

Disegnato e stampato

 **IL SEGNO**
DEI GABRIELLI
EDITORI



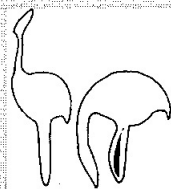
ESODO

L'agire

**Benatelli, Beraldo, Bertin, Bosello, Corradini,
Di Piazza, Ferrario, Foa, Gaeta, Goisis, Salzano,
Sottocornola, Stefani, Vian, Zanotelli**

Quaderni trimestrali
N. 1 gennaio-marzo 1998 Anno XX - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20, legge 662/96
Tassa pagata - Taxe perçue

SOMMARIO



Editoriale *G. Corradini* pag. 1

PARTE PRIMA: L'agire

Perché la storia non finisca	<i>V. Foa</i>	pag. 4
Dal perdono alla speranza	<i>N. Benatelli</i>	pag. 7
La via dello Zen ... e dei mistici	<i>F. Sottocornola</i>	pag. 10
Azioni di pace, azioni contro la guerra...	<i>C. Beraldo</i>	pag. 15
Auschwitz e il ritrarsi di Dio	<i>P. Stefani</i>	pag. 18
"Solo nell'azione è la libertà"	<i>F. Ferrario</i>	pag. 22
Passa la scena di questo mondo	<i>G. Gaeta</i>	pag. 25
"Vedere" per poter agire	<i>A. Zanotelli</i>	pag. 27
L'agire politico: tre considerazioni	<i>G. Goisis</i>	pag. 29
Sviluppo e sottosviluppo	<i>F. Bosello</i>	pag. 34
Glossario	<i>a cura della redazione</i>	pag. 39

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

La chiesa è fondata sulla "forza dell'amore"?	<i>P. Di Piazza</i>	pag. 41
Azione e relazione: un nuovo incontrarsi	<i>R. Bertin</i>	pag. 43

Libri e riviste

Chiesa e società nel goriziano tra 1918 e 1945	<i>G. Vian</i>	pag. 45
Dialogo ebraico-cristiano: alcuni libri e un po' di storia	<i>T. Salzano</i>	pag. 47

I disegni sono tratti da Saudade do Sertão, a cura di João Batista Da Cruz e Sandro Spinelli



Editoriale

“Non tutti quelli che mi dicono: Signore, Signore!,
 entreranno nel Regno di Dio.
 Vi entreranno soltanto quelli che fanno
 la volontà del Padre mio che è in cielo” (Mt 7,21)

“... Perciò nulla agisce
 se non per fare esistere
 il suo sé latente” (Dante)

Con questo numero proseguiamo la ricerca iniziata con la “relazione”, assumendo ora il significato dell’azione, intesa come facoltà umana ad iniziare nuovi processi senza precedenti, il cui sbocco rimane sempre incerto ed imprevedibile.

Questo concetto dell’azione, mutuato da H. Arendt, ci porta inevitabilmente a riflettere sulla imprevedibilità dei processi di fabbricazione, che la scienza, sganciata da ancoraggi di tipo etico, ha prodotto nel nostro secolo. In noi è subentrato un senso di smarrimento, da quando ci siamo accorti di aver dato alla luce scoperte che hanno assunto valore prevalente, vita propria che non siamo più in grado di controllare. Da Caino, fondatore della “stirpe dei costruttori”, a Bill Gates, re dell’informatica, la storia umana è contrassegnata da atti creativi che hanno accresciuto enormemente il nostro potere sulle realtà esistenti, compreso quello di distruggere.

In questo secolo abbiamo partecipato alla fase più esaltante ma al tempo stesso più caotica di questo potere, come mai prima, ma abbiamo assistito anche all’eclissi di quell’idea di “bene”, che aveva permeato il pensiero occidentale.

Tale problema veniva posto anche da M. Weber in uno scritto (*La scienza come professione*), in cui sosteneva che “la scienza pur presupponendo valori, tuttavia non può fondarli e nemmeno confutarli”. E concludeva che, nella nostra epoca senza Dio e senza profeti, sta al singolo decidere quale sia per lui il bene e quale sia il male, quale

il dio e quale il diavolo rispetto al fine ultimo: “Devi fare resistenza al male, altrimenti anche tu sei responsabile se questo prevale”.

Cos’è infatti l’azione se non il mezzo, il tentativo di recuperare il senso dell’esistenza che altre azioni precedenti hanno compromesso, smarrito o negato, quali gli interventi sulla natura che hanno rotto equilibri vitali, o interventi sulla vita stessa in nome della scienza, o l’imposizione della schiavitù morale e materiale o della morte in nome dell’etnia? Quale agire umano può diventare “sensato” se non nasce dalla coscienza dei propri limiti e dal desiderio di rapporti armonici tra io e natura, tra io e Stato, tra io e cosmo, tra io e divino?

Il senso della nostra ricerca emerge dalla riproposizione di una problematica che ha radici antiche, ma che trova nella storia recente ulteriori motivi di riflessione e di allarme. Oggi più di ieri il processo di globalizzazione ci mette di fronte a scelte fondamentali per la convivenza pacifica nel mondo. Scelte collettive, ma affidate alla coscienza individuale che occorra concedere spazio all’altro per poter sperare di trovare anche in sé lo spazio vitale per una vita di relazione, libera dall’assillo del possesso e dal progressivo impoverimento di tutto ciò che la rende degna di essere vissuta: amore, comprensione, fiducia reciproca, amicizia, una cultura libera da pregiudizi...

Con questo atteggiamento culturale l’azione del singolo diventa rottura del muro di indifferenza e di esclusione spesso eretto a protezione della propria fragilità, per diventare accettazione dell’altro, attenzione verso la sua pena, e contribuisce, con la creazione di un microcosmo di relazioni nuove interpersonali, alla costruzione di una civiltà capace di futuro. In questo senso l’azione può diventare atto ri-creativo che non può che partire dalla persona come auto-proposta di “nuovo”, di cambiamento interiore.

“Il nuovo appare sempre alla stregua di un miracolo. Il fatto che l’uomo sia capace di azione significa che



da esso ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico, e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità" (H. Arendt: "Vita activa").

Se proviamo sgomento di fronte alle tragedie collettive passate e presenti, dobbiamo trovare la forza di compiere una riflessione critica che colga a fondo i rapporti che intercorrono tra l'individuo - nella irripetibile unicità della sua esistenza, dei suoi sentimenti, delle sue pulsioni - e i grandi processi sociali che lo integrano e lo assorbono, potenziandolo ed esautorandolo, dando e togliendo significato al suo agire.

E' nell'idea di "persona" che riscopriamo il valore della responsabilità individuale che E. Mounier incarna nel "personalismo cristiano" e che ritroviamo anche in P. Ricoeur come "attitudine-persona", nella sua espressione di "convincione". "La convincione è la risposta alla crisi: il mio posto mi è assegnato, la gerarchizzazione delle preferenze mi obbliga, l'intollerabile mi trasforma - da vile o da spettatore disinteressato - in uomo di convinzioni che scopre creando e crea scoprendo" (La persona, Ed. Morcelliana).

L'uomo agisce e deve agire. E' nell'azione che egli esprime il più profondo se stesso, la sua volontà. La vita si sviluppa in un contrasto mai placato tra la potenza della volontà che la sollecita senza sosta verso nuove azioni e i risultati concreti di questi sforzi. I traguardi raggiunti sono sempre inadeguati; c'è sempre uno scarto, una sproporzione tra ciò che siamo e ciò che tendiamo ad essere. Sempre nella nostra esperienza avvertiamo questa sproporzione tra la volontà e l'opera, per cui l'appoggiarsi su di un risultato raggiunto si svela presto come illusorio, in quanto non tarderà a mostrare la sua parzialità, insufficienza e provvisorietà, che spingono necessariamente lo sguardo verso nuove mete.

Il nostro percorso di riflessione sulla salvezza ci dice che non possiamo sfuggire a questa contraddizione.

Ma accettando la contraddizione come ineliminabile, si apre la strada ad un cam-

biamento interiore che abbia comprensione per il mondo e compassione per la sofferenza, nella "convincione" di essere come debitori insolventi verso l'umanità e verso quell'altro, che riconosciamo sempre "al di là di noi". Non resta che l'azione gratuita come tentativo di rompere il cerchio chiuso della storia, per cambiare il corso degli eventi, per assumere su di sé la situazione dell'altro.

Su questa visione rimane tutta aperta la questione di ciò che uomini e donne possono fare come soggetti e costruttori di storia, che abbiamo tentato di sviluppare dando la parola ad esperienze, che sono modi diversi di interpretare la realtà che ci circonda ma anche ciò che ci trascende, segno di una capacità a stabilire relazioni fondate sul dono di sé, e azioni che denuncino lo scandalo dell'indifferenza e dell'abbandono per dare speranza e vincere la rassegnazione.

Giorgio Corradini



PARTI PRIMA
L'agire



L'esperienza laica Di Vittorio Foa assume, nell'intervista rilasciata alla nostra redazione, il valore di una testimonianza di vita, spesa nella ricerca dell'affermazione dei diritti umani e della convivenza civile, sostenuta dal senso di responsabilità verso gli altri. Egli coglie nell'agire una forte saldatura con il pensare, per cui solo costruendo il pensiero nell'azione si mettono in moto forze vitali e si diventa consapevoli dell'interferenza positiva della propria azione sulla vita degli altri.

Perché la storia non finisca

Vittorio Foa, nato a Torino nel 1910, nella lotta contro il fascismo è stato in carcere per otto anni dal 1934, e poi partigiano. Successivamente ha sempre svolto un alto impegno sociale, umano e culturale come dirigente sindacale della CGIL e poi all'Università, in riviste, nella costante attenzione e nell'appassionato incontro verso e con i giovani. Ha pubblicato, presso Einaudi, *Riprendere tempo* (con Pietro Mercenaro), *Lettere da vicino* (con Laura Balbo), *Il cavallo e la torre*, *Questo novecento*; presso Rosenberg & Sellier, *La Gerusalemme rimandata* e, con Renzo Foa, *Del disordine e della libertà* (Donzelli editrice).

Esodo: Il numero della rivista che stiamo preparando riguarda l'interrogativo se esista e quale possa essere un significato dell'agire, in particolare nell'attuale crisi dei pensieri che fondavano il senso della storia e nel predominare di un particolarismo indifferente agli altri. Su cosa, insomma, può oggi fondarsi il "valore" dell'agire?

Foa: Vorrei iniziare da una riflessione che negli ultimi tempi ho fatto, a partire dalla lettura dell'ultimo libro del filosofo Walter Benjamin, che si uccise nel settembre 1940 mentre cercava di scappare all'avanzata tedesca in Francia, dove prima aveva trovato ospitalità. Comunista, ebreo, cercava di andare in Spagna al momento dell'invasione nazista della Francia. Al confine, respinto per difficoltà vere o inventate dagli spagnoli, si uccise per non essere preso dai tedeschi. Nel suo ultimo libro *Tesi di filosofia della storia* riflette sulla coscienza della storia. In sostanza era dura-

mente critico nei confronti dello storicismo, che concepisce la storia come continuità di avvenimenti causati l'uno dall'altro, all'interno di una specie di grande disegno lineare.

Si agitava drammaticamente in lui, comunista, una grande crisi dovuta all'accordo stipulato tra Unione Sovietica e Germania. Cercava di darsi una risposta proponendo la sua visione metafisica del materialismo storico, sganciato dalla contingenza storica, e proiettandolo come Verità totale. Nello sviluppo di questa visione si immettono elementi della cultura ebraica, di carattere messianico: l'idea che, non essendo ancora venuto il Messia, in ogni secondo della storia c'è "la piccola porta da cui poteva passare il Messia". Il rifiuto dello storicismo, dunque, resta in termini messianici e metafisici.

E' singolare che l'ultima tesi del libro ricordi l'osservazione di un biologo francese, secondo il quale la vita dell'*homo sapiens* - circa cinquanta-mila anni - è una frazione piccolissima poiché rappresenta, in rapporto alla storia della vita organica sulla terra, qualcosa come due secondi al termine di una giornata di ventiquattro ore. Questa osservazione mi fa pensare che se domando un altro secondo della vita umana, in confronto alla vita organica sulla terra, devo chiedere venticinquemila anni di storia! E ciò è sufficiente a crearti uno sgomento totale.

A questo punto tu hai di fronte due alternative possibili. Una è la fine della storia. Se veramente siamo un frammento così infinitesimale, vale la pena di occuparsi del mondo? Se siamo un niente, se siamo nati soltanto nell'ultimo se-



condo della giornata, perché occuparcene? Che interesse ha la storia umana?

L'altra alternativa è opposta: se siamo comparsi solo all'ultimo secondo significa che grava sulle nostre spalle una grossa responsabilità. Se la nascita della vita umana è un avvenimento radicalmente nuovo, gli uomini si trovano di fronte ad una chiamata che è opposta alla negazione della storia. Non ha perciò nessuna importanza pensare che un secondo è uguale a venticinquemila anni: è oggi che dobbiamo sentire la responsabilità dell'agire.

Io vedo la verità dell'agire, soprattutto con una forte saldatura con il pensare. L'agire, infatti, non dipende da un pensiero preconstituito. L'agire e il pensare devono essere formati assieme. Posso muovermi solo se costruisco il mio pensiero nell'azione. A questo punto mi rendo conto anche della responsabilità del pensare. Quando penso e metto in moto delle forze, devo essere consapevole che metto in moto anche il destino degli altri: dei presenti e dei futuri. Questo mi carica di responsabilità. Il mio agire non riguarda solo me, ma riguarda altri; il rapporto dell'agire con il pensiero richiama fortemente gli altri. La mia è un'idea utilitaristica che non vorrei fosse cancellata. Non esiste una somma zero: non è che se io sto bene l'altro sta male, o viceversa; c'è invece una convergenza dei processi: l'agire è proiettato tutto su una relazione, non essendo mai una semplice azione, ma una relazione.

Esodo: Può approfondire l'idea di responsabilità nell'agire e nelle relazioni tra persone?

Foa: Vorrei introdurre un elemento autobiografico. Quando ero molto giovane ho passato una larga parte della mia giovinezza in un carcere, dall'età di 24 anni ai 33, in condizioni di totale isolamento. Mentre questa esperienza stava finendo, sentivo un acuto bisogno di azione; quando l'unica possibilità era scrivere lettere ai familiari, il solo elemento di sofferenza era il bisogno di agire dopo tanta immobilità.

Questo bisogno era costantemente collegato all'idea di responsabilità, di essere all'altezza dei propri doveri verso me stesso e verso gli altri.

Essere un pezzo di mondo, non solo per me, ma per me e con gli altri. Responsabilità non come un dare, ma come un convivere con le differenze. Questo per me era l'elemento fondamentale.

Esodo: La democrazia ha portato avanti il piano dei diritti più che quello dei doveri. Cosa ne pensa?

Foa: Nel sindacato ero molto polemico con tutta la filosofia dei diritti. Mi rendo conto che è sull'idea dei diritti che si fonda anche quella dell'autonomia. Penso che per il solo fatto di essere venuti al mondo si abbiano dei diritti di co-decidere della propria vita. Ma nell'idea stessa dell'autonomia, dell'autodecisione, del diritto di decidere della tua vita, c'è qualcosa che va chiarito. Nel momento stesso in cui ho il diritto di muovermi, tocco dei diritti degli altri, interferisco pesantemente sul diritto degli altri. Allora ci sono due vie: accettare un'autorità che regoli i diritti - e questo va bene, ma non basta - o, nella stessa affermazione del mio diritto, tener conto degli altri. E qui emerge l'idea della responsabilità.

Vedo in questo la sostanza della politica: se la politica ha un senso alto, non è solo la regola che si impone per temperare i diritti, ma anche la capacità di affermare i diritti già tenendo conto di queste regole.

Esodo: Cosa pensa del dibattito tra una posizione utilitaristica, che interpreta la responsabilità verso gli altri come utilità per me in quanto potrei aver bisogno anch'io dell'altro, e quella, di tradizione cattolica e anche marxista, che fonda questo rapporto sui valori, che vanno al di là del mio interesse, che sono quindi trascendenti, assoluti?

Foa: Io sono di un laicismo quasi esasperato. Ho la tendenza ad includere tutte le possibilità in questo laicismo. Mi rendo però anche conto che non è del tutto corretto. Riconosco l'idea della trascendenza, che non sento dentro di me come impulso, come un elemento di profonda animazione della vita personale e collettiva. Mi sento molto laico e probabilmente molto settario, ma riconosco in altri questa esigenza.



Del resto non sono molto sicuro. Quando il cardinal Martini pose la domanda sul dialogo tra credenti e non credenti rispetto ai valori morali, ho risposto ponendo un'altra domanda: "Si è sicuri di credere o di non credere?". E' l'incertezza di essere credenti o non credenti, che continuo ad avere anche ora, molto vecchio. Rimango nel dubbio anche quando affermo di essere un non credente, non faccio ricorso ad alcuna trascendenza.

Esodo: Può sviluppare il concetto? Ci sono due modi di rapportarsi agli altri in modo positivo. Quello "laico": si rispetta e anche ci si dedica agli altri perché se ne riscontra la necessità sul piano della convivenza civile. Rispetto l'altro e la sua libertà perché, diversamente, se non lo faccio, ciò mi si ritorcerebbe contro. E questo atteggiamento porta ad assumere ugualmente azioni positive verso gli altri, come l'altra posizione, che si dedica al "prossimo" non solo per interesse, ma perché vede in lui un segno, un valore assoluto, che richiama un principio trascendente.

Foa: Ho visto sempre nella solidarietà una forma di investimento nel tempo. Ricordo nell'estate del '43, durante lo sfascio dell'armata nel fronte italo-francese, i ragazzi calabresi, siciliani, pugliesi, che scappavano disperati cercando qualcuno che desse loro abiti civili. Io ero nelle valli tra le montagne del cuneese, del Pellice, dove i "terroni", i meridionali erano considerati di un altro mondo. Vedevo le donne e i vecchi contadini che si spogliavano di tutti i loro abiti per darli a questi ragazzi. Vedevo, in questo, un aspetto straordinario di solidarietà umana. Qualcuno invece mi diceva di stare attento perché lo facevano pensando che i loro ragazzi in Africa, in Russia, avevano la stessa necessità. Vuol dire che ponevano, in questo modo utilitaristico, una solidarietà anche come valore.

Ma riconosco che c'è il problema. Anche in questo modo utilitaristico c'è qualcosa d'altro. Il termine stesso è riduttivo. Si tratta di reciprocità in senso laico quando si constata che la convivenza civile ha bisogno di una reciprocità che può avvenire nel tempo. La restituzione può non

avvenire subito, ma in un futuro che potrei non sapere mai quando e se ci sarà.

Esodo: Quando era in carcere, che ispirazione aveva? Pensava che valesse la pena di sacrificarsi in nome di un futuro migliore? O per quale altro motivo? Come ha affrontato i momenti di scoraggiamento?

Foa: Senza nessun merito non ho mai avuto un attimo di scoramento, quando ero in carcere. Non mi sarei vergognato di piangere ma, per fortuna, non l'ho mai fatto. Sono stato assolutamente tranquillo; ho riletto le *Lettere dal carcere* di Gramsci. Sono lettere di grande disperazione perché era profondamente malato. E' terribile pensare che fosse rinchiuso così malato e che avesse comunque la forza di scrivere, di pensare, di studiare. Io, invece, sono passato indenne: cosa mi teneva in piedi? Non so dare una risposta. Penso fosse solo l'idea che avevo il dovere di testimoniare, il dovere verso l'altro.

Esodo: Lei ha un percorso di vita eccezionale. Altri passano in modi assolutamente marginali, ma altri ancora commettono atrocità senza pentirsi, rifiutati poi da tutti. Come si possono valorizzare percorsi totalmente negativi? Cosa determina le scelte di vita? Lei avrebbe potuto essere un carnefice?

Foa: Mi sono chiesto molte volte perché ho vissuto in questo modo. Nella molteplicità, nelle molte facce che ci sono in ciascuno di noi stanno anche molte possibilità, scelte alternative. L'estrema ricchezza dell'umanità sta nelle moltissime possibilità aperte. Se io mi rapporto con gli altri devo sapere che in questi altri ci sono moltissime possibilità, che io posso e devo aiutare a sollecitare. In ognuno c'è una faccia positiva, quella della comunicazione, della solidarietà, dell'inclusione. La casualità avrebbe potuto fare di me un carnefice. Avrei potuto essere qualsiasi cosa se non fossi stato aiutato da altri ad essere in un certo modo.

Nessuno fa da sé: ci si fa insieme.



L'agire: la vita

In questo colloquio-intervista una donna, che ha vissuto la sconvolgente esperienza della guerra nella ex Jugoslavia, racconta come è riuscita a trasformare l'angoscia della tragedia in azione incessante per la pace, attraverso un percorso spirituale tormentato che dall'odio l'ha portata al perdono e alla speranza.

"Non si può ricominciare la storia senza perdono, ma perché si producano dei veri mutamenti occorre una pazienza infinita".

Dal perdono alla speranza

Biljana Regodic ha trentatré anni. Seduta al tavolino di un caffè veneziano, esile e pallida, racconta in un italiano perfetto storie di guerra e di speranza. Per me rappresenta un incontro voluto, un'azione scelta di ascolto.

Biljana lavora oggi al Centro Culturale Isidora di Pancevo, a pochi chilometri da Belgrado. Insegnante, laureata in letteratura slava, Biljana ha lasciato la scuola per dirigere un centro di cultura femminile che possa essere testimonianza di una speranza. "Durante la guerra - confessa - ho scelto con le donne del Centro di stracciare i vestiti neri del lutto e di ricominciare a dare corpo a una possibilità diversa di vivere, ad avere di nuovo fiducia nel futuro".

Biljana, come si esce da una guerra come quella jugoslava?

Uno dei momenti di crisi più profonda che ho vissuto è stato dopo il primo anno di guerra. Sentivo un odio senza limiti montare dentro di me, quest'odio cresceva e mi pervadeva tutta. La mia anima ed il mio corpo erano pieni di odio contro il governo serbo che aveva voluto la guerra e contro gli uomini che avevano imbracciato il fucile. Il confronto con questo odio enorme, con questa rabbia profonda e violenta, hanno cominciato, poco a poco, a minare la mia stessa vita. E' stato allora che ho capito che, se non cambiavo atteggiamento, quell'odio che provavo giustamente per chi era responsabile di così tanto male, mi avrebbe comunque distrutta. Ho capito che dovevo ricostruire la mia capacità d'amare, che se perdevo questa mia capacità intima, allora sì sarei stata perduta...

Come hai potuto ricominciare ad amare?

Durante la guerra, insieme a molte altre donne, ho svolto un'incessante attività per la pace. E' stata la guerra a farmi capire, con le sofferenze immensi che mi ha mostrato, che dovevo riscoprire il mio spirito religioso. Mi sono battezzata cristiana ortodossa da adulta, la mia spiritualità è ortodossa, ma ho intuito che c'è un legame comune a molte forme di religione e spiritualità non soltanto tradizionale. Per me, Isidora - che è il nome di una delle più grandi scrittrici della nostra tradizione letteraria, Isidora Sekulic - è stata anche una madre spirituale, di fede.

