorica circa la condizione esilica alla quale si trova costretto l'uomo post-moderno, rischia di retrodatare un problema tipicamente attuale e di proiettare sulla prospettiva biblica una problematica segnata da una dimensione assolutamente contemporanea. La stessa dimensione di "gettatezza" che l'uomo sperimenta nel suo essere al mondo, si presta al rischio di essere enfattizzata e fraintesa se letta a partire solamente dalla sensibilità contemporanea.

Si dovrebbe dunque dire che la nostra tematica, colta nella eloquente metafora del naufragio - e viene da dire, con Blumenberg, del *naufragio con spettatore* -, non trova nella scrittura alcun supporto, anche se è possibile leggere alcuni testi disseminati un po' ovunque, nell'antico e nel nuovo Testamento, come testi nei quali la dimensione che è stata designata come nomade, naufraga o esilica, appare come costitutiva dell'atto stesso del credere, prima ancora che di una qualche evidenza fondativa di un possibile *ethos*.

E' Blumenberg stesso, d'altra parte, a mettere in guardia - citando Lorenzen - contro l'inganno di una metafora assoluta presa alla lettera, fino ad includere il suo rovesciamento e l'apologia della condizione cui essa rinvia. «"Se non c'è alcuna terraferma raggiungibile, la nave deve essere stata costruita già in alto mare; non da noi, ma dai nostri antenati. Questi dunque erano capaci di nuotare, e in qualche modo - forse con legno alla deriva - si saranno costruiti in un primo momento una zattera, migliorandola poi sempre di più, finché oggi questa zattera è diventata una nave, così confortevole che non abbiamo più il coraggio di saltare in acqua e di cominciare ancora una volta daccapo". Visibilmente - scrive Blumenberg - la

debolezza della metafora dilatata in paragone totale è che include delle istruzioni per argomentare contro l'abbandono della nave... Essa rafforza l'inclinazione a ritrasformarsi, su quella confortevole nave, nello spettatore di coloro che hanno e vorrebbero infondere il coraggio di saltare in acqua e ricominciare ancora una volta daccapo - magari confidando di tornare alla nave intatta come riserva di una storia disprezzata. Nel contesto del paragone, pensare l'inizio vuol dire immaginare una condizione senza la nave... e, indipendentemente dalla sua solidità, ripercorrere in un esperimento ideale "le azioni con le quali, nuotando in mezzo al mare della vita, potremmo costruirci una zattera o magari una nave">> (1).

A questa non virtuosa circolarità non sfugge anche la retorica della condizione nomade o esilica nella Bibbia, la quale d'altra parte - come si è detto - sembra autorizzarla: ciò che si sperimenta come condizione presente, viene assunto a metafora o paradigma della condizione originaria. Non è difficile riscontrare le radici di questo procedimento, che al crollo delle grandi sintesi, di qualsiasi tipo, fa seguire - specularmente - il pensiero debolissimo della loro insuperabilità; pensiero in questo senso fortissimo, poiché di quelle sintesi che intende superare, mantiene e condivide, seppure rovesciate, la figura e l'impostazione. In radice, quel principio può essere riassunto nel pregiudizio che concepisce la verità e la storia come alternative, e di conseguenza la concreta storicità dell'uomo come ostacolo al suo effettivo compimento; sotto questo profilo la nostalgia di un qualche ordine e l'elogio del frammento non sono che le figure speculari di uno stesso pensiero (2).

Di tutto ciò, evidentemente, nella Bibbia non



c'è traccia essendo la Bibbia piuttosto l'elaborazione in atto e la testimonianza della verità della storia, e della storia della verità.

In realtà è proprio la *aposteriorità* di quella condizione e della riflessione su di essa a contenere le ragioni della sua pertinenza. Non si troverà nella scrittura un'*etica* del naufragio o dell'esilio come originaria condizione dell'uomo, e tuttavia i personaggi che la costellano sono continuamente nella situazione dell'andare e talora anche del partire senza sapere dove andare. Abramo e Rut sono diversamente - esempi più eloquenti di altri al proposito.

La concezione fondamentale della Bibbia lega ad un evento - l'evento di liberazione dell'esodo - l'universalità di tutte le cose, nel momento in cui riconosce all'inizio della creazione la medesima verità del principio che rivela un avvenimento particolare come la rivelazione stessa di Dio. Fanno fede di ciò sia la genesi del testo biblico, e in esso dei diversi testi, elaborati tutti retroattivamente ed eziologicamente, secondo un procedimento e un'intenzione che accomunano *Genesi* e *Rut*, *Deuteronomio* e *Giobbe*, e nel nuovo Testamento gli stessi vangeli, e che ritrova all'inizio la verità anticipata da quel principio; sia la tripartizione interna del canone dell'antico Testamento secondo le indicazioni presenti nella stessa scrittura, dove Legge, Profezia e Sapienza esprimono una circolarità non soltanto letteraria, ma ermeneutica, in grado cioè di costituire il criterio interpretativo dell'intero delle scritture e di restituire la sintesi che l'evento della rivelazione istituisce. Quella sintesi è la verità per la quale l'uomo concorre originariamente a determinare la verità di sé e di Dio precisamente a causa della libera iniziativa di Dio, che nell'evento della propria rivelazione si destina alla libertà dell'uomo in quanto si mostra capace di lasciarsene determinare. La storia dell'uomo non costituisce perciò un ritorno, ma neppure uno sviluppo progressivo, bensì una ripresa, nella quale egli concorre e partecipa alla determinazione del compimento anticipato nell'evento, mediante le figure di senso che egli stesso è capace di elaborare e che segnano il riconoscimento e l'anticipazione del compimento e insieme la distanza da esso. Le due dimensioni - l'anticipazione e la distanza - sono essenziali nella loro distinzione e nella loro unità, poiché la verità

del compimento è differita in quanto subordinata al consenso dell'uomo e sospesa alla sua concreta realizzazione.

Non altra è la verità nella Bibbia di quella che, in questo preciso significato, può essere chiamata la dimensione esilica o nomade, o - usando le parole del titolo di un bel libro recente (3) - l'essere "fuori luogo" costitutivo dell'uomo.

La nostalgia - la malattia del ritorno (4) - rappresenta il compito del compimento, la *passione* della decisione che consente a questa circolarità nella forma della responsabilità - letteralmente, della capacità di rispondere di sé -, a fronte di una verità che, poiché *indisponibile*, è in grado di costituire l'appello che quella decisione rende assoluta.

Abramo e Rut ne sono le figure diverse e complementari poiché se l'uno sottolinea la dimensione della promessa, costitutiva del compimento, che in quanto tale non può che essere anticipato, l'altra privilegia l'aspetto della non deducibilità o della gratuità della decisione. Una "mancanza" infatti accomuna e qualifica in modo originario le due protagoniste del testo - Noemi e Rut -; e, se in Noemi diviene itinerario verso un ritorno, in Rut assume i tratti del percorso verso l'ignoto. E non è un caso che proprio in questo Rut - a diversi titoli *fuori luogo* nella scrittura - sia accomunata ad Abramo - il padre della fede - il quale pure parte senza sapere dove andare. Il che consente un'ulteriore sottolineatura nel momento in cui anche per Abramo la chiamata avviene quando il cammino è già intrapreso e d'altra parte il testo di Rut scoperatamente risponde all'intenzione di mostrare la possibilità di Dio di ricomprendere e di accogliere, come proprie, storie "solamente" umane (5).

Ma appunto questo è il fondamento della condizione nomade dell'uomo: la passività originaria di Dio che rivela se stesso come capace di fare propria la storia in quanto storia della verità e perciò anche storia della libertà dell'uomo, dalla quale egli si lascia decidere.

Questa sintesi non è superabile e costituisce la verità dell'*ordine cristiano* (6), se si intende correttamente l'espressione, privilegiando cioè l'aggettivo sul sostantivo, e dunque in riferimento a Cristo, che sta prima della creazione del mondo come il nuovo e il definitivo agnello sgozzato fin dalla creazione del mondo (Ap 13,8) (7). Come del resto afferma Paolo quando dice di correre verso



ciò che gli sta davanti (Fil 3,13-14); dunque non verso il futuro, innanzitutto, ma verso il compimento - l'*eschaton* che è Cristo, venuto in modo ultimo come compimento promesso - e che tuttavia gli sta davanti come ciò che non è ancora deciso in quanto bisognoso appunto del suo consenso.

I nomi scritti nei cieli, per cui occorre rallegrarsi (Lc 10,20) e la necessità di completare ciò che manca alla croce di Cristo (Col 1,24), esprimono diversamente la medesima correlazione, per la quale - infine - la morale non si presenta come aggiuntiva rispetto alla fede poiché concorre originariamente a determinarla nella sua qualità di decisione e la cui verità è - usando un'immagine antica e solo apparentemente opposta a quella nomade o esilica - la fatica di trovare la propria *stabilitas loci* - il luogo del proprio agire effettivo -, contro la tentazione dell'accidia che alla decisione si rifiuta in modo pregiudiziale (8).

Questo, contro una ricorrente enfasi apocalittica che non vede alcuna distinzione tra uno scenario apocalittico e un pensiero dell'escatologico, poiché considera la verità ancora una volta come ciò che, per essere tale, deve accadere *extra nos* e la promessa - indifferentemente poi se mantenuta o smentita - come pregiudizialmente irrelata rispetto ai suoi destinatari (9).

E pure contro un dialogo affrettato, che si vorrebbe teologico e che confonde invece, nel desiderio di accomunarli, il credere e il non-credere a partire da un pensiero su Dio che non solo non è il pensiero del definitivo - dell'*eschaton* -, ma neppure del definito, finendo così con il mancare di elaborare proprio la libertà dell'uomo, che costituisce la qualità specifica tanto del credere che del non-credere (10).

Come sempre più radicalmente, e adoperando pure l'immagine del naufrago, Simone Weil scrive: «L'uomo è come un naufrago aggrappato ad una tavola, sballottato dal mare. Non c'è modo di produrre alcun cambiamento al movimento che il mare gli imprime. Dio lancia una corda dall'alto del cielo. L'uomo l'afferra o non l'afferra. Se l'afferra, egli resta sottoposto alle pressioni del mare, ma queste pressioni si combinano con il nuovo fattore meccanico costituito dalla corda, cosicché le relazioni meccaniche tra l'uomo e il mare sono cambiate. Le mani sanguinano per la stretta sulla

corda. Talvolta il mare lo sballotta al punto che egli la molla e la riprende. Ma se egli la respinge volontariamente Dio la ritira» (11).

I grandi temi weiliani del radicamento e del passato da un lato, e della passività o impotenza di Dio dall'altro, non sono che i due aspetti di quest'unica relazione, che consentirebbe davvero di ripensare la provvidenza - personale e impersonale insieme - (12) come ciò che promette e comanda ad un tempo di accedere alla propria verità nella forma del decidere di sè, tornando così, secondo l'immagine evangelica che Weil stessa utilizza, a fare unità del riconoscimento della bontà dell'albero nell'atto stesso di produrne i frutti buoni (Mt 7,16-18; 12,33; Lc 6,43-44).

Giovanni Trabucco

Note:

1) BLUMENBERG H., *Naufrago con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna 1985, 109-110.

2) «Come critico della stanzialità del soggetto classico... il soggetto nomade vuole infatti indicare un transito verso identità multiple... denuncia comunque la parzialità di ogni luogo - sociale, culturale, simbolico, linguistico - in cui si trova a transitare»: così Adriana Cavarero, recensendo su "L'Unità" del 29 maggio 1995, BRAIDOTTI R., *Soggetto nomade*, Roma 1995.

3) LEVI DELLA TORRE S., *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Roma 1995.

4) PRETE A., *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano 1992.

