

Distribuito ai non soci
in quantità inferiore
al 50% a cura di

 **IL SEGNO**
DEI GABRIELLI
EDITORI



ESODO

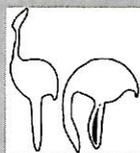
Deus absconditus

riflessioni sull'unità nella diversità

**Bodrato, Bolpin, Caramore, De Monticelli
Lucchesi, Molari, Pace, Peyretti, Perrella
Ricca, Rigopoulos, Stefani**

Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo
n. 1 gennaio-marzo 1999 - Anno XXI - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96
Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Deus absconditus

Editoriale *C Bolpin* pag. 1

PARTE PRIMA: Deus absconditus

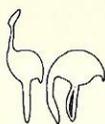
Tollerare, cioè farsi carico	<i>E. Peyretti</i>	pag. 6
Verso una società multiculturale	<i>E. Pace</i>	pag. 12
I pericoli della semplificazione	<i>E. Perrella</i>	pag. 16
Differenti, grazie a D**	<i>N. Lucchesi</i>	pag. 19
"Oriente" ed "Occidente": un difficile dialogo	<i>A. Rigopoulos</i>	pag. 24
"Siate fecondi e moltiplicatevi"	<i>P. Stefani</i>	pag. 28
Presso il pozzo di Giacobbe	<i>P. Ricca</i>	pag. 31
"Un solo gregge e un solo pastore"	<i>A. Bodrato</i>	pag. 37
La Verità oltre il Cristo storico	<i>C. Molari</i>	pag. 41
La verità della poesia	<i>G. Caramore</i>	pag. 48
Dal vivo	<i>R. De Monticelli</i>	pag. 51

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Segnalazioni e recensioni

Esperienza religiosa in tempo post-industriale	<i>S. Felisati</i>	pag. 60
"Noi ricordiamo: una riflessione sulla shoah"	<i>A. Salzano</i>	pag. 62
Lettere	<i>I. Marson</i>	pag. 64

Le fotografie sono tratte da diverse annate di Famiglia cristiana, edizioni S. Paolo



Editoriale

Il problema su cui come redazione stiamo da tempo riflettendo è se ogni "fede" sia in sé, per logica interna, necessariamente negazione di tutte le altre, in quanto ciascuna si pone nei confronti di queste come esclusiva, unica Verità. La fede in quanto tale, di carattere religioso o laico. Si pensi ai principi moderni della rivoluzione francese o alla scienza. Anche le verità laiche, che non giungono ad esiti totalitari, violenti, si pongono come superiori conquiste del progresso del pensiero contro le forme precedenti o diverse, considerate arretrate, superstiziose, al massimo tollerate e riconosciute portatrici di valori. Nel cattolicesimo il modo più alto di considerare il rapporto con le altre religioni o dottrine si è avuto con il Concilio Vaticano II, che, dopo un tormentato contrasto tra i Padri, è arrivato a distinguere tra errore ed errante. Solo in nome del bene comune, della persona e della pace sociale, viene perciò affermato il principio di tolleranza, viene tollerato il diritto dei singoli di credere e divulgare il proprio credo. Diritto fino ad allora ritenuto possibile e legittimo solo per la Chiesa cattolica. Non era un dibattito teorico, dopo secoli di atrocità commesse in nome della verità cristiana: un libro nero molto più ampio e crudele del cosiddetto fondamentalismo di ogni tipo, compreso quello odierno islamico.

Il problema è tornato oggi drammaticamente attuale e coinvolge anche la responsabilità della stessa Chiesa cattolica nei paesi dell'est, dell'ex Jugoslavia e dell'ex Unione Sovietica. Il pensiero della tolleranza, della cooperazione nella pratica non ha tenuto. Non basta il pur necessario tentativo di convergere sui diritti umani, se i conflitti nascono proprio dalle contraddizioni interne a questi diritti. Né basta la

pur utile battaglia sulla laicità delle scelte storiche, se questo "modello", tutto interno alla tradizione occidentale, è in crisi ed è precipitato nel "vuoto" della società moderna o postmoderna, come si usa dire, e del ritorno, almeno come pretesa, della fede come fondamento regolatore di ogni opzione e pratica di vita.

Oggi, nelle nostre società del benessere, prevale l'indifferenza nei confronti della verità di sé e degli altri, sostituita dalla ricerca di sicurezza, attraverso anche varie forme di religiosità "fai da te", di fronte al mondo vissuto come insieme di minacce esterne (dalle malattie agli immigrati) ed interne (infantilizzazione, angoscia, perdita del padre e ora anche della madre...).

È illusoria perciò, come continuiamo a dire, la pretesa della Chiesa cattolica di recuperare, anche attraverso la figura mediatica dell'attuale Pontefice, forte e rassicurante, anziano e malato, la capacità di essere la religione naturale, civile, valida per tutti, fondamento dei comportamenti umani, dei "limiti" della ragione, della tecnica e quindi unica garante di "autentico" progresso umano.

La questione va quindi posta alla radice. La possibilità di incontro tra le fedi non può sfuggire al problema che sta al centro del confronto, all'idea stessa di Verità e alla questione posta all'inizio. Ogni fede deve riscoprire le ragioni interne per cui non deve porsi come negazione delle altre; pur rimanendo convinta di essere Assoluta, deve quindi cogliere al proprio interno (conoscendo e approfondendo quindi in primo luogo sé stessa) le ragioni per considerare Assolute anche le Verità delle altre fedi (che dobbiamo conoscere così come si presentano senza addomesticarle). Come comprendere questo paradosso, risolvere la contraddizione del credere in una Verità Assoluta ma non esclusi-



va, che quindi ammette e dialoga con altre Verità altrettanto Assolute in cui altri credono in modo ugualmente Assoluto ma non esclusivo?

Mi sembra che anche il pensiero laico più alto affronti questa sfida, riaprendo il problema che la modernità pensava di aver chiuso, ponendosi proprio gli interrogativi sulla fede, che le religioni oggi riducono a dottrine morali e civili. Superando la ricerca di convergenza nella definizione dei rispettivi limiti della ragione e delle fedi, o nell'autocompiacimento del dubbio, dell'incredulità, della mancanza di certezze, di senso e di verità, la sfida sta, invece, nel confronto sulla Verità, sulle Verità che ciascuno cerca, e che, pur nei percorsi (unici possibili per l'umanità) dell'incertezza, dell'oscurità e dell'errore, si rivela, si manifesta dall'oblio in cui l'umanità distratta e indifferente continuamente la pone.

Il problema, d'altra parte, non si risolve nella ricerca di una fede comune a tutte, in una Verità trascendente tutti i "credo" storici. Questa si pone infatti essa stessa come Verità assoluta che nega le altre in quanto parziali, da superare nel progresso umano della ricerca, e non prende "sul serio" i contenuti delle singole religioni o tradizioni.

Per cercare un linguaggio di comprensione reciproca, occorre porre la Verità non come "cosa" accanto alle altre, come oggetto della conoscenza, come le altre cose. A "cosa" è stato ridotto anche DIO Essere supremo, Fondamento di ogni essere, Infinito ed Eterno in cui ogni finito trova ragione e giustificazione.

In tutte le religioni, le spiritualità, le riflessioni laiche, anche in Oriente, esistono invece filoni che vanno ripercorsi. Il modo in cui possiamo dire la Verità del mondo è la relazione, la Parola detta ed ascoltata, l'azione e l'interrelazione nel mondo, l'intersoggettività.

Nella Genesi Dio crea attraverso la Parola ("Dio disse..."), un'azione che pone un tu che ascolta. È il "Verbo" in principio. La Verità è la Parola, la relazione. E l'Apocalisse conclude la rivelazione con l'annuncio che non vi sarà più alcun tempo, in cui la Verità si mostra come "cosa", viene racchiusa nel sacro, ma che "vedranno la sua faccia", saremo faccia a faccia, senza più specchi, con la Verità trasparente in

una visione, non più oggetto della conoscenza: ancora la relazione, lo sguardo reciproco tra un io e un tu.

Non da filosofo e teologo, tento alcune riflessioni a partire dall'esperienza della relazione, in cui tra l'io e l'altro non c'è opposizione escludente.

L'io non si riconosce in un'identità sempre uguale, indipendente dagli altri con cui viene in relazione, anche non fisica ma culturale, fantastica... Non è oggetto della conoscenza, staticamente, come cosa in sé. La verità, il significato del mio permanere nella continuità, si rileva nel farsi dei rapporti che rivelano gli infiniti altri che costituiscono il me. Questo percorso non è quindi un semplice manifestarsi di un io immutabile, di una verità già compiuta. Non c'è contrapposizione tra la scoperta della identità personale e quella degli altri che costituiscono quel me stesso e attraverso i quali prendo coscienza del divenire dei molti me. Non c'è opposizione tra l'uno e il molteplice, tra il medesimo e gli altri che io sono e divento. Lo sguardo altrui mi rende oggetto limitato, solo se mi considero un io-cosa tra gli altri-cose, una verità definita in sé, che necessariamente deve annullare la verità dell'altro e deve affermarsi come tale, definita. Sono invece un soggetto attivo, interattivo tra soggetti che mi permeano e che io a mia volta costituisco. Prendiamo reciprocamente consapevolezza di essere tutti costituiti in un universo di infinite verità che non si elidono ma che si costituiscono, dandosi quindi, come soggetti, l'un l'altro senso e verità, scoprendo le possibilità di ricchezza di significati, di molteplici verità.

La trasparenza della propria verità all'altro non si dà quindi nella potenza dell'identità chiusa, né nel disperdere la continuità del sé medesimo. La trasparenza che cerco continuamente (come continuità della mia verità) sta nell'essere me stesso come accoglienza della molteplicità di infiniti altri che io sono e che le relazioni con gli altri mi danno, mi donano. La diversità non è quindi una minaccia per "me", che non ho paura di perdermi, di lasciarmi apparire ciò che sono e divento, e quindi gli altri che io stesso sono e che l'altro desidera io sia, se l'universo comune è il desiderio reciproco di piacer-



si proprio dell'amore (in tutte le dimensioni) e non dell'esclusione, del possesso.

In questo senso la Verità è inutile ed è tutto. Non risolve i problemi, non può essere il premio o la punizione. Non è utilizzabile, né è necessaria, legge immanente alla vita e alla storia, fondamento e principio regolatore di un disegno oggettivo, ma è totalmente gratuita, in quanto ricerca di senso nel donarsi reciproco significati molteplici, diversi, nel darsi reciprocamente la vita, la "resurrezione". Gratuità dei significati, tutti da costruire, creati nelle e dalle relazioni strappate al non senso, perciò frutto di scelta, per amore, desiderio, non per necessità, non per volere ricompense o per seguire la Legge. Il "desiderio" dell'altro inquieta la mia identità costituita, certa, mi rende responsabile, capace di risposte, di possibili promesse, che costituiscono perciò la mia storia tutta da fare, da inventare ogni volta di nuovo. Io sono le possibilità che gli altri attendono da me, ma anche la loro sollecitudine, senza la quale sono radicalmente incapace di mantenere le attese.

Decisione non pacifica e pacificante, ma che terrorizza, che l'uomo cerca di rifiutare, come Cristo nell'orto, e fin dall'inizio nell'Antico e poi nel Nuovo Testamento, in cui nella relazione con l'Altro, l'uomo e la donna si scoprono "nudi", senza sicurezze e identità, Verità.

Per questo il rapporto con la Verità è tutto. Reinterpretando Pirandello (Così è se vi pare) si può dire: "La verità? Io sono colei che mi si crede". Agli apostoli Cristo chiede: e voi chi dite che io sia? e tace alla domanda di Pilato: cosa è la verità?, ma risponde: tu l'hai detto, quando lo stesso Pilato gli chiede se è vero quello che gli altri dicono di lui.

Rimanendo nella tradizione cristiana, quando Gesù si definisce Via, Verità e Vita, solitamente si interpreta in modo morale o spirituale, nella linea del Dio Legge e Guida per l'uomo.

Ma se si prende sul serio l'interdipendenza tra queste tre categorie, allora la Verità è assoluta e nello stesso tempo Via, strada, farsi nella creaturalità, nella Vita, divenire molteplicità, altro da sé.

A Babele che crolla perché pretende di costruire un'unica Verità che disgrega i diversi

linguaggi, si contrappone la Pentecoste, in cui lo Spirito di Verità permette la comunicazione tra le molteplici lingue che mantengono la diversità.

Non si tratta solo di diversi punti di vista, di diversi modi di esprimere la stessa Verità assoluta, che non può mai essere conosciuta pienamente per i limiti della conoscenza umana. Non è solo questo il problema.

È la stessa identità della Verità che diventa molteplice, che si differenzia nelle Verità costruite nella temporalità, nella parzialità della storia. Nei particolari, nei frammenti si rivela l'eterno, il Tutto, che si annulla in essi, anziché annullarli, finché la Verità ultima sarà Tutto in tutti, l'Uno nei molteplici, ciascuno nella propria originale verità assoluta nella parzialità.

Per la nostra formazione catechistica siamo invece abituati a pensare la Verità in senso statico, come realtà perfetta e compiuta dall'inizio, fondata su un Dio Essere Perfettissimo Immobile dall'eternità e per l'eternità. Realtà perfetta caduta nel caos a causa del peccato e che per opera della redenzione tornerà alla perfezione data, in cui ogni essere troverà il suo posto in base ad un disegno precostituito. La parzialità delle diverse verità è fatta dipendere dai limiti della nostra conoscenza derivati dal peccato.

Le infinite possibilità di darsi della Verità attinge invece all'assoluto stesso della Verità, che nel farsi molteplice, particolare, non diventa falsa, relativa, ma si fa Altra, manifesta l'assoluta alterità presente nel finito, nella relazione limitata, provvisoria.

Per il seguace di Cristo, il Figlio di Dio costituisce l'evento definitivo della Salvezza che tutto ricapitola, Verità ultima, *alfa* ed *omega*. Non però secondo le logiche delle "cose", delle potenze del mondo, non nel modo giuridico della colpa e della pena (il sacrificio come ricomposizione dell'ordine perfetto di Dio offeso dal peccato).