Ho capito che dovevo cercare Dio e che Dio è immensamente più grande di tutte le definizioni e le tradizioni degli esseri umani. Per me, riscoprire la spiritualità è stato il punto di partenza per trovare la forza necessaria per ricominciare ad amare. Cristo è testimone di perdono, ed il perdono è stato il primo passo da compiere su una strada che non era più quella della rabbia e dell'odio.

Ma come si può perdonare davanti a tanto male?

Ho perdonato per non morire, per non essere sopraffatta dal male, per non finire definitivamente schiacciata dal mio stesso odio. Dovevo vivere per qualcosa di positivo, dovevo trovare qualcosa in cui sperare.

Per prima cosa ho cercato di capire. Rileggendo la storia serba, mi sono resa conto che, talvolta, ci sono meccanismi più forti delle persone. E'



come se questo male avesse dovuto succedere perché non c'era altra strada attraverso la quale il mio popolo, i nostri popoli, potessero imparare. Nella nostra storia è andato sviluppandosi un inconscio collettivo di frustrazione, di impotenza di fronte alla dominazione straniera: siamo cresciuti con un complesso d'inferiorità. Gli uomini sono stati allevati con una grande rabbia da sfogare.

Io credo che la causa scatenante di una guerra di questo tipo sia la mancanza di una identità piena, di un reale radicamento nella storia. Ho visto la gente contaminata dal fervore nazionalista, le coscienze manipolate dai pochi che erano al potere. Molti uomini, tuttavia, sono partiti senza convinzione e poi, al fronte, hanno provato il piacere di sentirsi potenti, con le armi nelle mani, solidali con i propri compagni contro i nemici da distruggere...

E le donne, Biljana, hanno permesso che tutto ciò accadesse...

Le donne non avevano direttamente potere e possibilità di decidere, ma certamente hanno delle responsabilità. Le donne possiedono un'energia e una sapienza che, se non vengono messe in gioco, le rende complici del male commesso dagli uomini. Il problema vero è stato creare delle relazioni tra le donne, riflettere insieme, dare significato ad una presa di posizione pubblica. Durante la guerra molte erano disperate, pensavano che non c'era altro da fare che abbandonarsi al dolore. E' così che è nato il Centro Isidora: dovevamo trovare un luogo nostro per riscoprire una possibilità diversa di stare al mondo, per andare oltre una mera resistenza.

Io sono convinta che le donne unite possono cambiare il mondo, ma per agire da protagoniste nella storia, per porre fine ai massacri e agli eccidi, esse devono lavorare su di sé, aumentare la loro consapevolezza, la loro fiducia in se stesse e nel genere femminile, e contrattare di conseguenza un rapporto libero e nuovo con gli uomini. Le donne spesso hanno tra loro conflitti rovinosi, non vogliono riconoscere all'altra autorità e valore perché, prima di tutto, non lo riconoscono a se stesse. Per avere successo e sentirsi rea-

lizzate, molte donne scelgono un compagno importante o usano modalità prettamente maschili di affermazione.

Io credo che se le donne non partono da sé, se non impareranno ad amare se stesse, non ameranno realmente mai nemmeno gli uomini. La pace nasce dalla libertà delle donne e degli uomini, da una loro consapevolezza più profonda. Gli uomini hanno meno problemi di noi a decidere, a comandare, a prendersi responsabilità, e spesso agiscono anche per noi. Siamo noi stesse che dobbiamo autorizzarci maggiormente.

Però, se le donne arrivano al potere c'è il rischio che finiscano vittime degli stessi meccanismi che criticano adesso; d'altra parte non è nemmeno possibile restare a guardare...

Essere capaci di prendersi delle responsabilità non significa necessariamente appiattirsi totalmente sui meccanismi attuali del potere. Le donne difficilmente si autorizzano a prendere il potere, ma il potere in sé non è male, esso può essere esercitato con autorevolezza ed amore, può essere l'occasione per far crescere, per creare, per governare la vita senza schiacciarla. Noi donne sappiamo che avere un figlio o una figlia significa avere una responsabilità precisa, grandissima, che dura tutta la vita; perché non possiamo riversare queste capacità anche nella vita pubblica?

Isidora, allora, è un seme di speranza non soltanto per le donne, ma piuttosto per piccole sperimentazioni di una nuova civiltà...

In Isidora sono impegnate circa 150 donne che hanno comunque rapporti e collaborazioni anche con uomini. Il nostro lavoro è cominciato prendendo il caffè insieme e chiacchierando. E' così che abbiamo imparato a vincere la diffidenza, a fidarci l'una dell'altra e a spingerci oltre. Abbiamo una sede accogliente, bella, perché vogliamo che la nostra speranza sia ben visibile, palpabile.

Il nostro è un lavoro prettamente culturale: organizziamo incontri, mostre... C'è una biblio-



mpagno im-
nte maschili
rtono da sé,
stesse, non
gli uomini.
onne e degli
più profon-
mi di noi a
responsabili-
l. Siamo noi
ggiormente.

potere c'è il
stessi mec-
altra parte
e a guarda-

responsabili-
oppiattirsi to-
il potere. Le
prendere il
le, esso può
amore, può
r creare, per
Noi donne
glia signifi-
grandissima,
possiamo ri-
vita pubbli-

eranza non
to per pic-
va civiltà...

150 donne
llaborazioni
cominciato
nierando. E'
la diffiden-
ngerci oltre.
perché vo-
ben visibile,

te culturale:
una biblio-

teca con 500 libri e un giornale, *La voce di Isidora*, che ci fa conoscere in città e perfino all'estero. Lavoriamo per l'autoriconoscimento delle donne, perché esse imparino ad avere maggiore rispetto per sé e le proprie simili, ma non siamo avulse dai problemi della nostra città e siamo molto impegnate, per esempio, nell'assistenza ai profughi di tutte le nazionalità. Il nostro obiettivo è un salto di civiltà.

Biljana, quali sono le azioni su cui poggia la speranza?

Il futuro è una grande speranza. Le azioni più importanti sono il perdono e la pazienza. Non si può ricominciare la storia senza perdono, ma perché si producano dei veri mutamenti occorre una pazienza infinita. Le donne sanno cosa vuol dire aspettare un bambino che nasca e cresca. Dobbiamo aspettare che altre donne capiscano che a tutte noi spetta un compito importante, dobbiamo aspettare che anche gli uomini si rendano conto del nostro desiderio di esserci pienamente. E, aspettando, dobbiamo tenere accesa la luce della speranza dentro di noi.

C'è un'azione concreta che mi lega a Biljana. Avevo fatto fatica a riconoscere autorevolezza a lei, mi era capitato, nei precedenti contatti avuti per motivi di lavoro, di confliggere con lei, quasi a non volerle riconoscere valore e capacità. Quest'intervista l'ho voluta fare perché d'un tratto ho intuito che c'era qualcosa in me che mi impediva di incontrare davvero questa donna. Ho voluto andare oltre. Ho ascoltato Biljana e ho provato un infinito senso di vergogna. Come avevo potuto, da poche battute scambiate, sbagliare completamente il giudizio nei suoi confronti?

A Biljana sono infinitamente grata perché non v'è azione più liberante che avere il

coraggio di vergognarsi di se stessi e rendersi conto così della propria fallibilità.

Ho chiesto perdono a Biljana per la mia arroganza, e lei ha sorriso.

Nicoletta Benatelli





"L'atteggiamento di chi sembra quasi non avvertire l'urgenza dell'azione, mentre si dedica ad una forma di vita contemplativa", rappresenta un rifiuto ad aiutare il prossimo e ad impegnarsi per una convivenza umana più fraterna?

L'autore, monaco cattolico che da anni condivide con un buddhista l'esperienza di una comunità di preghiera e di dialogo interreligioso in Giappone, dà la sua risposta...

La via dello Zen ... e dei mistici

Vietato ai novizi spingere il carro!

Davanti all'urgenza di un impegno a servizio del mondo, c'è chi subito "si butta in acqua" per salvare la persona che sta per annegare, e colui che ... prima si prepara a farlo in modo efficace. Potrei cercare di spiegare in questo modo l'atteggiamento di chi sembra quasi non avvertire l'urgenza dell'azione, mentre si dedica ad una forma di vita "contemplativa".

Questa accusa, o questo sospetto, si rivolgono - per esempio - a volte, in ambiente cristiano, alle persone che si dedicano alla vita monastica, oppure anche, a volte, in modo più generico, a forme di vita religiosa come il Buddhismo.

La mia espressione iniziale si ispira alla risposta che dà di solito, a questo problema, il Ven. Furukawa Tairyu. Furukawa è il capo del tempio buddhista dedicato alla memoria del Dr. Albert Schweitzer in Tamana, Provincia di Kumamoto, Giappone.

Vissi nel suo tempio, con lui e la sua famiglia, per un anno (nel 1986-1987), e poi, con lui e una piccola comunità di religiose, diedi vita al Centro di preghiera e dialogo interreligioso, conosciuto con il nome di Seimeizan. Furukawa è stato in tutta la sua vita ed è tuttora, a 77 anni, un buddhista estremamente attivo. Da giovane, mentre, nella sua qualità di monaco buddhista, era cappellano delle carceri di Fukuoka (uno dei cinque istituti carcerari in Giappone, dove sono rinchiusi i condannati a morte), incontrò due detenuti in attesa dell'esecuzione capitale che si dicevano non colpevoli del crimine di cui erano accusati. Appurati i fatti, subito, lasciando ogni

altra attività, anche religiosa, *roshi* Furukawa si dedicò con tutte le forze al tentativo di strapparli alla morte. Per 14 anni, ogni anno rinnovò una campagna per sensibilizzare l'opinione pubblica al caso. Una volta, con dei discepoli, camminò da Tamana, nell'isola di Kyushu a Sud-Ovest dell'Arcipelago Giapponese, fino alla capitale Tokyo, per più di mille chilometri, per far conoscere la sua richiesta che si rivedesse il processo, cosa allora estremamente insolita in Giappone. Durante questa campagna, la sentenza capitale di uno dei due detenuti, Nishi Takeo, fu eseguita; ma la sentenza fu cambiata in quella di prigione a vita, per l'altro, Ishii Kenjiro che, grazie ad un'amnistia, fu poi liberato nel 1987, ed ora vive con Furukawa, dopo aver passato in prigione 42 anni e 8 mesi, dei quali 28 come condannato a morte.

Terminata questa campagna, Furukawa iniziò ad interessarsi delle atrocità perpetrate durante la guerra contro la Cina dall'Esercito Imperiale Giapponese, e per farle conoscere cominciò a condurre gruppi di giapponesi sui posti più legati a questi episodi. Proprio per questo suo spirito attivo e intraprendente, Furukawa ammirò subito, appena la conobbe, Madre Teresa di Calcutta, e non cessa di parlarne specialmente quando, cosa frequente, tiene conferenze a dei correligionari.

In frequenti incontri avuti insieme in Europa, dove per due volte (nel 1989 e nel 1994) accompagnai *roshi* Furukawa, spesso la domanda delicata veniva fatta sia a lui che a me: "Che cosa ciascuno ritiene che la propria religione debba apprendere da quella dell'altro, e ... viceversa". A



questa domanda immancabilmente *roshi* Furukawa risponde che il buddhismo dovrebbe imparare dal cristianesimo un maggior coinvolgimento sociale, una più attiva partecipazione alle vicende del mondo, un tipo di servizio come quello di Madre Teresa di Calcutta. Io, da parte mia, faccio notare che i cristiani possono imparare dai buddhisti una maggiore "interiorità", ossia una maggiore attenzione alla dimensione interiore dell'esistenza e della crescita umana...

Nel suo discorso, allora, per illustrare il suo punto di vista, *roshi* Furukawa racconta due episodi che, a suo parere, sono caratteristici della spiritualità buddhista e cristiana. Il primo episodio riguarda un gesto, rimasto famoso, di un monaco Zen chiamato Kazan. Era uscito, un giorno, dal suo monastero accompagnando i suoi discepoli nella questua quotidiana. Al ritorno si imbattono in un uomo che faceva fatica a spingere un carretto carico, su una salita piuttosto ripida. Uno dei discepoli, di nome Kato, visto l'uomo in difficoltà, si staccò dalla fila dei compagni e accorse per dare una mano. Il Maestro, subito, lo richiamò alla fila e, al ritorno al monastero, lo espulse dalla comunità. Il gesto era naturalmente più un simbolo che un provvedimento disciplinare. Il senso del gesto era che, fino a che uno non ha raggiunto il *satori*, ossia la liberazione da se stesso, dal suo egoismo, e la piena libertà, semplicemente non può, non ha la capacità di aiutare gli altri sulla via della salvezza.

Dopo di questo episodio, *roshi* Furukawa racconta un fatto della vita di Abraham Lincoln, il famoso presidente americano della guerra di secessione, episodio che anch'io (pur avendo vissuto sette anni in America) sentii per la prima volta dalla bocca di *roshi* Furukawa. Mentre si recava al teatro, dove avrebbe avuto luogo una importante celebrazione, Lincoln vide un porcellino caduto in un corso d'acqua, a lato della strada, che stava per annegare, ed entrò egli stesso in acqua per salvarlo. Dovette poi rincasare per cambiarsi gli abiti e giunse così in ritardo all'appuntamento importante.

Con questi episodi *roshi* Furukawa vuole esporre plasticamente ciò che egli, forse generalizzando un poco, chiama "atteggiamento bud-

dhista" e "atteggiamento cristiano" davanti ai problemi della società.

Non è che i monaci Zen - o i contemplativi - non si curino del mondo e dei suoi bisogni (molte contemplative entrano in clausura proprio per dedicarsi alla salvezza dell'umanità, e un esempio mirabile di tale scelta è proprio Teresa di Lisieux, recentemente proclamata "Dottore della Chiesa"!). E' che essi vedono che **la via efficace** all'aiuto del prossimo non va diritta, per così dire, ma **passa attraverso l'incontro con Dio**. Il nostro "gettarsi nella situazione", senza assicurarci di poterla rimediare, potrebbe solo complicare o addirittura peggiorare le cose. Non risolve i problemi. Aggiungendo il nostro egoismo a quello di chi causa guerre e divisioni, disuguaglianze sociali e oppressione nel mondo, non portiamo alla pace ma solo ad una situazione peggiore. L'egoismo, causa di tutti i mali sociali, si cura con il suo contrario: l'amore vero. Il male si può togliere dal mondo solo con il bene. Il fuoco - osserva *roshi* Furukawa - non si spegne con il fuoco, ma con il suo contrario: l'acqua. Ma questo amore, capace di estinguere l'odio, non l'ha dentro di sé la creatura umana, lo riceve; lo riceve dall'incontro con la Fonte di esso che, nel linguaggio cristiano, è Dio.

L'inaugurazione di "Seimeizan"

Dopo un anno di vita spesa con *roshi* Furukawa e la sua famiglia nel tempio Schweitzer di Tamana, il 23 ottobre 1987 abbiamo inaugurato il "Seimeizan": Casa di Preghiera e Incontro Interreligioso, che costituisce come il "ramo cristiano" del tempio buddhista di *roshi* Furukawa. Per il rito di inaugurazione, eseguito da *roshi* Furukawa secondo la tradizione buddhista, e da me secondo la tradizione cristiana, io scelsi come lettura biblica il testo di Esodo 3.

Esodo 3 racconta del giovane Mosè che, recatosi sul posto dove i suoi connazionali erano obbligati a lavorare in condizione di schiavitù, tenta di intervenire e, con zelo e violenza, giunge perfino a uccidere una delle guardie, nascondendone il corpo nella sabbia. Quando, il giorno dopo, Mosè torna sul posto, deciso a continuare la sua lotta di liberazione dei propri fratelli, trova, que-



sta volta, due israeliti che litigano tra di loro. Subito, con la stessa impetuosità e generosità, Mosè interviene ancora, questa volta per separare i due che rissano. Ma essi gli si mettono contro, ed uno di loro gli grida in faccia: "Vuoi forse tu uccidere anche noi come hai ucciso l'egiziano ieri?". Questa invettiva atterrisce Mosè, perché si rende conto che il fatto del giorno prima non è rimasto nascosto. Teme che giunga all'orecchio del Faraone, e allora ... dimenticando il motivo della sua lotta, ossia la salvezza dei suoi fratelli, Mosè non pensa più che a salvare la propria pelle, e fugge; fugge nel deserto e là si trova un lavoro presso Yetro, ne sposa la figlia, "si sistema", insomma, e ... abbandona ogni tentativo di liberare i suoi fratelli.

E' solo parecchio tempo dopo questo fatto, quando Mosè sul monte Sinai incontra Dio, che incomincia ad imparare da Dio quell'amore, quella pazienza, quella sapienza che gli permetteranno di ritornare in Egitto, riprendere la lotta, ma senza uccidere più nessuno, e salvare il suo popolo dalla mano del Faraone.

E' meraviglioso, leggendo il libro dell'Esodo, scoprire come Mosè, a poco a poco, impara da Dio ad amare il popolo. Ad un certo punto (Cf. Es 32,7-14, 31-32) Dio mette Mosè alla prova: gli dice che distruggerà questo popolo ribelle e ingrato, e farà di lui, di Mosè, il capostipite di un nuovo popolo. E qui Mosè rivela di avere ormai imparato da Dio la lezione dell'amore per il popolo, amore che va fino al dono di sé. Egli supplica Dio a perdonare il popolo, a salvarlo, o che - piuttosto - cancelli lui, Mosè, dal libro della vita! Mosè riuscirà così a sopportare questo popolo con l'amore di Dio, a guidarlo con la pazienza di Dio, fino a condurlo alle soglie della Terra Promessa.

Teologia di liberazione efficace

Questo episodio, letto nel rito di inaugurazione del "Seimeizan", voleva essere una spiegazione, quasi una "giustificazione" di come mai un missionario, venuto in Giappone per annunciare il Vangelo di Gesù Cristo, veniva ora ad abitare su una montagna, dove la strada finisce, dove la casa più vicina è a più di quattro chilometri a

valle, e fa parte di un piccolo villaggio di sole 51 famiglie, e dove la più vicina fermata di un servizio pubblico è a più di dieci chilometri, in una strada che si snoda tra i campi di riso...

Volevo che questa montagna fosse, per quanti vi sarebbero venuti, un posto di incontro con Dio; qualche cosa come il Sinai, dove Mosè incontrò Dio, per poter scendere da questa montagna con la potenza e la pazienza dell'amore di Dio, con il suo amore perseverante, saggio, fedele, forte, capaci di servire il mondo, di condurlo alla Terra Promessa.

Non so se le più di 20.000 persone qui venute in questi dieci anni di vita di "Seimeizan" abbiano qui incontrato Dio e siano scese a valle, ritornate al loro paese, con la forza dell'amore di Dio in sé... Ma il senso, lo scopo, l'intenzione era ed è questa. E' lo scopo, il senso e l'intenzione di coloro che si dedicano ad una vita di preghiera in modo più totale degli altri, per gli altri e con gli altri.

Per capire ciò occorre collocare questa scelta nel contesto di una visione essenzialmente sociale della storia, che, in termini di dottrina cristiana si dice "teologia del Corpo Mistico". Non tutti possono fare tutto. Non tutti debbono fare tutto. E' necessario che si senta il bisogno dell'altro, che si esperimenti che solo **insieme** si può svolgere il ruolo che Gesù ha affidato ai suoi discepoli, di portare la buona novella e la nuova vita al mondo. Paolo lo spiega bene nella seconda lettera ai cristiani di Corinto, nel cap. 12. E Teresa di Lisieux ne fa una delle pagine più belle dei suoi scritti autobiografici, là dove scopre la sua vocazione ad essere "il cuore" nella Chiesa. Chi "prega a tempo pieno" lo fa perché altri possano trovare in questa sua forma di vita un aiuto a pregare, un ricordo della necessaria, determinante importanza dell'incontro con Dio. La loro stessa esistenza è una forza che dice e fa di più per il cambiamento del mondo che molte attività spese direttamente a suo servizio.

E' chiaro che queste persone possono fare ciò che fanno perché altri si curano del servizio "diretto", per così dire, al mondo e svolgono l'altra parte del lavoro! Se non ci fosse chi svolge queste funzioni nel popolo di Dio, per il mondo, essi stessi, probabilmente, "scenderebbero dal mon-



te" per farlo. Se io non avessi avuto confratelli che svolgono nelle città e nelle campagne il servizio della predicazione della parola di Dio, dell'assistenza alle comunità cristiane, non avrei, probabilmente, potuto costruire questa casa di preghiera e incontro interreligioso sulla montagna. Ma nella complementarità dei ministeri, nella condivisione dell'unica missione della Chiesa, è importante che qualcuno si dedichi "a tempo pieno" a questo incontro con Dio, a cui tutti sono chiamati e dove solo tutti possono trovare la forza di darsi al servizio del prossimo con l'amore di Dio, il solo che sa salvare e può salvare. Tutti sono chiamati sul Sinai, per incontrare Dio, e trovare in lui la forza e imparare da lui l'amore per la salvezza dei propri fratelli. Di questo compito i mistici, i monaci Zen e ... i monaci cristiani, mettono in evidenza un aspetto, un elemento senza del quale la più avveduta arte pastorale e la più bella catechesi rimarrebbero svuotate di forza e anche di senso, e votate alla sterilità e all'insuccesso.

In questo senso, una esitazione, un timore, si può a volte nutrire riguardo ad una parte, almeno, della letteratura legata alla teologia della liberazione. Il timore che, nel tentativo di liberare il mondo dal male, non si accentui abbastanza la necessità che questa liberazione, per essere vera ed efficace, deve passare attraverso la mistica dell'incontro con Dio. Se non si sale sul monte Sinai, dove l'io viene purificato e offerto in olocausto nel fuoco del rovetto ardente, per potere poi agire con i pensieri di Dio, operare con la forza del suo amore, con la sua "strategia" (quella della croce), se non c'è questa dimensione mistica dell'apostolato cristiano, come di ogni vero servizio reso al mondo in vista della salvezza, questi sono destinati all'aridità, all'insuccesso.

Occorre, certamente, sempre evitare posizioni estremiste e comporre, invece, armonicamente, le due parti del dilemma: non "aut, aut", ma "et, et", nel senso vero e originario del "principio di cattolicità". La scelta, o accentuazione, di una delle due parti del dilemma, è possibile solo perché fatta insieme, **in comunità**, dove entrambe le forze sono presenti e entrambe operanti. Così i più grandi apostoli sono spesso stati dei con-

templativi, e i più grandi contemplativi sono spesso stati dei grandi apostoli. Così, anche nel mondo buddhista, spesso i più attivi e coraggiosi "operatori di pace", in mezzo a società sconvolte dall'odio e dalla guerra, sono stati monaci. Così uomini e donne di preghiera sono stati i più attivi nel servizio del prossimo, e chi ha servito il prossimo con tutte le proprie forze lo ha fatto per una intima esperienza di Dio nel proprio cuore. C'è, infatti, un posto chiamato Sinai nel cuore di ogni uomo e di ogni donna, ed è lì che ciascuno è chiamato ad un incontro trasformante nel rovetto ardente dell'amore di Dio. Altrimenti, al prossimo porteremo solo noi stessi, povero dono, e il nostro egoismo, che sommato a quello degli altri farà la situazione solo peggiore.