5) L'espressione che nel testo ebraico indica l'invito rivolto da Dio ad Abramo sembra essere un rafforzativo, che può significare non solamente "va", ma anche in qualche modo "va' a te", "va' a te stesso"; si tratta dunque di un imperativo che in quanto tale comanda e si pone come qualcosa ad un tempo di esteriore e di interiore all'interlocutore cui si rivolge.

6) Si vedano COLOMBO G., *L'ordine cristiano*, Milano 1993 e *L'ordine cristiano, "Servitium"*, 99-100, 1995.

7) *La prova del nuovo, "Servitium"*, 87, 1993.

8) Si veda su questo ANGELINI G., *Le virtù e la fede*, Milano 1994.

9) Il riferimento inevitabile è a S. Quinzio, al proposito autore davvero di un *unico* libro.

10) FORTE B., *Confessio theologi. Ai filosofi*, Napoli 1995.

11) WEIL S., *Quaderni. Volume terzo*, Milano 1988, 404, 407.

12) *Interrogativi sul futuro e la provvidenza, "Esodo"*, 2, 1995.



Perché la ricerca continui

Le monografie di **Esodo** non si prefiggono lo scopo di "risolvere" un interrogativo, ma quello di proporre una serie di "tracce di percorso", che rendano attivo il lettore. Per questo offriamo una bibliografia utile a chi volesse continuare la ricerca sul tema del naufragio della tradizione e su quello del senso di un possibile cambiamento.

Due testi biblici di riferimento: Gen 25,29-33 (Esaù vende la primogenitura); Ger. 31,31-34 (non avverrà più che "i padri mangiarono l'uva non matura e ai figli si legheranno i denti").

H. Blumenberg,
Naufragio con spettatore, ed. Il Mulino.
H. Bloom,
La Kabbala e la tradizione mistica,
ed. Feltrinelli.
H. Bloom,
Rovinare le sacre verità, ed. Garzanti.

In questi due libri il critico americano mostra: nel secondo, le strategie di lotta-trasformazione che lo scrittore mette in atto per superare la tradizione; nel primo, come la Kabbala non sia l'esercizio gratuito per variare una tradizione ma come una fede creativa ri-scriva la tradizione oggettivamente naufragata nella diaspora e nell'esilio.

P. C. Bori,
L'interpretazione infinita, ed. Il Mulino.
Il testo politico sta fermo ed è fissato da una convenzione. Il testo religioso e il lettore, invece, progrediscono simultaneamente.

F. Fortini,
Extrema ratio.
Note per un buon uso delle rovine,
ed. Garzanti.
AA.VV.
Sentimenti dell'al di qua. Opportunismo, paura, cinismo nell'età del disincanto,
ed. Theoria.

Questi due libri analizzano, nei cambiamenti avvenuti, la rete di blocchi e possibilità che si presentano.

P. Flores d'Arcais,
Etica senza fede, ed. Einaudi.

Contro il riproporsi, dopo il crollo delle utopie, di nuove salvezze assolutistiche (soprattutto il presentarsi di Wojtyla come unica salvezza), l'autore propone "un patto del disincanto", in cui il bene laico e terreno della democrazia presa sul serio venga riconosciuto come l'unico tavolo su cui giocare tutte le carte della nostra irrimediabile finitezza.

S. Natoli,
I nuovi pagani, ed. Il Saggiatore.

La progressiva scomparsa di Dio lascia un uomo che non si rassegna alla sua finitezza e insegue una potenza infinita come Dio. Il confronto con i Greci come possibilità di sapersi finiti ma non privi di senso.

R. Esposito,
Categorie dell'impolitico, ed. Il Mulino.
R. Esposito,
Nove pensieri sulla politica, ed. Il Mulino.

Impolitico non è il contrario del politico, ma il suo limite e confine, contro ogni teologia politica e la fine della politica nella modernità. Da Schmitt, la Arendt, Broch a Canetti, la Weil, Bataille.

E. Junger,
Il trattato del ribelle, ed. Adelphi.
Le strade del singolo (non dell'individuo) nella complessità del tempo.

S. Weil,
I quaderni, ed. Adelphi.
Contro la pigrizia di aspettare letture già fatte, il lavoro senza stanchezza sulla tradizione per rigiocare essa e noi stessi.

S. Petrement,
La vita di Simone Weil, ed. Adelphi.

Testo essenziale per riprendere un piacere di pensare e fare delle scelte.

a cura di Roberto Berton

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Polis e civiltà

Il presente nelle nostre mani

Aggiungo volentieri la mia voce a quella di Gabriella Cecchetto, Mario Cantilena e Paolo Barbieri, a reazione e commento della lettera dei monaci della Comunità di Bose (in **Esodo** 3/94), su temi riguardanti la politica. Tra l'altro, arrivare per quarto agevola le cose, perché molte riflessioni sono già state svolte.

Riassumo le mie opinioni raggruppandole attorno a tre punti, che non solo ritengo importanti, ma che mi sembra scandiscano i 'messaggi' della Comunità di Bose: l'atteggiamento in merito ai rapporti fra chiesa e politica; la proposizione di uno spazio ecclesiale in cui i cristiani *"accolgano le ispirazioni dell'evangelo e discernano insieme se le loro decisioni e i loro progetti sono coerenti o contraddittori rispetto alla fede"*; il giudizio sulla situazione politica - e, più in generale, civile - del nostro Paese, emblematicamente riassunto nel passo che chiude la lettera: *"nella nostra società è notte"*.

La suddivisione torna utile anche perché il mio grado di condivisione dei tre 'messaggi' è parecchio diverso: sono pienamente d'accordo sul primo; ho perplessità sul secondo; sono tendenzialmente in disaccordo sul terzo.

La lettera dei monaci di Bose delinea in modo esemplare l'alterità fra lo spazio di *"chi ha un ministero nella chiesa* (forse si potrebbe dire, più semplicemente, fra lo spazio della chiesa), *spazio profetico, forzatamente prepolitico, testimone dell'ulteriorità della fede rispetto alla politica"*, e lo spazio del cristiano che si impegna in politica.

In questa posizione mi riconosco. E potrei fermarmi qui. Ma, anche in vista della riflessione sull'invito a realizzare uno spazio di confronto fra credenti sul nesso fra fede e azione politica, serve forse guardare un po' più da vicino al significato e alle implicazioni di questa posizione. Ora, pare a me che essa introduca, e giustamente, una tensione irriducibile fra il patrimonio della fede e la storia.

Questa tensione è ben delineata in un re-

cente libretto di Giuseppe Colombo, *L'ordine cristiano*. Il teologo milanese propone l'ordine cristiano nella sua essenzialità, ricondotto al nucleo della fede, ai suoi contenuti scarnificati e liberanti. Tra l'altro, oltre che per quello che dice, il volumetto è istruttivo anche per quello tace. E, seppur indirettamente, l'insieme di omissioni e di affermazioni è quanto mai significativo anche rispetto alla questione della demarcazione, e delle connessioni, fra spazio profetico e spazio politico.

Che cosa c'è, dunque, e che cosa non c'è nel volumetto di Giuseppe Colombo? Ci sono passi molto belli nei capitoli *"Il/i peccato/i quotidiano/i"* e *"Il cristiano e la storia"*. Ma il libro tace sulla morale, in generale e in specie sulla morale attinente ai temi, oggi scottanti, della vita. Perché? Forse perché qui è in gioco non l'annuncio nella sua essenzialità, ma il modo di tradurlo nella concretezza della storia, che in ultimo chiama in causa la responsabilità dei singoli cristiani? E Giuseppe Colombo lo suggerisce chiaramente quando annota: *"La violazione e il rispetto dei comandamenti, nella loro pura fattualità, resta ambigua e indeterminata, come se il valore/di-svalore, il bene/il male siano da cercare 'oltre' l'atto, più in profondità, nel cuore dell'uomo"*.

Ciò vale rispetto all'etica. E a maggior ragione, dunque, rispetto alla politica. Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, perché io mi trovi in un atteggiamento - come dire? - di disagio e di perplessità rispetto al secondo 'messaggio' della lettera: la sollecitazione a creare *"uno spazio veramente prepolitico, ... un luogo in cui riscoprire l'ispirazione dell'evangelo e discernere gli obiettivi dell'azione politica in un confronto aperto fra i battezzati, ... uno spazio per la profezia"*.

Perché ritrovarsi fra *tutti* i battezzati, e non in una specifica comunità di battezzati, che condividono anche un più ampio percorso umano, se c'è questa permanente, drammatica tensione fra l'essenzialità dell'esperienza cristiana e la storia? O, all'opposto, se in gioco sono gli obiettivi dell'azione politica, perché ritrovarsi *soltanto* fra battezzati, e non anche con i credenti delle altre famiglie cristiane o, *tout court*, con gli 'uomini di buona volontà'? (Questo secondo inter-



rogativo è, in realtà, la riproposizione in termini dubitativi del suggerimento di Gabriella Cecchetto).

La preoccupazione che sta alla base dell'invito dei monaci di Bose è comprensibile. Ma il suggerimento che ne discende pare a me non persuasivo. Del resto, lo stesso argomentare della lettera, il linguaggio usato, rivela una qualche difficoltà a delineare con nitidezza le coordinate di questo spazio di confronto. Due sintomi, indiretti ma significativi. Da un lato, l'insistita preoccupazione a distinguere questo spazio da altri, giudicati negativamente - il collateralismo, le esperienze di formazione socio-politica -. Dall'altro, il ricorso a poco pregnanti enfattizzazioni ("uno spazio che sia *veramente* prepolitico", al quale fa eco l'"*autenticamente* politico" della presentazione di Giovanni Vian e Carlo Rubini) per definirlo in maniera positiva.

In sostanza, sono dubbioso che spazio di questa natura possa esistere: essere cioè ad un tempo uno spazio profetico e un luogo in cui discernere gli obiettivi dell'azione politica. Ciò non vuol dire che non ci possano essere, ed essere utili, spazi in cui confrontare l'ispirazione evangelica e obiettivi dell'azione politica. Ma saranno inevitabilmente spazi storicamente più determinati, e per ciò stesso, molteplici. Spazi, cioè, in cui si ritrovano battezzati (e forse anche credenti delle altre famiglie cristiane, e forse anche "uomini di buona volontà") che consapevolmente condividono valori e interrogativi che vanno oltre il nucleo della fede.

Infine, la lettera è permeata da valutazioni sulla situazione civile e politica dell'Italia, improntata a un giudizio fortemente negativo. E' questo il terzo 'messaggio' della lettera. Anche se non assurge mai a soggetto primario della riflessione, la lettura preoccupata, intrisa di pessimismo, della "*nuova situazione creatasi in Italia*" ne è la trama sottostante. A dare il tono alla lettura che i monaci di Bose fanno, e propongono, della società italiana, bastano poche citazioni. In apertura osservano: "*La nuova situazione è ... la vittoria di quella 'società radicale', ... sbocco di una cultura individualistica portante in sé i germi di alterazione patologica di ogni tipo di relazione fra gli uomini, tra i raggruppamenti, tra società civile e sta-*

to". Verso la fine, affermano: "*Sì, l'orizzonte è politeistico più che mai*". Per concludere: "*Nella nostra società è notte...*".

Come ho anticipato, in questa lettura non mi ritrovo. Non mi sono ritrovato, in maniera intuitiva, sin dall'inizio. E mi sono domandato il perché; o meglio, i perché.

Una prima risposta l'ha data Mario Cantilena, le cui valutazioni (riferimenti biografici a parte) condivido. C'è nella lettera dei monaci di Bose una qualche asimmetria di giudizio: quasi che i guasti scoperchiati oggi non fossero esistiti ieri, quando ieri erano semplicemente celati. E non coglie quindi la positiva 'ambiguità' della crisi in cui si dibatte il Paese; per dirla con Cantilena, "*oggi almeno qualche politico è chiamato a render conto ... del proprio operato*"; e, ancora, "*la semplificazione della lotta politica, pur con i suoi inconvenienti, non potrà alla lunga che giovare*".