In Cristo innocente infatti Dio si annulla fino a farsi solidale delle colpe, della morte, e così rende possibile la vita eterna nell'oggi, nel finito, nel precario, nell'individuale. Se il patire di Dio nella croce non è una finzione, se l'abbandono di Dio da parte di Dio stesso non è una mera metafora, ma una realtà, Dio annulla la



potenza della suo Essere per assumere i volti e le sembianze di chi non ha la potenza della Verità, per apparire ed essere le Verità di chi non possiede potere su altri, ma anzi, oppresso, subisce le violenze di chi pretende di essere detentore dell'Assoluto.

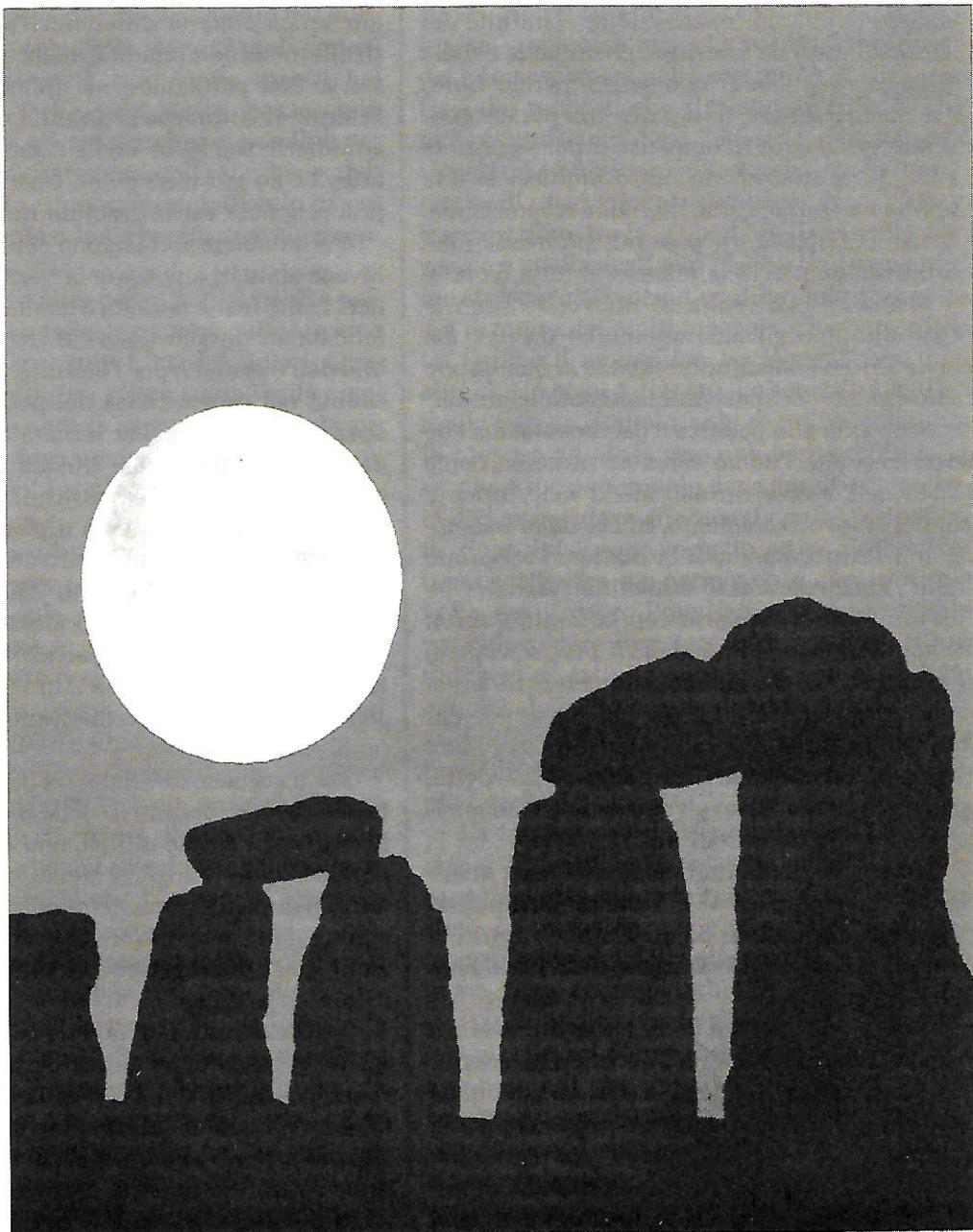
Questa è la scelta del Dio cristiano che, nella creazione e nell'incarnazione, patisce il fallimen-

to, senza garanzie di manifestare, nemmeno alla fine, la Verità. Lo sguardo di Dio rende gli uomini responsabili e liberi, così come ogni esperienza umana, che si affida all'altro, in quanto relazione, realizza, "salva", le possibilità di salvezza promesse da Dio stesso

Le comunità dei credenti dovrebbero testimoniare non la propria pretesa idolatrica di detenere gli strumenti della salvezza, ma la scelta di Dio in Cristo di affidare la

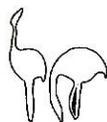
propria Verità ad ogni "straniero" che soffre nella propria carne l'impotenza di Dio, nell'abisso della notte oscura in cui Dio stesso si è posto, nelle forme concrete storiche, precarie, fallimentari, che la Vita eterna assume nelle molteplici relazioni con l'umanità.

Carlo Bolpin



PARTE PRIMA

Deus absconditus



C'è un uso "cattivo" che del termine tolleranza ha fatto e continua a fare l'Occidente nei confronti del diverso: parte da un atteggiamento sostanzialmente negativo verso l'altro e da una presunzione di propria indiscutibile superiorità. "La tolleranza positiva vede la differenza e la verità, fa delle scelte di valore, senza sopprimere la diversità, anche difficile, anche avversaria".

L'autore, giornalista e saggista, è impegnato nella cultura della pace e della nonviolenza.

Tollerare, cioè farsi carico

In questo articolo (1) cerco di evidenziare l'idea di tolleranza positiva e attiva, che significa *tollere*, farsi carico, prendere su di sé (2) i problemi ed anche il male del nostro prossimo.

Nell'inno alla carità, in 1 Corinti 13, le parole greche di Paolo solitamente tradotte "La carità ... tutto *scusa* (o più equivocamente: tutto *copre*) ... tutto *soffre* (o: *sopporta*)", contengono rispettivamente l'idea di *protezione* (con la stessa radice della parola *tetto*) e di *sostegno*. Sicché potremmo tradurre, con l'aggiunta di una bella rima: "La carità tutto *protegge* ... tutto *sorregge*". Da sopra e da sotto, come due mani delicate, la carità circonda, cura, ripara, scalda, valorizza ciò che ama, affinché sia e viva; protegge e sorregge.

Questa tolleranza-sopportazione-pazienza, caratteristica della carità, l'*agape* di Dio comunicata e comandata ai discepoli di Cristo, è un'azione positiva di sostegno, tutto al contrario del significato prevalente nel termine tolleranza, che sa di degnazione, appena al di qua della soglia della violenza e distruzione. Infatti, mi pare di vedere una cattiva e buona tolleranza; o, per dire meglio, una tolleranza negativa, passiva, fredda, bassa, e una positiva, attiva, calda, alta.

La tolleranza "cattiva" è quella descritta molto severamente da Arnold Toynbee (1899-1975): "Il nostro principio di tolleranza, nell'Occidente moderno, non ha potuto in definitiva portare la salvezza perché, bisogna confessarlo, non era un principio sano. Gli spiriti che hanno presieduto al suo concepimento e alla sua nascita erano la Delusione, il Timore e lo Scettici-

simo, e non la Fede, la Speranza e la Carità; l'impulso era negativo, non positivo, e il suolo in cui i semi erano stati gettati era arido" (3).

Veramente, si dice per lo più il contrario: la fede, la speranza (le utopie!) sono state in Occidente le matrici dell'intolleranza, a partire dal cristianesimo costantiniano fino alle guerre di religione, e ai totalitarismi del Novecento. In verità, la tolleranza criticata da Toynbee è una grande irrinunciabile conquista della modernità, grazie ad un "passo indietro" imposto alle fedi dure, alle "verità armate".

Eppure, per ridurre il valore di una verità minacciosa, anziché nuda e mite, si è dovuto alla fine pagare un prezzo allo scetticismo, dopo che anche la ragione, posta in luogo della verità trascendente, si è presentata con una pericolosa maiuscola, si è insediata accanto ai poteri forti. La Ragione è servita bene all'oppressione, razionalmente organizzata più che mai. La ragione occidentale (quella che ci riguarda, e che ha plasmato tutto il mondo odierno) è stata *Conquista* di terre e di uomini, fino ai genocidi storici, *shoah ante litteram*; è stata dominio sulla natura e sui popoli, fino alla strage atomica realizzata e sempre possibile, fino al ballo consumistico oggi allegramente sbrigliato sul ciglio della catastrofe ambientale. Ha generato mostri non solo con il suo sonno/assenza, ma anche con la sua temibile veglia/presenza, produttrice di dominio e di consumo finale.

Disarmata la verità, è da disarmare anche la ragione. Se no, quella tolleranza dettata dalla ragione per abolire le violenze delle fedi si rivela a sua volta violenta. Non si disarmava la ragio-



ne licenziandola: assolutamente no! Altrimenti, cosa ci rimane? Follia e ferocia allo stato puro. Né soltanto indebolendo, nel "pensiero debole", le immagini che essa ci dà della realtà e del suo senso. La ragione non si disarmava da sola, né ad opera di una forza più forte, in una competizione forzista, ma solo se si rende conto che essa non è tutto, che c'è altro. Perciò Raimon Panikkar afferma che, oggi, compito della filosofia è "disarmare la ragione armata". Tale è, per lo più, la ragione occidentale moderna, una forma di potere che vuole tutto controllare, mirando a certezza e sicurezza. Una "ricerca della verità con il fucile della ragione", che poi è spesso "una caccia alla chiarezza con la pistola di *Calculus*". Ma nello stesso Occidente non c'è soltanto il concetto cartesiano di filosofia. C'è anche quello di vita perfetta, introduzione alla vita felice, santità. La ragione si disarmava non per opera di una ragione più forte, ma se incontra lo spirito, ciò per cui comunichiamo con la vita e la realtà universali (4).

Dopo le grandi violenze del Novecento, organizzate e giustificate dalla ragione, dopo la scomparsa di visioni e progetti unitari, che si sono frantumati in punti di vista, interessi, volontà individuali, oggi dubitiamo assai della ragione. Dubitiamo della verità, dubitiamo della ragione. Senza verità, la tolleranza ci sembra facile. Ma senza ragione la tolleranza ci è difficile: ci manca un codice minimo comune. Ecco perché rispuntano sempre forme atroci di intolleranza. Senza verità e senza ragione, resta soltanto la forza brutta, sciolta, assoluta. Tra verità armate e armi senza verità, non c'è via di scampo?

C'è tolleranza e tolleranza

Mi sembra utile analizzare l'idea e il fatto della tolleranza, come sopra accennato. Si possono constatare due forme principali: una negativa, una positiva; la tolleranza negativa può avere la forma forte o la forma debole.

Tolleranza negativa "forte" o "superiore" è quella che giudica il diverso negativo, errato, ma lo tollera come male minore o come condizione inevitabile di un altro bene, lo lascia vivere e non lo elimina per evitare mali maggiori,

ma, se potesse, lo eliminerebbe; lo guarda dall'alto in basso, con superiorità, se si trova in posizione di forza o di potere, con rancore in caso contrario (5).

Tolleranza negativa "debole" o "paritaria" è quella che giudica indifferente ciò che tollera: tutto è uguale, niente merita di affermarsi (tanto meno imporsi) perché niente vale davvero più di altro. (Si potrebbe condurre questa tolleranza nel dilemma dello scetticismo: o neppure essa vale né merita di essere sostenuta, o almeno essa vale più dell'intolleranza, e allora non è più sostenibile come tale).

Questa forma negativa debole, che ha il merito di essere paritaria, potrebbe celare una nuova superiorità: io scettico tollero te persuaso perché so più di te, so che non vale credere a nulla (6). Oppure si riduce ad un'etica puramente discorsiva, ad una democrazia pragmatica per la quale "tutto è negoziabile, salvo la negoziabilità" (7) - anche il commercio dei bambini? e degli organi umani?

Elemento comune alle varie forme di tolleranza negativa è la non-stima (dall'indifferenza al disprezzo) del diverso.

Tolleranza positiva è quella che ha stima di ogni atteggiamento umano, per quanto differente, che non sia distruttivo. E qui sorge il gran problema - che ora sorvoliamo - se si possa tollerare l'intollerante, se si possa non distruggere il distruttivo (8). La tolleranza positiva vede la differenza e la verità, fa delle scelte di valore, senza sopprimere la diversità, anche difficile, anche avversaria. Il principio della buona tolleranza è il "non uccidere", neppure Caino che ha ucciso, ma porta un segno umano e divino (cfr. Genesi 4). Il pensiero e la prassi della nonviolenza sono il frutto di questa tolleranza, la gestione non distruttiva ma costruttiva della differenza e del conflitto, non negati ma assunti come "occasione di verità" (Gandhi).

Questo significato positivo va oltre il senso comune della parola tolleranza, che resta prevalentemente negativo. È da rafforzare quel senso positivo. "La pace potrà essere raggiunta quando si comincerà a praticare la cultura della nonviolenza. Quando ci avvicineremo agli altri



con rispetto e curiosità, più che con la tolleranza, che in fondo è solo un modo di affermare la propria superiorità" (9).

Marco Revelli mostrò bene, nei dibattiti intorno alla guerra del Golfo, che la cultura laica, che ha tutto il merito di aver creato la tolleranza moderna, è stata molto valida come cultura di opposizione alle religioni al potere, ai grandi sistemi dogmatici e allo spirito teologico; ha prodotto tolleranza, comunicazione, ha garantito la possibilità di dialogare tra sistemi diversi. Ma - si chiede Revelli - che ne è della cultura laica quando si fa egemone? Necessaria nell'epoca dei dogmi, è sufficiente nell'epoca del relativismo? Oltre che smontare assolutismi e mediare tra valori, è capace di fondare valori? Forse il percorso del laicismo termina con quello della modernità. Può proseguire se diventa una religiosità atea: se Dio non esiste, non dico "tutto è permesso", ma "io sono responsabile di tutto"; se non esiste giustizia riparatrice, me ne assumo la responsabilità. Su questa base (che è minoritaria nella cultura laica odierna) è possibile un dialogo tra religiosi confessionali e non confessionali (10).