Nella mistica, quindi, e in correnti di esperienza religiosa come il Buddismo, specialmente nel Buddismo Zen, non si tratta di rifiuto dell'azione, né tantomeno di disinteresse per la salvezza del mondo, ma di una scelta radicale della modalità necessaria per poter effettivamente ed efficacemente **agire e raggiungere lo scopo dell'azione**.

Nella tradizione buddhista, colui che si è liberato del proprio egoismo, del proprio **io**, attraverso l'esperienza del *satori* (illuminazione), è conosciuto come *Bodhisattva* (*Bosatsu*, in Giappone), ossia colui che, avendo raggiunto ormai la soglia del *Nirvana*, si ferma, si volta indietro verso l'infinita moltitudine di esseri ancora in cammino, e fa voto di non entrare nella pace definitiva sino a che anche tutti gli altri vi sono entrati. Il *Bosatsu* più famoso nella tradizione buddhista è certamente Amida (Amitayus e Amitabha, in sanscrito). Egli ha fatto 48 voti, dei quali il diciottesimo dice: "Quando avrò raggiunto la condizione di Buddha, se tutti gli esseri senzienti che hanno mente sincera, fede serena e desiderio di nascere nel mio Regno (eccetto coloro che hanno commesso i cinque grandi peccati e disprezzato la Legge) non dovessero nascere in esso, proclamando anche solo dieci volte il *Nenbutsu*, che io non entri nel perfetto e supremo risveglio".

Un giorno, quando abitavo con *roshi* Furukawa, gli chiesi: "Chi è o che cosa è dunque



Amida?". *Roshi Furukawa*, dopo una breve pausa di riflessione, mi rispose: "Non è forse il simbolo dell'amore di Dio?".

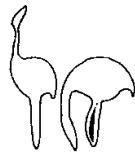
Forse Amida è davvero questo simbolo dell'amore di Dio rivelato in Gesù di Nazareth, il quale proprio perché unito indissolubilmente alla volontà del Padre ha potuto donare se stesso in una vita e una morte di servizio e di salvezza per l'umanità.

Sia chi si getta subito nell'acqua come Lincoln, o chi sgrida il discepolo perché vuole aiutare l'uomo che spinge il carro sulla salita prima di esserne capace, vogliono aiutare l'umanità, vogliono salvare il mondo. Ma il discepolo maturo di Cristo, ossia il mistico, o il monaco buddhista che ha raggiunto la "illuminazione", sa che solo chi è entrato nel fuoco del rovelto ardente ha conosciuto l'amore alla sua sorgente, ne possiede dentro di sé la forza e la luce, ed è ora capace di scendere dal monte, tornare in Egitto, liberare il popolo e inaugurare

quell'esodo che è il cammino dell'umanità verso la salvezza.

Franco Sottocornola





L'agire: la vita

La necessità di determinare nuovi pensieri, nuova intelligenza perché il mondo non finisca, né in Bosnia né altrove, è esigenza di azioni positive per la convivenza pacifica che emerge dalla sconvolgente esperienza di guerra vissuta da Slavica e Bozdan. Il loro racconto di esuli forzati, intessuto di nostalgie e di paura, si dipana nel tentativo di trovare una risposta a ciò che non si riesce a capire di tante tragedie della storia, nell'incessante lotta tra il bene e il male.

Azioni di pace, azioni contro la guerra...

E se l'azione è allontanamento, sia pur doloroso, da una terra, dalla propria terra, dove altre azioni pregni di odio e di violenza conducono e dominano il tempo e gli eventi di chi è rimasto?

Terribile quesito questo, fa pensare a quel passo tratto da *Apocalisse del nostro tempo*, un testo di Vasilij Rozanov, uno scrittore russo vissuto tra la fine del 1800 e l'inizio del 1900, impegnato in aspro duello con il Cristo: *"Esiste nel mondo un malinteso che nemmeno Dio riesce forse a chiarire. E' avvenuto qualcosa nella sua creazione che Dio stesso non si aspettava (...) ed Egli è impotente a vincere o a combattere questo stato di cose"*.

Solo chi in prima persona ha vissuto questa dura esperienza poteva essere d'aiuto per scoprire una qualche risposta a questo tragico problema.

Slavica e Bozidar Stanisich, ora quarantenni, hanno abitato con il giovane Marco, loro figlio, fino alla primavera del 1992 a Maglaj, fiorente cittadina bosniaca situata verso nord, a circa 100 chilometri da Sarajevo. Bozidar insegnava serbo-croato nel liceo della città e scriveva, cosa che continua a fare anche ora, poesie e racconti. Slavica lavorava invece come responsabile dei servizi finanziari di una azienda metalmeccanica. Dalla fine del 1992 vivono a Pozzuolo del Friuli, a pochi chilometri da Udine.

E' Slavica che, con molta tristezza, ricorda per prima quando ancora la guerra non era iniziata, sul finire del 1991, come sia a Maglaj che in altri luoghi della ex Jugoslavia vi fosse stata una ampia partecipazione di persone, di tutti i ceti e le età, alle manifestazioni per la pace indette da un comitato di cui facevano parte lei e

il marito: *"e questo dava speranza - dice Slavica - anche se i rappresentanti dei movimenti nazionalisti, con il telefono, la posta, la radio locale, minacciavano sempre più pesantemente. L'esito di queste minacce non si fece attendere, ... cominciò infatti a diffondersi la paura. Era un sentimento molto forte, come quando una persona è immersa nel buio assoluto e non sa più dov'è. Il passo successivo fu di rendersi conto che non era più possibile fare qualche cosa, impedire che la situazione degenerasse. E' questa consapevolezza che ha determinato la successiva scelta di andare via..."*.

"Ci si sentiva ormai superflui nel proprio paese - aggiunge Bozidar - ... per noi poi era umanamente, oltre che eticamente, impossibile solo immaginare di sparare od usare violenza contro persone che erano state nostre amiche o con le quali si aveva lavorato o comunque con cui avevamo vissuto. Purtroppo gran parte della popolazione si è lasciata sedurre dai miti nazionalistici. Anche oggi, mia moglie ed io facciamo parte di quella minoranza, politicamente davvero insignificante, composta da chi, pur in esilio, non accetta quello che è accaduto in Bosnia in questi ultimi 7 anni".

Viene di conseguenza, dopo queste prime riflessioni, chiedere a Slavica e a Bozidar quali pensieri in loro siano emersi nel cogliere tra le persone più vicine le gravi mutazioni esistenziali, di senso e di comportamento, cui ora hanno fatto riferimento.

Bozidar esita nel rispondere, si giustifica confessando che per lui *"tutto ciò che è accaduto rappresenta ancora un mistero: non riesco ancora a comprendere come e perché delle persone diventano quasi improvvisamente violente, malgrado vivessero in condizioni di pace. Sto tuttora cercando di capire quel vasto e complesso retroterra presente nella psiche umana, da*



cui sono emerse ataviche passioni mescolate ad una totale sfiducia nella possibilità di un futuro comune. Per uno come me, che considera lo scrivere come il momento estremo di un lavoro di ricerca e di interpretazione di ciò che riesce a cogliere dentro e fuori di se stesso, ma pure di sviluppo del pensiero che va proposto ad altri, la coscienza di non riuscire a capire nella sua essenza profonda ciò che è accaduto continua a provocare una profonda sofferenza ed insieme un bisogno, sempre presente, di cercare di afferrare almeno alcuni degli elementi che hanno contraddistinto quella tragedia”.

Slavica aggiunge che, a suo parere, ciò che ad un certo momento ha impedito qualsiasi dialogo tra le persone è stato l'elemento nazionalista, che si è espresso con *“l'attaccamento smisurato alla propria tribù; (...) ricordo come a partire dal 1992, nel condominio dove abitavamo, prima le donne ed i bambini, poi anche i maschi adulti hanno cominciato a ricongiungersi con i propri parenti, fuori città, secondo una mera logica di appartenenza nazionale originaria. Sono bastate alcune settimane e mi sono accorta che ero rimasta l'unica donna nel condominio: ho cominciato anch'io a provare molta paura”.*

Viene spontaneo, a questo punto, esprimere e proporre un ulteriore dilemma, inerente il tipo di legame ritenuto ancora possibile con la propria terra; se, cioè, lasciare un luogo dove si è visto e sperimentato molto odio ed altrettanta morte significhi rompere definitivamente con questo luogo percepito ormai come incapace di vera accoglienza e pacifica convivenza, oppure se, al di là delle scelte di vita riguardo il proprio personale futuro, rimanga comunque un legame che reclama pensieri ed azioni positive verso una terra considerata ancora propria, e nei confronti di coloro che continuano ad abitarla.

In risposta Bozidar cita uno dei suoi scrittori preferiti, I. B. Singer: *“Noi (allora, gli ebrei) scappiamo, ma la montagna Sinai ci segue”*; ed aggiunge: *“Nessuno di noi può scappare dalla Bosnia: quello è il nostro destino. Credo comunque che non sia solo la Bosnia un luogo dove si sono sperimentati l'odio e la morte; purtroppo sono molte le realtà nel mondo in cui ciò accade: quello che a me sembra terribile e che è accaduto nella mia terra è la mancanza di una coscienza sociale e politica in grado di sollecitare almeno un po' di interesse per una vita in comune da parte della popo-*

lazione. Penso che i cosiddetti stati civili sviluppati abbiano dato una mano perché accadesse quello che poi è successo. Un giovane poeta di Sarajevo scrisse anni fa che il mondo butta il proprio letame su quel pezzo di terra (...). Eppure ci sono in Bosnia delle forze positive, ma sono molto deboli, dovrebbero essere sostenute da tutti coloro che pensano che non tutte le possibilità sono cadute”.

Slavica, che recentemente è tornata da un breve viaggio a Maglaj, fa presente che *“la nostalgia per il passato è sempre viva, specie per chi abita lontano, anche se, tornando, ci si accorge che non si ha più a che fare con la stessa città e con la medesima popolazione: tutto appare ridimensionato e comunque modificato rispetto a prima della guerra; lo stato multietnico non esiste più, la pacifica convivenza è ormai un lontano ricordo. Oggi tutto è governato dai movimenti nazionalisti”.* Ed alla domanda su quali azioni di aiuto, non tanto di tipo materiale, siano ancora possibili dopo quella tragedia, Slavica esprime la convinzione della assoluta priorità *“della educazione delle giovani generazioni, superando i programmi ufficiali predisposti dagli attuali governanti che comandano nei diversi frammenti di ciò che un tempo era la Bosnia unitaria”.* *“E' necessario - aggiunge Bozidar - determinare nuovi pensieri, nuove intelligenze, e ciò probabilmente è ancora ipotizzabile con i più giovani; è necessario far loro capire che il mondo non comincia né finisce in Bosnia, e che è possibile pure vivere in pace, probabilmente anche meglio”.*

Lo scrittore bosniaco Ivo Andric, scomparso poco più di vent'anni fa, nella sua opera più importante, *Il Ponte sulla Drina*, descrive una delle tante tregue che sperimenta la cittadina di Visegrad sul finire del diciannovesimo secolo: *“La popolazione trovò lavoro, guadagni e sicurezza (...). Tutto il resto rimase compresso in quell'oscuro fondo della coscienza dove vivono e fermentano i sentimenti fondamentali e le indistruttibili persuasioni che, apparentemente morti e seppelliti, preparano, per successivi, lontani tempi, inaudite metamorfosi e catastrofi, senza le quali, a quanto pare, non possono esistere i popoli e ... questa terra in particolare”.*

Ecco, è a **quell'oscuro fondo della coscienza** che Slavica e Bozidar si riferiscono, scommettendo sulla possibilità di infrangere la presunta



ineluttabilità con cui periodicamente si manifesta la violenza fraticida in Bosnia ed in altre

parti della terra, anche se tutto questo reclama analisi e valutazioni che investono le radici pro-

fonde delle esistenze dei singoli e delle comunità, e che incidono sui significati e sulle motivazioni dei comportamenti e delle azioni umane.

E', insomma, su quelle radici che è necessario soffermarsi, ma anche su tutto ciò che le alimenta o che potrebbe riqualificarne la sostanza. I processi educativi, nel senso indicato dai nostri amici bosniaci, hanno una importanza essenziale e non solo per i più giovani; la loro efficacia è però inesorabilmente legata a questo impegno di comprensione, a cui nessuno può sottrarsi.

Carlo Beraldo





Se il testimone resta muto, "il mondo non saprà di che cosa l'uomo è stato capace, di cosa è tuttora capace...". Su questa affermazione di P. Levi si impernia una rilettura sulle molte responsabilità storiche che hanno permesso la Shoà.

L'autore, studioso di ebraismo, denuncia il pericolo ancora incombente della barbarie (l'agire distruttivo e autodistruttivo). Ma se Dio tace, hanno tuttavia parlato alcuni testimoni: bisogna saperli ascoltare.

Auschwitz e il ritrarsi di Dio

Il vero pericolo, la più autentica incoerenza di fronte al discorso sulla Shoà, non è di uscirne sconfitti, incapaci di venirne, storicamente o eticamente, a capo; al contrario, il rischio maggiore è di essere in grado di coniugare questo argomento in modo accettabile o addirittura ripetitivo, cioè, per definizione, normalizzante. Occorre perciò affermare, in opposizione a una serie di voci levatesi anche di recente (cfr. *Lettera a un amico ebreo* di Sergio Romano), che l'approccio storiografico, per quanto indispensabile, non è l'unico modo legittimo di misurarsi con questo tema.

Per accostarsi veramente ad Auschwitz, bisogna invece far proprie le parole scritte da Walter Benjamin in una delle sue, peraltro enigmatiche, *Tesi di filosofia della storia*: pensare al passato "significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante del pericolo". La memoria dello sterminio nazista fa intravedere la possibilità dell'autoannientamento morale e fisico dell'umanità: un pericolo ancora incombente.

La domanda sul **ritrarsi di Dio** ad Auschwitz è serissima: anzi, essa costituisce un nodo cruciale sulla possibilità stessa del dirsi della fede nel mondo d'oggi. Tuttavia, appunto a motivo della sua centralità, non bisogna giungere troppo presto a una simile questione; per porla in modo adeguato, è indispensabile aver già sollevato e affrontato (non dico risolto) alcuni problemi fondamentali che divengono, per il cristiano, presupposto indispensabile a ogni corretta formulazione degli interrogativi teologici più radicali.

La prima preconditione è, in parte, dicibile

attraverso alcune parole scritte da Vladimir Jankélévitch. Esse affermano che: "Le fabbriche di sterminio e in particolare Auschwitz, la più grande di tutte, hanno in comune con tutte le cose importanti il fatto che le loro conseguenze durature non appaiono subito, ma si sviluppano con il tempo e non cessano di espandersi". Questa frase, risalente a quasi trent'anni fa, è ampiamente confermata dal fatto che sempre di più si coglie la Shoà come "interruzione", cioè come un punto discriminante all'interno di tutta la storia europea.

A tal proposito, la questione ermeneutica decisiva non è tanto quella di prendere atto della portata direttamente universale di Auschwitz, quanto di accettare che il senso generale di cui esso è latore deriva proprio dalla sua particolarità e specificità. Entro il gran fiume della storia quella tragica esperienza non è, indubbiamente, che un "frammento". Davanti a una simile constatazione le alternative sono, in sostanza, due sole: si può ricondurre Auschwitz alla totalità, inserendolo nel filo degli accadimenti, oppure lo si può accogliere come un "punto" divenuto una voce o un silenzio senza pari. In altre parole, la Shoà può essere intesa come fatto storico, oppure come un "simbolo".

Entrambi gli approcci sono legittimi, ognuno nel suo ambito: perciò è improprio squalificarne uno in base all'altro.

L'aspetto altamente simbolico di Auschwitz, oltre che in maniera, per così dire, "quantitativa" (quest'unico *lager* rappresenta tutti gli altri), va inteso anche e soprattutto in modo qualitativo: attorno a questo nome si concentrano tutti i si-



gnificati e gli interrogativi rilanciati alla coscienza europea dallo sterminio nazista. Forse giungerà l'epoca ("... si sviluppano con il tempo e non cessano di estendersi"), in cui si coglierà più a fondo l'importanza di aver scelto come **simbolo** un luogo, appunto Auschwitz, che, a differenza, per esempio, di Treblinka, non fu solo campo di sterminio di ebrei, ma pure campo di concentramento, e assai spesso di morte, anche per molti altri: zingari, polacchi, russi, omosessuali, avversari politici, e così via.

Proprio attorno a questo tema passa quello che, con terminologia biblica, si potrebbe chiamare il rapporto Israele/Genti. Esso non si dà unicamente come antitesi: le Genti contro Israele, come se da una parte ci fossero solo persecutori e dall'altra solo vittime. Auschwitz si colloca appieno nell'ambivalenza legata al fatto che Israele si trova in seno alle Genti diventando, per ciò stesso, fattore discriminante: da un lato lo sterminio ha affratellato ebrei e gentili, quando anche questi ultimi furono vittime o si schierarono dalla parte del popolo ebraico, mentre, dall'altro, ha consegnato moltitudini di non ebrei nel novero dei persecutori diretti o indiretti.

La seconda preconditione è dicibile prendendo lo spunto da alcune crude, e volutamente parziali, parole pronunciate da Elie Wiesel, stando alle quali: "Se le vittime sono un problema degli ebrei, gli uccisori costituiscono un problema per i cristiani". Perseguitati e carnefici sono, in realtà, questioni aperte tanto per gli uni quanto per gli altri; tuttavia, per i cristiani è prioritario occuparsi innanzitutto della responsabilità nei confronti degli uccisori. Per loro, infatti, è obbligo chiedersi come mai i popoli europei, e innanzitutto quello tedesco, plasmati da molti secoli di civiltà cristiana, non seppero impedire che il nazismo conquistasse legalmente il potere e fosse, poi, in grado di **eliminare fisicamente circa un terzo del popolo ebraico**. I nazisti che cercavano gli ebrei a morte "non erano marziani: erano tedeschi, austriaci e poi italiani e francesi, e di altre nazionalità ancora, [...] battezzati, cattolici e di altre confessioni cristiane. Si sentivano portatori della *Europäische Kultur*, percepita in qualche modo cristiana e non ebraica. E quell'e

non, all'ombra del "*Gott mit uns*" che portavano addosso, rendeva loro accettabile ed eseguibile, ai vari livelli della macchina, lo sterminio degli ebrei" (Gian Domenico Cova).

Il discorso non sta nel negare la dimensione personale della responsabilità, ipotizzando più o meno ataviche colpe collettive, bensì nell'interrogarsi sulla mancanza di una contropista adeguata, di un sussulto morale e politico tale da impedire di giungere a simili estremi. Tutto ciò getta un'ombra sui termini entro cui si può legittimamente parlare dell'esistenza di una civiltà cristiana.

Va detto che, da qualche mese, simili affermazioni sono state, in parte, recepite al più alto livello della Chiesa cattolica. Infatti nel suo discorso tenuto in occasione del simposio vaticano sull'antigiudaismo, Giovanni Paolo II ha affermato che "interpretazioni erranee e ingiuste del Nuovo Testamento riguardanti il popolo ebraico e la sua presunta colpevolezza, sono circolate per troppo tempo, generando sentimenti di ostilità nei confronti di questo popolo. Esse hanno contribuito a sopire molte coscienze, di modo che quando è dilagata in Europa l'ondata delle persecuzioni ispirate da un antisemitismo pagano, che nella sua essenza era anche anticristiano, accanto a quei cristiani che hanno fatto tutto il possibile per salvare i perseguitati anche a rischio della propria vita, la resistenza spirituale di molti non è stata quella che l'umanità aveva il diritto di attendersi da parte dei discepoli di Cristo". Le ammissioni sono franche e importanti. Tuttavia bisogna avere anche l'onestà intellettuale di ammettere che esse colgono solo un aspetto del problema.

Un altro fattore, forse non preso ancora sufficientemente in considerazione, cooperò, in maniera persino più devastante dell'antigiudaismo, a infiacchire la capacità di reazione delle coscienze cristiane: si tratta della propensione fortemente lealista predicata, in genere, dalle Chiese nei confronti degli stati e delle autorità costituite. Questo atteggiamento ha impedito di attuare pienamente quella dissociazione radicale che si sarebbe dovuta imporre con elementare evidenza. Compiere proteste e rimostranze nei confronti di determinati stati perché questi ulti-



mi hanno violato alcuni accordi bilaterali (ci sono esempi di questo tipo, nell'atteggiamento assunto dalla Chiesa cattolica dopo la stipula dei concordati con l'Italia fascista e la Germania nazista) non equivale infatti a delegittimarli, significa anzi continuare ad assumerli come interlocutori.

Di fronte all'insieme di tali fattori, l'interrogativo più riassuntivo potrebbe venir formulato in questi termini: avendo sotto gli occhi la Shoà, che ne è del crociano "non possiamo non dirci cristiani"? E' chiaro che qui ad essere posta in questione non è la fede in quanto tale, bensì alcune realizzazioni storiche della civiltà cristiana. E' certo che l'ideologia e la pratica naziste fossero anticristiane; ma per disinnescare la questione della responsabilità non basta né questa constatazione, né l'elencazione di molti e nobilissimi martiri e resistenti.

Altrettanto insufficiente è ripetere, con lo studioso ebreo David Flusser, che "lo sterminio degli ebrei in Europa fu reso possibile proprio dal fatto che gli stati europei non erano più cristiani". Né basta affermare, come sostenuto, peraltro, dallo stesso Flusser, che la "demonizzazione" del popolo ebraico è stata, alla lunga, uno dei fattori attraverso cui il totalitarismo nazista individuasse proprio negli ebrei l'avversario da eliminare. Il nucleo davvero centrale del problema può, infatti, essere espresso ricorrendo, in modo evocativo, al lessico neotestamentario; difatti può ben essere che i nazisti non fossero dei "nostri", essi però, come nel caso degli anticristi, sono indubabilmente "usciti da noi" (cfr. 1Gv 2,18s.). La constatazione di una simile origine si trasforma così in un interrogativo fondamentale sul senso stesso del darsi storico della presenza cristiana nel mondo.

Il problema non è solo di ordine etico, relativo alla responsabilità di ciascuno: è anche un interrogativo su come, nella storia, si manifesti la redenzione operata da Cristo. Si tratta, comunque, di una domanda che nulla toglie all'appello a una discriminante etica che costringe ciascuno a misurarsi con le proprie responsabilità: "Non è affatto scontato o inevitabile porre l'autoconservazione al di sopra del dovere morale... Non importa quante persone abbiano preferito il

dovere morale alla razionalità dell'autoconservazione, ciò che importa è che qualcuno l'abbia fatto. Il male non è onnipotente. E' possibile resistergli" (Zygmunt Bauman).