Vorrei evitare affermazioni paradossali, soprattutto nei confronti di un testo così meditato. Chiedo quindi di essere ben compreso, quando dico che nella lettera avverto un'eco di rimpianto del passato. Non certo la "*nostalgia del tempo passato*" della politica, segnata dalla cosiddetta unità politica dei cattolici: un orizzonte, questo, dal quale i monaci di Bose sono dichiaratamente, e da sempre, lontani. Ma sì, invece, un'eco nostalgica della società del tempo passato: quando non c'era (o non era così forte) la cultura individualistica, quando non ci si abbeverava di televisione.

E' forzato leggermi, in filigrana, un qualche rimpianto per la felice (o 'meno infelice') stagione della società contadina? Forse lo è. Ma certo, nel delineare i mali del tempo *presente* manca una comparazione con i mali e le schiavitù di ieri, che rischia di falsare la prospettiva. La 'ambiguità' della situazione presente viene in buona parte proprio dalla liberazione da costrizioni - materiali e culturali - di questa ambiguità. E' dunque importante cogliere innanzitutto la dimensione di emancipazione. E poi, riconoscere e valorizzare la dimensione del 'rischio', dell'apertura ad esiti diversi.

Molto è nelle nostre mani, e questo è comunque 'cosa buona'.

Ugo Trivellato



Dialoghi ecumenici e inter-religiosi

Il cammino ecumenico al di là dello spettacolo

L'Osservatorio ecumenico di questo numero della rivista si articolerà in tre brevi informazioni, a nostro avviso molto utili, per far conoscere istituzioni e iniziative delle chiese cristiane presenti nel territorio veneziano, che meriterebbero maggiore considerazione da parte degli organi di informazione locale, anche perché talvolta possono rivestire un'importanza che va oltre i confini geografici in cui si verificano.

Per quanto riguarda l'informazione religiosa si impone infatti una evidente constatazione: i media sono pronti a dedicare ampi servizi giornalistici quando si verificano fatti religiosi spettacolari, o che si prestano per loro natura ad essere spettacolarizzati, come è accaduto nel giugno scorso in occasione della visita a Venezia del patriarca ortodosso Bartolomeo II di Antiochia. Sono però poco interessati a presentare realtà forse meno appariscenti ma più solide e più significative.

Questo fenomeno, ripeto, se è concepibile nei media che non hanno questo interesse specifico, non è ammissibile che si verifichi anche negli organi ufficiali di informazione esplicitamente religiosa. Ma questo accade e ognuno ne può dare le interpretazioni che più lo soddisfano.

1. L'Istituto di studi ecumenici San Bernardino di Venezia

Il pomeriggio del 5 ottobre con la prolusione di padre Georgij Zjablizev è stato inaugurato l'anno accademico 95/96 dell'ISE. Non è molto noto che nel convento di S. Francesco della Vigna di Venezia ha sede l'Istituto di studi ecumenici (ISE), le cui origini risalgono al 1975, quando, all'interno del normale curriculum teologico del primo ciclo presso lo Studio teologico dei Frati Minori "S. Bernardino" di Verona, cominciarono ad essere organizzati dei corsi di ecumenismo. La strutturazione di questi corsi nel tempo ha assunto una fisionomia sempre più organica e ben articolata, che ha raggiunto il suo

culmine con il riconoscimento ufficiale da parte della Congregazione cattolica del primo marzo 1990 ed è abilitato a rilasciare i titoli accademici. L'ISE è incorporato alla facoltà teologica del PAA (Pontificio Ateneo Antonianum).

Una precisazione. Da quanto detto si evince con tutta evidenza che si tratta di un istituto confessionale, **cattolico**, che si prefigge di approfondire le tematiche ecumeniche, non di un istituto ecumenico, gestito istituzionalmente da varie confessioni cristiane. Occorre riconoscere però, senza riserve e con grande schiettezza, che in questo luogo si fa della ricerca veramente ecumenica e ad alto livello. Il curriculum biennale di studi è strutturato in corsi di teologia e di storia teologica cattolica, protestante e ortodossa e ognuno di questi corsi è tenuto da docenti qualificati cattolici, protestanti e ortodossi, che insegnano in facoltà teologiche italiane ed estere. Il loro insegnamento è svolto con totale autonomia didattica. Il sincero impegno ecumenico è attestato anche dai seminari che annualmente vengono organizzati durante l'anno accademico e dai numerosi rapporti e scambi internazionali con i centri di ricerca ecumenica più qualificati.

P. Teclè Vetrari, preside dell'Istituto, nel suo intervento che ha preceduto la prolusione di p. Zjablizev, ha presentato il programma di lavoro tracciato per il prossimo anno e le prospettive più a lungo termine, all'interno delle quali si muove l'attività ecumenica del S. Bernardino. In questa occasione ha anche informato che le iscrizioni si mantengono sui livelli degli anni precedenti; registrano anzi un leggero aumento. Questo è un fatto positivo, ma la serietà dell'Istituto e i mezzi investiti dalla Provincia dell'Ordine Francescano del Veneto in energie umane, intellettuali e finanziarie meriterebbero una attenzione maggiore da parte delle realtà cristiane che vivono nel territorio veneziano. Questa osservazione non è stata fatta da p. Teclè, ma gli iscritti ai corsi di laurea della regione veneta sono pochi rispetto a chi viene da fuori. Eppure, si legge nel depliant di presentazione dell'anno accademico 95/96, "inserito nel quadro accademico della Conferenza Episcopale Triveneta, l'ISE è una risposta all'invito di Giovanni Paolo II, il quale afferma che il raggiungimento di una formazione ecumenica dei sacerdoti coinvolge i seminari e le



facoltà teologiche ... esso risponde pure a una esplicita richiesta della Conferenza Episcopale Italiana, la quale vede l'iniziativa uno strumento necessario per una solida e scientifica formazione ecumenica".

2. La prolusione al S. Bernardino di padre G. Zjablizev

Il problema ecumenico oggi nella Chiesa Ortodossa Russa.

La prolusione, tenuta da p. G. Zjablizev del patriarcato di Mosca in occasione dell'apertura ufficiale dell'anno accademico 95/96 dell'ISE, è stata un segno tangibile dei vasti orizzonti ecumenici nei quali si muove l'Istituto. Stretti, frequenti e qualificati sono i rapporti che il S. Bernardino intrattiene con ambienti ecumenici orientali e russi in particolare.

Da quanto detto dal relatore si capisce quanto possa essere importante che ci sia chi, fra le chiese cristiane occidentali, come fa il S. Bernardino, stabilisce corretti e veramente fraterni rapporti con la chiesa ortodossa russa, che sta vivendo un momento di particolari difficoltà.

Coloro che fra gli ortodossi russi oggi sostengono orientamenti ecumenici non si trovano certamente in una situazione facile. Rischiano di essere considerati dei profanatori della loro tradizione, che svendono tutta la ricchezza dell'anima russa all'occidente secolarizzato che è di fatto - così pensa la maggioranza ortodossa - coinvolto, anche nelle sue componenti cristiane, nel generale decadimento spirituale da cui è afflitto ed è attualmente tutto proteso a saccheggiare in ogni modo i valori della santa Russia e della vera Ortodossia.

Le ragioni dell'antiecumenismo ortodosso.

P. Zjablizev ha mostrato con grande concretezza quanto siano vasti ed influenti i settori dell'ortodossia russa, che vivono in un atteggiamento di grande diffidenza nei confronti di tutto ciò che viene dall'occidente e dalle confessioni cristiane non ortodosse. Le ragioni sono molteplici, alcune delle quali molto profonde.

Prima di tutto, è stato sottolineato, la nuova situazione di libertà ha messo in mostra tutti i danni arrecati da settant'anni di regime politico ateo. In modo particolare è venuta alla luce la

grande penuria di persone teologicamente preparate e culturalmente aggiornate. Molti preti sono stati ordinati in un contesto di clandestinità o quasi e non hanno potuto ricevere e curare una vera e propria preparazione teologica. Così la Chiesa Ortodossa Russa si trova ad affrontare sfide gigantesche sul piano teologico, che sorgono dalla necessità di ripensare se stessa nel nuovo contesto internazionale e dalla urgenza di confrontarsi con una specie di assalto alla diligenza portato con forza, determinazione ed enorme disponibilità di mezzi da parte di correnti culturali nuove, ma più che altro da aggressive schiere di missionari di varie confessioni cristiane, della chiesa cattolica, specialmente attraverso gli uniati, di alcune chiese dell'area della riforma protestante, di altre chiese evangelistiche particolarmente attive e, anche, di una grande quantità di nuove religioni, specialmente orientali non cristiane, come quelle che si ispirano al buddismo, al mussulmanesimo...

La paura dell'accerchiamento.

Il russo, legato anche solo culturalmente alla tradizione ortodossa, vede in tutte queste dinamiche attività di origine straniera come delle truppe di assalto, informate dello spirito materialistico ed edonistico dell'occidente, come delle ciurme di una sorta di nuovi *conquistadores* proiettati alla costituzione di un colossale e soffocante colonialismo culturale, spirituale, religioso e cristiano.

Questo stato d'animo preoccupato ed estremamente diffidente è espresso in modo molto chiaro, e al tempo stesso allarmante, da un documento che i monaci del monastero di Valaam, nel settembre del 1994, hanno inviato al Patriarca di Mosca e di tutta la Russia Aleksij II, perché al Concilio dei Vescovi della Chiesa Russa Ortodossa, che si sarebbe tenuto fra il 29 novembre e il 2 dicembre successivi, si adoperasse perché fosse arrestata "la propaganda dell'ecumenismo nei seminari e nelle accademie teologiche" e con cui lo scongiuravano "a non prendere parte a preghiere e servizi divini collettivi con eretici, pagani e giudei, che il Signore già definì *sinagoga di Satana* (Ap 3,9)". I monaci di Valaam, in questo documento, esprimevano la convinzione che "... attraverso l'ecumenismo i massoni vogliono conglobare tutte le



confessioni, mischiando la verità con la menzogna" e che "lo scopo di Satana è annientare, per mezzo del movimento ecumenico, la Chiesa di Cristo o, più esattamente, di renderla priva della grazia".

La posizione del Concilio dei vescovi del 1994.

Quando si riunì, nel novembre del 1994, il Concilio dei vescovi della Chiesa Russa Ortodossa aveva all'ordine del giorno proprio il tema dell'ecumenismo e doveva fronteggiare una situazione interna difficile. Abbiamo visto con quanta decisione le correnti tradizionaliste si erano schierate contro l'ecumenismo; e non si trattava di gruppi sparuti e minoritari, anche perché essi interpretavano bene i sentimenti, la fede e la tradizione del popolo russo. Questi atteggiamenti di chiusura si innestavano direttamente nel risentimento generale antioccidentale di grandi strati della popolazione russa, che sta vivendo una situazione di grande difficoltà economica e sociale.

All'interno del Concilio si levarono anche voci più aperte, certamente più illuminate ma anche molto minoritarie. Il Concilio dei vescovi ed il patriarca di Mosca hanno dovuto tener presenti queste spinte, ma hanno preso una posizione mediana, secondo le indicazioni del metropolita Filaret. Così, pur facendo proprie molte delle preoccupazioni degli antiecumenici, alla fine le richieste più estremistiche sono state respinte ed è stata ribadita la necessità, anche per ragioni di politica ecclesiastica, di rimanere all'interno del Consiglio Mondiale Ecumenico delle Chiese.