Anche in queste riflessioni di Revelli vedo il passaggio che andiamo cercando da un tollerare sprezzante o indifferente - che è pur sempre un grande progresso, ricordiamolo, rispetto all'intolleranza che perseguita e distrugge - ad un prendere su di sé il peso dell'altro.

Ogni volta che vado a messa, invece di "Agnello di Dio che togli (*tollis*) i peccati del mondo", aspetto sempre di sentire: "... che prendi su di te i peccati del mondo". Invano. Eppure, Gesù Cristo non ha cancellato il peccato da lontano, ma lo ha preso su di sé in piena solidarietà con noi, facendosi egli stesso peccato, per vincerlo nella propria umanità divina. Come scrive Paolo: "Lui che non conobbe peccato, Dio lo fece peccato per noi, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui" (2 Corinti 5,21). E quando Paolo scrive ai Galati (6,2): "Portate i pesi gli uni degli altri", il contesto subito precedente mostra chiaramente che i pesi sono i peccati. Farsi carico (greco *bastazein*, da cui il nostro "bastro") del peccato altrui è, come dice di seguito, "adempiere la legge di Cristo", cioè

fare come Cristo.

È questo che il vangelo cristiano propone come tolleranza. Per esempio, noi persone sposate (ma così ogni coppia, ogni amicizia, e direi ogni solidarietà umana) ci siamo promesse e impegnate ad essere solidali in tutto, perciò anche a portare le colpe vicendevolmente, e quindi a non accusarci, a non dissociarci dal cammino e dalle cadute dell'altro, come Adamo accusa Eva, come Caino si dissocia dalla cura del fratello (è questo il secondo peccato originale e ripetuto). La società che si disfa dell'irregolare condannandolo con pene escludenti, puramente vendicative, dal carcere fino alla pena di morte, invece di averne cura e tentare di tutto per aiutarlo a risocializzarsi, è tragicamente intollerante, anche se magari appare permissiva e pluralista.

Questa solidarietà nella colpa (che certo non perde il senso della responsabilità personale, né, ovviamente, finisce in complicità) si trova anche in Gandhi, in Lanza del Vasto, in Capitini (11). Anche Primo Levi si sente toccato profondamente non solo dal male-sofferenza, ma anche dal male-colpa commesso contro le vittime della *Shoah* (12), tra le quali è lui stesso. Non cancella la differenza tra carnefice e vittima, e non offende le vittime questo sguardo assai profondo e pietoso di Simone Weil: "Tutto ciò che esercita o subisce la forza è parimenti ed in eguale misura sottoposto al suo imperio degradante. Si maneggi la forza o se ne sia feriti, in ogni modo il suo contatto pietrifica e trasforma un uomo in cosa. Merita il nome di bene solo ciò che sfugge a questo contatto. Ma Dio solo sfugge a questo contatto e anche, in parte, quelli tra gli uomini che, per amore, hanno trasferito e nascosto in lui una parte della loro anima" (13).

Non voglio insistere sulle etimologie, a rischio di prendere cantonate. Ma bisogna indagare nel linguaggio, perché ne sa più di noi. Contiene l'esperienza e il pensiero di molte generazioni. C'è dentro la storia umana, la fatica e la nobiltà del "dirsi" umano. Mi sembra abbastanza chiara la parentela tra queste parole-idee: tollerare, sup-portare (inglesismo), sos-tenere (tenere su da sotto), sor-reggere, sollevare, pren-



dere su, come si solleva un ferito.

Ecco un ferito, un debole, e il Samaritano si accorge di lui. Non c'è un sollevare senza uno scendere da cavallo, abbassarsi; non c'è tolleranza senza umiltà. "Non c'è in un'intera vita cosa più importante da fare che chinarsi perché un altro, cingendoti al collo, possa rialzarsi" (14). Chi scrive questo non è un infermiere, ma un uomo che ha fatto della politica il suo impegno.

Sosteniamo o accusiamo?

Come si comporta la chiesa? Come ci comportiamo noi cristiani? Sosteniamo il mondo, o lo accusiamo? Gesù Cristo non è venuto per condannare, ma per salvare (cfr. Giovanni 3,17). Paraclito, difensore è chiamato lo Spirito Santo, e non accusatore, "satana". E se ai discepoli di Gesù, ad alcuni almeno, tocca il peso della profezia severa, della denuncia franca, anche questo compito è nel segno della correzione fraterna, del "non giudicate".

Nella prassi nonviolenta di Gesù si può vedere una "dinamica decolpevolizzante". "Gesù ha liberato molti esclusi rifiutandosi di fare scattare il meccanismo della colpevolezza". Con la Samaritana, con Zaccheo, Gesù "rinuncia a colpevolizzare gli altri, anche se hanno torto". "Gli esclusi, i rifiutati, le prostitute e i ladri vengono presi in considerazione da Gesù come la società non sa fare e, come conseguenza, essi accedono ad una nuova vita fatta di amicizia, di condivisione e di perdono". "È per questo che l'uomo Gesù sembra venire da un altro mondo: nessuno ha debiti con lui!" (15).

Si comporta così la nostra chiesa? È sul meccanismo di colpevolizzazione (altra cosa dalla seria presa di coscienza), che si regge il "potere sacro" ecclesiastico, sempre rivendicato (anche contro chissà quale invadenza dei laici nel presbiterio, in qualche recente documento del Vaticano!). L'annuncio evangelico di salvezza nel pentimento e nella rinascita è altra cosa dall'interposizione tra la coscienza e Dio per gestire con potenza il suo perdono. Questo è un pesare ed opprimere, proprio il contrario del "sorreggere", che abbiamo visto essere il senso alto della tolleranza.

La chiesa dei concordati, che si sistema tra i poteri del mondo, che cerca un diritto speciale, se non privilegi di vario genere, non pratica la "solidarietà reale e intima con il genere umano e la sua storia" (*Gaudium et spes*, 1), ma si dissocia dall'umanità più povera, debole, errabonda. Così non fece Gesù, cui nessun concordato assicurò procedure particolari nel processo, né lo preservò dalla più iniqua delle condanne (16).

La chiesa, nel chiedere agli uomini e alle donne di "prendere sulle spalle il giogo" di Cristo (*tollite jugum meum*), si presenta come lui "mite ed umile di cuore"? (cfr. Matteo 11,29).

Ma se la grande istituzione ha le sue dinamiche lente e pesanti, e le resistenze, inerzie, vischiosità dei grandi corpi, tutte queste domande riguardano noi, discepoli di Cristo, in prima persona, e le nostre comunità piccole e leggere. Abbiamo gioie e tristezze soltanto nostre, private, o quelle del mondo umano intero? Ci impegniamo a non aver pace finché non sarà stabilita per tutti? Condividiamo le angosce dell'umanità, o le fuggiamo in una religione consolatoria, che volta il capo dalla vista delle masse sofferenti e disorientate? Paghiamo noi liberamente qualcosa per i fratelli più peccatori di noi? Una correzione fraterna ed amica mi ha dato un salutare bruciore quando mi ha chiesto: "Ma tu ami di più i poveri o odii di più i ricchi?"

Chiesa e tolleranza, verità e tolleranza. Chiede Gabriella Caramore: "Come può, colui che si ritiene in possesso della verità, non diventare intollerante?". Risponde Romeo Cavedo: "Secondo me è possibile, proprio cercando di coniugare l'amore per la verità con l'amore per le persone concrete che sono alla ricerca della verità (...). È possibile non essere intolleranti se ci si rende conto che la verità, come da noi è stata formulata, non può mai essere identica alla verità assoluta di Dio, ma può essere soltanto una approssimazione" (17).

A Gandhi il termine tolleranza fra le religioni non piaceva molto, in quanto "può implicare il presupposto gratuito dell'inferiorità delle altre fedi rispetto alla propria". Invece "l'*ahimsa* (nonviolenza) ci insegna a nutrire, per le fedi religiose degli altri, lo stesso rispetto che abbia-



mo per la nostra, concedendo così che anch'essa è imperfetta" (18).

Anche la tolleranza bassa rimane necessaria, come necessario è il primo gradino e il primo passo. Silvia Ravera cita Gandhi: "Certo, l'amore fraterno predicato da Gesù è la meta ideale, ma ci si arriva passando attraverso la tolleranza" (19). Paolo (Efesini 4,2) ci raccomanda di vivere "sopportandovi a vicenda nell'amore" (20). Il cuore è stretto nel sopportare (anche quelli che amiamo sono da sopportare), ma si allarga se so-stiene, sor-regge coloro che ama dell'amore gratuito annunciato nel discorso della montagna. Sarà dunque la fede cristiana a dare la tolleranza alta, positiva? Sì, ha detto il Concilio pronunciandosi sulla libertà religiosa e la tolleranza, sulla solidarietà dei cristiani col mondo. Hans Georg Gadamer, il saggio quasi centenario, ritiene che anche altre religioni siano aperte ad "onorare la trascendenza negli altri", che è la base "per un rispetto universale dei diritti umani, per la tolleranza, da cui peraltro la stessa sopravvivenza dipende" (21).

Enrico Peyretti

Note:

1) Il presente articolo è una versione rivista, modificata e ridotta di un altro, scritto per un fascicolo in corso di stampa sul tema della tolleranza, di *Servitium*, quaderni di ricerca spirituale (via Fontanella, Sotto il Monte, BG).

2) È questo il primo significato del verbo latino *tollere*, da cui il nostro "tolleranza".

3) Citato in E. Balducci, L. Grassi, *La pace, realismo di un'utopia*, Principato, Milano 1985, p. 26.

4) Cfr. Raimon Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Ed. Cultura della Pace, Fiesole 1990. Citazione dalle pp. 47 e 163.

5) Un'espressione di questa tolleranza negativa superiore: "Il dovere di reprimere le deviazioni morali e religiose non può quindi essere una norma di azione. Esso deve essere subordinato a più alte e generali norme, le quali in alcune circostanze permettono, ed anzi fanno forse apparire come il partito migliore, il non impedire l'errore, per promuovere un bene maggiore", Pio XII, Discorso ai Giuristi Cattolici Italiani, 6 dicembre 1953, *Acta Apostolicae Sedis*, 45, 794-802, in *Discorsi agli intellettuali*, Ed. Studium, Roma 1955, p. 241. Moltissime posizioni simili e assai meno raffinate si riscontrano negli interventi in Concilio dei padri della minoranza, nella discussione sulla libertà religiosa. Nell'articolo per *Servitium* citato alla nota 1 riporto molti interessanti interventi conciliari da: Henri Fresquet, *Diario del Concilio*, Mursia, Milano

1967, libro di 1198 pagine (Fresquet era corrispondente di *Le Monde*); Raniero La Valle, *Coraggio del Concilio* (giorno per giorno la seconda sessione), Morcelliana, Brescia 1964, 574 pagine; *Fedeltà del Concilio* (i dibattiti della terza sessione), Morcelliana, Brescia 1965, 760 pagine (La Valle era direttore dell'*Avenire d'Italia*).

6) Uso alla buona questi termini, scettico e persuaso, ma è bello vedere il significato di "persuasione" in Aldo Capitini, dove sta per "credenza" o "fede" (per esempio, in *Antifascismo tra i giovani*, Celebes, Trapani 1966, p. 53, e in *Religione aperta*, Guanda, Modena 1955); in Carlo Michelstaedter (*La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1982 e in *Opere*, Sansoni, Firenze 1958), da cui Capitini trae il termine; in Norberto Bobbio (*Maestri e compagni*, Passigli, Firenze 1994, p. 294), che distingue i "persuasi" come Capitini e i "perplessi" come lui stesso.

7) Così si esprime, in senso critico, Remo Bodei, *l'Unità*, 14 marzo 1997.

8) "Rispondere all'intollerante con l'intolleranza può essere formalmente ineccepibile, ma è certo eticamente povero e forse anche politicamente inopportuno. Non è detto che l'intollerante, accolto nel recinto della libertà, capisca il valore etico del rispetto delle idee altrui. Ma è certo che l'intollerante perseguitato ed escluso non diventerà mai un liberale", Norberto Bobbio, *Letà dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. 244 (lo scritto citato è del 1986).

9) Antonella Giacomini, recensendo il libro di Johan Galtung, *I diritti umani in un'altra chiave*, Ed. Esperia, in *l'Unità*, 16 settembre 1997.

10) Ho riferito queste posizioni di Marco Revelli in *Servitium* n. 82, luglio-agosto 1992, *Coscienza e incoscienza dei diritti umani*, pp. 20-21.

11) "In religione non si va che dall'apertura all'aggiunta: apertura a sentire il malfatto degli altri come intimamente legato a noi; aggiunta del bene. (...) Una imputabilità particolare (...) non vale nulla se non c'è quel preliminare dolore per la corretteità, per sentirsi ben capaci di fare quel male, e di avervi contribuito in qualche modo". Aldo Capitini, *Religione aperta*, in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di Mario Martini, Casa editrice Protagon, Perugia 1994, p. 504. L'apertura religiosa è "più della tolleranza" (ivi, p. 474).

12) "La vergogna (...) che il giusto prova davanti alla colpa commessa da altri, e gli rimorde che esista, (...) e che la sua volontà sia stata nulla o scarsa, e non abbia valso a difesa", Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, p. 55.

13) Da *La Grecia e le intuizioni precristiane* (1939), pp. 152-154, citato in Giancarlo Gaeta, *Simone Weil*, Ed. Cultura della Pace, Fiesole 1992, p. 130.

14) Luigi Pintor, *Servabo. Memoria di fine secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 85.

15) Francois Vaillant, *La nonviolenza nel Vangelo*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1994, pp. 49-53.

16) Mi piace qui ricordare Geremia Bonomelli (1831-1914), vescovo di Cremona, che studiò nella mia tesi di laurea. Egli non solo auspicò la riconciliazione della chiesa con lo stato italiano, ma arrivò a proporre una soluzione che escludeva ogni stato territoriale, per quanto piccolo, della chiesa, e anche ogni concordato, fidando solo nel "diritto comune" e nella libertà cui i popoli come tali avevano drit-



to, e la chiesa in mezzo a loro, non più di loro.