La terza preconditione indispensabile, prima di interrogarsi sul **ritrarsi di Dio**, è porsi in ascolto della voce dei testimoni. Occorre rendere quella parola, assunta per quel che effettivamente è, discriminante e imperativa: a dettar legge sono le testimonianze stesse dei sopravvissuti, non il nostro modo di interpretarle. Il compito del testimone è dire a chi non ha veduto: "I miei occhi hanno visto"; la sua meta è di trasformare in occhi gli orecchi altrui. La testimonianza fa sì che un frammento estremo non sia derubricato come eccezione in se stessa irripetibile, ma, al contrario, sia dotato di una funzione rivelatrice universale. Esso è eloquente proprio perché è un singolo evento. Perciò se il testimone resta muto, "il mondo non saprà di che cosa l'uomo è stato capace, di che cosa è tuttora capace, il mondo non conoscerà se stesso e senza tale conoscenza sarà esposto al ripetersi di simili cose" (Primo Levi). Il punto estremo diviene rivelatore sul tutto e, proprio nel suo essere a un tempo parziale e universale, si trasforma in voce imperativa. Dio ha taciuto; ma alcuni uomini e donne, a prezzo di fatiche e lotte estreme, hanno parlato, ed è proprio la loro voce ad assumere un carattere imperativo e rivelativo.

Ripensiamo alla parte finale della poesia posta come premessa a *Se questo è un uomo*:

"Meditate che questo è stato:

Vi comando queste parole

Scolpitele nel vostro cuore

Stando in casa andando per via,

Coricandovi e alzandovi;

Ripetetele ai vostri figli.

O vi si sfaccia la casa,

La malattia vi impedisca.

I vostri nati torcano il viso da voi".

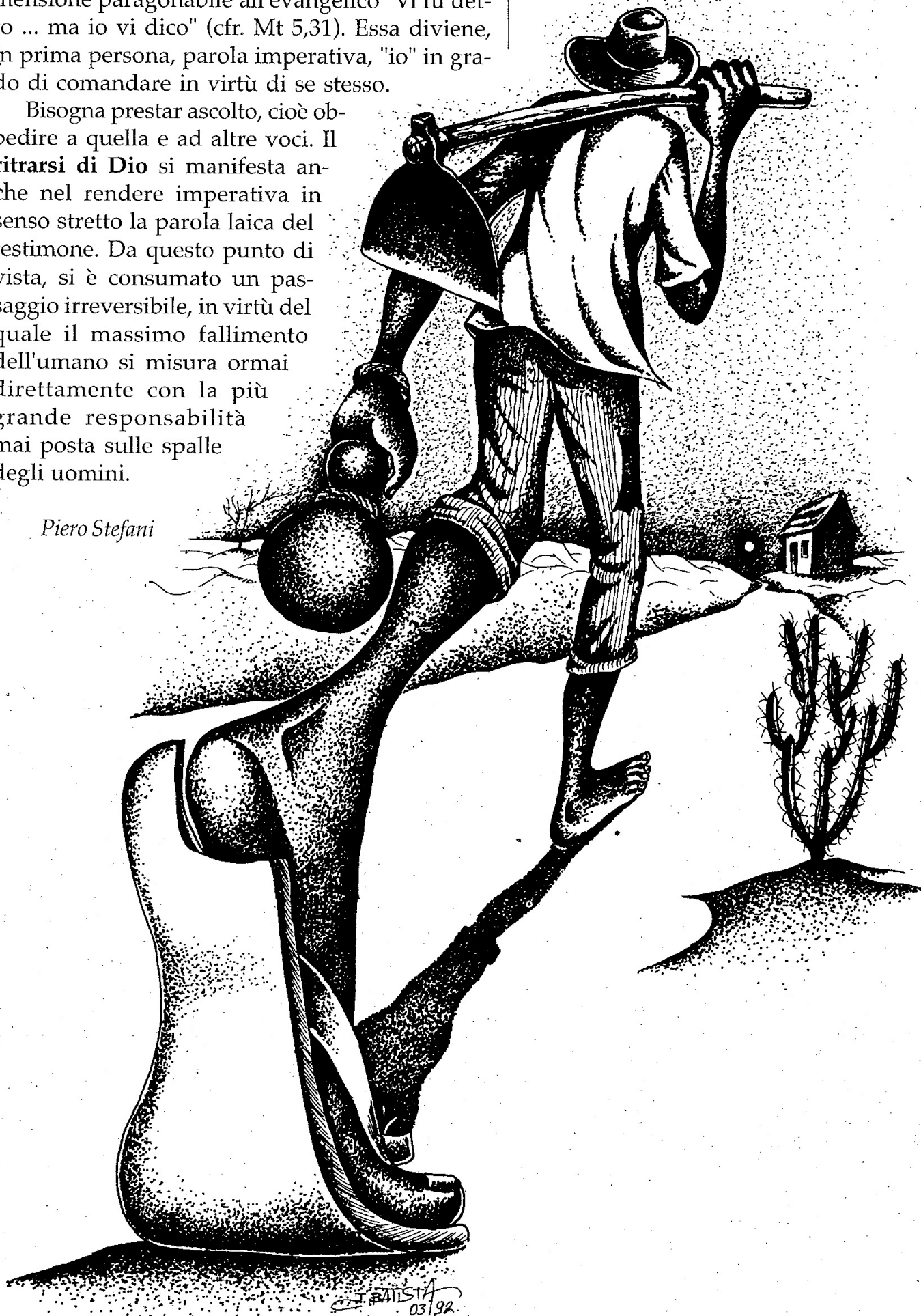
Il calco biblico di questi versi - cfr. Dt 6,6-7; 11,18-28; 28,15-46 - si trova nel presentarsi, a un tempo, parola imperativa e discriminante (benedizione/maledizione). La voce tanto discreta e controllata di Primo Levi assurge qui a una di-



menzione paragonabile all'evangelico "Vi fu detto ... ma io vi dico" (cfr. Mt 5,31). Essa diviene, in prima persona, parola imperativa, "io" in grado di comandare in virtù di se stesso.

Bisogna prestar ascolto, cioè obbedire a quella e ad altre voci. Il **ritrarsi di Dio** si manifesta anche nel rendere imperativa in senso stretto la parola laica del testimone. Da questo punto di vista, si è consumato un passaggio irreversibile, in virtù del quale il massimo fallimento dell'umano si misura ormai direttamente con la più grande responsabilità mai posta sulle spalle degli uomini.

Piero Stefani





Attraverso la vicenda personale di D. Bonhoeffer si incarna il significato di "azione responsabile", che scaturisce dalla testimonianza di chi ha seguito il comando della propria coscienza, rifiutando la separazione tra "credere" e "fare", nella vicenda storica.

Responsabilità - ribadisce l'autore, teologo della chiesa valdese - significa accettare la dimensione ambigua del reale e farsene carico fino in fondo.

"Solo nell'azione è la libertà"

"Fare ed osare non una cosa qualsiasi, ma il giusto, / non oscillare nel possibile, afferrare coraggiosamente il reale, / non nella fuga dei pensieri, solo nell'azione è la libertà. / Esci dal pavido esitare ed entra nella tempesta di ciò che accade, / sostenuto solo dal comandamento di Dio e dalla tua fede, / e la libertà accoglierà giubilando il tuo spirito."

Così scrive Bonhoeffer nella seconda delle *Stazioni sulla via verso la libertà* (in *Resistenza e resa*, tr. it., Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, 448), una sorta di densissima poesia, acclusa alla lettera indirizzata all'amico Eberhard Bethge, il 21 luglio 1944 (1). Non si tratta di una qualsiasi data, è il giorno successivo al fallito attentato a Hitler e allo scatenarsi della repressione, che farà decine di migliaia di vittime e porterà anche, benché con un certo ritardo, al definitivo chiarimento delle responsabilità del gruppo di cui fa parte il teologo. Le *Stazioni* (Disciplina, Azione, Sofferenza, Morte) costituiscono quindi una sorta di testamento spirituale, un'autoanalisi molto concentrata delle scelte di fondo sottese all'ultima parte della vita del teologo.

Bonhoeffer è un uomo di fede, e di pensiero. Il suo "fare", professionalmente parlando, consiste anzitutto nello scrivere, nel leggere, nel pensare, nel parlare. Sul piano della fede, poi, la tradizione luterana, in cui si inserisce, enfatizza notevolmente la tensione neotestamentaria tra credere e fare: il credere ha una sua caratteristica passività, poiché l'unica azione realmente decisiva, quella che salva, appartiene solo a Dio.

Anche in Lutero, tuttavia, la passività di chi accoglie la grazia non è paralizzante ma, al con-

trario, libera energie per l'azione responsabile: un aspetto, questo, che poi la tradizione di ascendenza calvinista sottolineerà in modo ancora più risoluto. Da parte sua, Bonhoeffer, fin dagli anni '30, si sforza di sottolineare che l'ascolto della parola di Dio include l'azione obbediente (2). Non solo è sbagliato contrapporre fede e azione, ascolto e obbedienza, ma già la separazione dei due momenti attraverso una successione temporale (**prima** l'ascolto, **poi** l'obbedienza), con la sua apparentemente innocua ovvietà, conduce a comprendere entrambe le dimensioni in modo astratto. La fede soltanto salva: ma essa non solo implica, ma **include** l'esistenza obbediente. La forma della vita di fede è il discepolato cristiano: questo afferma, in sintesi, *Sequela*.

Ancora nel 1937, tuttavia, Bonhoeffer è lontanissimo dall'immaginare quali forme l'obbedienza al comandamento di Dio avrebbe assunto di lì a pochissimi anni. Nel 1939, all'avvicinarsi della guerra, egli parte per l'America, dove sarebbe stato al sicuro dalla tempesta, ma subito rientra, ritenendo che non avrebbe potuto partecipare alla ricostruzione della Germania dopo la catastrofe chi non avesse condiviso il destino della nazione nell'ora della tragedia.

E' in questa fase che Bonhoeffer, attraverso il cognato Hans von Dohnanyi, entra al servizio dell'Abwehr, lo spionaggio militare di Canaris, che è anche una delle centrali dell'opposizione a Hitler (3). Il compito del teologo, com'è noto, consiste soprattutto nel mantenere rapporti con l'estero, e in particolare con l'Inghilterra, per conto dei cospiratori, utilizzando i propri contatti ecumenici. Attraverso il pastore olandese



Wilhelm Vissert' Hooft, futuro segretario del Consiglio Ecumenico delle Chiese e già allora a Ginevra, Bonhoeffer riesce a comunicare con il vescovo anglicano George Bell, che siede nella Camera Alta del Parlamento britannico, ed ha accesso a Eden e a Churchill.

Bell e Bonhoeffer si incontreranno poi segretamente nella neutrale Svezia, e il vescovo ripartirà con l'elenco dei ministri *in pectore*, nell'ipotetico governo successivo all'eliminazione di Hitler. I falliti tentativi di attentato, anche prima del 20 luglio, sono diversi, ma per loro natura segreti (4). Canaris, Dohnanyi e Bonhoeffer si adoperano anche per far espatriare clandestinamente in Svizzera un gruppo di ebrei destinati alla deportazione, operazione che riesce, ma che finirà per essere tra le piste che conducono all'arresto del teologo e del cognato.

L'azione di Bonhoeffer, in questa fase, è dunque totalmente secolare, intrisa dell'ambiguità e delle contraddizioni della lotta clandestina. La stessa impostazione pacifista e nonviolenta non può più essere affermata come un principio astrattamente valido, ma deve fare i conti con l'obiettivo complessità della situazione. La domanda centrale dell'*Etica* (5), la grande opera a cui Dietrich lavora in quegli anni e che uscirà postuma, è dunque la seguente: qual è la struttura dell'azione responsabile? Una sintesi efficacissima di molte riflessioni sviluppate nell'*Etica* è offerta dallo stesso Bonhoeffer in uno scritto che egli dona ad Hans von Dohnanyi, ad Eberhard Bethge e al colonnello Hans Oster, un altro congiuro del servizio di Canaris, nel Natale 1942, e che intitola *Dieci anni dopo*, con riferimento ai dieci anni trascorsi dalla presa del potere da parte di Hitler.

Il dato di partenza è il fallimento dei tradizionali criteri etici di riferimento, sia "laici" che "religiosi", che vengono passati in rassegna. La **ragionevolezza** liberale e borghese si illude di regolare le questioni aperte mediante l'arte del compromesso, senza rendersi conto che l'entità e la natura delle forze in campo sono tali da rendere del tutto sterile tale strategia. Quando la realtà si manifesta nella sua crudezza, l'uomo "ragionevole" si scopre del tutto privo di risorse.

Altrettanto secco è il fallimento del **fanati-**

smo etico, cioè dell'atteggiamento che affronta il male a partire da principi generali, che poi si tratterebbe di applicare alle situazioni concrete: Bonhoeffer paragona l'uomo dei principi al toro, che "si scontra, fiaccato e sconfitto, col drappo rosso e non con la persona che lo regge" (*Resistenza e resa*, 60 s.).

C'è poi il riferimento, ritenuto da taluni tipicamente protestante, alla **coscienza**, alla voce interiore che dovrebbe guidare l'agire etico. Ma l'abilità del male nel travestirsi e la complessità oggettiva delle situazioni rendono la coscienza incerta, e la obbligano a logoranti esercizi di autoassicurazione, mentre "una cattiva coscienza può essere più salutare e più forte di una coscienza ingannata" (*Resistenza e resa*, 61)

C'è inoltre il riferimento al **dovere**, che tocca corde profonde dell'anima cristiana e di quella tedesca, nonché della tradizione filosofica occidentale. La storia dei dieci anni trascorsi, tuttavia (e, in particolare, la vicenda personale di molti uomini pubblici, ad esempio militari, in quegli anni), mostra che "l'uomo del dovere, alla fine, dovrà compiere il proprio dovere anche nei confronti del diavolo". La **libertà** di adattarsi alle circostanze, preferendo un fecondo compromesso alla sterile difesa di un principio, sembra più adatta ad affrontare le asprezze della storia. L'etica della situazione, però, è esposta al rischio di scegliere il minor male, senza rendersi conto che potrebbe essere, in realtà, quello maggiore.

Infine c'è il rifugio nella **virtù privata**, con il suo esasperato individualismo, che però solo mediante la cecità o l'ipocrisia può ignorare la propria corresponsabilità nella vicenda storica.

Bonhoeffer si chiede infine: "Chi resta saldo?". E risponde: "L'uomo responsabile, la cui vita non vuole essere altro che una risposta alla chiamata di Dio" (*Resistenza e resa*, 62). Ma, di nuovo: **dove** e **come** ci incontra concretamente il comandamento di Dio? Nella parola biblica, certamente: questa è la risposta di *Sequela*, a cui il teologo resta fedele fino alla fine. Ma appunto, il testo biblico (ad esempio, l'appello alla nonviolenza) non può essere considerato un principio astratto, ma dev'essere udito nella situazione storica in cui la comunità si trova, e lì obbedito.



Occorre anzi vegliare, perché proprio la Bibbia, o la tradizione della chiesa, non diventino una remora o un alibi, inibendo l'azione responsabile, e dunque censurando il comandamento. Su questo punto, secondo Bonhoeffer, la "chiesa confessante" ha mancato in misura rilevante (Cfr. soprattutto *Etica*, 109-119).

Il senso di queste riflessioni si chiarisce ulteriormente a partire dalle scelte del teologo: la prassi del regime nazista, e in particolare lo sterminio razziale, sul quale egli riceve informazioni di prima mano soprattutto da Dahnanyi, indica il contenuto concreto del comandamento di Dio. L'obbedienza non esime dalla colpa, perché il peccato conferisce alla storia una dimensione tragica, in base alla quale nemmeno la scelta responsabile è innocente. Anzi, responsabilità significa anche e proprio accettare la dimensione ambigua del reale, e farsene carico fino in fondo, rinunciando all'astratta purezza dell'anima bella.

In questa prospettiva, il **successo** è eticamente rilevante. L'azione responsabile, infatti, non ha lo scopo di salvare la coscienza di chi la compie; essa travalica il piano della testimonianza, per mirare direttamente all'efficacia, cioè a vincere il male: "Per chi è responsabile, la domanda ultima non è: come me la cavo eroicamente in questo affare, ma: quale potrà essere la vita delle generazioni future?" (*Resistenza e resa*, 64). Questo non significa, naturalmente, abbandonarsi all'idolatria del successo, ma superare l'atteggiamento idealistico (e, in quanto tale, appunto irresponsabile), che tende a concentrarsi nelle motivazioni dell'agire, rischiando, appunto, di perdere di vista la consistenza etica degli esiti.

Bonhoeffer, in effetti, non è riuscito a realizzare il proprio progetto, l'azione responsabile è andata incontro al fallimento. E' rimasta, appunto, la testimonianza della vita e della parola. Esse stesse costituiscono, ora, una responsabilità per la chiesa.

Quest'ultima ha faticato non poco a capire le scelte del suo pastore. Ancora nel 1953, il vescovo luterano di Norimberga, Meiser, si rifiuterà di partecipare alla scoperta di una lapide che ricordava "Dietrich Bonhoeffer, testimone di Gesù

Cristo tra i suoi fratelli". Bonhoeffer, secondo Meiser, muore come cospiratore, e non come testimone di Gesù.

Oggi Bonhoeffer è diventato un simbolo per tutti - è facile per le chiese nascondersi dietro la sua grandezza -, e le parole di Meiser sono dimenticate. Giustamente, per certi versi. Per altri versi, tuttavia, ci si può chiedere se il vescovo, a modo suo, non abbia colto la sfida costituita dal teologo resistente, più lucidamente di molti, che ne declamano le lodi dopo averne addomesticato la capacità di provocazione.

Fulvio Ferrario

Note:

1) Sulla figura di Bonhoeffer, cfr. soprattutto la grande biografia di EBERHARD BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo, cristiano, contemporaneo*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1981 (2). Tra le monografie sulla sua teologia, disponibili in italiano, la più importante è quella di A. GALLAS, *Anthropos Teleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia, Queriniana, 1995.

2) L'opera decisiva, per questo aspetto, è *Sequela*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1997 (Opere di Dietrich Bonhoeffer, 4). Il testo esce nel 1937 e raccoglie materiale dei corsi bonhoefferiani tenuti nel seminario della "chiesa confessante" di Finkenwalde.

3) I documenti più importanti sull'impegno di Bonhoeffer nella resistenza sono rintracciabili nell'ultimo volume, il XVI, della serie "Dietrich Bonhoeffer Werke", *Konspiration und Haft*, a cura di J. GLENTHOI, U. KABITZ e W. KRÖTKE, München, Kaiser, 1996; sul coinvolgimento della famiglia, si veda *Letzte Briefe aus Widerstand. Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer*, a cura di E. e R. BETHGE, München, Kaiser, 1984. L'opera principale sull'intera vicenda resta la biografia di Bethge. Per una sintesi si può vedere il mio articolo "Gruppo di famiglia contro Hitler. La vicenda di Dietrich Bonhoeffer e dei suoi familiari nel quadro della Resistenza tedesca", in *Quaderno di storia contemporanea* 17-18 (1995), 10-25.

4) Cfr. P. HOFFMANN, *Tedeschi contro il nazismo*, Bologna, Il Mulino, 1994; J. FEST, *Obiettivo Hitler*, Milano, tr. it., Garzanti, 1996; un vivido quadro dall'interno di alcuni ambienti del movimento resistenziale, in U. VON HASSEL, *Diario segreto 1938-1944*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1996.

5) *Etica*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1995 (Opere di Dietrich Bonhoeffer, 6).



L'agire: la riflessione

"D'ora in poi non si tratta più di agire in vista di uno scopo (...) bensì entro l'orizzonte del tempo della fine. ... Il cristiano sta nel palcoscenico del mondo pur sapendo che ciò che vi è rappresentato sparisce continuamente nel nulla".

L'autore, docente di Storia del Cristianesimo all'Università di Firenze, coglie nel pensiero di S. Paolo le caratteristiche che rendono l'agire cristiano del tutto estraneo alla logica dei poteri di questo mondo.

Passa la scena di questo mondo

Il libro ultimo di Jacob Taubes s'intitola *La teologia politica di Paolo*. Cos'altro infatti sono le lettere paoline se non una meditazione sul mutamento radicale dello "stato" del mondo conseguente al dono che di se stesso ha fatto il Cristo, e quindi una continua esortazione ai credenti affinché agiscano secondo tale sconvolgente certezza?

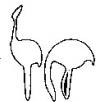
Questo è il punto, mi sembra, se si vuol riflettere, cristianamente, sull'azione. Occorre partire dalla certezza che oramai, nel breve tempo che resta, "la scena di questo mondo passa", cosicché, scrive l'apostolo, "d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero e quelli che gioiscono come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero".

Taubes ha definito questo passo di Prima Corinti 7,29-32, "il passo nihilistico del *come se*, dell'aver come se non si avesse" (pag. 103). In effetti il credo apocalittico escatologico del primo cristianesimo ebbe come effetto quello di sottrarre i credenti alla presa del mondo, nella misura in cui esso apparve loro il segno della **fine** e, dunque, privo in se stesso di finalità. D'ora in poi non si tratta più di agire in vista di uno scopo, per nobile che esso sia o, meglio, appaia a chi lo progetta o promuove; bensì entro l'orizzonte del tempo della fine. Accade allora - di questo Paolo è figura esemplare - che il momento dell'azione divenga essenzialmente interno alla coscienza di chi agisce: "Vivo, ma non io; vive invece Cristo in me" (Gal 2,20). L'azione apostolica di Paolo: il suo infaticabile vagare,

predicare, istruire e correggere, il suo stesso battersi a difesa del proprio apostolato, non è dettato da uno scopo esterno, poiché nel tempo della fine nulla evidentemente permane di ciò che per propria volontà si costruisce. Ciò che egli fa, lo fa, pur scontando tutte le umane debolezze, in obbligo verso la propria vocazione. Per questo e solo per questo egli può rivendicare senz'altro il titolo di apostolo; e in effetti tale è ogni cristiano che si sente in obbligo verso la propria vocazione, alla quale non può sottrarsi, "a dispetto di tutto il mondo", come dice don Chisciotte.

Passa, dunque, la scena di questo mondo, ovvero esso declina per lasciar posto al Regno prossimo di Dio; ma non ancora sparisce, semmai si fa più incombente e tragico. Cosicché il cristiano sta sul palcoscenico del mondo pur sapendo che ciò che vi è rappresentato sparisce continuamente nel nulla, perché è nulla. Per questo, per questa sua coscienza nihilista, la presenza del cristiano è insopportabile; perché nega significato alla radicale volontà di esserci e, dunque, nega la volontà di potenza, ma allo stesso tempo patisce in se stesso la passione del mondo. Egli non si sottrae all'aspirazione del mondo alla felicità, perché il Regno non è "altro" da questo mondo; e perciò egli vuole e si adopera per la felicità nell'ordine profano che continuamente trapassa, ma sa che nella felicità non è possibile permanere, poiché essa stessa aspira a trapassare.