Non è stata però solo una preoccupazione politica a suggerire questo orientamento. La Chiesa Ortodossa Russa infatti si sente anche la responsabilità di dare il suo specifico contributo per aiutare le chiese sorelle a superare quella che ad essa sembra la tentazione più pericolosa che minaccia la santità delle chiese occidentali: la tentazione della secolarizzazione. Questa coscienza della specificità della propria missione all'interno dell'ecumenismo è espressa in modo del tutto consapevole da queste parole pronunciate dal patriarca Aleksij di Mosca durante i lavori del Concilio: *"... è giunto il tempo anche per la nostra Chiesa di aiutare il movimento ecumenico - di aiutarlo a conservare quegli elementi di testimonianza pa-*

nortodossa che furono fatti propri dall'ecumene, e che possono essere posseduti, se noi non lasceremo la nostra Chiesa senza testimonianza nelle condizioni di crisi della civiltà occidentale, nella quale si rafforza il secolarismo, che demolisce le fondamenta spirituali dell'uomo, impedendogli di rivolgersi a Dio..."

Collaborazione e non concorrenza.

Che cosa possono fare le chiese cristiane d'occidente per aiutare la Chiesa Ortodossa Russa in questo momento difficile? Da quanto è stato detto, e in modo forse più efficace da quanto non è stato detto da p. G. Zjablizev, sembra evidente che l'attività missionaria di molte confessioni cristiane occidentali, che aggrediscono la tradizione religiosa russa investendo grandi mezzi finanziari per poter disporre di efficaci mezzi di persuasione, come televisioni, radio, stampa ..., è la strada meno corretta dal punto di vista ecumenico. La Chiesa Ortodossa Russa non è in grado di competere su questo terreno e, per difendere la propria identità, è costretta a serrare le fila, favorendo così di fatto le correnti interne più conservatrici.

Se effettivamente si ha a cuore il cristianesimo delle masse russe, c'è una strada maestra da percorrere, che si fonda sul rispetto e sull'altruismo ecclesiastico: aiutare la Chiesa Ortodossa Russa ad essere se stessa, a recuperare e a rielaborare in prospettiva più moderna la grande tradizione religiosa di quel grande popolo. Le grandi energie, che vengono profuse in attività missionarie, dovrebbero essere messe a disposizione della Chiesa Ortodossa Russa, per aiutarla nella sua azione di rivitalizzazione dell'anima cristiana del popolo russo. Senza egoismo e senza miopi interessi confessionali.

3. Donna, nuovo soggetto anche delle chiese

Nei mesi di febbraio e marzo '96, a Venezia, si verificherà un fatto significativo dal punto di vista ecumenico. Per la prima volta la chiesa valdese e metodista sarà fra gli organizzatori delle consuete lezioni teologiche annuali di primavera, assieme al Centro "Germano Pattaro" e alla sezione SAE di Venezia. Di particolare interesse ecumenico sarà anche il tema che verrà affrontato: **Riflessione sulla diversità uomo-donna**, nell'ebraismo e all'interno della chiesa cattolica e

delle chiese protestanti. Le lezioni saranno tenute da voci ebraiche, cattoliche e protestanti. Un'occasione da valorizzare. Gli incontri avranno luogo alle ore 17.45 presso il Centro "Germano Pattaro" di Venezia.

Programma

22/2 *E Dio creò la diversità.*

Roberto Della Rocca, rabbino della comunità ebraica di VE.

29/2 *Le chiese, comunità di donne e uomini.*

Letizia Tomassone, pastora valdese, direttrice Centro Agape.

07/3 *Le donne leggono la Bibbia.*

Wilma Gozzini, teologa cattolica.

13/3 *Donne e teologia.*

Paola Palagi, teologa cattolica.

14/3 *Unità e diversità come tema ecumenico.*

Paolo Ricca, docente della Facoltà valdese di Roma.

Franco Macchi





Babele

Morale tra maschile e femminile

Spesso, preso come sono dalla nostalgia per la chiarezza dei sistemi morali, riconosciuti e riconoscibili, quando leggo osservazioni come quella che ora riprendo da Eugen Drewerman, divento almeno più cauto nel rimpianto: *"Nella chiesa parliamo un linguaggio - sostiene il noto teologo psicoterapeuta - che è molto lontano dall'esperienza reale, un linguaggio molto impoverito sotto l'aspetto poetico, immaginifico, lirico, e quindi divenuto anche incapace d'influenzare l'anima degli uomini. Allora sostituiamo facilmente la mancanza di comprensione col dirigismo della morale e della predicazione, nel segno del «tu devi ...»>>. Ciò mette in piedi un sistema costrittivo e ossessivo che è dannoso e crea le nevrosi anziché guarire"*. E anzi arrivo a capire che nel rimpianto della chiarezza del sistema vi è anche quella componente legata alla logica binaria del dentro/fuori, sopra/sotto, destra/sinistra, per cui - come osserva Adriano Sofri, che ad uno di questi binomi ha dedicato un intero saggio (**"Il nodo e il chiodo. Libro per la mano sinistra"**) - eravamo (e forse siamo) *"moderni «uomini dimezzati»"*. Italo Calvino, che aveva frequentato assiduamente sia i resoconti degli etnologi che i riti della sinistra politica, deve essersene ricordato quando inventò il suo **Visconte dimezzato**: *Eravamo dimezzati e felici di esserlo"*.

E' vero, la chiarezza del sistema (morale) assicura la felicità, nella forma dell'autosufficienza. Ma nel nostro lungo e fangoso passaggio da una forma politica a altra modalità della stessa, appaiono ancor più divaricate le esternazioni di pubblica moralità e le storie ordinarie di pubbliche e private virtù. La pubblica moralità vive di un insensato quanto insistente sciorinare di «servizio» e di «esemplarità»>>, conditi da «assoluta fedeltà»>>, «disinteressata dedizione»>>, e via dicendo, in un crescendo di autoreferenzialità che non teme smentita (tanto tutto passa in fretta, l'importante è esserci).

Le storie ordinarie ormai soffrono di quel pattume della banalità del cuore e dei senti-

menti, cui ci hanno educato le mirabili telenovele. Del resto non è che uno dei tanti aspetti della fiera dei valori, in cui l'enfasi è inversamente proporzionale alla fattualità.

Mi pare che Giuseppe Angelini, uno dei teologi moralisti più *in*, colga nel segno quando trova negativa la separazione del tempo sacro dal tempo ordinario, per cui da un lato abbiamo un tempo ordinario scadente, per il quale *"l'abitudine diventa obiettivamente complice di una sorta della stupidità dell'agire, della ripetizione ottusa"*, e dall'altro un tempo sacro che, anziché essere *"un tempo mai ovvio e abituale, ma tale da irrompere sempre in forma improvvisa e sorprendente"*, diventa una banale via di fuga.

Bene, non pare che tiri aria buona per i sistemi morali, anche se le «questioni etiche»>> appassiano e fanno discutere; la loro fortuna si specchia nella figura dell'adolescente e nel tempo dell'adolescenza. Per un duplice motivo che dirò sia con le parole di Angelini, laddove osserva che *"l'adolescenza è un'età della vita che, dopo aver assunto soltanto in epoca contemporanea una distensione cronologica rilevante, minaccia oggi di diventare addirittura un'età interminabile"*. Sia con quelle di Fabio Perocco che, nella sua tesi di laurea, annota che in un contesto di rapida trasformazione *"l'adolescenza è vissuta in modo confuso ed ambiguo in cui le norme, i diritti, gli obblighi sono vaghi e spesso contraddittori (forse l'unico ruolo chiaramente legittimato e sollecitato è, purtroppo, quello del consumatore)"*. Con tali premesse scrivere, come fa Angelini, che *"un interessante saggio di critica della cultura contemporanea, delle forme del costume e della mentalità oggi più diffusa"* dovrebbe intitolarsi *"«Perché non possiamo non dirci adolescenti»>>"* si va ben oltre una semplice evocazione del crociano *"Perché non possiamo non dirci cristiani"*.

Sollecitato da considerazioni di tal fatta, ho provato a vedere in quegli adolescenti di fatto e di diritto, che sono i miei studenti, quale fosse la consapevolezza verbale della questione (morale). Ho chiesto loro di rispondere per iscritto, in non più di cinque minuti, alla domanda: *"Che cosa è per te morale?"*. Dico subito che nel buttare la domanda intendevo ricevere opinioni, definizioni, sensazioni, percezioni, qualcosa insomma intorno a **la morale**. Ho avuto le ri-



sposte che meritavo.

Dopo qualche foglio bianco, ho iniziato a leggere: "Il morale di una persona è lo stato d'animo, cioè quando si dice che si ha il morale a terra, significa che si è tristi", e poi: "Secondo me, è lo stato psicologico di una persona o di un gruppo di persone, ad esempio <il morale della squadra è alle stelle>".

Ricevuta la giusta lezione sulla distinzione tra il morale e la morale, ho letto poche risposte sulla morale, le seguenti per la precisione: "Ci sono le morali delle favole" e anche "dei testi" in genere. La morale "può essere una predica", ma anche "uno stato d'animo quando commetti un errore", di sicuro "è una sgridata". Due, su diciotto, le risposte 'in linea' con le mie aspettative: la prima: "La morale è il buon comportamento, ciò che guida ognuno di noi a non comportarsi male"; la seconda: "La morale di una persona è qualcosa, delle piccole leggi di vita che una persona si dà per vivere meglio e per non offendere le altre persone (non è una Legge)".

Ne esce un campionario, a mio avviso, meno disastroso del prevedibile, purché si eviti di scendere nel dettaglio. Il lettore può convenire con me che la morale, intesa anche nel modo più generico come 'indirizzo della volontà e riflessione sul comportamento', sia nella coscienza dei più alquanto pleonastica. Ma dobbiamo metterci le mani sui capelli? Credo proprio di no, se la *lex orandi* vale anche per la morale, quanto per la fede. Insomma a me piace pensare - anche perché altrimenti come faccio a concludere questa noterella? - che ci sia una corri-

spondenza non solo tra *lex orandi* e *lex credendi*, ma anche tra *lex orandi* e *lex voluntatis*.

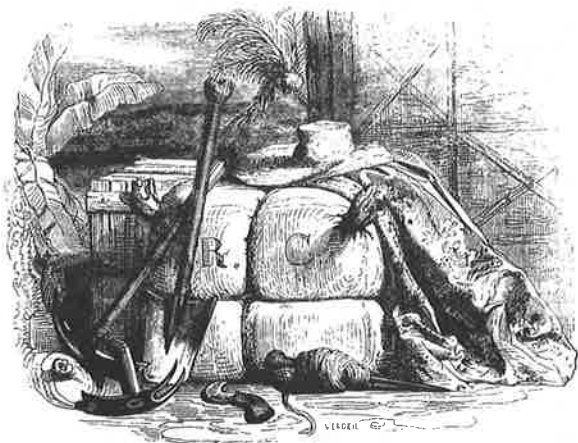
Quanti, come me, sono andati a messa il primo ottobre, se hanno detto le preghiere dei fedeli suggerite dal foglietto (diffusissimo «La Domenica» (XXIV domenica del tempo ordinario/C), hanno così pregato: "Per la nostra società: perché siano abbandonati gli odi di parte e ritornino un clima sereno e costruttivo, preghiamo". Spero proprio che quel «di parte», riferito all'odio, sia un pleonasma, altrimenti il caso sarebbe serio perché starebbe a dire che l'odio non di parte fa ritornare un clima sereno e di pace. E' un «odio» che non mi risulta in nessun elenco di virtù, a meno che per «odio» senza altra specificazione non si intenda l'originario e radicale rifiuto del male.