17) In Paolo Ricca, *Le dieci parole di Dio* (a cura di Gabriella Caramore), Morcelliana, Brescia 1998, p. 197.

18) In una lettera del 1930, integrale in M. K. Gandhi, *La forza della verità*, vol. I, Sonda, Torino 1991, pp. 479-481, citata da Giuliano Pontara, nel saggio introduttivo a M. K. Gandhi, *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino 1996, p. CXLII.

19) Per l'incompletezza della mia annotazione non sono in grado di indicare in quale degli scritti di Ravera si trovi la citazione. Mi scuso con lui e con il lettore curioso e preciso.

20) Non "con amore", come pure si trova tradotto e come ho scritto anch'io nell'articolo di cui alla nota 1.

21) Hans Georg Gadamer, intervista a *l'Unità due*, 8 settembre 1998 p. 1, ultima colonna.





Deus absconditus: il pensiero

Di fronte all'avanzare della società multiculturale - afferma l'autore, docente di sociologia presso l'Università di Padova -, l'Occidente va facilmente incontro a due tentazioni: "la tentazione del sincretismo, da un lato, e quella del fondamentalismo, dall'altro... Se non vogliamo ripiombare nella logica dell'intolleranza e del nuovo razzismo, l'unica via che resta è quella della ricerca della comunicazione con l'altro, dell'agire comunicando".

Verso una società multiculturale

Che cos'è essere senza essere ciò che si è, e l'eremita rispose, nessuno può essere senza essere, uomo o donna non esistono, esiste solo ciò che sono e la ribellione contro ciò che sono...

(José Saramago, Memoriale del convento, p. 222)

1. L'autunno dei "conquistadores"

In un articolo di qualche tempo fa sul *Corriere* (del 28.12.98) il sociologo Francesco Alberoni tracciava la "morale della favola" della rinnovata alleanza fra Stati Uniti ed Inghilterra contro Saddam Hussein. In poche parole, egli ci spiegava che inglesi e americani hanno in comune non solo interessi, ma valori. È questa la loro forza che fa sì che le due potenze abbiano potuto compiere i *raid* senza tenere conto dell'opinione degli altri alleati europei. I valori cui Alberoni allude, propri della cultura anglosassone (quella dei *wasp*, per intenderci: dei bianchi, protestanti e nel loro caso per estensione anglo-americani), continuano ad imporsi nel mondo intero lungo questo secolo breve, per dirla con Hobsbawm, apertosi con la prima guerra mondiale e chiusosi con la caduta del muro di Berlino del 1989 (e dintorni).

Senonché la mano del milite ignoto americano, che si è divertita a incidere su uno dei missili sganciati su Bagdad un insulto al Dio dei musulmani (lo stesso Dio, del resto, di ebrei e cristiani, secondo quanto ci spiega il *Corano*), potrebbe essere la protesi di una maschera indossata molti secoli fa, quando i primi *conquistadores* sbarcarono nelle Indie. Allora era l'America che veniva conquistata, e il Nuovo Mondo faceva scoprire agli europei l'esistenza del Mondo: la prima esperienza della globalizzazione.

Globalizzazione come improvvisa vertigine dell'effettiva perdita di centro e, al tempo stesso, come vigorosa riaffermazione della propria presunta centralità. Gli europei scoprono il Nuovo Mondo e dunque capiscono di non essere più al centro del Mondo; ma, al tempo stesso, si affrettano - nel sapere e nel potere (economico e politico) - a ricostituire una relazione di dipendenza fra centro e periferia, dove il centro viene di nuovo immaginato in Europa, e la periferia come il Resto del Mondo (Terzo, Quarto, Quinto e così via). A tal proposito, in una densa pagina de *La conquista dell'America*, lo scienziato sociale Tzvetan Todorov descrive quella che potremmo chiamare la sindrome di Colombo:

"L'atteggiamento di Colombo verso gli indiani si fonda sulla percezione che egli ne ha. Si potrebbero distinguere due componenti, che si ritroveranno nel secolo seguente e, praticamente, fino ai giorni nostri in ogni colonizzatore rispetto al colonizzato... O egli pensa agli indiani come a degli esseri umani completi, con gli stessi diritti che spettano a lui; ma in tal caso non li vede come eguali, bensì come identici, e questo tipo di comportamento sbocca nell'assimilazionismo, nella proiezione dei propri valori sugli altri. Oppure parte dalla differenza; ma questa viene immediatamente tradotta in termini di superiorità (nel suo caso, com'è ovvio, sono gli indiani ad essere considerati inferiori): si nega l'esistenza di una sostanza umana realmente altra, che possa non consistere semplicemente in un grado inferiore, e imperfetto, di ciò che noi siamo" (Torino, 1992, p. 51).

In questa pagina Todorov parla della con-



quista dell'America, ma in realtà enuncia il dilemma perenne della nostra relazione con "l'altro", con chi non condivide le mie stesse mappe culturali. Non è forse vero che, nei confronti della presenza di persone provenienti da società culturalmente diverse dalle nostre, noi europei ci dibattiamo fra l'integrazione e il riconoscimento della differenza (culturale nella sfera pubblica) degli immigrati? Donne e uomini di lingua, religione, usi alimentari, concezioni etiche e familiari diversi da noi devono diventare come noi (l'integrazione) oppure hanno il diritto di conservare la propria specificità e identità socio-culturale (il diritto alla differenza)?

Non c'è oggi in Europa nessuna politica comune a questo proposito, per la semplice ragione che ogni Paese ha seguito una propria strategia. Tuttavia è divenuta così imponente e visibile socialmente la presenza di gruppi sociali etnicamente diversi in Europa, che il dilemma non può essere eluso dal nuovo soggetto politico che comincia ad emergere nei corposi interstizi delle banche e delle monete, e che non tarderà ad affermarsi in quanto tale sul Vecchio Continente.

Gli antichi *conquistadores* finiranno per essere conquistati? O meglio, il fatto che la diversità culturale, religiosa, alimentare, di abitudini quotidiane, di concezione del tempo e dello spazio (urbano) finirà per imporsi "dentro casa", non più fuori dei confini del Vecchio Continente, non implicherà forse il passaggio dalla sindrome di Colombo a quella di Bartolomé de Las Casas, difensore degli indigeni? Fuor di metafora, difensore del principio secondo cui l'identità si costruisce socialmente attraverso il riconoscimento della differenza?

2. Identità e differenza

Dal punto di vista delle scienze sociali, infatti, l'identità sociale si forma attraverso un processo al tempo stesso di identificazione e di individuazione. Con il primo noi impariamo a riconoscerci in comuni valori, di cui un gruppo di persone si fa interprete e che si sforza di trasmettere di generazione in generazione. L'identificazione ha a che fare perciò con la memoria. La memoria è un fattore di organiz-

zazione sociale dell'identità di gruppo. Ed ha molte varianti: da quella che attinge al mito etnico, a quella che invece fa appello a potenti simboli religiosi.

Quanto più è forte il richiamo a valori fondativi della comunità di appartenenza, tanto più marcato sarà il confine simbolico (e reale, in molti casi), che verrà tracciato fra il "noi" e "l'altro". "L'altro" diventa così lo specchio della nostra identità: lo guardo e sento che è diverso da me. Se il gruppo cui appartengo è interessato a marcare con vigore il confine simbolico con altri gruppi sociali, esso tenderà a ricordarmi continuamente, e con tutti i mezzi di cui dispone, che la mia diversità rispetto agli "altri" mi impedisce di "mescolarmi" con loro.

Da qui sono nate tutte le strategie di scartamento di ogni forma di approssimazione all'"altro", che noi troviamo in molte culture e in molte società del passato e del presente. Dai sistemi di mantenimento delle barriere che impediscono ogni forma di contatto fisico con "l'altro" (dalla proibizione dell'esogamia ai tabù alimentari che fanno divieto di consumare cibi e bevande che non siano state rigorosamente preparate dal gruppo di appartenenza), alle varie forme di etnicizzazione del territorio (a volte consentite o tollerate, altre volte incoraggiate dai poteri politici costituiti: ti ricordi di Sarajevo, ultima pallida ombra del sistema del *millet* ottomano?): ogni gruppo portatore di una cultura specifica si insedia in un segmento di territorio e lì si rinserra riproducendo usi e costumi, regimi personali e ricette di cucina rigorosamente fedeli, negli odori e nei sapori, a quelli delle società di origine.

L'Europa che verrà, da questo punto di vista, appare già segnata dalle incerte fortune dell'identità e della differenza: ghetti etnici (come la *Kleine Istanbul* di Berlino o la *piccola Lahore* di Bradford), per un verso, e quartieri nei quali, nel giro di pochi metri, sorge la moschea, giusto di fronte alla parrocchia cattolica e, dietro l'angolo, la sinagoga di una piccola comunità hassidica (come in rue Tanger, nel popoloso quartiere Barbés, nei pressi della Gare du Nord a Parigi), per un altro.

Ma anche quando ci si rinserra nei quartieri



etnici si dà il caso che alcuni gruppi sociali apprendano ad agire con due registri differenti: la sfera etico-familiare gelosamente protetta dai confini dell'identità collettiva (fintanto che l'involucro non viene infranto, a fatica in verità, dai matrimoni misti), da un lato, e la sfera economica (degli affari, della vita pubblica, della mobilitazione sociale di mercato), piegata ormai alla logica delle società di accoglienza (competizione, guadagno, mobilità sociale), dall'altro.

3. Stranieri in patria

Noi europei ci sentiremo sempre più stranieri in patria. I figli dei nostri figli più di noi. Le due tentazioni allora, cui andremo più facilmente incontro, possono essere schematicamente descritte nel seguente modo: la tentazione del sincretismo, da un lato, e quella del fondamentalismo, dall'altro. Sono le due facce della stessa medaglia.

La prima potrebbe corrispondere all'oscuro sentimento di oltrepassare le differenze, annullandole, e in tal modo però finendo per lasciare spazio ai "valori" del più forte - quelli ai quali Alberoni sembra guardare con stupefatta ammirazione, nell'articolo che abbiamo ricordato poco sopra.

Il meticcio culturale, in realtà, verrebbe ad essere più risultante di un esasperato individualismo e di un allentarsi sempre più sensibile dei legami della memoria collettiva che di un incontro fra culture diverse. Il meticcio è possibile, infatti, proprio quando gli individui che provengono da contesti socio-culturali diversi hanno perso i legami con i luoghi che favoriscono i processi di identificazione sociale. Il disincanto dei legami e dei luoghi dell'identità relativizza tutte le differenze culturali, supera i confini interni e sbaracca le "caserme" poste sulla linea di frontiera. Può anche essere considerata una benefica forma di disarmo delle differenze (etiche, linguistiche, religiose e così via), che ha un prezzo che è bene conoscere: il rischio concreto di smarrire la propria identità, non solo quella sociale, ma anche, a volte, quella individuale.

C'è già un meticcio religioso in atto, che si

è formato alla periferia dei grandi sistemi di credenza religiosa in difficoltà nel controllare i loro reciproci confini simbolici. Il *New Age* ne è un esempio significativo, da questo punto di vista.

A fronte si erge la figura del fondamentalismo. Non solo religioso. Abbiamo imparato in questi tragici anni di conflitti etnici che esiste anche un fondamentalismo etnico. Cioè un'affermazione di identità collettiva talmente intransigente e forte, da non disdegnare il ricorso alla forza, appunto, per difenderla contro le minacce immaginate e reali portate da un "altro" diventato, per ciò stesso, Nemico. Il fondamentalismo nasce proprio come nostalgia di una identità collettiva, che si avverte in pericolo. Perciò sento il bisogno di segnare con rinnovata intensità la differenza che mi separa nettamente dall'"altro". Anche in questo caso, il prezzo che si paga, cadendo nella tentazione del fondamentalismo (religioso, etnico, laicistico), è la trasformazione della dialettica dei rapporti con "l'altro" in una permanente critica delle armi: sento l'urgenza di brandire la mia identità come arma impropria per segnalare l'irriducibile diversità dell'"altro" da me.

L'alternativa ragionevole ai dilemmi, che abbiamo sin qui evocato per sommi capi, si impone nei fatti. Se non vogliamo ripiombare nella logica dell'intolleranza e del nuovo razzismo, che fa dell'enfaticizzazione del diritto alla differenza la propria bandiera (senza rendersi conto che, a forza di affermare la differenza, si favorisce l'ineguaglianza: se tu sei diverso da me, ti riconosco uno spazio segregato dove affermare la tua diversità, purché essa non dia fastidio "ai miei occhi"), l'unica via che ci resta, e che ci conviene alla lunga battere, è quella della ricerca della comunicazione con "l'altro", dell'agire comunicando. Ma ciò implica il riconoscimento reciproco di persone che hanno qualcosa da comunicarsi. Una propria identità, in una parola. Soltanto così è possibile agire cercando un'intesa - per parafrasare uno degli ultimi grandi pensatori della *Scuola di Francoforte*, Jurgen Habermas - su valori etici comuni.

Tutto ciò presuppone un atteggiamento etico nuovo nei confronti della "alterità dell'al-

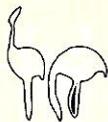


tro”: passare dall’atteggiamento di chi, volente o nolente, mira di fatto a negarla, alla consapevolezza dell’incertezza che caratterizza la nostra identità. Il che significa che, come ha scritto un brillante sociologo francese (Patrick Miche, *La fede senza nemico*, Milano, 1996), “noi più che per il passato siamo messi di fronte alla duplice condizione di esistere pienamente in forza di noi stessi e allo stesso tempo di essere pienamente coscienti che noi non possiamo esistere in forza di noi stessi”.

Solo così possiamo entrare nella società multiculturale, riducendo in parte la complessità dei dilemmi che sono di fronte a noi.

Enzo Pace





L'autore della lettera, psicanalista, evidenzia come non si possa ragionevolmente pensare ad un punto di vista unico "psicologico-psicanalitico" sui vari fenomeni nei più svariati campi dell'esistere. Anche in rapporto alla religione, "lo stesso Freud non aveva la minima idea di cosa fosse". "Credo che il cristianesimo abbia molto da insegnare alle altre religioni (e viceversa)", se l'incontro non si attua "al livello più basso della consapevolezza che ciascuna di esse ha di se stessa".