E' il punto in cui il cuore si spezza: nella felicità estrema come nell'estremo dolore. Di questo i Vangeli danno la rappresentazione sublime. Che cos'altro sono le azioni miracolose di Gesù se non la risposta compassionevole al bisogno di



umana felicità? E' dunque all'ordine profano delle cose che esse vanno ascritte. Egli guarisce e persino risuscita, pur sapendo tutta la fugacità di tali azioni; ma della gioia si ha bisogno come del pane; ed egli dà e moltiplica il pane. In questo egli esegue perfettamente il compito messianico, così come ce lo ha proposto, in una pagina luminosa, Walter Benjamin: "L'ordine del profano deve essere orientato sull'idea di felicità. [...] Mentre l'immediata intensità messianica del cuore del singolo uomo interiore procede, invece, attraverso l'infelicità, nel senso del dolore" (*Frammento teologico politico*).

L'ordine del profano e l'ordine del messianico sono, perciò, inscindibilmente connessi, ma altresì diversamente orientati: l'uno alla felicità, l'altro alla compassione. Non si tratta allora di passare dall'uno all'altro. La coscienza messianica è disincanto, che toglie ogni carattere magico all'azione. Non si tratta di salvare il mondo infilandolo nella camicia dello spirito, bensì di vederlo così come esso è, nel suo trapassare insensato ma altresì nella sua autonomia. Non si tratta di elevarsi al cielo o di affondare nell'interiorità, ma di sfamare gli affamati; e allora il Regno è presente, come un di più che è tutto. E' infatti questa l'azione grazie alla quale, come è continuamente mostrato nei Vangeli, s'infrange la compattezza opaca del mondo, il suo cieco voler essere; ed appare, spezzati i vincoli sociali, l'essenziale solitudine di ciascuno, il grido di bene e lo stupore per il dono insospettato.

Ora, che cosa accade se si agisce secondo questa visione nihilistica del mondo, che si risolve nel donarsi, nell'offrirsi, piuttosto che nella volontà di potenza? Ce lo dice il Vangelo: "E sale sul monte, e chiama a sé quelli che voleva, ed essi andarono a lui. E ne stabilì dodici che stessero con lui, e per mandarli ad annunciare, con la potestà di cacciare i demoni" (Mc 3,13-15). Qualcuno viene scelto da Gesù per "stare" con lui e compiere le opere del Regno, che ora mette radice nel cuore stesso del mondo. E' un atto di decisiva rilevanza politica, come ha ben inteso Paolo, poiché un nuovo popolo viene fondato, un popolo escatologico sottratto alla logica dell'*imperium*, delle potenze di questo mondo: "Vi esorto, o fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire

i vostri corpi come sacrificio vivo, santo, gradito a Dio: tale è il culto che voi dovete rendere; e non vogliate conformarvi al mondo presente, ma trasformatevi col rinnovare la vostra mente, affinché possiate discernere quale è la volontà di Dio, ciò che è bene, ciò che gli è gradito, ciò che è perfetto" (Rm 12,1-2).

E' nello scarto tra l'eone che passa e il Regno oramai prossimo che prende forma il "corpo di Cristo" animato dall'*agàpe*: "Benedite chi vi perseguita; benedite e non vogliate maledire. Gioite con chi gioisce, piangete con chi piange. Abbiate gli stessi sentimenti gli uni verso gli altri, senza compiacervi nell'orgoglio ma piuttosto attratti da ciò che è umile" (Rm 12,14-16). Tale è la verità della vita cristiana nel mondo, ma a condizione di tener fermo lo scarto, e dunque la coscienza escatologica, altrimenti ad imporsi sarà necessariamente l'altra faccia del nihilismo: la volontà di potenza, lo spirito totalitario. Ed è perciò su questo sottile discrimine che ogni azione cristianamente intesa è obbligata a porsi, rischiando ad ogni passo di rovesciarsi nel suo contrario, com'è penosamente illustrato da due-mila anni di storia della Chiesa.

Giancarlo Gaeta





L'agire: il cammino

Il vero "potere" è quello economico, che fa dell'uomo un robot. Con questa forte provocazione, l'autore, autentico testimone evangelico nel ghetto di Korokocho, lancia un accorato appello alla "resistenza non violenta" contro il sistema violento che emargina e uccide non solo il corpo, ma anche lo spirito. Il sogno "del figlio dell'uomo", annunciato dal profeta Daniele e ripreso da Gesù, si realizza nelle piccole comunità di resistenza, impegnate nell'attuare segni d'amore gratuito.

"Vedere" per poter agire

Il libro di Daniele, scritto verso il 165 a. C. e di autore a noi ignoto, fa parte della letteratura biblica apocalittica e può essere definito il libro della resistenza del popolo ebraico contro Antio-co IV, il quale voleva imporre la cultura e la religione greca agli abitanti di Israele. Nel capitolo VII si narra un sogno: il profeta vede nella notte un mare immenso in burrasca, sferzato dai venti (... guerre cosmiche, storiche), da cui escono quattro bestie. Per l'autore esse sono i grandi imperi, e la bestia più grossa è l'impero greco. Ma il grande annuncio non consiste nel fatto di definire bestia ogni impero, ma nel fatto che gli imperi sono giudicati, condannati dal "figlio dell'uomo", che per Daniele si identifica nelle comunità di resistenza, non ancora in una persona singola, nel Messia.

Sono convinto che Gesù abbia letto, pensato e annunciato il sogno di Daniele. Anche Gesù viveva in una Galilea umiliata, frutto amaro avvelenato dello strapotere romano. La gente era schiacciata, distrutta dall'imperialismo di Roma, dalla sua violenza, e Gesù rilancia davanti alla nuova bestia-impero il movimento del "figlio dell'uomo", cioè delle piccole comunità di resistenza, formate dagli emarginati della società: prostitute, pubblicani, poveri, lebbrosi... Essi, vivendo assieme, esprimevano la possibilità della riabilitazione, del poter assumere un volto, e scoprivano il valore della vita e della loro dignità.

In un commento molto bello, Bailie (in *Violenza svelata*) afferma: "Cambiare il cuore umano e liberare coloro che sono intrappolati nella superstizione religiosa è il più grande miracolo, molto più grande che il tirar fuori pani e pesci da

un cestino, per sfamare la gente". Del resto, lo stesso sfamare la moltitudine era un miracolo reale e significava la proposta di un nuovo tipo di comunità, generata dalla preghiera e dall'inclusione, che avrebbe dovuto divenire modello per ogni comunità veramente "nuova e liberante", con cui la cultura umana un giorno dovrà fare i conti.

Ecco il cuore del sogno di Gesù, il sogno del "figlio dell'uomo", delle comunità alternative di resistenza, il cui valore primario non sta nell'agire, ma nell'essere: la contemplazione, l'incontro, il darsi una mano, lo spezzare il pane. Da qui nasce la critica radicale al sistema, ed è in questo senso che davvero la relazione diventa la vera alternativa al potere economico, che rende tutti noi dei robot, degli oggetti. Diventiamo di ferro, di bronzo, di oro, a seconda della divinità che adoriamo. Penso che stia qui dentro, in profonda continuità con la tradizione biblica, la resistenza che siamo chiamati a fare anche noi oggi.

Il vero potere che ci rende dei robot è il potere economico; esso impone una cultura materialista che distrugge tutto, che ci rende aridi. Per questo l'azione veramente rivoluzionaria dei singoli consiste nella capacità di creare una nuova cultura, attraverso la relazione fra le persone, i vincoli di comunità, di condivisione. Questo infatti ha proposto Gesù con la sua testimonianza.

Mi pare tuttavia importante tener presente che il termine "cultura", come afferma René Girard, è un termine ambiguo, oggi. Egli insiste sul fatto che ogni cultura è l'espressione di meccanismi del "capro espiatorio", del sangue, della violenza. Appare allora più importante l'inter-



vento di Gesù, che si esprime pienamente nell'importante annuncio da lui fatto, raccolto nel capitolo ottavo del Vangelo di Giovanni. Si tratta di una delle dichiarazioni antropologicamente forse più importanti del Nuovo Testamento. Secondo Giovanni, Gesù afferma: "Se farete della mia parola la vostra dimora sarete davvero miei discepoli, imparerete la verità e la verità vi farà liberi.. Perché non comprendete il mio linguaggio? Voi non potete ascoltare le mie parole perché avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin dal principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso parla del suo perché è menzognero e padre della menzogna" (8,31-32; 43-44).

Mi sembra che qui si colga la parte centrale del messaggio di Gesù: la realtà del sistema romano, come quella del tempio, la realtà del sistema economico, politico, culturale è basata sulla parola dell'odio e quindi dell'omicidio, che ha per padre il diavolo; l'alternativa che offre il Messia è fare della sua parola la nostra casa, è vivere della sua parola. La sua parola è amore, invito all'amore. Noi siamo invitati ad accogliere questa parola; accogliendo la parola dell'amore compiamo l'atto culturale più importante per rimettere in discussione tutto il sistema. Nell'amore sta la vera "sovversione" vissuta e proposta da Gesù in Galilea. Per tale motivo egli è stato visto come un pericolo pubblico; per tale motivo è stato crocifisso.

Ma questo è il problema di fondo che coinvolge ogni credente in Cristo, oggi come ieri. Penso che se diamo veramente priorità alla sovversione dell'amore, il sistema economico, politico, socia-

le si sentirà attaccato seriamente e anche noi, come il Maestro, saremo perseguitati, messi al bando, uccisi.

Ma alla base di ogni resistenza all'impero del denaro è indispensabile una profonda dimensione di spiritualità, una spiritualità non di evasione ma capace di cogliere i problemi e che spinge perciò ad agire. Allora l'azione sarà il frutto dell'essere, della profonda intuizione del "vedere", della verità che rende liberi. Certo: vedere il sistema che uccide! Basta venire a Korokocho (Nairobi), basta vivere nei sotterranei della storia per rendersene conto. Ma basta anche vivere nel cuore dell'impero per capire come esso sia capace di uccidere, "dentro", la gente.

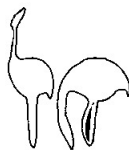
E' qui che si colloca la vera resistenza. Ci sono, nel Nord del mondo, nel cuore dell'impero economico, delle comunità capaci di rivoluzione che nasca dalla contemplazione e dalla spiritualità?

J. Douglas, nel suo bel libro *L'arrivo non violento di Dio*, dice così: "Tra la gente più impotente ed oppressa del mondo, la gente della Galilea, dove l'arrivo non violento di Dio ha inizio, in quel momento quando la fede si infiamma nei loro cuori, Gesù stesso ha sperimentato un tale inizio".

Probabilmente la base, molto spesso così poco presa in considerazione, dell'intera esperienza cristiana di fede, si ritrova proprio nel momento in cui il povero giudeo Gesù, che viveva sotto i talloni dell'impero, crede fermamente nel potere trasformante del regno di Dio. Una volta che quel fuoco ha acceso Gesù, niente sulla terra avrebbe potuto estinguere quella fede nell'arrivo non violento di Dio, nell'arrivo attuale di Dio attraverso tale fede. Nessun impero poteva stare in piedi davanti a quella fede.

Alex Zanotelli





L'agire: il cammino

La nuova frontiera dell'agire politico esige capacità di "coniugare lucidità e passione percependo il mondo nei suoi profili più concreti, ma con la voglia, con il gusto di trasformarlo fino alle radici".

L'autore, docente di filosofia politica all'Università di Venezia, delinea un itinerario di formazione alla politica fondata su di un atteggiamento critico-personale, per uscire dall'indifferenza, dal caos del tutto possibile, e per l'effettiva assunzione di scelte antidemagogiche.

L'agire politico: tre considerazioni

1. Non c'è ricerca della verità che sia dissociabile dal lavoro quotidiano con il quale l'uomo - con la sua libertà/responsabilità sotto condizione - viene modellando e rimodellando, con la sua azione, i contorni del mondo, conferendo un volto "coltivato" ed umano al mondo medesimo. Le correnti filosofiche meno perentorie, come la fenomenologia e l'ermeneutica, hanno cercato, nel Novecento, di ricostruire l'intreccio tra comprensione dei significati, coltivazione dei valori ed azione umana, disegnando un complesso reticolo dal quale l'azione umana si evidenzia come manifestazione di tre momenti: motivazioni, decisioni, esecuzione delle decisioni; e tuttavia le varie dimensioni appaiono, in profondità, correlate: il **cosa** si fa, il **come** si fa ed infine il **perché** si fa, solo astrattamente sono momenti scindibili, fondendosi e confondendosi nel *continuum* della vita intrapsichica. Proprio Nietzsche ha sottolineato come la capacità di sostenere la vita sia legata all'intreccio fra i tre momenti indicati, affermando che molti "come" potrebbero essere tollerati alla luce, anche appena intravista, di alcuni "perché".

In verità, la formula antropologica più comprensiva ricuce in una fitta trama la dimensione ontologica (relativa all'essere) e quella prasseologica (relativa all'agire): secondo tale formula, l'umanità consisterebbe nell'**essere/agire insieme nel mondo**.

Si agisce perché si cerca di conferire, o di scoprire, dei significati per l'esistenza, ma nell'azione si manifesta uno scarto, si va oltre il semplice riconoscimento teorico del valore; un conto è affermare che una finalità dell'esistenza vale, un

conto è assumere **per se stessi** il valore riconosciuto, cercando di diffonderlo nell'umanità e nel mondo, di incarnarlo nella propria esistenza. Ci si può innamorare dei valori, ma il decisivo è oltre, e riguarda il compito di incarnarli.

Con Platone, alle scaturigini del pensiero occidentale, si manifesta l'intreccio nevralgico delineato sopra; tutta una tradizione, da Jaeger a Stenzel, ha proposto l'immagine di **Platone come educatore**. Un Platone che tra l'adulazione delle passioni più basse del popolo, praticata dai demagoghi, e la coercizione autoritaria, operata dai tiranni, sceglie un terzo cammino: quello dell'uomo politico capace di discernere, di selezionare entro le domande che pone il popolo medesimo; dunque, l'uomo politico che procura la *paideia* (educazione, istruzione) dei cittadini, liberi perché riguardosi verso la maestà della legge comune. Ma Platone, nel *Gorgia* ed in altri dialoghi cruciali, procede al di là: si tratta di evidenziare la premessa antropologica soggiacente ad ogni arte autentica del governare: la maestria su se stessi che postula, a sua volta, la conoscenza di sé. Tema elevato, ma anche rischioso, in quanto sembra esigere l'attitudine **non comune** a congedarsi dalla superficialità, ad approfondire, lungo l'itinerario di un umanesimo interiore, le radici della propria esistenza, con la capacità di tener conto delle proprie contraddizioni.

Di questa tradizione, mi pare, si potrebbe abbandonare l'inclinazione elitistica, per fissarsi sul nocciolo più valido, che riguarda, a mio giudizio, il rapporto necessario tra azione e contemplazione. L'insistenza su tale rapporto può esse-



re giudicata, io penso, necessaria per un agire politico riqualificato. In che senso? Nel senso di considerare l'azione politica come una forma co-originaria di comunicazione: comunicazione emotiva, ma anche empatia esercitata e coltivata consapevolmente, trasmissione di passioni che non negano la razionalità, ma esprimono il cuore più profondo degli uomini. Stilizzata in procedure linguisticamente configurate, tale comunicazione pre-rappresentativa diventa **ricerca di mediazione** (nel senso magnanimo del termine!) attorno a degli obiettivi consensualmente determinati e razionalmente verificati (1).

Fenomenologia, ermeneutica ed infine teoria della complessità si manifestano come gli strumenti filosofici, e in derivazione culturali, più idonei per una comprensione della politica né dogmatica, né comunque perentoria; per capire la politica in modo sfumato, senza riconduzioni moralistiche, né crude trasposizioni al biologico e allo zoologico. Ne esce, per quel che può servire, una definizione ampia di politica, umanamente significativa: politica, intendendo, con questo termine, quell'azione - personale e/o collettiva - protesa ad orientare una società verso valori e finalità condivise dai suoi membri; tale azione si manifesta, simultaneamente, sia a livello di principi e valori ideali, sia a livello di governo, amministrazione e (ri)-distribuzione dei poteri, di certe risorse ed infine di determinati beni. Una delle poche opportunità, dunque, che paiono realmente nelle nostre mani, consiste nell'educarsi a gestire codesta azione e codesti processi con determinazione e flessibilità, concependo realisticamente la politica, evitando di considerarla un feticcio pauroso da fuggire, e cercando di non concepirla come un idolo meduseo da venerare (i due errori simmetrici del purismo, o angelismo disincarnato, e del perfettismo trionfalistico!).

2. Nella necessaria demopatia (educazione di noi come popolo, di noi come cittadini), troppo spesso si riduce l'educazione a propaganda, svilendo la sostanza etica della politica stessa e, soprattutto, minimizzando le difficoltà che l'agire politico comporta; in particolare a quei giovani che mostrano una certa propensione all'impe-

gno politico, si presenta l'impegno politico nella luce più radiosa, nascondendo la dimensione tragica che continuamente lo minaccia, e le lancinanti contraddizioni che lacerano, al suo cuore, ogni tipo di politica.

E' un grande merito di lucidità, da parte dei teorici moderni della politica, l'aver evidenziato - con aspro disincanto - tali contraddizioni. Occorre un grande vigore, etico e spirituale, per poter sostenere quella prassi politica che si manifesta come tempo del deserto, nell'orizzonte della desolazione. In particolare, appare singolarmente arduo **il passaggio dal volontariato all'esistenza politica come professione**, avendo bisogno, quest'ultima, di una serie di competenze tecnicamente configurate, di una conoscenza certa delle regole via via fissate, ed infine di uno sfondo di memoria storico-culturale. E' un bagaglio, per i politici, che non si improvvisa; in tale bagaglio dovrà essere contenuta la "*capacité d'affrontement*": il coraggio di essere e vivere controtempo, controcorrente, controdemagogicamente - interi/integri. Contro imposture, intolleranti bigotterie, sullo slancio di un'educazione genuinamente democratica, al fuoco della convinzione secondo la quale chi porrà in gioco la propria vita per gli altri la ritroverà in modo più autentico (l'ideale di una rivoluzione democratica compiuta, che qui ho evocato con pochi tratti, non è alle nostre spalle, ma si situa nel cuore del futuro più inedito).

Qui, tuttavia, si rivela una difficoltà straordinaria, soprattutto per le coscienze cristiane più delicate, inclini ad una rigorosa autoanalisi, se non al tarlo degli scrupoli; tale difficoltà può essere così riassunta: esiste un intenso impegno politico senza quella coinvolgente mobilitazione che arreca un nemico o, quantomeno, il fantasma di un nemico? Occorrerebbe trasferire la lotta politica dalla concentrazione sulla dimensione personale alla concentrazione nei confronti dell'ignoranza, della povertà, della tortura e dell'oppressione sociale. Tutto ciò implica un diverso stile di politica, e una più robusta **formazione del carattere**; prepararsi a sostenere un'esistenza politica come compresenza di contrari: confliggenti implica delle scelte risolutamente antidemagogiche; quanto ho detto, significa tra-



smettere il gusto di scelte nette, con la capacità conseguente di farsi carico dell'impopolarità, quando ciò risulti necessario.

In definitiva, la seconda considerazione si condensa nel delineare la formazione politica come un itinerario tale da sollecitare, senza costrizione né manipolazione, l'affiorare della singolarità critico-personale dal magma dell'indifferenza, dal caos del tutto possibile e del tutto svalorizzato; la stessa formazione, secondo il mio giudizio, stimola con un certo fuoco profetico, tale da contraddire una malintesa purezza, sentita come ritroso appartarsi, come autosequestrarsi nella coltivazione del proprio "particolare".

Avvertire che la lucidità senza passione conduce ad una sterile passività, ad una fascinazione che genera fissità; e che, d'altronde, una passione senza lucidità diviene furore, che si avventa sul mondo, e sull'avversario, imbevendosi di odio.

Occorre, dunque, **coniugare lucidità e passione**: percependo il mondo nei suoi profili più concreti, ma con la voglia, con il gusto di trasformarlo fino alle radici.

3. L'ultima considerazione riguarda un aspetto decisivo pertinente l'azione politica, e la formazione ad essa: la necessaria **educazione al conflitto**. Il conflitto non è la guerra, e neppure s'identifica con la violenza. Il conflitto, contenuto nel quadro dei processi democratici e nonviolenti, può dar luogo a quella tensione dinamica che impedisce la stagnazione sociale, consentendo momenti di autosuperamento (2).

Vorrei chiarire che considerare ineluttabili i conflitti, in economia e in politica, non significa affermare una qualche fatalità di tipo pseudofilosofico, o sostenere che il conflitto non si saldi in momenti, altrettanto necessari, di armonizzazione; aggiungo che non persuade la retorica della conflittualità, che sembra alimentare, volutamente, i conflitti medesimi, secondo quella "logica" del *divide et impera* (dividi e comanda), che già Kant aveva denunciato come un sofisma per giustificare la cattiva arte del governo. Penso, invece, ad un pluralismo drammatico, che trasformi l'inesorabilità - circolarmente autopropo- nentesi - dei conflitti in opportunità, implicando

tutto ciò la coraggiosa assunzione della competizione, ineliminabile, per la conquista e disseminazione dei poteri. Intravedo, dunque, un superamento e riassorbimento del conflitto in un quadro armonico, ma in maniera non definitiva; e ciò basta, contro ad ogni teoria organicista, a riconoscere l'ineliminabilità del conflitto medesimo. Una tale prospettiva, a guardar bene, acquisisce, anche se rende più problematica, un'autentica vocazione al servizio, come quella che si genera negli orientamenti del personalismo cristiano. Prepararsi, con rigore e vigore, al conflitto ineludibile significa guardare in faccia il male e la contraddizione, non per compiacersi della contraddizione o per servire il male, ma per non chinare il capo, o per non lasciarsene affascinare. Significa, in definitiva, **allinearsi lungo l'asse sofferente dell'umanità**, impedendo a noi stessi di trasformarci in anime morte, impedendo al nostro popolo di scivolare in quell'indifferenza che assomiglia alla morte dell'anima.

In conclusione, l'esperienza del conflitto, diverso dalla vicenda distruggitrice della guerra, conduce alla pienezza articolata del **giudizio politico**, sintesi di colpo d'occhio intuitivo e del ragionamento, di decisione e di tormentosa ricerca del consenso. Se si cancellasse lo slancio del conflitto, di quel *polemos* (conflitto, in lingua e nella cultura greca) che si attesta all'origine dello stesso Occidente, secoli interi della miglior cultura europea scomparirebbero nell'ombra.

Simon Weil ha ben colto questo nocciolo perfettamente puro e luminoso:

"La conoscenza della forza come cosa assolutamente sovrana in tutta quanta la natura, compresa tutta la parte naturale dell'anima umana con tutti i pensieri e tutti i sentimenti che contiene, e a un tempo come cosa assolutamente disprezzabile, è questa la grandezza propria della Grecia" (3).

Questa l'eredità della Grecia, ma io credo anche il retaggio più grande dell'Europa, la sua prima radice spirituale.