Comunque, di espressione pleonastica in espressione pleonastica, si può sperare di ritornare alle (vecchissime) virtù cardinali (forzezza, giustizia, prudenza, temperanza). "Fede, speranza e carità sono nomi cristiani - sostiene Angelini - che non definiscono altre virtù che si aggiungerebbero alle antiche, piuttosto essi dichiarano le verità nascoste di quelle". Forse è la strada giusta per non buttare via il bambino con l'acqua sporca.

Giovanni Benzoni

Nota:

Se possono servire, ecco le indicazioni dei testi usati: G. Angelini, **Le virtù e la fede**, edizioni Glossa, Milano 1994, pp. 332, lire 34.000; il libro di Sofri è edito da Sellerio, Palermo 1995, pp. 256, lire 18.000; il saggio famoso di Benedetto Croce, breve cristallino, lo si trova sia nelle edizioni Laterza, sia (ma non ho controllato) nella nuova edizione Adelphi; il titolo della tesi di laurea di Perocco è: **Le sette: una risposta religiosa ai disagi sociali**, Venezia, facoltà di Lettere e Filosofia, corso di laurea in Storia 1994/1995; ed infine i testi dei miei studenti sono foglietti volanti.





Libertà femminile: dialoghi ed esperienze

La fine del patriarcato (1)

Nell'articolo intitolato "Salti di gioia", apparso sull'ultimo numero di *Via Dogana*, Luisa Muraro (2) afferma che questi sono "i tempi della fine del patriarcato, dopo quattromila anni di storia e chissà quanti di preistoria". Da anni, anzi da secoli e forse da millenni, sostiene, ci sono state donne che hanno desiderato, aspettato, anticipato in molti modi "la fine del controllo maschile sul corpo femminile fecondo". Ciò che è finito è "l'interiorizzazione del dominio maschile" (3). Le donne sono il soggetto attivo di una rivoluzione, di una profonda modificazione della storia umana. La fine del patriarcato è un evento che non riguarda solo l'Occidente, ma tutto il mondo, come hanno messo in luce la conferenza del Cairo del 1994 e quella recente di Pechino. Non si tratta di una crisi del sistema economico, politico e produttivo, ma proprio di una fine. "E' finita! E' finita! E' finita!" ripete per tre volte Luisa Muraro. Si apre perciò un difficile "periodo di transizione dal privilegio sessista ad un mondo che è quasi tutto da disegnare e ripensare".

Alla luce di queste affermazioni, e ricollegandomi all'articolo di Lucia Scrivanti nell'ultimo numero di *Esodo* (4), ho discusso insieme ad alcune "vicine di casa" (5) sulla lettera del Papa "Alle donne". Ho ascoltato anche le riflessioni di mia zia, una donna ora molto anziana, profondamente religiosa, che ha sempre lavorato per la Chiesa cattolica, sia materialmente con i lavori di cucito e ricamo, sia culturalmente e spiritualmente con le riunioni di riflessione e di preghiera a casa sua, le letture e gli incontri in parrocchia. Ho interrogato, infine, alcune donne cattoliche che lottano per continuare a stare nella Chiesa con forza di parola e dignità, secondo le leggi non scritte e splendide della madre, nonostante gli ostacoli, la misoginia (6) e le contraddizioni che continuamente incontrano nel loro cammino di fede.

Le parole che ho ascoltato e cercherò di riferire sono un segno del grande cambiamento in corso e parlano della **libertà femminile** (7)

che è venuta al mondo, non con gli strumenti del potere, ma in virtù di una presa di coscienza, una pratica di vita e di pensiero, una ricerca coraggiosa di donne che hanno avuto la capacità di sostenere il conflitto con il simbolismo dominante e di porsi davanti alle contraddizioni senza cercare di cancellarle o di superarle volontaristicamente.

Questo è il primo Papa che ha viaggiato e girato il mondo, dice mia zia, perciò ha visto le donne. Non ha potuto non vederle. Ha capito l'importanza del vincolo spirituale delle donne fra loro, anche ai fini dell'educazione e della formazione delle bambine, ha collocato la madre in primo piano per orientare a Dio, e riconosciuto la superiore capacità delle donne di vedere l'uomo per quello che è. Questo Papa sa che senza le donne non c'è futuro né per la Chiesa, né per la società.

La lettera del Papa è un grande grido di aiuto rivolto alle donne da parte del patriarcato, sostiene una vicina di casa. Il Papa vive fino in fondo le contraddizioni e l'angoscia legate alla fine del sistema patriarcale, ne riconosce le colpe, sconfessa secoli e secoli di misoginia ecclesiastica e rimprovera non pochi figli della Chiesa, invitandoli a vivere il sacerdozio come "servizio" e non come espressione di dominio. Tuttavia non è disposto a cedere sulla questione più importante che non è il sacerdozio femminile, ma il senso libero della differenza dentro e fuori la Chiesa. Di qui, sostiene un'altra vicina, lo scivolamento inevitabile sul modello della complementarità e della parità, proposte come massima aspirazione per le donne. La differenza rimane così, per il Papa, "abissale" e "inesorabilmente conflittuale". Di fatto inaccessibile, incomprensibile come un "mistero".

Il Papa, interviene un'altra, rilegge la creazione, senza più nominare la "colpa" di Eva, ma non sa accogliere con libertà la dualità originaria dell'essere umano. Non sopportando e lungo questa verità, inventa perfino un nuovo termine, "unidualità", facendo una grande confusione. Non sa decidersi, insomma, tra **differenza e uguaglianza** (8). La differenza come dato di realtà irriducibile da cui partire per ripensare il mondo fa dunque ostacolo al Papa, perciò viene subito accostata a parole più rassicu-



ranti, come "parità", "reciprocità", "complementarietà". Il Papa si interroga sul posto delle donne nella società, ma ancora una volta assegna loro l'orizzonte tradizionale del servizio. Tuttavia, dice un'altra vicina, il Papa vede che la maggior presenza sociale delle donne è stata e sarà nel prossimo futuro un elemento determinante nel far esplodere in tutto il mondo le contraddizioni di un sistema basato su criteri estranei all'amore.

Mi colloco, afferma un'altra vicina di casa, tra quelle donne "di buona volontà" che hanno preso coraggiose iniziative a favore del proprio sesso, in tempi in cui questo impegno veniva considerato atto di trasgressione intollerabile e magari un peccato. Adesso che c'è autorità femminile, al posto del dono, del sacrificio o della colpa, possiamo finalmente parlare del desiderio di libertà che ci muove e scegliere, senza scandalo, di essere fedeli a noi stesse. Per esistere non abbiamo più bisogno dell'uomo come misura e termine costante di confronto.

Una donna che dice di essere innanzitutto cristiana, prima che "cattolica", sostiene che i documenti della Chiesa sono sempre troppo idealisti, propongono mete altissime e per lei difficilmente raggiungibili. Il Papa, dice, cerca di stare al passo con i tempi, vede che le cose gli sfuggono dalle mani. Ci sono donne nella Chiesa che hanno fatto un cammino, suore estremamente attente ai segni di profondo cambiamento della società, capaci di rinnovarsi e di inventare nuove modalità di scambio, ci sono studiose di teologia, donne che sono dottori della Chiesa, donne che sanno essere autorità e guida spirituale non solo per altre donne, ma anche per uomini, a prescindere dalla posizione gerarchica che essi occupano all'interno della Chiesa o nella società. Alcune hanno un aspetto di fanciulla e parlano come una "spada".

Secondo le donne cattoliche da me ascoltate c'è, da parte del Papa e della gerarchia ecclesiastica, il bisogno di arginare la libertà femminile, sentita come inquietante perché non si sa quan-

to grande è e dove può portare. Il taglio della lettera del Papa è, secondo una di loro, quello di difendere una posizione, un primato (Dio ha scelto l'uomo e non la donna come sua icona). Il Papa punta i piedi di fronte all'affermarsi dell'autorità femminile, non a caso non la nomina mai nel testo. Non si può tuttavia, sostiene una vicina, chiedere al Papa di riconoscere l'autorità femminile, perché non è un suo bisogno consapevole, un suo desiderio, forse non la vede ancora o non può vederla, perché troppo legato allo schema della parità e preoccupato di far valere la propria autorità.

La sua parola non è più determinante per il mio cammino, dice infine un'altra donna, aggiungendo che può essere però contenta della lettera scritta dal Papa, come una madre che vede il figlio fare progressi, ma sa che è ancora lungo il suo cammino.

Sandra De Perini

Note:

1) Con questo titolo è uscito l'ultimo numero di **Via Dogana** (settembre/ottobre 1995).

2) Luisa Muraro, filosofa e autrice di numerosi studi legati al pensiero della differenza sessuale. Lavora al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Verona.

3) "Il grande salto", tavola rotonda a cura di Paola Tavella, in **noi donne - Patriarcato addio**, novembre 1995.

4) "Ma il grazie non basta!" di Lucia Scrivanti, in **Esodo** 3/95.

5) "*Le vicine di casa*" sono una libera associazione di donne, nata a Mestre (Ve) quattro anni fa, che opera in città, in particolare nel quartiere Carpenedo-Bissuola, per mostrare l'efficacia di una pratica di relazioni appoggiata alla forza dei desideri e alle forme dell'autorità sociale femminile.

6) A.A.V.V., "Misoginia. La donna vista e malvista nella cultura occidentale", ed Dehoniane, Roma 1992.

7) **Sottosopra - Un filo di felicità**, gennaio 1989 (periodico).

8) A.A.V.V., Diotima - **Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità**, Liguori editore, 1995.



Lavoro come e perché

IV Conferenza Mondiale delle Donne

La principale sensazione che mi ha investita nel partecipare ai lavori della IV Conferenza Mondiale delle Donne, che si è tenuta a Pechino lo scorso settembre, è stato l'enorme progresso che le donne dei Paesi africani hanno fatto in un solo decennio, tanti sono gli anni che ci separano dalla Conferenza Mondiale di Nairobi del 1985.

Difatti, rifugiatami una mattina in uno di quelli che venivano comunemente definiti *workshop*, che invece erano dei veri e propri convegni, e che aveva tratto la mia attenzione, dato il tema della discussione: "Le misure da adottare per far sì che le donne possano assumere maggiore responsabilità a tutti i livelli", con mia grande meraviglia mi sono trovata ad ascoltare delle esperienze di donne nere che raccontavano ciò che il loro Paese aveva fatto e soprattutto le loro individuali esperienze nell'assumere responsabilità anche a livello governativo.

Chi raccontava era una donna Ministro dell'educazione, un'altra era Ministro della sanità e un'altra ancora era un ingegnere molto conosciuto nel suo Paese.

E' stato come abbattere un luogo comune che vuole l'Occidente come il punto di riferimento per tutti i Paesi in via di sviluppo. Non che le differenze tra noi non ci fossero. Tutt'altro! Ma ciò che oggi risulta più evidente è che non esiste un modello positivo a cui i Paesi devono guardare per imitazione.

A partire da questo concetto è stato sostenuto da alcuni il principio del multiculturalismo, che ha preso una pericolosa e non condivisibile connotazione. A difesa delle differenze si sosterebbe una pratica inaudita come la cliterectomia o l'uso del chador perché appartenente alla cultura islamica. Sono tendenze non sostenibili per la semplice ragione che la valorizzazione delle differenze è un fattore positivo, altro da una pratica che abdica ogni responsabilità nel campo dei valori e del diritto alla dignità individuale.

Un'altra forte sensazione che ho avuto dalla Conferenza di Pechino è che, indipendentemente dalla nostra singola appartenenza a un Paese che in quella specialissima occasione ciascuna rappresentava, ci fosse lo sforzo, da parte di tutte le delegate, di pervenire ad una intesa a difesa delle donne del mondo. Al di là della propria nazione, gruppo etnico o razziale e credo religioso, si è tentato di coniugare una forma di solidarietà femminile entro i propri confini culturali. Che questo sia stato raggiunto ce lo diranno le politiche che ciascuna nazione vorrà intraprendere.