I pericoli della semplificazione

Cari amici,

vi ringrazio di aver pensato a me, per la vostra rivista **Esodo**. Tuttavia non sarà facile per me rispondere alla vostra richiesta, prima di tutto per un motivo che devo segnalare in maniera preliminare. Che oggi ci sia un punto di vista "psicologico-psicanalitico" mi pare sicuramente falso. La psicologia e la psicanalisi sono campi molto diversi - spesso persino contrastanti - e comunque anche la psicanalisi è divisa in un numero così alto di scuole e di tendenze che sarebbe davvero difficile esprimere un parere fondato su un punto di vista psicanalitico unico su qualsiasi cosa. È vero poi che io mi sono occupato in un seminario (pubblicato dalla collana dell'Accademia platonica delle Arti, edizioni Panda di Padova, e in qualche modo riassunto in un mio articolo uscito di recente in "aut aut", n. 283-284) del problema dell'uno, ma certo non posso riassumere in due pagine il contenuto di quei testi (che perciò ho citato). Del resto, non è affatto facile ed immediato orientarlo nella direzione della vostra richiesta, relativa al confronto fra religioni diverse. L'unica cosa che posso fare è tentare di riassumere molto brevemente qui i miei pensieri sul problema che mi sottoponete. Se vorrete, potrete pubblicare la mia risposta - necessariamente molto sintetica - su **Esodo**.

Cominciamo dalla psicanalisi. L'unica cosa sicura è che si tratta d'una teoria e d'una pratica che possono essere accettate, rifiutate o discusse senza tenere minimamente conto dell'aspetto religioso di chi se ne occupa. Freud era ebreo. Sicuramente questo ha avuto qual-

che rilievo nella definizione dell'ambito sociale e culturale della prima psicanalisi, ma dal punto di vista della teoria ne ha avuto ben poca; non è nemmeno sicuro che la passione della lettera che ha spinto Freud ad interrogare le formazioni dell'inconscio (sogni, lapsus, ecc.) abbia qualcosa a che vedere con la tradizione ebraica d'interrogazione letterale della *Torah*.

In un secolo di storia della psicanalisi, nessun analista ha spinto la propria riflessione sul terreno della religione, se non in base a pregiudizi di terza mano. Per dirla come la penso: lo stesso Freud non aveva la minima idea di che cos'è la religione. Con questo non voglio dire che gli psicanalisti di quel tempo, che erano religiosi - per esempio, il pastore Pfister, con il quale egli scambiò delle lettere interessantissime -, ne avessero una molto più precisa della sua. Credo di poter dire che il progresso della scienza nella cultura moderna ha prodotto un'ignoranza spaventosa di tutte le tradizioni religiose, accompagnata da una sorta d'indifferenza dogmatica, che in qualche modo è stata elevata a principio pratico, se non teorico, anche nella Chiesa, dal momento che la tradizione cristiana, certo, continua ad essere attentamente studiata, ma solo dal punto di vista storico, vale a dire da un punto di vista che, in un orizzonte religioso, è assolutamente secondario.

Certo, in questo panorama poco confortante ci sono delle eccezioni che lasciano bene sperare. Gli scritti di Giovanni Paolo II, per esempio, con la straordinaria vastità di pensiero di cui danno testimonianza, sono senza dubbio fra



queste (penso a *Varcare le soglie della speranza* ed all'ammirevole enciclica *Fides et ratio*). Ma il problema resta: come si può confrontare il modo in cui religioni diverse come il cristianesimo, l'ebraismo, l'islamismo, l'induismo ed il buddismo considerano la verità, quando nello stesso tempo il dialogo fra la Chiesa cattolica e quella ortodossa si è arrestato per questioni che dal punto di vista religioso restano ancora secondarie, come i contrasti etnici in Jugoslavia o le proprietà ecclesiastiche in Russia? Quando della pressione sempre più opprimente da cui i cristiani sono sempre più schiacciati in Medio Oriente nessuno parla (anche se, senza dubbio, la Chiesa ne tiene molto conto)? Oppure quando si crede che, per diffondere il messaggio cristiano, sia necessario *semplificarlo*?

So bene che dire questo potrebbe essere l'effetto di un grave peccato di superbia. Ma quando *agnus Dei qui tollis peccata mundi* viene tradotto con "agnello di Dio che *togli* (!) i peccati del mondo", e si "migliorano" le traduzioni del *Pater noster* proponendo di sostituire "sia santificato il tuo nome" con "sia benedetto il tuo santo nome", davvero non posso fare a meno di pensare che queste semplificazioni abbiano ben poco a che fare con la verità del cristianesimo, che è sempre stata *difficilissima e scomoda*.

Certo, la verità segue sempre le sue strade tortuose, e non ha bisogno delle traduzioni per affermarsi. Ma non mi pare che questo sia un principio da seguire nell'amministrazione della Chiesa che, dopo tutto, dovrebbe essere la comunità dei credenti: una comunità che si costruisce sulle semplificazioni necessariamente non può avere nessuna forza, quando si tratta di fare resistenza ad alcune tendenze della storia.

Su questa strada è molto facile che preti, rabbini e monaci buddisti si trovino a pregare insieme. Senza dubbio è meglio che fare delle guerre di religione, come accadeva in passato. Ma se questa apertura fra le religioni non si accompagna ad una riflessione interna a ciascuna di esse, a che serve l'ecumenismo? Solo a far pubblicare una notizia sui giornali e a darci un'illusione di più (come se non bastassero quelle che ogni giorno producono sul pianeta mi-

gliaia di morti)? Mi chiedo: a che serve che religioni diverse si confrontino, quando sono d'accordo solo sull'importanza della religione e *su nient'altro*?

Mi rendo conto che ciò che dico può sembrare estremistico. Lo è, ma solo quanto lo impone quel po' di verità che mi sembra di tanto in tanto di riuscire a cogliere. Nello scrivere questo tengo conto della mia esperienza di psicanalista? Sì, ma anche no. Sì, perché, quando sento che Giovanni Paolo II chiama ortodossa la Chiesa greca, in quanto psicanalista non posso fare a meno di dedurne, con un sillogismo semplicissimo, che l'uso di questo aggettivo equivale ad una sua ammissione dell'eterodossia della Chiesa cattolica. No, perché il fatto che a me sembri molto importante - anche per la psicanalisi - tutto ciò che fa del cristianesimo il cristianesimo - vale a dire i *dogmi*, che si ha molto torto a supporre che non contengano pensieri, mentre invece ne contengono di importantissimi e quasi tutti ancora impensati - non dipende dalla psicanalisi che mi è stata trasmessa, ma da quello che io ho trovato (certo, senza potermene attribuire nessun merito, dal momento che "lo spirito soffia dove vuole").

Credo che il cristianesimo abbia molto da insegnare alle altre religioni (e viceversa), ma non vedo come questo possa accadere se l'incontro avviene al livello più basso della consapevolezza che ciascuna di esse ha di se stessa. E come può il cristianesimo insegnare qualcosa a coloro che non sono cristiani se non riesce a far capire che cos'è il cristianesimo neppure ai battezzati? Quando il *mysterium* che si attribuisce ai dogmi cristiani fondamentali, come quello dell'incarnazione e della trinità omoessenziale, serve solo per risparmiare a chiunque la fatica di pensarci?

Credo, invece, che il pensarci sarebbe utilissimo per salvarci da disastri simili a quelli che hanno contrassegnato la storia dell'ultimo secolo, per esempio, per far capire che cosa significhi essere padre o essere figlio, dal momento che la filiazione diviene sempre più enigmatica per tutti noi (e non è detto che la psicanalisi non abbia contribuito, a modo suo, alla confusione).



Credo che qui io possa fermarmi. Spero di aver dato una risposta adeguata alle vostre domande. E naturalmente sarei davvero lieto se **Esodo** - un nome che lascia ben sperare - potesse divenire l'occasione per continuare a parlare di questi problemi, che a me paiono essenziali

per chiunque, e non solo per gli psicanalisti o per coloro che frequentano le parrocchie, le moschee o le sinagoghe.

Cordiali saluti

Ettore Perrella





Deus absconditus: il pensiero

Ripercorre le tappe dell'infanzia e dell'adolescenza l'autrice, docente di filosofia negli istituti superiori a Venezia, per porsi l'interrogativo se sia pensabile, "in ambito religioso, una prospettiva analoga a quella individuata nella trans-culturalità".

"Mi piace pensare che non sia lontano il giorno di una vera riconciliazione tra diversi Credo, ma sono convinta che essa sarà possibile solo quando ... si sarà creato lo spazio per la differenza".

Differenti, grazie a D**

1. Accingendomi a riflettere sul problema del confronto tra le diverse religioni mi sono, come ormai è mia abitudine, ritrovata ad affrontare la questione a partire da me, dal punto in cui mi trovo, dall'esperienza che posso raccontare, e non perché la reputi particolarmente interessante per chi la ascolta, ma per un'esigenza profonda di chiarezza e di concretezza, e perché, sebbene io trovi estremamente divertente "teorizzare" fra me e me, ritengo che lo scopo della comunicazione sia la ricerca di qualcosa di utile e non solo astrattamente seduttivo, pretenziosamente oggettivo e neutrale.

Dunque, se mi esprimo sui possibili rapporti tra le religioni, lo faccio interrogandomi sul mio rapporto con il Credo che ho appreso da bambina, sulla posizione che ho maturato attraverso le crisi personali prima e gli strumenti della filosofia dopo, sulla necessità che mi ha spinto, come donna in relazione con altre donne e altri uomini, ad una presa di coscienza dei miei bisogni materiali e spirituali. Tuttavia credo che molte delle mie esperienze siano simili a quelle di tante altre, così come i problemi che continuano a interrogarci e alle cui soluzioni io provo a dare un contributo, sperando che esso possa essere condiviso, se sarà considerato efficace.

La mia infanzia è stata segnata da un forte sentimento religioso, alimentato dalla frequentazione costante di una piccola comunità di suore, la cui esistenza mi ha preservato dai pericoli di un mondo che si mostrava, fuori delle mura difensive di una famiglia governata da donne, ostile, rozzo e violento. Ho trovato in

quelle monache non solo una conferma dell'autonomia, nel pensare e nell'agire, di mia madre e di mia nonna, ma anche un potente incoraggiamento a seguire la mia "vocazione", a mettere a frutto i miei "talenti". Vedevo poco il vecchio parroco, che percepivo più simile ad un nonno bonario che alla guida di una comunità spirituale: il suo "pensionamento" e l'arrivo di un nuovo, più giovane, sacerdote sono coincisi col mio ingresso nell'età tormentosa e tormentante dell'adolescenza e con il mio lento, ma inesorabile, allontanamento dalla Chiesa. Il distacco definitivo è avvenuto dopo anni di dubbi e crisi, ma è stato caratterizzato da un profondo senso di sollievo.

Lo stesso che ho provato, qualche anno dopo, quando ho trovato, nel pensiero della differenza sessuale, il modo di dispiegare finalmente il mio amore per la filosofia, senza dover per forza "sposare" i filosofi, che trovavo, tranne qualche rara eccezione, insopportabili. Da loro avevo tuttavia mutuato un atteggiamento critico nei confronti della religione, una diffidenza per l'irrazionale, un'ostilità totale per i dogmatismi e i fideismi, insomma le giustificazioni teoriche del mio agnosticismo. Ma avevo di fronte, e me ne rendevo acutamente conto, un pensiero spesso intollerante e totalitario, che ha nell'universale, nel concetto, un dio geloso e possessivo, e che colpisce con l'anatema chiunque veda negli esseri umani altri valori oltre la Ragione.

Avevo tante risposte, ma erano di più le domande. Che la religione fosse alienazione, oppio dei popoli o nevrosi collettiva, non mi pareva strano, tuttavia non mi abbandonava un



anelito profondo verso quella piega del reale che non si distende sotto il ferro dell'analisi e che rimane a testimonianza di un limite costitutivo di ogni natura umana, ma anche le promette un di più di senso, un ricamo che la rende preziosa e non si lascia tutto vedere. Era la mia consapevolezza dell'aura sacra che circonda ogni vita, che forse la pervade, a non farmi pacificata. Nemmeno adesso lo sono, ma almeno alcune cose mi si sono chiarite:

- non ho alcun rimpianto per la "dottrina", per l'ossequio che si pretende, in nome di un'autorità che si fonda sul potere, a principi astratti, a valori normativi che vengono prima delle creature vive; non ho nostalgia di gerarchie, che garantiscono ordine in cambio di abdicazioni alla propria coscienza, alla propria responsabilità; non ho rispetto per chi, mettendo a frutto paure ancestrali, ottiene consensi e obbedienza. Tanto più sono convinta di quello che dico, quanto più sperimento, nel dolore e nella malattia, la mia debolezza, le mie tentazioni, i miei rimorsi;

- ho bisogno di trascendenza, ma non mi sento di abbandonare il "basso" per l'"Alto", la terra per il cielo, il mio corpo per la mia anima; mentre cercavo, mi sono venute incontro figure-guida (Simone Weil, Etty Hillesum, Giordano Bruno, Margherita Porete) e ho conosciuto maestre (Luce Irigaray, Luisa Muraro) che mi hanno indicato soluzioni, e aperto prospettive nuove. Ho imparato che è possibile, per me che sono donna, riconoscere profondamente condivisibili gli appelli di una "eroica furiosa" alle sue simili: "Siate fedeli a voi stesse! Non dovete tendere a Dio!... non è altro che un prodotto del cervello maschile pieno di errori e di difetti..." (1) e, contemporaneamente, accettare che esiste una dimensione della realtà che non coincide con ciò che si afferra, che si comprende. È qualcosa che è in me e non è qui ed ora, che sta e non sta fuori di me, che è la mia grandezza e il mio limite;

- ho la certezza che la percezione di un senso positivo all'esistenza sia radicato nel profondo di ogni uomo e di ogni donna, ma sono altrettanto sicura che molteplici e tutti ugualmente validi siano i modi in cui questa adesione al

Bene si esprime, anzi, questa diversità di approccio e di sensibilità è per me una ricchezza, non un problema: "Ogni religione è l'unica vera", diceva Simone Weil (2), e aveva ragione. Ognuna, a suo modo, con le caratteristiche proprie di una civiltà particolare, dice una verità sul mistero che ci circonda;

- ho un desiderio grande: vedere finalmente cadere tutte le catene materiali e ideologiche, poter vivere in una comunità libera dalle necessità e dai pregiudizi, respirare con agio senza soffocare nessuno, nessuna. È iscritto nel nostro codice genetico questo sogno forse irrealizzabile, ma così potente da essersi incarnato in donne e uomini di tutte le razze e culture.