Giovanni Giusi

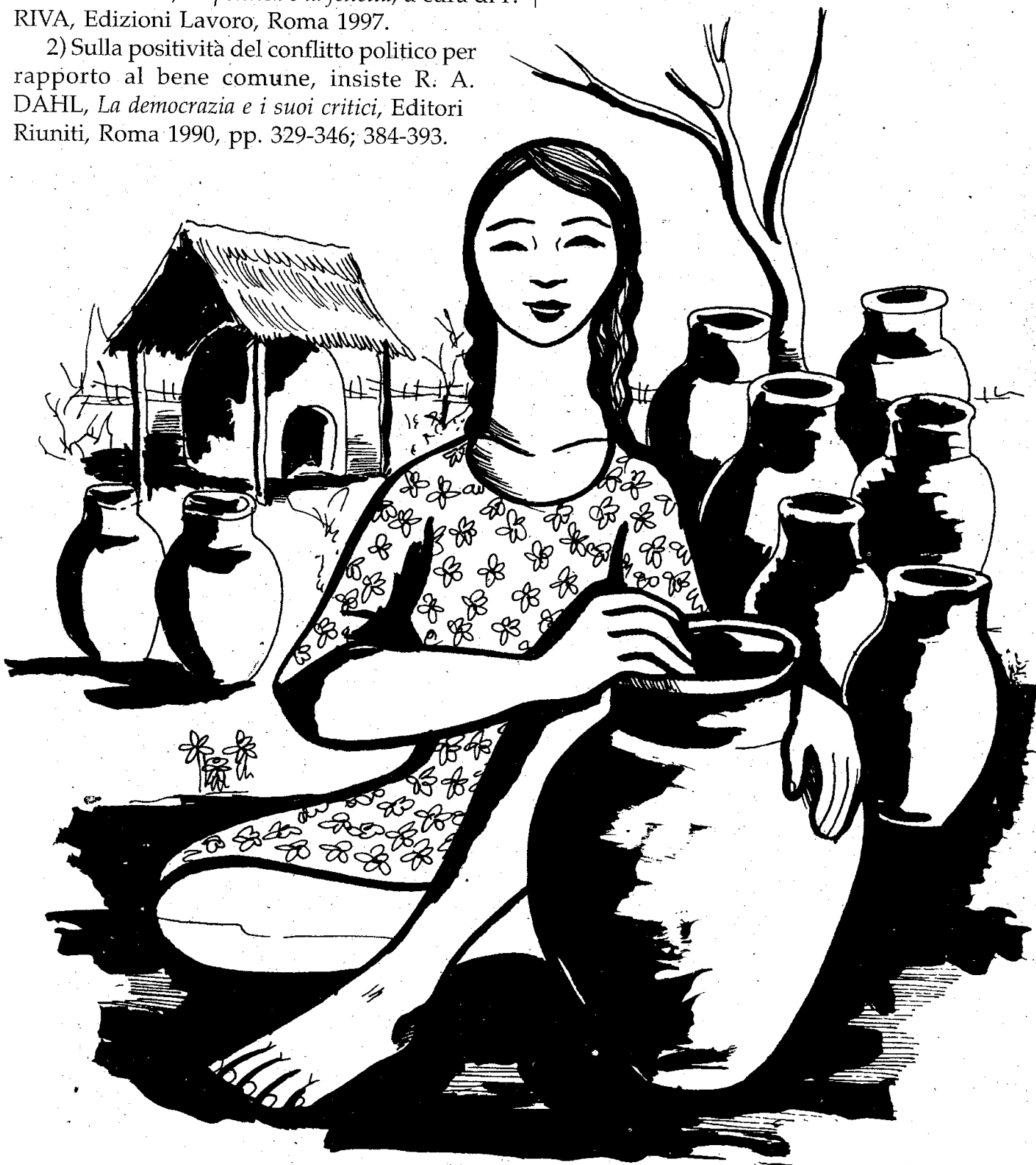
Note:



1) Sulla nascita dell'umanesimo politico, vedi A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1996; sulla necessità di raccordare la dimensione politica ai mondi vitali e ai sentimenti primordiali dell'uomo, cfr. R. BODEI e L. F. PIZZOLATO, *La politica e la felicità*, a cura di F. RIVA, Edizioni Lavoro, Roma 1997.

2) Sulla positività del conflitto politico per rapporto al bene comune, insiste R. A. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 329-346; 384-393.

3) G. GAETA, *Simone Weil*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1992, p. 129 (anche in AA. VV., *Violenza e nonviolenza*, Linea d'Ombra, Milano 1991, p. 53).



L'agire: il cammino



La vibrante denuncia del paradosso del sottosviluppo porta l'autore, docente di Politica Economica Internazionale presso l'Università di Padova, a rilanciare una sfida "storica" ai popoli, affinché si impegnino a realizzare un processo di globalizzazione che porti all'inclusione dei più poveri, cogliendo le prospettive che si stanno aprendo nel prossimo decennio, rinnovando il patto sottoscritto dalle Nazioni Unite. Ciò è possibile se si antepone "al principio di solidarietà, quello di responsabilità".

Sviluppo e sottosviluppo

Paradossale. Non trovo termine più appropriato per qualificare la dinamica in atto nel processo di sviluppo del sistema mondiale. Tanto più paradossale, quanto più pare affermarsi come dinamica non congiunturale e priva di convincenti segnali di riequilibrio.

Il paradosso è di immediata evidenza nella dimensione economica. Questa sfera della convivenza - fondamentale per la conservazione, la produzione e la distribuzione delle risorse - continua ad essere segnata da contraddizioni profonde, irrazionalità ingiustificate e prevaricazioni inaccettabili che giudicavo, sinceramente, non più ripetibili.

Non c'è dubbio. Nel corso degli ultimi quindici anni, uno spettacolare avanzamento economico coinvolge una quindicina di Paesi, soprattutto nel contesto asiatico. I balzi in avanti sono tali da risultare impensabili e comunque superiori a quelli da chiunque altro sperimentati a partire dalla rivoluzione industriale, circa due secoli fa. C'è, in questo, un che di miracoloso; anche solo pensando alla prospettiva, assolutamente disperante, di blocco definitivo nell'arretratezza, che ritenevamo essere propria di tali sistemi negli anni '60. Senza citare il caso dei classici quattro dragoni (Corea del Sud, Hong Kong, Singapore e Taiwan), l'esempio cinese, con i suoi tassi di crescita media annua da allora costantemente superiore all'8%, ne rappresenta il riferimento emblematico.

Ma il successo di alcuni si accompagna alla sconfitta dei più. In effetti, un declino altrettanto spettacolare coinvolge e sconvolge, nel contempo, l'assetto vitale di oltre cento altri Paesi.

Al punto che oggi il loro reddito medio è inferiore a quello del 1980, in oltre una quarantina. In sostanza, è come se, per un'assurdità particolarmente crudele del destino, l'orologio della loro storia economica si fosse improvvisamente fermato, così che più di quindici anni per i primi ed oltre venticinque anni per i secondi sono trascorsi invano, sotto il profilo della loro esperienza di crescita, bloccandoli nell'arretratezza. Le ansie e le attese di un'intera generazione, dunque, sono svanite, scomparse nel "buco nero" del sottosviluppo.

In questo arco di tempo, non certo breve, se un quarto della popolazione mondiale vede migliorare la disponibilità di reddito, più di un quarto la peggiora, costretto a vivere a tutt'oggi con meno di un dollaro al giorno per soddisfare ai propri bisogni più essenziali. Si allarga pertanto a dismisura il rapporto relativo al divario tra il reddito *pro capite* del quinto più ricco della popolazione mondiale e quello del quinto più povero: era di 30 a 1 nel 1961; diventa superiore a 60 a 1 nel 1991.

E' tutto racchiuso in questa constatazione amara il paradosso economico dell'attuale situazione mondiale. Nell'epoca della globalizzazione, quando presente e futuro di ciascuno - persona, gruppo sociale, popolazione - sono nelle mani di ciascun altro, perché la storia degli uni è interamente interrelata con la storia degli altri, si può comprendere appieno il sentire di quel membro di una ONG (Organizzazione non Governativa) del Botswana quando, con la forza disarmante della concretezza, definisce la ricchezza come "una coperta con cui ci copriamo" e la povertà



come "vedersi sottratta tale coperta".

Al paradosso economico, oggi, si accompagna un altrettanto radicato paradosso giuridico, sulle cui gravi incongruenze siamo chiamati a riflettere proprio in questo 1998 celebrativo dei cinquant'anni dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo da parte delle Nazioni Unite. Cinquant'anni contraddistinti da un moltiplicarsi, unico nella storia, di solenni prese di posizione e assunzioni di impegno della Comunità internazionale. Il Patto sui Diritti Economici, Sociali e Culturali ed il Patto sui Diritti Civili e Politici (1966), la Convenzione sulla Eliminazione di Tutte le Forme di Discriminazione Razziale (1969), la Convenzione sull'Eliminazione di Tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne (1979), la Dichiarazione sul Diritto allo Sviluppo (1986), la Convenzione sui Diritti dell'Infanzia (1989) rappresentano soltanto alcune delle tappe più significative, di indubbia portata storica, espressive di un crescendo di consapevolezza e di responsabilità collettive nei confronti dell'affermazione, promozione e salvaguardia della dignità umana nella convivenza. Il caso della Convenzione sui Diritti dell'Infanzia è esemplare per fare apprezzare il livello alto di consapevolezza e responsabilità collettive conseguito. In effetti, è giunta ad essere il Documento più ratificato al mondo, annoverando 191 adesioni su 193. Quasi un plebiscito.

Straordinari risultati positivi sono stati realizzati nell'arco di poco più di una generazione e sono sotto gli occhi di tutti. I frutti, in termini di migliore qualità della vita e più alto rispetto della dignità dell'uomo, sono riconducibili, negli stessi Paesi in via di sviluppo, al dimezzamento dei tassi di mortalità infantile, alla riduzione di un terzo dei tassi di denutrizione, alla drastica contrazione degli esclusi dall'accesso all'istruzione ed all'acqua potabile. Sono resi in sostanza meno profondi i segni più vistosi e drammatici della povertà umana ed i progressi compiuti negli ultimi 50 anni superano quelli dei 500 anni precedenti.

Ma, ancora una volta, tali progressi, innegabili, non riescono a nascondere il permanere di vistose sacche di indicibile miseria umana, se non addirittura il verificarsi di arretramenti in-

credibili. Essi coinvolgono - sia pure in maniera diversa - tutti i Paesi e rappresentano la negazione assoluta di quella dignità dell'uomo, che veniamo proclamando. Lo sviluppo umano, in realtà, è un processo che abbraccia un ampio raggio di scelte in ambito non solo e non tanto economico, ma anche e soprattutto sociale e politico. Pertanto, oltre agli aspetti relativi all'equità nella disponibilità di risorse, all'istruzione e alla conoscenza, alla longevità ed alla qualità della vita, insieme contempla questioni quali la libertà, la democrazia e la sicurezza.

Oggi ancora, non solo è vero che più di mezzo miliardo di persone è cronicamente denutrito, oltre 800 milioni non hanno accesso ai servizi sanitari di base, 850 milioni sono analfabete ed un miliardo e 200 milioni non dispone di acqua potabile. E' anche vero che almeno un quarto dell'umanità non può godere di regimi relativamente pluralistici e democratici, e quindi è impedita nell'esercizio delle libertà fondamentali e del diritto alla partecipazione. Cresce inoltre il numero di quanti vivono in condizioni di sicurezza personale assai precarie e di deterioramento ambientale progressivo. Le donne, i bambini e gli anziani sono le principali vittime dei conflitti e rappresentano ben oltre il 75% dei rifugiati, nel mondo. D'altro canto, se l'ambiente è malato, perché sempre più inquinato, l'umanità stessa lo è.

In tale contesto, la condizione di deprivazione si accentua significativamente quando, oltre al resto, si devono subire le discriminazioni legate al fatto di vivere in campagna piuttosto che in città, o in aree marginali piuttosto che nei poli di espansione, nonché di appartenere a minoranze etniche, religiose, politiche, culturali. La discriminazione più grave, autentico scandalo del nostro tempo, è legata alla disparità di genere. In tutti i Paesi del mondo, nessuno escluso, gli uomini contano su migliori opportunità delle donne che, dunque, proprio nella povertà sperimentano il livello estremo di marginalizzazione, costrette a soffrire di una doppia deprivazione: quella legata alle ridotte acquisizioni e quella legata al genere. E' drammaticamente vero: disgrazia ancora peggiore del nascere povero è quella del nascere povera.



C'è effettivamente da chiedersi che fine abbia fatto la cosiddetta "forza del diritto" di fronte a questo solco per certi versi incolmabile, una vera e propria cesura, che continua a dividere l'elevato grado di consapevolezza collettiva, maturato circa i diritti dell'uomo, ed il basso livello della loro effettiva affermazione, spesso anzi la loro diffusa negazione, in tante parti del pianeta. Una constatazione può risultare illuminante ed assumere il valore di simbolo. Dei due Paesi che ancora non hanno sottoscritto la Convenzione sui Diritti dell'Infanzia, uno è la Somalia, in crisi di rappresentanza internazionale per l'assenza di una autorità di governo riconosciuta. Il secondo Paese, tuttavia, è quello che si propone e viene spesso proposto come il paladino dei diritti dell'uomo: sono gli Stati Uniti, per i quali la sottoscrizione della Convenzione solleva problemi non indifferenti di coerenza col mantenimento della pena di morte nel proprio sistema penale. E' il caso di dire che di fronte alla Convenzione, almeno finora, la "ragion di Stato" fa premio sulle "ragioni dell'uomo".

Quale futuro si prospetti a questo punto, perché le relazioni internazionali siano sempre più, autenticamente, "a misura d'uomo", dipende in maniera essenziale dalla capacità di risolvere positivamente il terzo ed ultimo paradosso, il più rilevante e determinante: quello politico. Il paradosso, in altri termini, che attiene alle scelte poste in essere dalla Comunità internazionale, che rimangono in larga misura incoerenti ed inefficaci, se non addirittura contraddittorie, sotto il profilo dello sviluppo umano.

Incoerente, per fare un solo esempio, è la condizione del trasferimento di risorse dai ricchi ai poveri del mondo. Come, infatti, qualificare altrimenti una situazione in cui il finanziamento pubblico ai Paesi arretrati - quello che dovrebbe offrire le migliori garanzie di appropriata finalizzazione dello sviluppo e di minore rischio di insorgenza di forme più o meno occulte di neocolonialismo - tende a declinare, a fronte di un aumento progressivo dei flussi finanziari privati? Questi ultimi, in termini di investimenti diretti e di prestiti bancari, oggi rappresentano ben i due terzi dei trasferimenti netti globali indirizzati annualmente verso i Paesi in via di sviluppo. In

generale, essi "privilegiano" un numero decisamente limitato di Paesi asiatici e latino-americani, a medio reddito *pro capite* e ovviamente più promettenti per l'investimento. Si tengono invece ben lontani dai Paesi più piccoli e soprattutto più poveri, ancora i più ampiamente rappresentati nella geografia del sottosviluppo. Per l'Africa, specie quella subsahariana, per esempio, l'interesse dei privati quasi non esiste, per cui l'apporto dell'aiuto pubblico rimane del tutto prevalente e quindi imprescindibile, rappresentando il 90% dei fondi acquisiti.

Eppure non c'è alcunché di necessitato in questa incoerenza. Anzi. Pensiamo infatti, più in generale, alle disponibilità finanziarie mondiali ed alla possibilità concreta di sradicare la povertà mediante un loro corretto utilizzo. In effetti, gli scambi di capitale a livello internazionale hanno ormai valori da vertigine, di oltre due milioni di miliardi di lire al giorno. Di questi, una quota assolutamente minoritaria deriva dal commercio internazionale e dall'investimento produttivo, peraltro soprattutto nei Paesi industrializzati. Del tutto prevalente, invece, è la speculazione finanziaria. D'altro canto, si stima che uno sforzo aggiuntivo, rispetto agli impegni correnti, compreso tra i 150 e i 200 miliardi di lire al giorno, sarebbe sufficiente per conseguire entro il prossimo decennio gli obiettivi essenziali dello sviluppo umano in termini di istruzione, salute, alimentazione, accesso all'acqua potabile per tutti. Cifre irrisorie queste ultime, che purtroppo non si riesce a reperire.

Lo scarto tra due milioni di miliardi da un lato, e duecento miliardi dall'altro, misura, a mio avviso, la profondità abissale della vergogna quotidiana che, come stigmati, segna l'assetto corrente delle relazioni economiche, e non solo economiche, internazionali. Misura, in sostanza, il persistente prevalere della logica volta a perseguire maggior disponibilità di risorse da parte di chi ne ha già in abbondanza, sulla logica volta a determinare un più appropriato impiego di tutte le risorse per dare prioritariamente soddisfazione ai bisogni umani essenziali dei tanti che ancora ne sono privati.

Del corretto utilizzo delle risorse sarebbe certamente ingenuo nascondere e sottovalutare dif-



nomici senz'altro, ma anche in termini sociali e culturali.

Necessita, a questo punto, una vera e propria rivoluzione nella nostra *weltanschauung*, che ci renda capaci di ripensare il processo in atto di globalizzazione, trasformandolo da un modello legato alla "spontaneità" del mercato e delle sue regole, sostanzialmente senz'anima, ad un modello centrato sull'obiettivo definito dal paradigma dei diritti umani. Sono questi che rappresentano il vero *merito* della crescita, apprezzandola non solo e non tanto in termini di efficienza, ma anche e soprattutto in funzione dei posti di lavoro che crea, della partecipazione che promuove, dell'equità che garantisce, del rispetto delle identità culturali che salvaguarda, della sostenibilità per il futuro che assicura.

Se la crescita non è opportunamente finalizzata, può ben prodursi - come di fatto accade - maggior reddito senza migliorare lo sviluppo umano, se non addirittura peggiorandolo. La logica del mercato può, forse, garantire l'efficienza, ma non necessariamente gli altri valori citati. Se del caso, essendo questi ultimi il fine, sarà la logica del mercato, lo strumento da sottoporre a verifica e correzione. D'altro canto, non tutti i beni sono uguali e non tutti i bisogni sono equivalenti. Soprattutto non lo sono quelli pubblici, che devono essere prodotti e mantenuti per la soddisfazione di tutti, prima e più di quelli privati che si possono riconoscere come patrimonio di pochi. Ci sono "beni", in effetti, che sfuggono agli interessi del mercato, ma sono fondamentali per la dignità umana. *Empowerment*, equità, sostenibilità, sicurezza, oltre a cooperazione, sono alcuni di questi "beni", il cui valore intrinseco la spontaneità del mercato non è in grado di cogliere o di cogliere appieno.

Passare da una globalizzazione come fatto, dunque, frutto di interdipendenze "spontanee" e causa evidente di persistenti polarizzazioni, ad una globalizzazione come progetto consapevole che conta sul paradigma dei diritti umani.

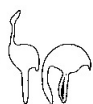
Pertanto, come trascurare l'intreccio inestricabile tra l'economia e la politica, da cui in sostanza dipende la possibilità reale di dare un senso preciso al fine stesso dello sviluppo, determinandone "localmente" i contenuti, ma pen-

sandone sempre "globalmente" gli effetti? Ciò vale specialmente per le popolazioni più ricche, per la Triade cui, è sin troppo ovvio, compete in primo luogo il dovere di includere, tra i propri, anche gli obiettivi di sviluppo dei *partners* più arretrati, vista l'incidenza strategica che su questi sono in grado di esercitare, dato il contesto di globalizzazione.

Ciò significa, a mio avviso, anteporre, al principio di solidarietà, quello di responsabilità, da cui il primo può trarre più preciso significato per dare un appropriato ordine di priorità agli obiettivi da raggiungere, anteponendo la soddisfazione dei bisogni umani essenziali e dei diritti umani fondamentali a quella degli interessi economici, pure legittimi. Consentire l'inclusione dei Paesi arretrati nello sviluppo umano da parte dei Paesi ricchi, quindi, è l'imperativo da cui dipendono sia la possibilità di ridurre la povertà laddove la crescita economica non è una opzione, ma una necessità, sia il dovere del rispetto della dignità dell'uomo laddove non va salvaguardata, ma anzitutto promossa.

Non si tratta infatti di accettare o di rifiutare il processo di globalizzazione. Si tratta piuttosto di impegnarsi in un processo di globalizzazione che porti all'inclusione piuttosto che in uno, come l'attuale, che porta alla marginalizzazione nello sviluppo. Vorrei che la storia dei nostri giorni fosse in futuro apprezzata e giudicata per l'impegno consapevole che abbiamo saputo esprimere nel primo senso.

Per questo possiamo imparare dall'esperienza del passato. La riduzione della povertà umana in Europa ed in America del Nord inizia con l'avvento della rivoluzione industriale, all'approssimarsi del diciannovesimo secolo, e giunge a maturazione in questo secondo dopoguerra. Periodo quest'ultimo che apre la strada all'emancipazione dalla povertà e dalle varie forme di deprivazione umana nei Paesi arretrati, a partire dai lenti prodromi prima e dall'accelerarsi poi del processo di decolonizzazione. Si aprono prospettive che fanno dello sradicamento della povertà, non un lontano, irraggiungibile ideale, non una pia illusione, ma una possibilità reale che potrebbe concretizzarsi entro il primo decennio dell'ormai prossimo secolo. Tale obiettivo, solen-



nemente fissato come impegno della Comunità internazionale nel Summit Mondiale dello Sviluppo Sociale del 1995, può sembrare estremamente ambizioso, ma è alla nostra portata. E' la sfida storica, dopo quella della salvaguardia della pace, posta ai popoli delle Nazioni Unite che, per vincerla, debbono rinnovare il senso della loro grande alleanza, del Patto che hanno sottoscritto, nel processo di globalizzazione.

In effetti, come suggerisce l'UNDP, oggi "una crescente marea di ricchezza si suppone alzi tutte le imbarcazioni, ma alcune sono più adatte di altre a tenere il mare cosicché gli yacht e le navi mercantili procedono rispondendo alle nuove opportunità, mentre alcune zattere e barche a remi fanno acqua e qualcuna affonda". Credo sia

pure il caso di aggiungere che la forza, le condizioni del mare sono determinate dalle modalità stesse del procedere degli yacht, delle navi da crociera e delle navi mercantili, per non parlare delle unità da guerra. Da esse dipendono in larga misura le difficoltà delle imbarcazioni più fragili ed il loro eventuale affondamento. Bisogna invece che la loro navigazione sia sostegno alla navigazione di queste ultime, portandola ad un grado di pari opportunità nella corsa, rompendo i ghiacci dell'arretratezza, intensificando le reti della cooperazione e della solidarietà, per tracciare in sostanza rotte più sicure per tutti, così che tutti possano navigare, con la propria libertà, verso i porti dello sviluppo umano.

Franco Bosello





Viene qui data la definizione di vocaboli che ricorrono negli articoli del numero e che sono normalmente poco usati, o di uso corrente ma non sempre appropriato, per dar modo a tutti i lettori di comprendere il significato dei testi.