Non ci sono stati degli scontri "feroci" tra le delegazioni. Ciò che è apparso sulla stampa italiana ha reso poco e male quello che è stato un lavoro faticoso e importante rispetto al quale il ruolo dell'Italia, assieme alla Spagna - soprattutto nel confronto con la Santa Sede -, è stato decisivo.

La delegazione italiana, composta da una trentina di componenti, è partita tra l'indifferenza generale, ricordata solamente per la polemica sorta a seguito della scelta operata dalla Presidente della Camera Irene Pivetti di nominare, in qualità di osservatori, alcuni deputati uomini. Pare che la stampa italiana non sia più in grado di affrontare seriamente i problemi e che tutto venga ridotto a pettegolezzo.

La IV Conferenza si è aperta nella determinazione del raggiungimento degli obiettivi dell'eguaglianza, sviluppo e pace per le donne e perciò nell'interesse di tutta l'umanità, e si è sviluppata attraverso l'approfondimento di dodici argomenti.

Ho seguito personalmente i lavori del sesto gruppo, che ha trattato il tema della "diseguaglianza nell'accesso e partecipazione delle donne alla definizione delle strutture economiche e politiche nonché allo stesso processo produttivo". Ciò che è emerso è la constatazione che le donne di tutto il mondo vivono la medesima situazione: dalla denuncia della mancanza di partecipazione femminile alle decisioni economiche che produce di per sé una disparità di trattamento, al contributo allo sviluppo che le donne offrono attraverso non solo il lavoro retribuito ma anche mediante numerosi lavori non remunerati. C'è, in sostanza, il riconoscimento



che il lavoro di cura, inteso in senso lato, grava pesantemente sulle donne, è sottostimato e non è menzionato nei bilanci nazionali.

E' stata una discussione tranquilla, quella che si è sviluppata in sede di Commissione, nella quale l'unico argomento sul quale c'è stata un po' di animosità è stato il paragrafo relativo al riconoscimento del lavoro delle donne emigranti. Il dibattito si è risolto nell'evidenziare che le donne che emigrano contribuiscono con il loro lavoro all'economia del Paese ospitante.

I lavori di questa sessione si sono conclusi con un documento che impegna i governi di tutti i Paesi ad approvare ed applicare leggi per garantire i diritti delle donne e degli uomini a pari compensi per uguale lavoro o lavoro di uguale valore, adottare e applicare leggi contro la discriminazione basata sul sesso nel mercato del lavoro, nelle assunzioni e nelle promozioni: prendere le misure necessarie per far sì che i datori di lavoro non utilizzino pratiche discriminatorie ai danni di donne in gravidanza, in allattamento, o contro coloro che rientrano al lavoro dopo la nascita del figlio; favorire l'imprenditoria femminile; rafforzare il ruolo dello Stato come datore di lavoro allo scopo di sviluppare una politica di eguali opportunità tra le donne e gli uomini.

A supporto di questo impegno, ben più circostanziato di quanto sia stato possibile esprimere in questa breve sintesi, c'è un elenco di iniziative che i governi si impegnano ad assumere, che deve rendere operativo quello che la Dichiarazione finale della Conferenza ha deciso: "assicurare uguale accesso delle donne alle risorse economiche, inclusa la terra, il credito, la scienza e la tecnologia, l'informazione, la comunicazione e i mercati come mezzi per un ulteriore avanzamento e conferimento di poteri alle donne e alle ragazze, incluso il rafforzamento delle loro capacità a fruire dei benefici di un uguale accesso a queste risorse, attraverso i mezzi della cooperazione internazionale".

Un altro significativo gruppo, soprattutto per la realtà che vive il nostro Paese, è stato il gruppo numero tre, che ha trattato il tema delle "diseguaglianze nell'accesso ai servizi sanitari". Intorno a questo titolo, che può sembrare riduttivo, si è sviluppato il confronto in particolare

con la Santa Sede, sul diritto alla salute che si è concluso con un riconoscimento molto importante dei diritti sessuali delle donne.

E' da segnalare l'attenzione con la quale il Papa ha seguito la Conferenza di Pechino, mettendo in luce costantemente la visione positiva delle donne e il grande contributo che esse danno per una vita più serena e di pace. Sono passaggi molto significativi non solo per il nostro Paese, ma per tutto il mondo cattolico. E' una chiesa che si avvicina alle donne riconoscendo che molto è cambiato, che non basta condannare, ma che è necessario essere vicini a chi talvolta è costretto ad operare delle scelte drammatiche. Di fronte alla disattenzione del governo per ciò che si sarebbe prodotto a Pechino, ancora più forte è apparsa perciò l'attenzione della Santa Sede.

Ci aspetta adesso un percorso ricco di impegni. Se è vero che la Piattaforma d'Azione, approvata da tutti i Paesi del mondo, ci può trovare su alcuni aspetti in posizione avanzata, è anche vero che il nostro Paese deve ancora adoperarsi molto. Siamo in possesso di una delle legislazioni più ricche e, nonostante ciò, la condizione della donna italiana è ancora di grande marginalità nella vita del Paese. Il tasso di disoccupazione femminile è molto elevato, scarsa è la presenza femminile ai posti di responsabilità, c'è un restringimento dei servizi sociali che permettono alle donne di coniugare il lavoro produttivo con quello riproduttivo, grava sulle sole donne il peso del lavoro di cura e infine, da quello che emerge dalle statistiche, c'è un aggravamento dello stato di povertà femminile.

C'è ancora molto da fare!

Saremo chiamati a rispondere del nostro operato davanti a tutti i Paesi del mondo, in una verifica che non potrà essere letta solo al femminile, ma che dovrà essere vissuta come un progresso che, se ci sarà stato, sarà di tutta intera l'umanità.

Gabriella Camozzi

Vice-Presidente

del Comitato Nazionale di Parità

Ministero del Lavoro



Il telescopio

Teologia della storia o storia della Chiesa?

Accennare al rapporto fra la Chiesa della fede e la Chiesa della storia non è mai una cosa semplice e soprattutto si può facilmente prestare ad equivoci e a confusioni di campi e di metodi. Questo osservatorio si è dato come prospettiva di fondo lo sguardo sul passato dal punto di vista storico. Non intendo perciò affrontare il nodo di cui sopra nei suoi aspetti teologici. Tuttavia può essere significativo svolgere una breve riflessione - non esaustiva anche per i ridotti limiti di spazio qui disponibili - sulle possibilità e i limiti della conoscenza storica esercitata nei confronti della chiesa. Se questo non esaurirà il tema del rapporto fra la visione della Chiesa alla luce della fede e quella realizzata alla luce della storia, spero consentirà per lo meno di fare chiarezza attorno ad alcuni suoi elementi importanti.

Quella di una duplice lettura del cammino della Chiesa, dal punto di vista della fede e da quello della storia, costituisce una scansione a cui nel passato si è fatto ricorso più volte e da più versanti, così come anche oggi accade vi si faccia talora appello. Senza nulla togliere alle conclusioni che si possono raggiungere partendo da altri approcci disciplinari (teologico, filosofico), dal punto di vista dell'analisi storica il problema della legittimità di una tale articolazione (che comporta in qualche modo l'estensione dell'analisi al terreno della fede) si risolve positivamente nel senso che è possibile oggetto di indagine storica il fatto che questa articolazione tra dimensione storica e dimensione divina della Chiesa nel corso dei secoli sia stata data (e si dia tuttora) per reale da parte delle stesse comunità ecclesiali e che essa sia stata e sia data con determinate modalità e conseguenze sulla vita delle Chiese, degli individui e della società. Allo studioso di storia cioè non compete verificare la reale sussistenza della natura divina della Chiesa, né di stabilire la veridicità dell'oggetto dell'atto di fede, perché questi problemi esulano dalla sua disciplina. E tuttavia se

quello posto rappresenta un nodo di rilevante pregnanza teologica (e ancora prima un'istanza sottoposta al vaglio delle coscienze di ognuno), all'indagine storica rimane la possibilità di ricostruire le diverse modalità di intendere la fede che si sono date nel corso del tempo (un lavoro estremamente delicato e che comporta sempre dei limiti invalicabili dovuti all'impossibilità di sottoporre a un vaglio critico esauriente le motivazioni che sorreggono ciò che viene definito fede) (1) e di verificare quali conseguenze esse abbiano avuto, quali esiti pubblici abbiano causato nella società del tempo.

Occorre notare che l'articolazione fra una interpretazione storica e una di fede del percorso della chiesa è stata impiegata sia per distinguere i due aspetti, sia per affrontare la coincidenza. Non è mancata, da parte di alcuni studiosi, la pretesa di rintracciare precisamente e oggettivamente la presenza del divino lungo i secoli attraversati dalla storia della Chiesa, sottraendo un tale rinvenimento al foro delle coscienze e fissandolo concretamente in determinati accadimenti.

Quali conseguenze una simile concezione proietti sugli studi di storia della Chiesa è facilmente rilevabile a partire da alcuni passi illuminati scritti da Joseph Lortz nella sua *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, un manuale di storia della Chiesa largamente impiegato nei seminari cattolici alcuni decenni fa. Scrive, per esempio, Lortz nell'introduzione dell'opera: "Si tratta [...] di una Storia della Chiesa. Era pertanto richiesta una riflessione teologica di storia della teologia, desumendone possibilmente dalla Rivelazione le idee direttive. Questo vorrei sottolineare: *la Storia della Chiesa è teologia*. [...] assieme alla naturale capacità di conoscenza, la Storia della Chiesa esige l'applicazione di altre peculiari fonti e criteri di conoscenza: la Rivelazione. [...] Nella Storia della Chiesa abbiamo a che fare con un incontro di divino e di umano, conseguenza della Incarnazione. Infatti, a differenza della comune storia del pensiero, la peculiarità della problematica storico-ecclesiale non è basata solo sul fatto che la Chiesa, come mistica prosecuzione del Logos Incarnato, è qualcosa di Divino, ma consiste nel fatto che la Chiesa ci presenta la sto-

ria di questo Divino sulla terra". (2)

Sono affermazioni cariche di conseguenze: la prima è la restrizione della possibilità di studiare la storia della Chiesa, così intesa, ai soli membri della comunità ecclesiale: "Proprio questo [...] è quanto c'è di più grande e di più impressionante nella storia della Chiesa: che essa, nonostante grandiosi sviluppi e innumerevoli malattie, sia rimasta fedele alla sua natura, che è nell'intimo infallibile ed inequivocabilmente immutabile. Questa divina realtà immutabile nella storia della Chiesa possiamo comprenderla soltanto nella fede". (3)

Il passo citato introduce anche un altro aspetto derivante dalla concezione della storia della Chiesa come teologia: l'infallibilità nei secoli della Chiesa in quanto tale, e il trasferimento della fallibilità sui singoli: "La storia della Chiesa aiuta dunque a formarsi un giusto *concetto della Chiesa*. [...] essa preserva da una concezione errata della santità della Chiesa, che è una santità oggettiva. Questa, a sua volta, non esclude la peccabilità dei membri e dei capi della Chiesa, dalla quale non può venir sminuita". (4)

Ciò induce a operare una distinzione proiettata sul passato fra quanto è autenticamente ecclesiale e quanto non lo è: "La Storia della Chiesa è l'esposizione delle vicende che il messaggio di Gesù ha sperimentato nel corso dei secoli nell'ambito della Chiesa da Lui fondata. Quest'ultima limitazione («nell'ambito della Chiesa da Lui fondata») è di fondamentale importanza. Non tutto ciò che nei secoli si chiamò «cristiano» o anche «ecclesiale» appartiene per ciò stesso alla Chiesa di Gesù e quindi alla descrizione della sua storia". (5)

Compito della storia della Chiesa diverrebbe dunque quello di rintracciare l'oggettiva presenza del divino nella storia dell'umanità.