2. È a partire da queste consapevolezze che voglio affrontare i problemi posti da Giuseppe Bovo, dalle pagine di **Esodo**: è possibile, in ambito religioso, una prospettiva analoga a quella individuata nella trans-culturalità? La religione che ne risulterebbe (io preferisco usare il condizionale) quanto somiglierebbe a quella cattolico-romana?

Sono scettica sulla possibile realizzazione di una trans-religiosità: mi sembra di sentir riproporre, con termini nuovi, una soluzione molto vecchia, quella del deismo illuminista, che propugnava la condivisione di una dottrina semplice e ragionevole, emendata di tutti gli aspetti che favoriscono l'intolleranza e la superstizione, come i dogmi e le verità rivelate. Se l'ipotesi può sembrare pienamente condivisibile, essa non ha mai avuto realizzazione non solo perché non tiene conto del fatto che ogni religione è parte integrante di una particolare civiltà e rappresenta ciò che più immediatamente è avvertito come patrimonio di un popolo, ma anche perché nasconde altre insidie.

Infatti, si tratterebbe in realtà di sostituire al Credo della fede il Credo della Ragione: là dove questo è storicamente accaduto (penso alla Rivoluzione francese, ai socialismi reali, al nazifascismo) l'intolleranza non è stata affatto sconfitta, se mai si è presentata sotto un altro volto, ma con le stesse crudeli fisionomie.

C'è di più: questo desiderio di cancellare le differenze, qualora lo interrogassimo, non si



mostrerebbe, alla fine, come la volontà di semplificare, di ridurre, e quindi di privare di senso la realtà? Così come io non voglio sparire in un mondo di androgini, o pretesi tali, così chi è sinceramente attaccato alle sue convinzioni religiose non vuole vederle cancellate, perché attribuisce loro un valore prezioso.

Io non ho alcuna paura di condividere il mondo con chi la pensa diversamente da me; quello invece che mi spaventa davvero è che ancora oggi, come sempre nel passato, la religione è solo uno dei tanti strumenti, forse il più efficace, per imporre una visione "kyriocentrica" della società, una logica di dominio e di repressione (3).

Guardo il mondo che mi circonda e vedo, con una inquietante regolarità, giovani uomini armati contro donne e bambini, e constato che la loro violenza trova senso nelle diverse fedi, nelle quali tutti nello stesso modo trovano le giustificazioni teoriche delle loro pretese di supremazia e di controllo sociale. Penso alla ex-Jugoslavia, all'Afghanistan, all'Algeria, a Israele, ai territori palestinesi, al Libano, all'Iraq, alla Turchia, al Ruanda, all'Irlanda, all'India ... e qualcosa mi impone di spostare lo sguardo, per non restare impietrata e senza più parole.

Parole che, invece, dobbiamo sforzarci di continuare a cercare, così come dobbiamo continuare ad agire, per proporre esempi convincenti ed efficaci di una vera convivenza, nel rispetto e nella cura di ogni creatura umana, ma anche del tessuto vivo terrestre e universale.

Su che cosa può fondarsi questa convivenza, se non nel riconoscimento dell'autorità materna? Chi, se non una madre, può insegnare ad unire amore e rispetto della libertà? Chi sa praticare meglio di lei l'esercizio della prossimità vigile e del necessario distacco? Chi conosce meglio il valore dei gesti e delle parole? Chi ha salvaguardato non il Valore della Vita, ma le singole, piccole esistenze?

Io guardo questi, che sono fatti, e imparo la riconoscenza, nel suo doppio aspetto di riconoscimento e di ringraziamento. Credo che il Papa abbia cercato di fare qualcosa di analogo, senza riuscirci però, a causa forse della sua costante

preoccupazione di "difendere" la struttura gerarchica della Chiesa, senza la quale egli teme per il futuro del Cristianesimo. Io non ho di questi problemi, e so che molte donne cattoliche non ne hanno, dato che nella Chiesa del potere non sono mai entrate, mentre per secoli le loro anime hanno costituito la sua santità (4).

Io credo nelle donne che si assumono con orgoglio la loro differenza e la agiscono nel mondo; infatti esse sanno, meglio degli uomini, come sostenere il conflitto che sta alla base di ogni vita, senza farlo degenerare in scontro armato: se mi chiedete il perché, posso rispondere in molti modi e citare la Storia, la Cultura, la Natura, la Volontà di D**, il Caso, la Necessità... Ho tante maiuscole, non ho una Risposta, ma non ho tempo da perdere, e nemmeno la specie umana, se vuole sopravvivere ai disastri che soprattutto gli uomini hanno combinato in questi ultimi tre millenni circa di storia. Qualcuno ha addirittura ipotizzato che la Terra starebbe per eliminare finalmente, attraverso un suo efficiente sistema immunitario (terremoti, maremoti, buchi nell'ozono, proliferazione di animali nocivi, virus HIV e Ebola...), gli esseri umani, parassiti voraci e distruttivi dell'ecosistema e dell'equilibrio dell'Universo.

Se non condivido il catastrofismo di tante analisi, tuttavia le considero come importanti segnali di una grande difficoltà non solo a capire la realtà, ma ad interagire in modo efficace con essa, senza riproporre schemi logori, inutili e spesso pericolosi.

Il problema dei rapporti tra religioni è un problema antico; nella sua forma di confronto tra diversi monoteismi esso segna in modo drammatico l'avvio della modernità e non sembra destinato a soluzioni rapide, nonostante i sogni di Erasmo da Rotterdam e di Giordano Bruno (5). Io sono convinta che una possibilità esista, e che possa trovare piena realizzazione, a queste condizioni:

- nessuna religione può pretendere di imporsi sulle altre, anche solo proponendosi a modello di originalità e di perfezione. Trovo, per esempio, che l'ultima enciclica papale, *Fides et ratio*, conservi questo pregiudizio e finisca per ribadire una distanza, piuttosto che operare per



un vero dialogo (6);

- tutte le religioni possono rinunciare alla loro struttura "kyriocratica" e fare spazio alla differenza, cosicché uomini e donne possano realizzare pienamente nella sfera divina la loro natura umana. Questo significa riconoscere l'autorità femminile e rispettarne il manifestarsi, nella sfera pubblica come in quella privata;

- tutte le possibili mediazioni vanno seriamente praticate per avvicinare uomini e donne di fedi diverse, ma concretamente, nel piccolo, a partire dall'assunzione di responsabilità di ciascuna e ciascuno verso gli altri, le altre. Se servono, sul piano simbolico massmediatico, i grandi "incontri" tra i più alti rappresentanti di ogni Credo, quello che conta, alla fine, è il legame personale e diretto, che è stato capace di resistere anche agli orrori più impensabili (7);

- si può abbandonare la diffidenza e il pessimismo, per lasciare spazio alla speranza e alla fiducia: credo che Socrate avesse bene in mente quanto può essere inutilmente distruttivo il pessimismo generalizzato e paralizzante, benché egli conoscesse altrettanto bene la natura umana e non fosse certo vittima di vuote e insulse illusioni. Anche Democrito, che Platone non cita mai (forse perché era il grande avversario del Padre suo, Parmenide), consigliava di non parlare delle azioni malvagie, perché, privando il male di ogni manifestazione nel discorso, lo si trasforma in mera apparenza (8).

3. Ho parlato delle condizioni che renderebbero possibile una certa soluzione: ora mi resta da indicarla. Essa consiste nella continua, tenace capacità di ascoltare il desiderio inesauribile della gioia, materiale e spirituale; è uno stile di vita, che si fa ricco di incontri e relazioni, più che di sicurezze e di volontà di potenza; è l'arte della composizione e la facoltà di creare armonie da partiture diverse, anche dissonanti; è la sapienza di lasciar essere, ma senza sparire, senza aver paura di mostrarsi come si è. Bei discorsi, ma, in pratica, a quali gesti reali possiamo farli corrispondere?

Ho in mente alcuni esempio del passato: le levatrici Sifra e Pua, che disobbedirono al faraone e lasciarono in vita i neonati maschi ebrei;

la figlia stessa del faraone, che salvò Mosè, ben consapevole che era ebreo, lo affidò a sua madre perché lo allattasse, lo considerò, una volta cresciuto, un proprio figlio (Es 2,1-10); Ipazia di Alessandria, che seppe far agire la propria autorità in una città lacerata da conflitti politici e religiosi, avendo sempre come fine il reciproco rispetto e la convivenza pacifica (9).

Anche Caterina de' Medici, in Francia, ed Elisabetta Tudor, in Inghilterra, nonostante la fosca immagine che spesso ce ne tramandano gli storici, e il tormentato periodo in cui si trovarono a governare, cercarono di garantire la pace tra le diverse fedi religiose, come un acuto testimone dell'epoca insegna, quel Giordano Bruno che a lungo peregrinò per l'Europa alla ricerca di un clima di tolleranza (10).

Se poi mi rivolgo al presente, posso ricordare l'opera di quelle italiane che nel 1988 organizzarono un seminario internazionale a Gerusalemme, con lo scopo di far incontrare donne dell'*Intifada* e donne israeliane, e l'esperienza, un anno dopo, di *Time for Peace*, raccontata con altri esempi di relazioni solidali femminili da Chiara Ingrao (11).

Ancora, ci sono le donne della ex-Jugoslavia, le intellettuali che non si sono lasciate corrompere da logiche nazionalistiche, come Slavenka Drakulic, Dubravka Ugresic, Svetlana Slapsak, Rada Ivekovic, ci sono le loro analisi di una guerra tutta maschile, e ci sono le donne di Sarajevo: al grido "Siamo madri e non una nazionalità" cercarono di fermare la guerra, organizzando un movimento che vide marciare centinaia di donne dalla Croazia alla Bosnia verso Belgrado, dove le attendevano le donne della Serbia. L'incontro fu reso impossibile dai militari, che impedirono l'entrata e l'uscita dalla città (12).

Quello che mi sembra il comune denominatore di tutte queste azioni è la capacità di muoversi al di sopra di qualsiasi preoccupazione di ortodossia, quando questa diventi uno strumento di oppressione e imponga il rispetto di valori astratti più delle singole esistenze.

Sarà perché le donne partoriscono creature di carne, oltre che idee: fatto sta che il loro ossequio alla tradizione religiosa si concretizza



soprattutto nei gesti quotidiani d'amore e di cura, e molto raramente in gesti di fanatismo e volontà di potenza, di cui, ora come in passato, sono le vittime principali.

Mi piace pensare che non sia lontano il giorno di una vera riconciliazione tra diversi. Credo, ma sono convinta che essa sarà possibile solo quando, all'interno di ciascuna religione, si sarà creato lo spazio per la differenza, quando la logica dell'Universalità cederà il passo alla consapevolezza che ognuna e ognuno ha un proprio peculiare modo di vivere la relazione con la sacralità, quando la logica del potere e del dominio lascerà il posto alla pratica dell'autorità.

Ho il fondato sospetto che una trasformazione profonda investirà non solo la fede cattolica romana, ma tutte le altre. Sarà un giorno di gioia per tutte le donne e gli uomini di buona volontà.

Nadia Lucchesi

Note

1) Helen von Druskowitz, *Una filosofa dal manicomio*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 59.

2) Cfr. Simone Weil, *Quaderni*, vol. II, Adelphi, Milano 1985, pp. 152-153.

3) Cfr. Elisabeth Schussler-Fiorenza, *Gesù, figlio di Myriam, profeta della Sofia*, Claudiana, Torino 1996, p. 28 e p. 57. L'autrice elabora questa categoria per rendere conto delle strutture gerarchiche e oppressive che si sono sviluppate nella Chiesa, e le contrappone alla comunità di don/ni. Dalla stessa autrice ho mutuato la grafia del nome "Dio": Schussler usa il termine D** nel rispetto della tradizione ebraica per la quale non esistono le vocali, io, invece, per lasciare diverse possi-

bilità sessuate di lettura.

4) Cfr. Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, Edizioni San Paolo, Milano 1994, pp. 247 e sgg.

5) Cfr. Frances Yates, *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento*, Einaudi, Torino 1978, pp. 246-248: Giordano Bruno era fautore di una riforma generale della Chiesa e auspicava l'instaurarsi di una pace religiosa, i cui campioni sarebbero stati Elisabetta d'Inghilterra e Enrico IV di Francia, erede della politica di Caterina de' Medici.

6) L'obiettivo del Pontefice sembra essere più quello di integrare le diverse religioni nel Cristianesimo, che quello di prendere atto delle differenze e rispettarne il valore. Si confronti *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II, Paoline, Milano 1998, pp. 106-107.

7) Nella ex-Jugoslavia donne di diverse fedi hanno rischiato il linciaggio, morale e concreto, pur di continuare a dialogare tra di loro; mi ha molto colpito poi la vicenda di Rudy Masarek, che ho trovato narrata nel libro *In quelle tenebre*, di Gitta Sereny, Adelphi, Milano 1975, pp. 245-246. Rudy, pur non essendone costretto, condivise il terribile destino di sua moglie, deportata perché ebrea, prima a Theresienstadt e poi a Treblinka.

8) Molto interessante è il legame, indicato da Socrate e Democrito, tra pensare e pensare il buono e il bello, e altrettanto stimolante è l'analisi che di esso fa Hannah Arendt, in *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 273-278.

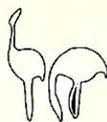
9) Sulla figura di Ipazia si consulti l'ottimo lavoro di Gemma Beretta, *Ipazia di Alessandria*, Editori Riuniti, Roma 1993.

10) Cfr. Yates, op. cit.

11) Cfr. AA. VV., *Donne a Gerusalemme*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, e Chiara Ingrao, *Salaam, Shalom, Diari da Gerusalemme, Baghdad e altri conflitti*, Datanews, Roma 1993.

12) Cfr. *Conversazioni di fine secolo*, a cura di Iaia Caputo e Laura Lepri, la Tartaruga edizioni, Milano 1995; *Via Dogana*, n. 20, Milano 1995.