Glossario

Agàpe. Termine biblico, che indica il puro amore di Dio, la sua donazione gratuita all'uomo. Nel cristianesimo definisce l'amore divino che suscita nel credente una risposta simile (1Gv 4,16-19).

Antropologia. Vocabolo di origine greca che significa "studio dell'uomo". In un primo tempo era usato per indicare le caratteristiche somatiche dell'uomo: negli ultimi decenni si è tuttavia imposta l'antropologia filosofica, che pone l'essere umano come il centro della realtà.

Apocalittico. Dal greco *apokàlypsis* (rivelazione), attiene alle profezie sulla fine del mondo e dell'umanità.

Decision maker. Letteralmente: "operatore di decisione". In generale, ogni soggetto responsabile di scelte, specie di rilevanza collettiva. In sostanza, ogni appartenente alla classe dirigente, tra cui spicca il ruolo di quanti adottano decisioni di rilevanza strategica per la società, a livello locale, nazionale ed internazionale.

Empowerment. Letteralmente: "conferimento di potere". "concessione di autorità". In generale, si intende il processo che tende a riconoscere ai poveri, ai soggetti e gruppi marginali, in particolare alle donne, pari opportunità di accesso ai posti di responsabilità, promuovendo e garantendo loro la partecipazione alla gestione del potere professionale, economico, sociale e politico.

Ermeneutica. Arte di interpretare il senso di antichi testi e documenti.

Escatologico. Dal greco *èskatos* (ultimo) e *logos* (parola). Si dice di tutto ciò che riguarda i destini ultimi dell'uomo e dell'universo.

Fenomenologia. *Phainòmenon*, in greco, indica "ciò che appare". In generale, quindi, fenomenologia significa "scienza di ciò che appare, che è oggetto della conoscenza sensibile".

Globalizzazione. Processo mediante il quale

le relazioni tra gli abitanti delle diverse parti del mondo si stanno sempre più ampliando ed approfondendo sotto il profilo economico, sociale e culturale. Idee, valori, modelli di vita si mescolano tra loro, ed il mondo si fa "più piccolo", più omogeneo, specie con l'imporsi di alcune culture sulle altre identità nazionali, che tendono a scomparire.

Nihilismo. Posizione filosofica che persegue la radicale svalutazione della realtà o di un suo aspetto. Secondo Nietzsche, il nihilismo è "la conseguenza necessaria del cristianesimo, della morale e del concetto di verità della filosofia".

Ontologia. "Scienza dell'essere" in quanto tale. Si può far coincidere con la filosofia prima di Aristotele, che fu poi chiamata "metafisica". In realtà essa è solo la prima parte della metafisica, e cioè la dottrina dell'essere in quanto tale e di ciò che gli appartiene essenzialmente e immediatamente.

Personalismo. Dottrina che afferma il primato della persona, nella sua inviolabilità, libertà, creatività, responsabilità - pur all'interno della comunità -, in opposizione sia all'individualismo che allo statalismo.

Shoà. Parola ebraica che sta a significare "olocausto", "annientamento". Viene riferita alla tragica persecuzione cui fu sottoposto il popolo ebraico dal nazismo, culminata con lo sterminio.

Sofisma. Ragionamento in apparenza logico, ma sostanzialmente fallace.

Teoria della complessità. Teoria secondo la quale nella vita psichica sussiste una struttura organica, nella quale il tutto è formato da varie parti costitutive.

Weltanschauung. Letteralmente: "concezione del mondo". Per estensione: filosofia di vita; ideologia; visione complessiva, globale delle cose.

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Sulle strade dello shalom

La chiesa è fondata sulla "forza dell'amore"?

1. Le strade dello *shalom* sono ardue ed impervie, sfidano quotidianamente la nostra povera fede, la cultura della violenza, l'etica del moralismo, la politica che preventivamente iscrive la guerra fra le possibilità. Gli ostacoli e le difficoltà si possono nominare: inettitudine, conformismo, delega. bisogno di inimicizia, vantaggi economici.

Gesù di Nazaret parla ed opera in modo tale che le strade da lui percorse divengono gli itinerari della pace per ciascuno di noi e per le nostre comunità. Rinuncia alla sua onnipotenza quando nasce bambino nella grotta di Betlemme; partecipa alla condizione delle vittime quando i suoi genitori sono costretti a fuggire con lui, profughi in Egitto. dal potere oppressivo ed omicida di Erode: vive trent'anni a Nazaret, un povero villaggio della Palestina, nella scansione quotidiana delle relazioni di amicizia, di lavoro, di condivisione. di preghiera.

Nella sua vita pubblica annuncia la presenza di Dio, nella sua persona, dentro alle vicende della storia, e annuncia ed inizia una nuova comunità, in cui non vige la legge della forza, bensì la forza dell'amore: non esiste la separatezza della sacralità, ma l'operare nell'unica storia di Dio e dell'uomo per superare la violenza, l'ingiustizia e la menzogna. Le cose, il denaro, le istituzioni, le leggi e il potere, secondo il suo insegnamento e la sua prassi, non devono costituire motivo di divisione, di strumentalità, di ricatto, di soffocamento delle possibilità personali, ma essere solo strumenti della crescita dei singoli e dei gruppi umani, nella libertà e nella condivisione.

La rivelazione di Dio come Padre benevolo e misericordioso, che manda la pioggia e il sole sui buoni e sui cattivi, delegittima ogni figura di Dio assunta pretestuosamente a fondamento e giustificazione della propria inimicizia, aggressività e violenza che, come la storia ci dimostra continuamente, assumono le configurazioni più gra-

nitiche ed intoccabili proprio perché rivestite dal potere terribile della sacralità.

Le parole di Gesù propongono il superamento radicale della legge del taglione, cioè della risposta violenta misurata in modo proporzionale all'offesa ricevuta ("occhio per occhio, dente per dente"), indicando la necessità del superamento dell'inimicizia stessa, della figura del nemico: "Ma io vi dico: amate anche i vostri nemici, pregate per quelli che vi perseguitano". La preghiera non è l'invocazione a Dio perché converta il nemico, bensì il presentarsi davanti al Signore "insieme al nemico", con il cuore indurito dall'avversione, perché questa durezza possa incrinarsi e poi sciogliersi e aprire la possibilità dell'incontro, del confronto e del dialogo; si tratta dunque della preghiera come dinamismo di modificazione della propria esistenza.

Nel discorso della montagna Gesù dichiara beate le persone che scelgono la nonviolenza come prassi della loro vita. La nonviolenza non è arrendevolezza, non abdicazione alle decisioni e alla partecipazione al confronto dialettico, conflittuale; è informazione seria, argomentazione motivata, cultura approfondita, scelta etica coraggiosa, "grazia" accolta, risposta alternativa a quella della forza considerata *a priori* possibile e decisiva, quindi già iscritta e continuamente incombente e inquinante.

Gesù sottolinea il coinvolgimento e l'impegno attivo del fare, del costruire, del diffondere la pace, ed indica il riconoscimento delle figlie e dei figli di Dio nei costruttori di pace: "Beati quelli che diffondono la pace: Dio li accoglierà come suoi figli". La pace, lo *shalom* di Dio presente nelle parole e nei gesti di Gesù, non è diplomatica, politica, militare; è una modalità di esistenza e di relazioni: è dono, grazia, compito e responsabilità, è il coraggio di proseguire intuendo l'avvicinarsi di una fine violenta, è l'agonia nel Getzemani, cioè il combattimento, la terribile lacerazione interiore nello sperimentare la sconfitta storica della propria missione, l'incombere del male e della violenza, di cui lo stesso Maestro aveva insegnato e praticato il superamento.

La pace di Gesù si evidenzia nel confronto



con il potere politico e militare dell'impero di Roma. Le poche parole che egli pronuncia sull'argomento rimarcano la diversità alternativa del suo potere vissuto come servizio, come amore disinteressato e costruttore di vita, a quello gestito come dominio, utilizzando la forza degli eserciti e delle armi.

La diversità decisiva tra i regni di questo mondo e il Regno di Dio sta proprio nella violenza armata: "Se il mio Regno appartenesse a questo mondo, i miei servi avrebbero combattuto per non farmi arrestare". Sul Golgota la possibilità della pace nella storia sembra morire con Gesù, ma quella morte che assume la tragedia del male e della violenza indica la possibilità di assumere il male per redimerlo piuttosto che produrlo, di operare attivamente per la pace fino a pagare con la stessa vita, piuttosto che alimentare l'inimicizia e la guerra.

Nell'incontro con i suoi amici, Gesù risorto, vivente oltre la morte, comunica loro con insistenza la pace come suo dono che diventa compito e responsabilità.

Come si può meditare nella *Pacem in terris* di Papa Giovanni XXIII (1963), la constatazione che la pace definitiva potrà essere raggiunta solo nel compimento del Regno, non può mai diventare un alibi, un pretesto, un rimando rispetto al compito pressante e continuo di costruire la pace dentro la storia, qui ed ora, operando come se tutto dipendesse da noi e insieme con la coscienza di essere "servi inutili", rispetto alla nostra inadeguatezza e all'immensità del compito.

La luce e la forza della profezia evangelica sulla pace spesso trovano resistenza e insensibilità in coloro che nominalmente si dicono cristiani, e nella chiesa nella sua ufficialità; è una delle contraddizioni più gravi ed evidenti, uno degli scandali più pesanti: la pace infatti non può essere un *optional* per gruppi di persone più sensibili e disponibili. Essa è il cuore stesso del Vangelo dentro ai conflitti e alle violenze della storia.

Gli avvenimenti che in essa si susseguono possono essere registrati solo nella cronaca, o assunti anche, specie alcuni, nel loro significato emblematico, oltre la cronaca, come segno dei

tempi.

2. In questo periodo iniziale dell'anno 1998, si possono cogliere due fatti-simbolo che provocano il nostro "fare la pace".

Troppo diffusa, anche tra i frequentatori delle chiese, la richiesta della **condanna a morte** per punire definitivamente chi ne ha provocato un'altra, altre morti. Pervicace è ancora l'illusione di una forza di deterrenza contro il crimine e le violenze, insieme all'illusione di eliminare il male togliendo dalla vita i protagonisti evidenti, nella logica del capro espiatorio, piuttosto che assumersi la responsabilità personale e collettiva di prevenire, di contrastare il male, di cercare faticosamente la liberazione dallo stesso.

La bramosia di placare la sete di vendetta non rende di certo migliori le persone, proprio perché non si può costruire la vita sulla morte provocata e goduta. La negazione ad una persona, anche di fronte a segni evidenti, della possibilità di cambiare, di proporsi in modo nuovo rispetto al passato, in atteggiamento di servizio disinteressato al prossimo, pretende di bloccare, comunque di non dar loro credito, le possibilità positive, inedite.

Si fa assurgere uno Stato ad arbitro definitivo della vita e della morte delle persone, attribuendo ad esso un potere assoluto, ammantato di una sorta di sacralità.

Le strade della pace sono ostruite ogni volta che si uccide un individuo con la pena di morte, perché si nega la vita, la speranza, il futuro.

L'altro fatto emblematico è la **tragedia del Cermis**, causata da un aereo militare americano partito dalla base di Aviano. Le venti persone morte non hanno attivato una seria riflessione culturale, etica, politica e religiosa sulla questione decisiva per l'umanità, dirimente ogni altra: dobbiamo quindi accettare la forza degli eserciti e delle armi come necessaria per gestire i conflitti, per porre fine a quelli che già si combattono? Ma non è questa l'abdicazione più grave alla cultura e alla politica? Non il tradimento più evidente alla fede religiosa?

La discussione, dopo la tragedia, verte invece quasi esclusivamente sulle regole dei voli di



addestramento. Si dice, in realtà, che la stessa scelta delle armi e della preparazione alla guerra esige di per sé "il segreto"; allora le regole probabilmente sono una parvenza, proprio perché in guerra c'è solo una regola: quella di vincere e di eliminare il nemico. Prepararsi a questo non può significare che addestrarsi rischiando sempre di più, ponendo il limite sempre "oltre", finché si provoca il disastro che ha sempre nomi, volti, storie di uomini e donne, di famiglie, di comunità.

In questi ultimi anni si è molto affievolita l'attenzione alla cultura e alla politica di pace; anche quando, ad esempio, si parla di "federalismo solidale", sembra che la base di Aviano non esista proprio. Questo per la politica e, ancor più gravemente, per la chiesa. I costi degli armamenti, le varie forme di inquinamento e soprattutto il continuo messaggio che la forza armata sia necessaria per la pace, sembrano in verità preoccupare pochi.

I piloti di questi aerei sofisticati sono i nuovi eroi invitati ed applauditi nelle scuole di America; qualcosa di simile, riguardante aerei, basi, manifestazioni militariste, avviene anche in Friuli. Socrate, Gesù di Nazaret, Francesco d'Assisi, Tolstoj, Gandhi, Martin Luther King, don Milani, padre Turollo, padre Balducci, madre Teresa di Calcutta, tanti altri esempi di donne, uomini, di intere comunità sembrano infastidire o risultare del tutto insignificanti all'omologazione verso il basso, verso il cinismo, il pragmatismo, una "pace per sé" - per altro illusoria - nell'intreccio delle interdipendenze.

"Fare la pace" non significa essere attivisti in modo occasionale o sporadico; è piuttosto un coinvolgimento del cuore e della ragione, riguarda le relazioni, la cultura, la politica, le religioni.

Senza nessuna forma di fondamentalismo o di integralismo, la profezia religiosa della pace può provocare ed illuminare ogni donna e uomo di buona volontà per intraprendere le difficili strade della convivenza.

Pierluigi Di Piazza

La parola ai lettori

Azione e relazione: un nuovo incontrarsi

Cari redattori di Esodo, continuo a raccogliere molto volentieri l'invito a collaborare con la "vostra" rivista, che sento sempre più anche un po' "mia", considerandomi "indegnamente" quasi ormai un collaboratore fisso.

Il mio contributo per Esodo 4/97 torna sul tema dell'agire e del relazionarsi con gli altri sempre dal punto di vista della "debolezza" e della "fragilità" del nostro pensiero e del nostro agire, (...).

Grazie ancora per l'attenzione che riservate alle mie idee.

Un saluto affettuoso.

Premessa. Alla ricerca di significati, di immaginari "paletti" di vita, ai quali ancorare le nostre sicurezze, dalle quali "sognare" un perfetto disegno consolatore di salvezza, dobbiamo rinunciare: siamo "nomadi" cercatori di provvisori significati esistenziali di salvezza, spesso persi in un "deserto di relazioni", pieni di diffidenza per i possibili incontri che ci capitano, neppure sicuri della strada percorsa, perché le fragili orme dei nostri passi spesso scompaiono sotto lo spirare del vento del deserto, l'oblio di una carezza ricevuta, di un sorriso subito dimenticato; eppure possiamo ancora "agire" fra la sabbia, la fragilità, dei nostri sentimenti che le nostre relazioni riescono a mettere in piedi, magari in una fredda notte di bivacco nel deserto, per scaldare il corpo, la mente di un altro/a ed essere reciprocamente un po' scaldati.

Questo "agire" nella relazione può chiamarsi "esposizione di sé al racconto dell'altro/a" e rifiuto dello specchio deformante e narcisistico di un falso raccontarsi per compiangersi poi, di "essere vuoti di sé" (...).

1. L'essere al mondo che si fa relazione. Ci sono due modi diversi di "essere al mondo". Il primo è quello di "essere allo specchio" in continua contemplazione di sé per un falso raccontarsi; torna a vivere in noi l'antico mito di Narciso, il chiudersi in sé di una relazione inesistente, che non esibisce nulla al mondo, agli altri, che non rischia nel dono agli altri/e di una emozio-



ne/sentimento, che può provocare una valanga di idee o di amore nuovo. Questa è una pseudo-relazione, senza la possibilità di "racconto". Cioè senza l'apertura di sé all'altro/a che costituisce l'esibizione del proprio esistere, che può essere raccontato e diventare sostanza della relazione.

Il secondo è quello "dell'esporsi all'altra/o nell'amo a te"; non sono più un io ripiegato a guardarsi allo specchio, ad autoamarsi, a sentirsi "svuotato di sé", ma divento come il nomade del deserto che trova una traccia "d'altro da sé" fra la sabbia, e scava, corre, cerca fino a rivelare a se stesso la natura di questa traccia, mentre in realtà si è soprattutto "esibito/mostrato" a questo **altro da sé**; ho costituito una relazione di ricerca/comunicazione con l'altra/o che può così raccontarmi, come io posso raccontare l'altra/o che ho cercato, ricostituito a me, dai suoi segni, intorno e su di me.

Quest'ultimo, appena descritto, è l'essere al mondo nella relazione, una attiva relazione dove il confine fra l'io e il tu tende ad essere mobile, ad aprirsi di mille soglie possibili ed oltrepassabili, dove ci si dona "la consolazione del racconto di sé", ci si costituisce reciprocamente come capaci di "ascolto e racconto" di uno verso l'altro/a.

Dentro la relazione raccontata può crescere la fragile possibilità di una 'salvezza reciprocata'.

2. Relazione/racconto di un'altra/o che "cerca" la salvezza. L'esibirsi, il rischio di mostrare se stessi nella relazione, non è un progetto di salvezza sistematico e razionale, è invece prendere man mano coscienza della fragilità e provvisorietà di ogni nostro tentativo di pensare alla salvezza.

Forse, comunque è l'unico modo autentico che abbiamo, come esseri umani, di costruire un "progetto di salvezza". L'esibizione di sé nella relazione è un grande rischio che ci prendiamo verso l'altro/a: la nostra "storia", il nostro "divenire", si fa progetto nel racconto che l'altro/a fa di noi, con tutte le sue tracce emozionali e i suoi comportamenti che noi non possiamo vedere, ma è l'altra/o a raccontarci per amore, a costituire come disegno di salvezza, che si reciproca, mentre noi raccontiamo anche l'altra/o della nostra relazione.

Alla fine, quindi, è un disegno di vita che si

mostra agli occhi, alla mente, al corpo di chi ci ha raccontato e ce lo offre, non perché ne traiamo dei significati ulteriori (magari di tipo morale), ma perché esso è già in se stesso un progetto di salvezza, "gettato" nella relazione che ha costituito. Dal racconto, da questa "memoria di sé", fragile apparenza d'amore, deriva la possibile sostanza relazionale, cornice dell'amo a te che si può costituire come "mete di salvezza umana", infiniti progetti di vita raccontati, lanciati nel nulla come stelle cadenti luminosissime, che, prima di essere nulla, sono per un istante luce di un amore reciproco profondo ed appagante.

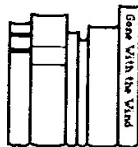
E in quella luce, forse, c'è anche una traccia di amore di Cristo fatto uomo e raccontato per noi...

3. Conclusioni possibili. Sono, infatti, molte le conclusioni "possibili", tutte appoggiate a "verità" non definitive, cioè umanamente fragili e modificabili, anche se immerse nella speranza e nel desiderio:

- Il racconto dell'esibirsi, dell'amo a te nella relazione, genera speranza: quella del ricordo, del disegno di una vita salvata, della capacità umana e divina di costruire reti d'amore da rammentare, da ripercorrere e modificare, all'interno di un disegno d'amore che Cristo stesso - come "ricordo raccontato dai Vangeli" - ci mette di fronte, cioè una vita come speranza di salvezza.

- Il racconto dell'esibirsi nell'amo a te, genera desiderio: la relazione è il realizzarsi del desiderio, al quale non può rinunciare, altrimenti si tratta di una povera relazione, che non salva nessuno; soltanto all'interno del desiderio si può quindi espandere una relazione autentica, senza motivazioni naturalistiche, dove il disegno di sé è espressione raccontata di desiderio; così soltanto il desiderio può salvare.

"Io non è che volevo essere felice, questo no. Volevo ... salvarmi, ecco: salvarmi. Ma ho capito tardi da che parte bisognava andare: dalla parte dei desideri. Uno si aspetta che siano altre cose a salvare la gente: il dovere, l'onestà, essere buoni, essere giusti. No. Sono i desideri che salvano. Sono l'unica cosa vera. Tu stai con loro, e ti salverai." (A. Baricco da "Oceano Mare").



Segnalazioni e recensioni

Chiesa e società nel goriziano tra 1918 e 1945

Il volume *Chiesa e società nel goriziano fra guerra e movimenti di liberazione* a cura di F. M. Dolinar e L. Tavano, Istituto di storia sociale e religiosa - Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, Gorizia, 1997, pp. XXIV + 404) raccoglie gli atti dell'omonimo convegno di studi svoltosi a Gorizia nel settembre 1996. Come ha sottolineato Giampaolo Valdevit nella sua presentazione, questo volume rappresenta un'ulteriore estensione del campo d'indagine su cui si erano soffermati i primi tre convegni promossi dall'Istituto di storia sociale e religiosa di Gorizia, nel corso degli anni Ottanta: allora infatti erano state prese in esame le vicende del cattolicesimo goriziano e isontino fra la fine dell'Ottocento e il 1947, sullo sfondo della situazione della società locale. Invece, in questo nuovo volume, il raggio delle ricerche è stato allargato anche alle aree friulana, triestina, istriana e slovena, spostando altresì l'attenzione dal movimento cattolico all'intera Chiesa cattolica in rapporto alla società.

L'ampiezza del volume e la pluralità dei piani toccati non consente che una rapida sintesi dei principali temi che in esso vengono affrontati da studiosi italiani e sloveni (delle relazioni in lingua slovena viene offerta puntualmente la traduzione italiana, mentre a quelle in italiano segue una scheda riassuntiva in sloveno), offrendo una serie di prospettive diverse, inerenti il rapporto tra Chiesa cattolica e società nel goriziano, tra la fine della prima guerra mondiale e il 1945, attraverso una panoramica molto ampia, che tocca temi spesso ancora strettamente connessi con la situazione politica attuale e con ricadute sulle relazioni diplomatiche tra lo Stato italiano e la Slovenia. A questo proposito va notato che il contributo che può venire da una ricostruzione storica appassionata delle drammatiche vicende che portarono alla lacerazione del territorio goriziano e della Venezia Giulia è senz'altro significativo in vista di una pacificazione dei rapporti tra i due Paesi.

Gabriele De Rosa (*La Resistenza attraverso la molteplicità del "vissuto" religioso*, pp. 3-11) fa il punto su cinque recenti convegni interregionali (Salerno, Perugia, L'Aquila, Vicenza, Torino) dedicati al tema "La Chiesa, la guerra e la Resistenza", che hanno inteso contribuire a colmare il ritardo della storiografia per ciò che riguarda la ricostruzione dell'atteggiamento "della Chiesa militan-

te, del suo clero, dei suoi parroci e dei suoi parrocchiani" nel corso della guerra (p. 3). Sottolineando l'importanza dei *libri canonici* come fonte per lo studio di tali comportamenti, De Rosa insiste soprattutto sul ruolo di mediazione avuto dalla Chiesa al fine di evitare uno sconfinamento drammatico nella guerra civile: questa "non varcò mai il limite di un confronto militare fra forze risolutamente alternative almeno nelle aree del Nord-Est" (p. 6). Si tratta di una tesi che, come De Rosa stesso riconosce, non può invece essere applicata alla Venezia Giulia, a causa del "carattere marxista e rivoluzionario del movimento di liberazione", che operò in quest'area regionale.