Di una simile concezione della storia della Chiesa come teologia sono evidenti una serie di limiti, riassumibili nel pericolo di ridurre l'analisi storica ad apologia e di non aiutare minimamente l'intelligenza critica del percorso compiuto dalla Chiesa nel passato. A tale esito sembrano prestarsi la distinzione fra Chiesa infallibile e uomini e donne di Chiesa responsabili di errori, ma anche quella fra ciò che autenticamente rappresenterebbe la Chiesa e ciò che solo

arbitrariamente è stato definito tale, e infine la restrizione di un esercizio pieno dello studio della storia della Chiesa a coloro che vivono nella fede. In realtà i presupposti da cui muove Lortz indurrebbero a collocarlo più sul versante della teologia della storia che su quello della storia della Chiesa.

Quest'ultima è, riprendendo quanto scrivevo all'inizio, volta a ricostruire e leggere criticamente gli esiti pubblici che l'accoglimento del messaggio evangelico da parte di comunità (in primo luogo quelle ecclesiali formalmente istituite, ma poi anche quelle non istituite) ha comportato sulla vita delle donne e degli uomini di un'epoca. E' perciò evidente che questo tipo di studio non implica necessariamente la fede (peraltro, a voler assumere questo presupposto, bisognerebbe domandarsi la fede di quale confessione cristiana risulterebbe necessaria), ma piuttosto la conoscenza approfondita dei diversi modi in cui la fede è stata formulata lungo il corso dei secoli e dalle varie comunità ecclesiali.

Dunque la storia della Chiesa - o più opportunamente la storia delle Chiese - non è una disciplina a sè, separata, ma è lo sforzo di comprendere criticamente, all'interno del più ampio percorso storico compiuto dall'umanità, la storia di donne e di uomini che si sono sentiti convocati nel nome di Cristo.

Vorrei chiudere queste considerazioni con una pagina di Dietrich Bonhoeffer, di cui ricorre in quest'anno il cinquantesimo dell'uccisione ad opera dei nazisti. Si tratta di una limpida denuncia delle conseguenze derivanti da una storiografia "confessionale" e da un'idea di Chiesa (e, prima ancora, di fede) che si chiama fuori dalla storia profana e la condanna in quanto tale. Mi sono sembrate righe importanti, tra l'altro, anche relativamente agli aspetti trattati in questo osservatorio: "Il movimento nella direzione dell'autonomia dell'uomo (intendo con questo la scoperta delle leggi secondo le quali il mondo vive e basta a se stesso nella scienza, nella vita della società e dello Stato, nell'arte, nell'etica e nella religione), che ha inizio (non voglio entrare nella discussione sulla data precisa) all'incirca col XIII secolo, ha raggiunto nel nostro tempo una certa compiutezza. L'uomo ha imparato a bastare a se stesso in tutte le que-



stioni importanti senza l'ausilio dell'«ipotesi di lavoro: Dio». Nelle questioni riguardanti la scienza, l'arte e l'etica, questo è diventato un fatto scontato, che praticamente non si osa più mettere in discussione; ma da circa 100 anni ciò vale in misura sempre maggiore per le questioni religiose; si è visto che tutto funziona anche senza «Dio», e non meno bene di prima. Esattamente come nel campo scientifico, anche nell'ambito generalmente umano «Dio» viene sempre più respinto fuori della vita e perde terreno.”

“Ora, la storiografia cattolica e quella protestante sono d'accordo nel ritenere che in questa evoluzione si debba vedere il grande distacco da Dio e da Cristo; e quanto più esse chiamano in causa e si servono di Dio e di Cristo contro questa evoluzione, tanto più questa stessa evoluzione si autocomprende come anticristiana. Il mondo che ha raggiunto la consapevolezza di se stesso e delle leggi che regolano la sua vita è talmente sicuro di sè che la cosa ci risulta inquietante [...]”

“Contro questa sicurezza di sè l'apologetica cristiana è scesa in campo in diverse forme. Si cerca di dimostrare al mondo divenuto adulto che non può vivere senza il tutore «Dio». Nonostante la già avvenuta capitolazione davanti a tutte le questioni mondane, restano tuttavia le cosiddette «questioni ultime» - la morte, la colpa - cui solo «Dio» può dare una risposta, e per le quali c'è bisogno di Dio, della Chiesa e del pastore. Noi viviamo dunque in certa misura delle cosiddette questioni ultime dell'uomo. Ma che cosa accadrà quando esse un giorno non esisteranno più come tali, ovvero quando anch'esse troveranno risposta «senza Dio»? A questo punto intervengono gli epigoni secolarizzati della teologia cristiana, cioè i filosofi esistenzialisti e gli psicoterapeuti, e dimostrano all'uomo sicuro, soddisfatto, felice, che in realtà è

infelice e disperato, solo che non vuole riconoscere di trovarsi in una situazione sventurata, di cui non sapeva nulla e da cui solo loro possono salvarlo. [...]”

“Ritengo questi attacchi dell'apologetica cristiana contro la maggior età del mondo: primo, privi di senso; secondo, di scadente qualità; terzo, non cristiani. Privi di senso, perché mi sembrano il tentativo di far tornare al periodo della pubertà qualcuno che è già diventato uomo, cioè di renderlo dipendente da cose dalle quali di fatto non dipende più, e di cacciarlo in problemi che per lui di fatto non sono più tali. Di scadente qualità, perché qui si cerca di sfruttare la debolezza di una persona per scopi che le sono estranei e che non ha accettato liberamente. Non cristiani, perché Cristo viene scambiato con un determinato livello della religiosità dell'uomo, cioè con una legge umana”. (6)

Giovanni Vian

Note:

1) Ne è esempio, condotto con grande rigore, il volume di R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain-Paris 1969.

2) J. Lortz, *Storia della Chiesa considerata in prospettiva di storia delle idee, vol I: Antichità e medioevo*, ed. it. approvata dall'autore a cura di B. Ulianich, trad. it. di L. Marinconz, Roma 1980, pp. 7-8.

3) *Ivi*, p. 24.

4) *Ivi*, pp. 25-26.

5) *Ivi*, p. 9.

6) Lettera a E. Bethge, dal carcere di Tegel 8 giugno 1944, pubblicata in D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di E. Bethge, ed. it. a cura di A. Gallas, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, pp. 397-402 (citazione alle pp. 398-400).



La città nascosta

Sarajevo-Accra, transitando per il Friuli

Zugliano, piccola frazione di Pozzuolo del Friuli, comune posto appena fuori Udine, ai margini della pianura che si estende verso il mare. Zugliano conta circa 1.200 anime, quasi tutte rigorosamente friulane, ma a vivere in questa parte di terra che porta ancora evidenti segni di una laboriosa vita agreste vi è, da un paio di anni, una trentina di immigrati e profughi, provenienti nella quasi totalità dall'Africa (Ghana) e dalla Bosnia.

Singoli di ambo i sessi e nuclei familiari con bimbi piccoli sono stati accolti dalla popolazione locale non dopo dubbi, timori, diffidenze che normalmente accompagnano la decisione di convivere con persone provenienti da altre terre e da altre culture. Ora non vi è certo pentimento per quella scelta: il contatto e la relazione hanno contribuito a far superare gran parte delle iniziali difficoltà e l'accoglienza è divenuta pratica quotidiana di incontro e comunicazione che ormai coinvolge gran parte degli abitanti di questa particolare comunità, facilitando così il pieno inserimento sociale dei nuovi venuti.

Ha contribuito al compimento di queste scelte la presenza di un parroco singolare, "pre" Pierluigi, per il quale le grandi questioni che attanagliano gli abitanti dell'intero globo terrestre non possono essere percepite come dilemmi lontani per le cui soluzioni "altri" devono occuparsene.

Non è quindi accidentale che a Zugliano, nel settembre 1992, sia nata l'Associazione "E. Balducci" che, oltre a condurre il Centro di Accoglienza per immigrati, promuove periodiche iniziative culturali. L'ultima in ordine di tempo, realizzata nel settembre scorso, ha coinvolto alcune centinaia di persone in un'ampia riflessione intorno a "Fede e religioni" con l'aiuto di esperti e religiosi delle diverse fedi, provenienti anche da oltre confine. L'Associazione ha inoltre dato avvio ad una significativa attività editoriale che riproduce i momenti più intensi del percorso culturale intrapreso.

L'episodio che concretamente ha dato inizio all'esperienza di accoglienza e solidarietà con gli immigrati è stata la concessione nel 1986 di 160 milioni di lire, da parte della Regione, per la ristrutturazione della canonica danneggiata da terremoto che aveva colpito il Friuli dieci anni prima. Pierluigi, in chiesa, era stato chiaro: "Con quei soldi non si può costruire una villa per il parroco"; il denaro era "pubblico" e quindi, se lo si accettava, doveva servire anche per chi, in difficoltà, si trovava al di là dei recinti posti dal tradizionale spazio (territoriale, culturale, religioso) in cui si vive. La radice evangelica che conduce all'effettiva disponibilità verso l'altro non lasciava insomma molte alternative e la comunità cristiana (o almeno gran parte di questa) di Zugliano, già impegnata in una ricerca di significato intorno alla propria fede, ha condiviso la scelta di aprire nella frazione il centro di accoglienza e di incrementare la riflessione intorno agli avvenimenti della storia contemporanea, "troppo spesso segnati dalle violenze e dalla guerra, dal dominio e dal privilegio, dall'usurpazione e distruzione dell'ambiente naturale". Insieme, dunque, ricerca culturale, di senso ed azione - impegno a favore dell'accoglienza: alla "canonica" ristrutturata si sono poi aggiunte una casa ed un'altra ancora, donate o messe a disposizione da singoli abitanti e ristrutturate, oltre che dal lavoro volontario, con soldi raccolti in tutto il Friuli (230 milioni di lire in due anni). Altre famiglie hanno inoltre concesso in affitto appartamenti di loro proprietà; e così Zugliano è diventato un angolo multietnico del più vasto Friuli, dove fuori da qualsiasi "logica" assistenzialistica è viva la "constatazione di essere coinvolti, con umiltà e perseveranza, in un segno di speranza e di contraddizione rispetto alla grande questione della convivenza pacifica fra le diversità, contribuendo alla gestione di un luogo umano in cui le persone che lo desiderino possano tra loro comunicare".

Il riferimento a Balducci e al suo pensiero proviene proprio da questa ribadita disponibilità a cogliere ciò che di umanamente rilevante accade oltre i confini del consueto, con la consapevolezza ed il desiderio di sperimentare una doppia cittadinanza data dall'essere contemporaneamente inseriti in un luogo quotidianamen-

te definito, ma pure in una più vasta terra, per cui nulla che accada in quest'ultima può essere considerato estraneo a se stessi.

Le stesse periodiche processioni che, in occasione di particolari momenti liturgici, si snodano per le strade di Zugliano, divengono segno, nella fede, di un transitorio procedere come viandanti per i sentieri del mondo.

Pierluigi è comunque consapevole della originalità di questa esperienza anche se non la considera affatto irripetibile, come invece spesso viene percepita anche da chi sentimentalmente esprime apprezzamento per quanto realizzato.