Deus absconditus: il pensiero

L'irenismo è una delle tentazioni più pericolose nel dialogo inter-religioso.

L'autore, docente delle filosofie e delle religioni dell'India all'Università di Venezia, dopo aver per sommi capi sintetizzato "la straordinaria e multiforme ricchezza e pluralità delle opzioni religiose e filosofiche del mondo indiano", ricorda che il dialogo è possibile solo "a partire dall'ascolto dell'altro e dalla comprensione delle specificità" culturali fondanti i diversi sistemi religiosi.

"Oriente" ed "Occidente": un difficile dialogo

La straordinaria multiforme ricchezza e pluralità delle opzioni religiose e filosofiche del mondo indiano risulta inevitabilmente banalizzata dall'utilizzo di categorie totalizzanti (quali, ad esempio, "induismo", che copre in realtà fasci diversi di tradizioni religiose in continua interazione e scambio/appropriazione - o polemico rifiuto! - nel corso di millenni: il brāhmaṇesimo, le correnti devozionali della *bhakti*, le tradizioni ascetiche e dello *yoga*, la culturalità popolare, e gli universi culturali dei cosiddetti tribali ovvero le popolazioni autoctone del subcontinente), o dal conio di ibridi neologismi (quali, ad esempio, l'assurdo termine "pranoterapia" oggi assai in voga), in genere imposti dalla prospettiva etnocentrica e cristianocentrica dell'occidente colto (e meno colto!; si pensi all'utilizzo superficiale del concetto di *karman* nei movimenti "new age" o all'offensivo svilimento del sacerrimo concetto di *guru* nel gergo giornalistico). Di fatto, lo stesso utilizzo dei termini "religione" e "filosofia", allorché applicati al contesto indiano, si rivela assai discutibile e andrebbe criticamente precisato volta per volta.

Di fronte, dunque, alla esuberante ricchezza e diversità dei teologumeni e degli "orizzonti spirituali" che si sono via via affermati in India dal periodo vedico (dal 1500 al 500 ca. a. C.) in poi (tanto in sanscrito, la lingua sacra per eccellenza in ambito brāhmaṇico, quanto nei vari vernacoli), non è certo agevole e probabilmente neppure opportuno delineare "categorie" generali e "unificanti". Se in qualche misura utili ad un primo inquadramento, esse vanno utilizzate con estrema cautela, sempre riferendole al con-

testo o quadro di riferimento nel quale hanno tratto origine e nel quale trovano la loro giustificazione culturale.

Fatta questa necessaria premessa, è possibile proporre una riflessione preliminarmente orientativa in merito ad alcuni tratti assiomatici che contraddistinguono l'ambito della ortodossia brāhmaṇica *hindū* a partire dal periodo delle *Upaniṣad* (VIII-III sec. a. C.). Schematizzando, si possono segnalare alcune idee-guida fondamentali, sulle quali variamente insistono i sistemi di pensiero (*darśana*) brāhmaṇici:

1. L'assioma dell'esistenza d'un Fondamento ultimo di tutto, d'un Essere o Assoluto variamente inteso (*brahman*, *puruṣa*) inattuabile dal linguaggio e dal pensiero.

A ciò s'accompagna generalmente la "scoperta" dell'anima individuale (*ātman*), del puro soggetto quale fondamento dell'esperienza. Lo *ātman* si configura quale nuda coscienza (*cit*), testimone degli eventi mentali. La "relazione" tra *brāhmaṇ* e *ātman* varia a seconda delle diverse teologie, così come la realtà fenomenica è - a seconda degli indirizzi - o negata (riservando una consistenza ontologica al solo *ātman/brāhmaṇ*) o ritenuta illusoria proiezione del *brāhmaṇ* (si pensi alla dottrina della *māyā*) o riconosciuta ancorché nella sostanziale unicità del principio divino.

Si pensi alle scuole del *Vedānta* e alle loro diverse opzioni: dal "dualismo" di *Madhva* al "nondualismo radicale" di *Śaṅkarācārya* - escludente ogni distinzione tra il principio cosciente individuale e l'Assoluto - passando per il "non-



dualismo qualificato ovvero ammettente una differenziazione" di *Rāmānuja* (da tale visione speculativa postulante la relazione o l'identità *ātman/brāhman* sono naturalmente escluse le scuole materialistiche, le varie scuole "buddhiste" insistenti sulla opposta nozione di non-sé o *anātman*, e anche l'antico realismo dualista *puruṣa/prakṛti* del sistema *Sāṃkhya*).

2. La dottrina del *karman* e del ciclo delle rinascite (*samsāra*).

Probabilmente la speculazione sui frutti del rito vedico (*karmaphala*) - prevedenti ad esempio un felice soggiorno dopo la morte nel paradiso (*svarga*) di *Indra* - ha concorso alla formazione della dottrina più generale, secondo cui ogni agire umano (comprendente, secondo la tripartizione d'origine indoeuropea, le azioni corporee, vocali e mentali) determina il destino di chi lo compie (senza alcuna concessione al mero caso).

Con la popolarizzazione della dottrina delle rinascite (*samsāra*, *punarjanma*), al *karman* delle esistenze previe viene imputato ogni aspetto rilevante degli eventi di quella attuale. Al pari degli esseri umani, anche gli animali, i vegetali, i demoni e gli stessi dei sono compresi nell'inconcludente divenire del *samsāra* e nella inesorabile rete di corrispondenze causa/effetto determinante la "traiettoria *karmica*" d'ognuno.

Il *karman* è dunque ritenuto appannaggio d'ogni singolo essere: esso è **responsabilità personale** e non è trasferibile, salvo rarissime eccezioni (come quando il *karman* comportante effetti negativi d'una persona venga "assunto su di sé" da un santo o uno *yogin*). Il meccanismo della retribuzione è fondamentalmente automatico, dipendente da una ferrea legge impersonale. La prassi ascetica è volta all'arresto/contenimento della produzione di nuovo *karman*, che deve ovviamente accompagnarsi all'esaurimento dei frutti di quelli delle precedenti esistenze, così da consentire una cessazione completa del processo e quindi la liberazione, l'uscita dalla "prigione *samsārica*".

La tradizione vedica e vedantica distingue una azione che si sta compiendo nella vita presente (e come tale è in via d'accumulazione per

le vite future), da quelle già accumulate in vite passate (*sañcītakarman*), una parte delle quali, avendo iniziato (*prārabdhakarman*) a maturare con l'attuale nascita, ne determina le caratteristiche (incluse gioie e sofferenze, nonché la durata di vita).

3. La nozione di liberazione (*mokṣa*, *mukti*) dal *karman* e dal ciclo delle rinascite.

Tutti i *darśana* aspirano quale *summum bonum* all'uscita dal *samsāra* (si pensi all'equazione *avidyā-karman-samsāra*, ovvero ignoranza = azione = trasmigrazione). Il mondo materiale è, con rare eccezioni, svalutato e intrinsecamente visto come un male: una prigione dolorosa o una illusione pernicioso dalla quale ci si deve liberare.

Tale è infatti il fine ultimo dell'esistenza, ovvero quello di trovare il modo di non più tornare a vivere, di non più rinascere (foss'anche la rinascita futura in qualche mondo paradisiaco, attinta per il buon *karman* accumulato: per quanto idilliaca - e cionondimeno sempre destinata a un termine - anch'essa si configura sempre e comunque *entro* il *samsāra*). Il corpo ha una accezione positiva solo in quanto *strumento* per attingere la liberazione e non è dunque mai celebrato come un bene o "buono" in se stesso. Così il mondo e la vita non sono "buoni" ma intrisi di sofferenza e fonte di pena, frustrazione e disagio costanti, sottoposti come sono all'impermanenza (*anitya*), al tempo che tutto rompe. La via (*mārga*) per attingere tale salvezza (*mokṣa*) e il "contenuto" di quest'ultima varieranno naturalmente da sistema a sistema, da scuola a scuola (teista o nonteista che sia; nelle scuole teiste il ruolo del dio personale quale mediatore e largitore di grazie è tema teologico essenziale).

4. L'enfasi posta sulla gnosi (*jñāna*), pur nella pluralità delle vie di liberazione.

Seppure il mondo indiano - come esemplarmente illustrato nella *Bhagavadgītā* - riconosca egualmente validi diversi itinerari volgenti al *mokṣa* tramite la rinuncia al proprio io limitato (dalla via della devozione o *bhakti-mārga*, alla via dell'azione disinteressata o *karma-mārga*, alla



via della pratica yogico-ascetica o *yoga-marga*) è certamente vero che ogni soteriologia o via di salvezza dal *samsāra* si risolve essenzialmente in una gnoseologia (lo stesso è possibile affermare anche nel caso delle varie scuole buddhiste e jaina). Tale conoscenza salvifica è generalmente trasmessa da maestri autorevoli (*guru, ācārya*), umani o divini (si pensi a Śiva Dakṣiṇāmūrti), che la comunicano ai propri discepoli in una ininterrotta linea di figure docenti (*guru-paramparā*) fondante una tradizione spirituale (*sampradāya*).

In fondo, tutti i cammini di liberazione evocati non si potrebbero compiere se non nella appercezione o intuizione d'una esperienza/conoscenza di tipo "ontologico" (un vero e proprio ri-riconoscimento, *pratyabhijñā*, un "accorgersi" della propria vera, autentica natura). Il vedere/conoscere la Realtà per ciò che è **coincide** con l'attingimento del *mokṣa*: si diviene allora dei "liberati in vita" (*jīvanmukta*). Alla conoscenza - il cui contenuto varierà ovviamente a seconda delle scuole filosofiche e delle tradizioni religiose - è dunque attribuito il sommo potere di "slegare" l'anima individuale (*jīva*) dai vincoli fenomenici (ritenuti più o meno illusori, e tuttavia terribilmente reali e penosi per chi vi sia immerso: vero e proprio incubo fintantoché non ci si "risvegli" all'albeggiare della gnosi salvifica!).

In definitiva, poiché si tratta di accorgersi della propria reale natura o identità - già presente da tutta l'eternità - tanto il legame *karmico* quanto il *mokṣa* non sono veramente reali poiché né l'uno né l'altro ineriscono effettivamente a Ciò che solo e da sempre è (per il Vedānta lo *ātman/brāhman* ovvero *cit/caitanya*, la Coscienza quale Puro Testimone).

5. Conclusione

Venendo ad alcune osservazioni conclusive in merito al dialogo inter-religioso tra l'Occidente cristiano e il mondo indiano, ci pare doveroso sottolineare innanzitutto il principio del pieno riconoscimento delle diversità e della pari dignità culturale delle "religioni": ogni fenomeno religioso va storicamente contestualizzato e apprezzato nella sua originalità e nei suoi spe-

cifici nessi sociali, culturali e umani conferentigli senso.

La ricerca teologicamente - e unilateralmente! - orientata a identificare superficiali affinità e somiglianze tra diversi mondi culturali, facilmente si presta a più o meno grandi e, talora, dannosi fraintendimenti (si pensi, per fare un esempio banale, all'equiparazione spesso proposta tra la categoria hindū di *avatāra* e quella cristiana di incarnazione, o all'assurda identificazione della *trimūrti* hindū con il dogma trinitario cristiano).

Ciò non significa, evidentemente, che la comparazione non sia possibile: essa è in effetti necessaria e "antropologicamente" rivelatrice (cf. gli studi di storia delle religioni). La comparazione storico-critica dovrebbe però essere condotta *in primis* a partire dall'ascolto dell'altro e dalla comprensione delle specificità fondanti il retroterra socio-culturale dei sistemi religiosi che si confrontano.

Certamente, nell'ambito dell'etica, come anche nell'ambito della preghiera e della mistica, la conoscenza e il dialogo reciproco possono condurre ad un arricchimento che è foriero rispettivamente di attività umanitarie comuni (si pensi alle pratiche di servizio e solidarietà, all'educazione ai valori umani, etc.) e anche di "esercizi spirituali" o prassi contemplative entro certi limiti condivisibili (si pensi alle pratiche di consapevolezza mutuata dal buddhismo o dallo *yoga*, alla rammemorazione del nome divino, etc.). D'altro canto, nell'ambito teologico, bene sarebbe riconoscersi innanzitutto nelle proprie specificità e differenze (non solo in merito alle diverse "risposte" elaborate dalle varie teologie, ma a partire dalle stesse "domande" che i diversi orizzonti culturali si sono posti e si pongono).

Va comunque sottolineato come gli ambiti etico-morale, mistico e teologico, caratterizzanti ogni tradizione religiosa, **non sono separabili**: tali dimensioni si implicano vicendevolmente in un'unità complessa (ad esempio, è evidente come una tecnica meditativa buddhista non possa prescindere dal contesto filosofico, comunitario, etc., nel quale si situa: "prelevare" artificialmente un elemento specifico ad una



determinata tradizione, e "trapiantarlo" in un'altra, creandosi una propria religiosità al *supermarket* delle religioni, è tratto distintivo dell'individualismo dell'era informatica ... e della spiritualità della cosiddetta *new age*). Ad ogni buon conto, da un punto di vista squisitamente dottrinario, la teologia *viśiṣṭādvaita* teista di *Rāmaṇuja* - enfaticamente l'amore divino e salvaguardante, entro certi limiti, il concetto distintivo di persona - sembra offrire le maggiori possibilità "ecumeniche" d'un confronto con settori teologici cristiani.

Antonio Rigopoulos

Bibliografia minima

1) Per una introduzione aggiornata alle religioni e filosofie dell'India:

Giovanni Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni* vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Bari, Laterza, 1996 (cf. le porzioni del volume curate da Stefano Piano e Mario Piantelli).

2) Sull'"incontro" tra Europa ed India e reciproche influenze in prospettiva storica:

Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, N.Y., SUNY Press, 1988 (1a ed.1981).

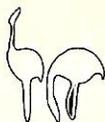
3) Sui "presupposti" o le categorie fondamentali delle filosofie dell'India:

Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991 (1a ed.1962).

4) Per il testo della *Bhagavadgītā* (con ottimo saggio introduttivo e apparato di note):

Stefano Piano (a cura di), *Bhagavad-gītā* (Il Canto del Glorioso Signore), Milano, San Paolo, 1994.