Jöze Pirjevec (*La Venezia Giulia tra il 1941 e il 1945: progetti nazionali e loro implicazioni internazionali*, pp. 13-20) ripercorre i diversi e contrapposti tentativi di rivendicazione avanzati dagli italiani e dagli jugoslavi sulla Venezia Giulia durante la guerra, evidenziando come nonostante tutte le lacerazioni approfondite, nei rapporti tra popolazione italiana e slovena, dapprima dalla politica del regime fascista e poi dal conflitto bellico, ci fosse una disponibilità sia dei comunisti sloveni sia del CLN della Venezia Giulia a riconoscere la necessità di garantire la parità dei diritti alle diverse nazionalità presenti nel territorio in questione: una posizione che fu ben presto abbandonata per la crescente difficoltà dei rapporti tra Italia e Jugoslavia di Tito, e ancor di più per le conseguenze causate dall'avvio della guerra fredda.

Janko Prunc ricostruisce sinteticamente la vita de *Gli sloveni nel Regno di Jugoslavia* (pp. 29-31) dal 29 ottobre 1918, quando venne proclamata l'indipendenza dello Stato Sloveno-Croato-Serbo, fino all'inizio dell'invasione della Jugoslavia da parte delle truppe dell'Asse, nell'aprile 1941.

Anton Štrukelj tratteggia *La situazione della Chiesa cattolica in Jugoslavia nel XX secolo* (pp. 45-52), prendendo le mosse dal primo dopoguerra per giungere, attraverso le vicende degli ultimi settantacinque anni, fino alla situazione attuale. Non mancano alcuni cenni ai cattolici di rito bizantino e alla Chiesa ortodossa operante in Jugoslavia (pp. 51-52).

France M. Dolinar approfondisce più in particolare la situazione de *La Chiesa cattolica in Slovenia 1918-1945* (pp. 63-72), ripercorrendo le modifiche dell'organizzazione ecclesiastica sul territorio, causate dai cambiamenti istituzionali introdotti dai trattati di pace tra il 1919 e il 1920; i problemi sollevati dalla perdita del ruolo di Chiesa ufficiale dopo l'aggregazione della Slovenia allo Stato dei Serbi, Croati e Sloveni (che dal 3 ottobre 1929 assunse la denominazione ufficiale di Jugoslavia); il quadro pastorale e ideologico della Chiesa cattolica slovena tra le due guerre, offrendo una sintesi dei governi dei vescovi che si succedettero nelle due diocesi di Maribor



e Lubiana.

Tone Ferenc offre ulteriori dettagli di questo quadro, soffermandosi su un aspetto più circoscritto nel tempo, relativo a *La Chiesa in Slovenia all'epoca della occupazione tedesca e italiana* (pp. 79-84). Ne emerge il diverso rapporto che venne instaurato dalle autorità tedesche e italiane con il clero sloveno: le prime mirarono allo sradicamento della presenza cattolica nei territori sotto il proprio controllo, le seconde invece concessero una discreta libertà d'azione alla Chiesa.

Tamara Griesser-Pečar si sofferma su *I cattolici sloveni ed il movimento "Osvobodilna Fronta - Fronte di Liberazione"* (pp. 95-103). Dopo aver ripercorso brevemente gli sviluppi e l'attività del Fronte di Liberazione, viene indagato l'atteggiamento tenuto nei suoi confronti dai cattolici. Le autorità ecclesiastiche, e in particolare il vescovo di Lubiana Rozman, condannarono l'ideologia comunista del Fronte di Liberazione e le violenze esercitate dai suoi esponenti anche verso i cattolici. Invece i responsabili del movimento di resistenza cercarono di accattivarsi le simpatie del vescovo attraverso la mediazione dei cristiano-sociali, che per un certo periodo militarono nel Fronte di Liberazione.

Italo Santeusano tratteggia *La diocesi di Gorizia nell'episcopato Margotti (1934-1941)* (pp. 105-117). L'autore si sofferma sulla prima parte del governo di Margotti, che a Gorizia si snodò attorno alla convinzione che "l'Arcidiocesi è una sola, una, cattolica, apostolica, romana, fortemente romana e italiana" (p. 107), ma che non mancò di offrire qualche limitata concessione alle richieste del clero di lingua slovena (p. 117).

Su Margotti insiste anche Giuseppe Dal Pozzo - *La linea ecclesiastica di Margotti da Istanbul a Gorizia* (pp. 161-166) -, che ne coglie i nodi principali dell'azione svolta come amministratore apostolico di Istanbul e delegato apostolico per la Turchia (1930-1934) e poi come arcivescovo di Gorizia, negli anni successivi, fino alla morte avvenuta nel 1951.

Franc Kralj ricostruisce *La situazione ecclesiastica e religiosa degli sloveni nel goriziano (1940-1947)* (pp. 132-144), soffermandosi sulla situazione ecclesiastico-amministrativa della diocesi; sull'organizzazione della vita religiosa; sul sinodo celebrato da Margotti nel 1941; sulla scelta compiuta dal clero sloveno goriziano di partecipare alla resistenza rinunciando alla lotta armata, avvalendosi invece di un atteggiamento di condanna morale di fronte agli occupanti e mantenendo fermo il primato della "salus animarum suprema lex" (p. 139); sull'associazionismo cattolico (tra cui spiccava la Congregazione mariana, mentre risultava assai debole l'Azione Cattolica); sull'espulsione di Margotti dalla città nel maggio 1945 e sul suo successivo rientro segnato dall'impedimento di esercitare il governo pastorale nella "zona B", rimasta sotto controllo jugoslavo.

Branko Marušič completa il quadro relativo alla popolazione slovena del goriziano, affrontandone il versante politico e culturale (*La vita politica e culturale degli sloveni del goriziano tra le due guerre*) (pp. 177-185).

Carlo A. Borioli approfondisce il percorso della Chiesa in quella zona particolare della Venezia Giulia, costituita dal territorio di Monfalcone (*Chiesa e cattolici nel Monfalconese 1939-1945*) (pp. 145-158), appartenente all'Arcidiocesi di Gorizia e caratterizzata, a livello sociale, dall'alta concentrazione industriale e dall'orientamento marxista e internazionalista delle masse operaie. La presenza dei cattolici vi risultò sostanzialmente poco incisiva (fino al dopoguerra, aperto dai quaranta giorni di occupazione jugoslava e seguito da un biennio di governo militare alleato), anche per la scarsità del clero e l'età avanzata dei parroci, che ne faceva risalire la formazione agli anni del governo austro-ungarico.

Alle organizzazioni della resistenza nel goriziano sono dedicati i due contributi di Boris Mlakar e Luciano De Cillia: il primo prende in esame *Il movimento di liberazione sloveno nel goriziano* (pp. 193-199), che operò per conseguire la formazione di uno Stato sloveno ma che, fallito questo obiettivo, in via subordinata accolse favorevolmente l'aggregazione alla Jugoslavia della gran parte del litorale abitato da sloveni; il secondo affronta *Il movimento di liberazione italiano nel goriziano* (pp. 201-214), mettendo in luce la dipendenza della resistenza italiana, nell'area della Venezia Giulia, da quella slovena e le operazioni di "pulizia politica" intraprese dalle autorità jugoslave nei confronti del movimento politico sorto attorno al Comitato di Liberazione Nazionale locale (p. 214).

Ferruccio Tassin si inoltra sul difficile terreno - per la povertà delle fonti documentarie - de *La presenza caritativa della Chiesa nel Goriziano* (pp. 217-231), cercando di coglierne gli sviluppi principali durante i drammatici anni di guerra.

Raoul Pupo tocca un tema che, ben prima del significato storiografico, comporta implicazioni ancora molto rilevanti nella vita delle popolazioni dell'area nord-orientale d'Italia: *Matrici della violenza tra foibe e deportazioni* (pp. 233-243). Un nodo quanto mai spinoso, fatto oggetto di recente dibattito da parte dell'opinione pubblica nazionale, ma quasi sempre con interventi di carattere strumentale, dopo che per lunghi anni si era preferito, per ragioni di opportunità politica, celarlo sotto il silenzio e sottacerne i risvolti drammatici. Una vicenda che va colta nel lungo periodo di violenze che accompagna la Venezia Giulia dalla fine della prima guerra mondiale fino alla seconda metà degli anni Cinquanta (p. 242), e su cui offre ulteriori precisazioni anche uno dei tre interventi svolti al convegno e riportati in coda a questo volume di atti, tenuto da Nevenka Troha e dedicato a *Gli storici sloveni e la questione delle foibe. Alcune riflessioni a*



marginale della relazione di Raoul Pupo: "Le matrici della violenza fra foibe e deportazioni" (pp. 367-370).

Con riferimento alla fase più difficile della guerra, Guido Botteri illustra la posizione de *I settimanali cattolici di Gorizia e Trieste (1943-1945)* (pp. 245-255): "L'idea del Popolo", promosso a Gorizia inizialmente come espressione della presenza socio-politica dei cattolici locali e poi, dal 1929, gestito dall'Azione Cattolica; e "Vita Nuova" di Trieste (ma raggiunse un'area di diffusione comprendente le diocesi di Trieste - Capodistria, Parenzo - Pola, Fiume e Zara, con una discreta penetrazione anche nel Goriziano), organo della locale Azione Cattolica.

Paolo Blasina e Tarcisio Venuti tracciano un breve profilo delle diocesi di Trieste e di Udine e dei loro vescovi durante il conflitto, rispettivamente in *La Chiesa triestina e il vescovo Santin* (pp. 257-262) e *La Chiesa udinese e l'arcivescovo Nogara* (pp. 265-271).

Luigi Tavano ricostruisce i tratti salienti della crisi che portò alla separazione dell'Arcidiocesi di Gorizia, causata dalle separate occupazioni militari alleate e jugoslava (1945: *la crisi finale dell'unità della diocesi*) (pp. 273-280), offrendo in appendice al suo contributo un significativo resoconto del priore del clero urbano, mons. Eugenio Pividor, sulla critica posizione del vescovo Margotti (pp. 281-184).

Sui passaggi successivi di questa vicenda, fino al 1948, si sofferma Oscar Simcic, *Dall'Arcidiocesi di Gorizia all'amministrazione apostolica di Nova Gorica* (pp. 2897-294). Vi insiste anche Franc Rupnik, con respiro cronologico più ampio, che lo porta a tratteggiarne la storia durante la persecuzione comunista fino al Concilio Vaticano II, in *La Chiesa slovena nel Goriziano fra il 1947 ed il 1965* (pp. 310-326).

Jurij Rosa presenta un'indagine sull'atteggiamento del clero sloveno nei confronti del regime jugoslavo visto nell'ottica del partito comunista - *Il clero sloveno del Goriziano nei documenti del Partito comunista (1945-1965)* (pp. 337-348) -, con tutti i problemi, presenti all'autore, che l'adozione di una fonte così di parte, come quella prescelta, impongono allo sforzo di ricostruire ciò che veramente è accaduto e, più in particolare, gli autentici sentimenti del clero e la sua attività nei confronti del governo jugoslavo.

Alle relazioni e comunicazioni seguono tre interventi svolti durante il convegno da Liliana Ferrari, su *Due sacerdoti e la guerra. I diari di Anton Cuffolo e Alojzij Novak* (pp. 351-362); da N. Troha, come si è già ricordato; e da Franco Miccoli *Per una ricerca sui carabinieri nel contesto goriziano (1943-1945)* (pp. 371-381).

Il volume è corredato dagli indici dei nomi di persona e di luogo.

Giovanni Vian

Dialogo ebraico-cristiano: alcuni libri e un po' di storia

Il dialogo ebraico-cristiano prende l'avvio nell'immediato dopoguerra, quando il trauma provocato nell'opinione pubblica mondiale, venuta a conoscenza delle proporzioni del genocidio nazista, produsse un generale ripensamento circa i rapporti tra Cristianesimo ed Ebraismo. Ogni comunità di credenti si interrogò allora sulle responsabilità remote (l'antigiudaismo teologico) ed immediate, l'indifferenza, i silenzi colpevoli, i peccati di omissione, nei riguardi delle leggi razziali e delle loro conseguenze.

Un Comitato Internazionale, comprendente ebrei e cristiani di varie confessioni, fondato nel 1946 - fra i cui membri eminenti vi erano lo storico ebreo Jules Isaac ed il filosofo cattolico Jaques Maritain - riunì dal 30 luglio al 5 agosto 1947, nella cittadina di Seelisberg in Svizzera, una Conferenza internazionale straordinaria per combattere l'antisemitismo. Essa riconobbe che certe presentazioni del messaggio cristiano, e certe espressioni correnti nella predicazione e nel linguaggio dei cristiani, potevano avere contribuito allo sviluppo dell'antisemitismo, che, nonostante tutti gli orrori già prodotti, restava un pericolo ancora attuale.

Frutto della collaborazione di cristiani ed ebrei, questo appello rivolto alle chiese non è rimasto inascoltato. I famosi "Dieci punti" enunciati dalla Conferenza di Seelisberg sono stati ripresi nei documenti successivi dalla varie chiese cristiane.

In quella Conferenza ebbe inizio l'Associazione Internazionale delle Amicizie Ebraico-Cristiane, che prese come base comune i "Dieci punti".

La prima Amicizia Ebraico-Cristiana, in Italia, è sorta a Firenze nel 1950, con scopi non confessionali né politici, per instaurare rapporti di amicizia fra ebrei e cristiani, precorrendo di parecchi anni le iniziative cattoliche ed evangeliche. Attualmente in Italia le Amicizie Ebraico-Cristiane sono otto, e sono confederate dal 1988. Nei vari continenti sono ventotto.

Il precursore e fondatore dell'attuale dialogo è, senza dubbio, lo storico francese Jules Isaac (1877-1963) che, all'indomani del secondo conflitto mondiale, fortuitamente scampato allo sterminio nazista che distrusse al completo la sua famiglia, sentì il dovere di dedicare il resto della sua esistenza al fine che ebrei e cristiani, attraverso la conoscenza reciproca, il dialogo, lo studio del pensiero religioso e dei principi delle rispettive fedi, riuscissero a gettare le basi per quell'amicizia e stima reciproche che, purtroppo, per secoli non c'erano state. Bisognava passare dalla cultura del disprezzo alla cultura del rispetto, per giungere alla collaborazione e trasfor-



mare la mentalità di uomini di stato e cittadini, allontanare odii e pregiudizi, onde arrivare alla cultura della pace e all'accettazione delle minoranze.

Nel 1948 uscì, in Francia, l'opera maggiore di Jules Isaac, *Gesù e Israele*, dedicata ai suoi cari, vittime della *shoàh*. Lo storico francese, nel suo libro, evidenzia la continuità tra Israele e il Cristianesimo, e fa cadere i motivi di opposizione fra i due mondi.

Jules Isaac chiese di essere ricevuto da Giovanni XXIII, che aveva annunciato il Concilio Vaticano II per l'aggiornamento e la riforma della Chiesa. L'udienza venne concessa il 13 giugno 1960; in tale occasione lo storico francese formulò voti affinché l'assise conciliare rivedesse l'atteggiamento della Chiesa verso gli ebrei.

La dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* ha abolito l'accusa cristiana di "deicidio", fatta agli ebrei, ed ha raccomandato la mutua conoscenza e stima, che si ottengono dagli studi biblico-teologici e da un fraterno dialogo.

Da parte cattolica, negli anni successivi sono stati emanati altri due documenti. Nel 1974, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione Nostra Aetate* dove, fra l'altro, si afferma che "i cristiani si sforzeranno di comprendere le difficoltà che l'anima ebraica prova davanti al mistero del Verbo incarnato, data la nozione molto alta e pura che essa possiede della trascendenza divina". Nel 1985, *Sussidi per una corretta presentazione degli ebrei ed Ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa Cattolica*, dove si ribadisce l'ebraicità di Gesù, e si ricorda un discorso tenuto il 17 novembre 1980 da Giovanni Paolo II, a Magonza, di fronte agli esponenti della Comunità Ebraica di Germania, che, con una formula teologica particolarmente felice, sostenne: "... il popolo ebraico dell'antica alleanza, che non è mai stata revocata...".

Nell'agosto 1948, ad Amsterdam, una grande Assemblea che costituiva il Consiglio Ecumenico delle Chiese (Anglicana, Evangeliche ed Ortodosse) dibatteva il tema: *Disegno di Dio e disordine dell'uomo*. Uno degli aspetti del "disordine dell'uomo" era proprio quello dell'antisemitismo e delle persecuzioni, di cui erano stati vittime gli ebrei; al disordine dell'uomo era necessario contrapporre il disegno eterno di Dio.

Nel 1983, l'editrice Marietti ha pubblicato *Le Chiese Cristiane e l'Ebraismo*, raccolta di sessantatré documenti, emessi dal 1947 al 1982, cinquanta dalle varie Chiese Cristiane del mondo e tredici da parte ebraica in risposta ai precedenti. I curatori del volume sono Lea Sestieri, ebrea, e Giovanni Cereti, cattolico. Le posizioni delle Chiese Cristiane sono teologicamente ardite. Ne segnaliamo alcune.

Nel 1964, in Danimarca, la Federazione Luterana Mondiale, in un incontro sul tema *La Chiesa e il Popolo*

ebraico, afferma, fra l'altro, che "l'antisemitismo cristiano è un suicidio spirituale". Il Comitato Episcopale Francese per le relazioni con l'Ebraismo, in occasione della Pasqua Ebraica del 1973, ha pubblicato un documento nel quale riconosce la vocazione permanente del popolo ebraico, con il quale Dio ha stabilito una alleanza eterna, e che deve essere considerato come una realtà religiosa che si è mantenuta sempre viva.

Sulla base di tali pronunciamenti teologici e dell'affermazione del teologo svizzero Karl Barth (1886-1968) che, precorrendo i tempi, aveva coraggiosamente affermato che "esiste un unico vero problema ecumenico, quello dei rapporti fra la Chiesa ed Israele", i Gruppi Ecumenici di cristiani, presenti ed operanti da tempo, cominciarono ad occuparsi delle radici ebraiche della propria fede, e riscoprirono l'ebraicità di Gesù.

In Italia sono molto attivi i Gruppi di Dialogo Ebraico-Cristiano, che si affiancano alle attività del S.A.E. (Segretariato Attività Ecumeniche), ed altri gruppi sorti successivamente nell'ambito di diocesi, associazioni, istituti religiosi.

Recentemente la Commissione per le relazioni ecumeniche della Tavola Valdese ha approvato un documento per il dialogo interreligioso, testo che il Sinodo ha inviato alle Chiese per lo studio e la discussione. La versione, riveduta e corretta, sarà presumibilmente approvata dal Sinodo 1998. Nel capitolo riguardante i rapporti con l'Ebraismo, si legge: "Israele continua a vivere del patto stabilito da Dio con i padri e mai revocato".

Dopo cinquant'anni dalla *Conferenza di Seelisberg*, punto di partenza per una svolta storica nei rapporti tra Ebraismo e Cristianesimo, si può affermare che le Chiese Cristiane sono passate da un atteggiamento missionario nei confronti degli Ebrei, al riconoscimento della vocazione permanente di Israele che, misteriosamente, è nel cammino con la Chiesa, verso il compimento del Regno. Secondo S. Paolo, Dio non ritira mai i suoi doni ed è fedele alle sue alleanze (Rom 11,17-24).

Tutti sono concordi, però, nel riconoscere che il cambiamento di atteggiamento delle Chiese Cristiane nei riguardi di Israele è frutto dello Spirito di Dio, senza del quale gli sforzi umani non sarebbero che vani balbettamenti.

Nella nuova era del dialogo, ebrei e cristiani sono chiamati, in nome della fede comune nell'unico Dio, a unire le forze nel servizio dell'uomo. Prima, però, devono imparare a conoscersi meglio, ad accettarsi nelle rispettive identità e a compiere, ciascuno nel suo ambito, la volontà di Dio, perché in tutto il mondo sia santificato il suo nome.

Prepariamo il prossimo numero

Con questa nuova "rubrica" apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo infatti la sintesi della scheda che illustra motivazioni e interrogativi consegnati a collaboratori ed "esperti", che invitiamo a scrivere gli interventi della monografia in cantiere.

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli.

Come già annunciato, **Esodo 2/98** si occuperà di *Cura di sé* e ancora, nel numero seguente, entrerà nei territori del *corpo*.

La nostra esperienza quotidiana manifesta con evidenza i segni di un oblio. Oblio di una parola che sia in ascolto ed orienti verso i sentieri della cura di sé. Da un lato, il mondo che abitiamo ci sospinge sempre più verso gli sfondi mitici del *progresso* e dell'attivismo insensato, in una logica dell'*accumulazione* di prodotti e di progetti. D'altro lato, un *vuoto di senso* e un *vuoto di consistenza* contamina le pause e gli interstizi lasciati da una frenesia operativa tutta rivolta *fuori* di sé.

Da un lato, si esibisce una spettacolarità "oscena" del rapporto con se stessi, un rapporto mostrato imperiosamente e aggressivamente in quasi tutti i mezzi di comunicazione e canali pubblicitari, luoghi su cui si rivolge la voracità di quella domanda narcisistica, che viene qui appagata in dosi elefantache e dissennate; "disordinate" vorremmo dire. D'altro lato, un quasi deserto di senso sembra attraversare i modelli etici da noi familiarmente abitati.

La cultura che abbiamo ereditato, anche quella proveniente da ambiti "non allineati", ha interpretato per lo più parole come *cura* e *conservazione* con un certo fastidio, se non vero ripudio, proiettata come era - spesso prometeicamente - allo sfavillio di *nuove* mete da realizzare, dimentica o cieca di quell'esistente che già da sempre si manifesta e viene incontro.

Questi, ci pare, sono gli ostacoli all'interno dei quali si muove il nostro peregrinare. E' possibile aprire una tematizzazione sulla *cura di sé*, che attraversi la complessità che tali questioni pongono e non le riduca? E' possibile avviare una tematizzazione sulla *cura di sé* che non sconfini nella china dell'amor proprio solipsistico né, d'altro lato, sia una dimenticanza della responsabilità che ci chiama in causa nella condivisione dei destini nel mondo?

I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti vengono utilizzati esclusivamente per l'invio della pubblicazione e non vengono ceduti a terzi per alcun motivo (Legge 31.12.96 n. 675)

Collettivo redazionale:

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

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Roberto Berton, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Lucio Cortella, Massimo Donà, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Anna Lona, Roberto Lovadina, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Arduino Salatin, Sergio Tagliacozzo, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

N. 1 gennaio-marzo 1998

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

Amministrazione:
Claudio Bertato, Carlo Bolpin,
Francesco 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. 35.000
Enti, Associazioni	L. 60.000
Esteri	L. 50.000

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

ESODO

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.campiello.it/esodo>

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



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

L. 10.000
(IVA comp.)