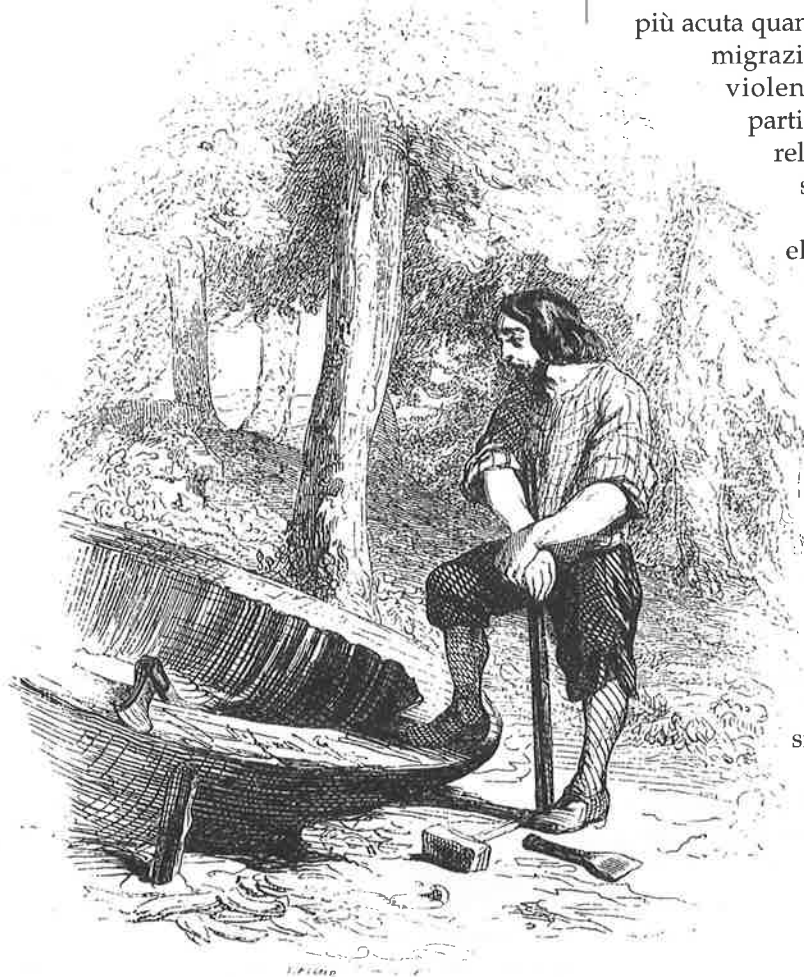
Le difficoltà e le resistenze, che limitano fortemente, anche in Friuli, l'accoglienza dei "viandanti" che arrivano, sono sempre le stesse: ad una oggettiva complessità del fenomeno si ag-

giungono carenze politico-istituzionali, ritardi culturali, timori esistenziali non elaborati ed altro ancora.

Pierluigi, con tristezza, ricorda che un tempo si diceva che il Friuli era senza storia, ma "ciò non è vero, non è senza storia, è senza memoria. Fino a trent'anni fa questa era terra di emigrazione forzata, da dieci anni invece è terra di immigrazione; quale immensa risorsa potrebbe essere stata la grande e purtroppo smarrita memoria dell'emigrazione friulana. E invece scattano gli stessi pregiudizi, gli stessi luoghi comuni di cui anche i nostri emigranti hanno dovuto a suo tempo patire. Non si vuole capire che quello che fa giungere anche da noi persone provenienti da altre terre è la speranza, la stessa speranza che un tempo animava gli emigranti friulani".

Ma la tristezza che Pierluigi esprime diviene più acuta quando ricorda che gran parte delle migrazioni in atto sono esito di gravi violenze che annichiliscono estese parti dell'umanità ed in cui le stesse religioni portano pesanti responsabilità. Bisogna comunque sperare, alimentando con gesti eloquenti la speranza; è questo che innanzitutto si coglie a Zugliano.

"Sogno Cristo, spesso - un pazzo mi disse - che passa per strade cosparse di cenere. Giovane è Cristo, e stanco. Talvolta mostra con la mano un camino in lontananza, il cui fuoco arde, arde e io allora porgo le mie mani, per riscaldarle, perché è freddo, è sempre freddo". Bozidar Stanisic, poeta e narratore, autore di questi versi, è giunto tre anni fa in Italia dalla Bosnia con la moglie Slavica e il figlio Marco. Ora risiedono insieme a Zugliano.





Segnalazioni e recensioni

Sir Gawain e il Cavaliere verde

(Adelphi, 1986)

M. Duras in 'Occhi blu capelli verdi' (Feltrinelli, pag. 47) presenta la strana storia di un uomo e una ragazza. L'uomo le ha proposto un patto, non si sa se diabolico o angelico: lasciarsi guardare. Lui non la sfiorerà mai. Questo per due mesi, in una casa al mare. Lei accetta. Ad un certo punto, quando la tensione nella donna è altissima, lei, per romperla, lo invita a toccarla, a fare l'amore con lei. E' un'ebbrezza, è torbido insieme e folle ma dovrà pur farlo una volta, dovrà "rovistare in quel luogo comune". Come vivere e pensare senza "rovistare nei luoghi comuni" ma rispondendo con la novità del singolo alla novità della situazione?

Qui si propone la lettura di un libro, proprio per rompere l'assedio dei luoghi comuni, oppure, per usare un'altra metafora, per allentare il nodo della corda, pensando ad un altro modo di essere dei luoghi comuni. E. Canetti (in **La tortura delle mosche**, Adelphi, pag. 47) dice di una persona: "Si è impiccato alle classificazioni del suo filosofo preferito".

Sir Gawian ... è un testo poetico del Medioevo inglese, della fine del '300, qui preceduto da una introduzione storico-letteraria di Piero Boitani e seguito da uno studio di Ananda K. Coomaraswamy.

E' un testo iniziatico sulla cui lettura, pensiamo, veglia l'angelo severo della lettera VII di Platone. Si può far qualcosa per risalire la corrente del nostro tempo, nel quale l'accesso al posto e al tempo delle fragole ci è vietato proprio dalla facilità di avere fragole tutto l'anno? Come i bambini in campagna sanno che la distanza dalla quale si sente un grillo d'estate è una qualità del grillo, così questo testo in antico inglese ha un **suo** tempo di lettura, da Natale a Capodanno. Forse più che in una lettura, il suo evento, la sua tempestosa meraviglia ci toccherebbe meglio ascoltandolo, da una voce senza volto, in una di-

sadorna costruzione romanica, con un filo di musica antica tra una scansione e l'altra di versi. Ma può accadere qualcosa anche in una lettura immediata del testo tralasciando inizialmente introduzione e studio finale, in gennaio e febbraio, nel silenzio di qualche sera invernale.

Il tempo di questo libro è il chiudersi della vita e del tempo nell'imbuto del solstizio d'inverno, dove precipitano le stagioni e la natura, quando l'uomo (come nell'ultimo racconto sugli abitanti di Dublino di Joice), mentre tocca per un istante il precipitare e il risorgere del tempo nel ciclo delle stagioni, ha esperienza che il suo vivere e morire sono fuori del ciclo, unici.

E' l'inizio delle feste di Natale e Capodanno, alla corte di re Artù. Tutto è pronto per pranzi, canti, danze e gioia, quando irrompe nella sala un misterioso cavaliere vestito di verde, lui e anche il suo cavallo. Sfida qualcuno tra tutti i cavalieri a dargli un colpo di spada fatale, purché s'impegni, un anno dopo, a riceverne uno di eguale. Sir Gawain, a onore di tutta la corte, accetta. Dà il colpo fatale e promette al cavaliere misterioso che parte, che sarà fedele all'appuntamento. Ricomincia il ciclo dell'anno e un anno dopo Gawain parte verso la sua avventura e la sfida ultima fino allo sciogliersi finale.

Tutte le grandi forze simboliche si adunano nel racconto e sul lettore, dall'irrompere dello Sconosciuto, dalla sfida nella quale il destino getta l'uomo, all'apparire della donna, alle tre tentazioni, all'unicità degli eventi che strappano l'uomo ai comodi rifugi nelle abitudini e nei concetti generali. Sir Gawain incontra soprattutto la prova decisiva (sulla quale a lungo rifletté Kierkegaard), quando la tentazione lo porta al deserto assoluto della contraddizione perché insieme lealtà, cortesia e coraggio di fronte alla morte gli chiederanno l'impossibile. Questa sfida ritorna intatta nel buddismo zen (v. Watts, **La via dello zen**, Feltrinelli, pag. 195), allorché i discepoli chiedono al maestro Feng-hsüeh: "Quando la parola e il silenzio sono entrambi inammissibili, come si può passare senza errore?". La risposta del maestro è: "Io ricordo sempre Kianssu nel mese di marzo, il grido della pernice, la massa di fiori fragranti". Essa indica



strade forse non accessibili all'occidente.

A Sir Gawain è data la possibilità di un superamento della contraddizione mostrando un segno (la cintura della signora non più nascosta ma resa visibile) come possibile riconciliazione tra finitezza e coraggio, tra mortalità e senso.

Il testo inglese riceve una potente orchestrazione dall'introduzione di P. Boitani. Qualche lettore esperto di anglistica potrebbe approfondire l'accenno di Boitani ad un collegamento tra la cintura nascosta - mostrata da Gawain e dai suoi cavalieri - e la giarrettiere perduta nel ballo dalla contessa di Salisbury davanti al re Edoardo III, evento che è all'origine dell'omonimo ordine. La cintura mostrata da Gawain indica un "peccato", una finitezza che si può mostrare. In quale senso questo accade con la giarrettiere?

Lo studio finale di Coomaraswamy è ancora più potente. Innanzitutto perché (come Giovanni della Croce in **Cantico Spirituale**, ed. Rizzoli, pag. 101, lascia pensare che è la stessa cosa dire angeli e sentimenti) non "spiega" il testo con il tritacarne della filosofia delle religioni o del folklore o con la psicologia ma sale alle sue altezze, svelando il suo contesto, Fata Morgana e maya, lo scambio delle teste e il sacrificio nell'induismo, non sono giocati come reciproche spiegazioni e banalizzazioni, ma forzate a dire qualcosa che è l'evento, sia di un testo che della realtà profonda del lettore oltre la cultura. Per esempio, il mito del sacrificio ci si accorge quanto ci possa allontanare da quell'aria di calcoli mercantili o di

teoria del dolore che placa un Padre di origine freudiana così presente nelle teologie cristiane del sacrificio di Cristo e del cristiano. Ci si avvicina di più all'esilio come **modo** della divinità nella cabala (v. studi di Scholem) o alla Weil quando (nel **Quarto Quaderno** e altrove) configura la nascita dell'io e la rinuncia all'io rispettivamente come rinuncia al sè in Dio che chiede uno scambio simile all'uomo che rinuncia al suo io. Tutto **questo** è la divinità. Qualcosa di così chiaro e vertiginoso tornava recentemente in Cacciari (**Dell'inizio**) nell'affermazione che l'uomo è il non-sapere in Dio.

Coomaraswamy chiude il suo studio su come ancora in modo più radicale questo si riflette nell'esperienza mussulmana dei mistici sufi. Il sacrificio così inteso è del resto una figura fondamentale di altri studi di Coomaraswamy, apparsi in italiano. Ricordiamo **Induismo e Buddismo**, edito da Rusconi, e il meraviglioso **Il grande brivido**, edito da Adelphi.

Per finire, la bellezza di questo testo inglese e dei suoi due illustratori sta soprattutto nel fatto che le gesta di Gawain e la cintura azzurra, ornamento nascosto di una donna che diventa ornamento visibile di un uomo, non sono pretesti per mettere in scena una enorme e spropositata e pretestuosa macchina folklorica o teologica, ma essi **sono** tutti quegli eventi, dato che qui non c'è niente che sia alto o basso, quotidiano o eterno.

Roberto Berton



Don Angelo BONENTE
Cattedrale
36100 - VICENZA

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, Gianfranco Bettin, Paolo Bettiolo, 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 Salarin, Sergio
Tagliacozzo, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

N. 4 ottobre - dicembre 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.)