Nella Bibbia il "principio di dispersione" - afferma l'autore, studioso delle Sacre Scritture - si presenta in benedizione. E non solo perché il reciproco allontanamento spesso rende maggiormente stabile una relazione, ma soprattutto perché, come nell'atto della disseminazione, la distanza è condizione indispensabile per rendere fecondi i semi sparsi. "Come la generazione, anche il patto, per sussistere, deve appoggiarsi sia sul principio dell'identità, sia su quello della diversità".

"Siate fecondi e moltiplicatevi"

Vi è un primo senso minimale in cui il "principio di dispersione" si presenta come una via positiva; ciò avviene quando esso pone fine alla conflittualità o produce la rimozione di un futuro contrasto. A qualcuno questa definizione potrebbe suonare talmente riduttiva, da presentarsi come una vera e propria consacrazione del criterio del "male minore"; tuttavia, assai lieve è il confine che separa tale qualificazione dall'altra, che presenta questa situazione come il massimo bene umanamente possibile in determinate circostanze.

Per la verità, gli spiriti forti, che dichiarano di aborreire i compromessi, non si tirerebbero indietro dal qualificare in modo negativo anche questo tentativo di salvaguardare la pace attraverso la presa d'atto dell'impossibilità della convivenza; per loro, infatti, i principi assoluti valgono più della serenità delle persone, quindi una coabitazione odiosa per costoro è comunque da preferirsi a una separazione non astiosa. È vero che la ricerca della felicità personale non è da assumersi, anche là dove è considerata un diritto, come criterio fondativo del comportamento di ciascuno; però, sull'altro versante, resta ugualmente certo che neppure una coerenza sedicente assoluta ai principi può arrogare a se stessa il ruolo di valore indiscutibile, non foss'altro perché ciò comporta sempre una brutale semplificazione della complessità della vita.

È probabile che il linguaggio fin qui adottato suscitò, sulle prime, in qualche lettore un richiamo, peraltro legittimo, alla sfera matrimoniale; tuttavia i campi della sua applicazione sono assai più vasti di quelli relativi ai pur realissimi pro-

blemi coniugali, e per esemplificarlo si può persino ricorrere a una patriarcale vicenda biblica. Narra la Genesi che Abramo, tornato ricco di armenti e possessi dal paese di Egitto, pose infine le sue tende in un luogo situato tra Betel e Ai; tuttavia anche Lot, che era con lui, possedeva greggi e bestiame, "ma la terra non consentiva loro di abitare assieme, perché avevano molti beni". Essendo i bisogni degli animali eccedenti rispetto alle risorse, sorgevano dunque delle liti tra i mandriani dei due cugini. Di fronte a questo contrasto, Abramo disse a Lot: "Non ci sia contesa tra me e te, tra i miei pastori e i tuoi pastori perché siamo fratelli, davanti a noi non c'è forse tutto il paese? Separati (radice *prd*) da me"; e così andarono in direzioni opposte (cfr. Gen 13,1-12).

Anche dove non ci sono direttamente problemi connessi alla spartizione delle risorse, tutti sanno, per esperienza, che l'eccessiva prossimità è causa inesauribile di contrasti, mentre l'esistenza di spazi più ampi favorisce la reciproca convivenza. Questo principio tradirebbe se stesso se si ritenesse che la distanza equivalga alla pura e semplice estraneità. La proposta avanzata da Abramo a Lot si regge su un unico, basilare presupposto: "Noi siamo fratelli". Accennando un po' i termini, si potrebbe persino giungere a dire che ci si separa, andando uno verso destra e l'altro verso sinistra, proprio per non cessare, nella prassi, di essere fratelli.

Non a caso la Genesi, nel capitolo immediatamente successivo a quello in cui avviene l'allontanamento, racconta che Abramo si trasformò persino in indomito guerriero, combatten-



do ben contro quattro re, al fine di salvare suo cugino, i suoi beni, le sue donne e il suo popolo dalle armi dei nemici (cfr. Gen 14,1-16).

Da questi due episodi si potrebbe perciò concludere che il principio del reciproco allontanamento è la ratificazione di qualcosa di qualitativamente diverso dal principio del "male minore", quando non impedisce di continuare a prendersi cura dell'altro: avendo davanti agli occhi l'episodio biblico, al contrario, si può sostenere che ci si separa proprio perché non venga meno il senso di responsabilità provato nei confronti di colui con cui si è, almeno potenzialmente, in conflitto.

Questo livello minimo, in cui il reciproco allontanamento va giudicato in modo non negativo, è lungi dall'esaurire la dimensione positiva della dispersione; infatti, per quanto sia compatibile con il mantenimento della responsabilità, non è posto sotto il sigillo della benedizione, essendo troppo evidente che sussiste solo perché legato ad una mancanza. La massima potenzialità positiva del "principio della dispersione" è, invece, ben espressa ragionando sull'atto di disseminare.

Quando i semi sono tutti fittamente raccolti in un solo luogo, la loro potenzialità generativa è difatti resa infeconda dalla loro stessa prossimità; perché si possano realmente dischiudere, i semi devono essere sparsi a più ampio raggio, in tal modo ad essi è data l'occasione di svilupparsi e moltiplicarsi: alle spalle di ogni crescita vi è la presenza di una distanza.

La Bibbia attesta l'esistenza di questa dinamica fin dai primissimi capitoli, là dove afferma apertamente che l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre per diventare una carne sola con la sua donna (cfr. Gen 2,24). Anche alle spalle dell'incontro esistenzialmente più intenso vi è, quindi, un abbandono. Questa constatazione fa capire quando, anche in riferimento ad altre situazioni, la dispersione diventa davvero un sigillo di benedizione: ciò avviene allorché il diffondersi e lo spargersi hanno il fine di incontrare l'"altro". Il seme, una volta sparso, può germinare e crescere solo se entra in relazione con la terra, l'acqua, l'aria, la luce.

La Bibbia conosce tre inizi della vicenda

umana: Adamo ed Eva, Noè e i suoi figli, Abramo e la sua discendenza. Ognuno di questi punti sorgivi è contraddistinto dalla presenza di una benedizione divina, riversata sulla vicenda umana: "Dio li benedisse e disse loro: <<Siate fecondi e moltiplicatevi...>>" (Cfr. Gen 1,28; 9,11; 12,2). Tale ripetuta formula si presenta come un sigillo posto sulla radicale, ma anche duramente provata, positività del vivere.

Queste benedizioni presuppongono e suggeriscono l'esistenza di una "alterità feconda"; esse rendono inoltre evidente come nella generazione sia insito tanto un principio di unità, rappresentato dai due che si uniscono, quanto un principio di molteplicità, costituito dal terzo che viene alla luce grazie a quell'incontro.

Secondo la visione biblica, dopo il diluvio, i discendenti di Noè ripopolano il mondo. Nelle pagine genesiache questo disseminarsi sulla superficie della terra traduce esattamente il comando e la benedizione divini sulle varie famiglie umane. Questo aspetto trova la sua più completa manifestazione nella grandiosa "tavola dei popoli", che costituisce il decimo capitolo della Genesi; verso il suo inizio e al suo termine si trovano due versetti identici, che esprimono il senso più autentico trasmesso da questa abbondante elencazione di stirpi: "Queste furono le famiglie dei figli di Noè secondo le loro generazioni. A partire da costoro furono disseminati (*prd*) i popoli sulla terra dopo il diluvio" (Gen 10,32; cfr. 10,5).

Secondo il linguaggio biblico, quando si è di fronte ad un passivo in cui non è espresso il complemento di agente, si sottintende che l'azione vada attribuita a Dio. Il disperdersi sulla terra delle stirpi degli uomini è volontà divina, in quanto realizza la benedizione del generare, e ciò costituisce la prova concreta che, dopo il diluvio, Dio si è ormai pentito del suo essersi pentito di aver fatto l'uomo (Gen 6,6).

Questo nuovo inizio presuppone sia l'unità nell'origine che la pluralità negli esiti. Un propagare la vita dominato dal solo principio dell'uniformità e dell'identità diventa incestuoso; un moltiplicarsi dominato unicamente dalla diversità cade nelle inevitabili spire della conflittualità. La benedizione del crescere e del popo-



lare la terra, che pur non ignora contrasti e tensioni, è tale solo quando riafferma sia il polo dell'unità sia quello della diversità.

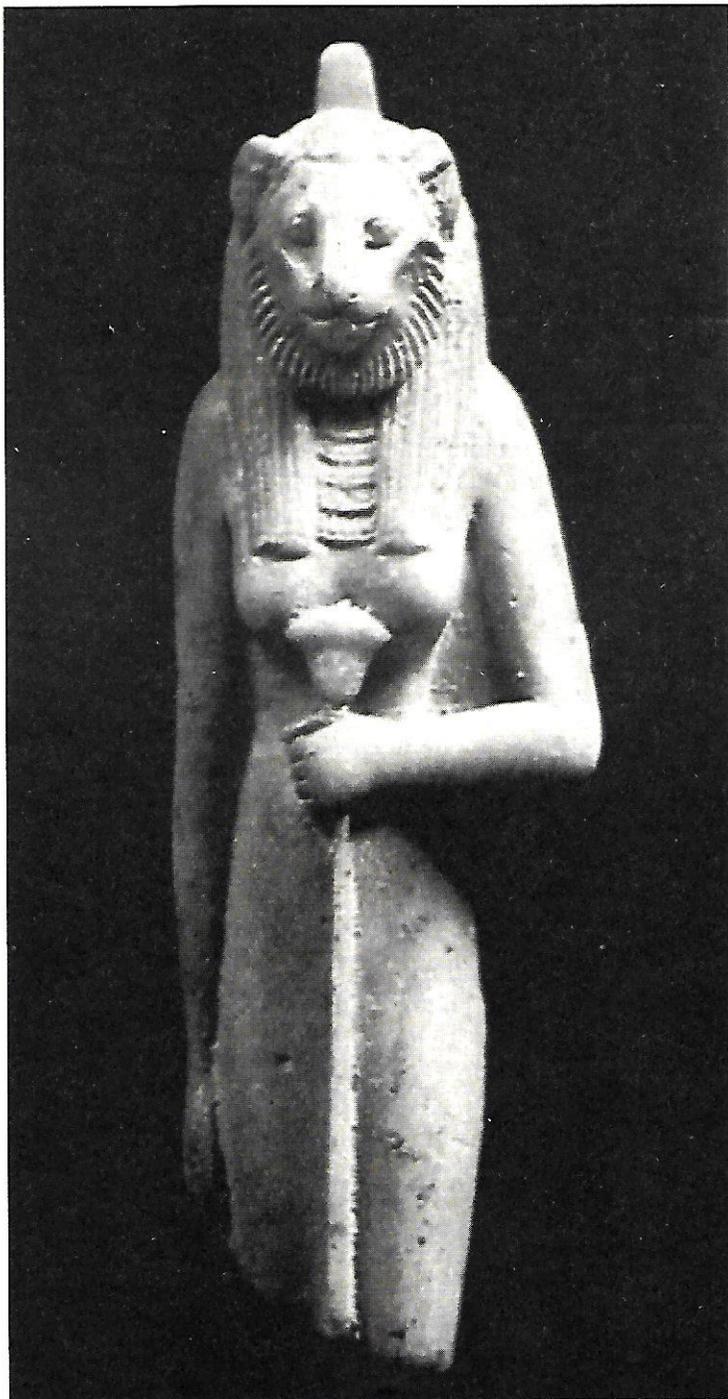
appoggiarsi quindi sia sul principio dell'identità, sia su quello della diversità.

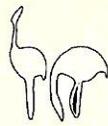
Fuggito da Sodoma, distrutta dalla pioggia di fuoco, e persa la moglie, trasformata in statua di sale, Lot resta solo con le due figlie; esse, a differenza di quanto fece Abramo che sperò contro ogni speranza di avere un futuro per la sua casa, vogliono assicurare a se stesse una discendenza nel modo più diretto e immediato; ubriacano il padre e, in due successive notti, hanno rapporti sessuali con lui, restando entrambe incinte; nascono due figli dai nomi incestuosi: Moab ("dal padre") e Ben Ammi ("figlio del mio popolo"), che furono i capostipiti rispettivamente dei Moabiti e degli Ammoniti (cfr. Gen 19,30-38). Stando ad altre pagine bibliche, i membri di questi due popoli devono restare sempre esclusi dall'alleanza (cfr. Dt 23,4; Ne 13,1-3).

Al giorno d'oggi si sarebbe tentati di trascrivere così quest'antica saga: l'exasperazione del principio identitario di un gruppo ha sempre in se stesso qualcosa di incestuoso, dovuto all'eccedenza del momento interno; per questo chi punta tutto sulla propria autoidentità, contrapponendosi o ignorando l'altro, deve venir escluso da ogni forma di alleanza. Non si dà patto se non all'interno di un'unità molteplice.

L'alleanza, infatti, ha un aspetto unitario e uno molteplice. Per stabilire un patto si deve essere almeno in due, e ci si deve consapevolmente accordare su qualcosa che unisce le parti senza confonderle o mescolarle. Nell'alleanza i due si legano l'un l'altro senza fondersi in un tutt'uno. Come la generazione, anche il patto, per sussistere, deve

Piero Stefani





Il racconto evangelico della Samaritana al pozzo di Giacobbe fornisce due contributi al tema dell'unità nella diversità: "il primo riguarda la persona di Gesù: egli è lo Sconosciuto che in questo capitolo diventa conosciuto. (...) Il secondo contributo è legato al tema dell'unico Dio e della sua vera adorazione a fronte della molteplicità dei santuari".

L'autore, teologo valdese, è docente presso la Facoltà Teologica Valdese di Roma.

Presso il pozzo di Giacobbe

Quale contributo può dare alla riflessione tematica di questo numero di **Esodo** dedicato all'unità nella diversità, una lettura o rilettura di *Giovanni* 4,3-42 - il racconto dell'incontro di Gesù (e dei suoi discepoli) con la Samaritana, al pozzo di Giacobbe, e poi con i Samaritani, nella città di Sichar, per due giorni interi? Un doppio contributo. Il primo riguarda la persona di Gesù: egli è lo Sconosciuto che in questo capitolo diventa conosciuto, la sua identità nascosta viene a galla in diverse tappe successive, ciascuna delle quali corrisponde ad un momento della sua autorivelazione. Si tratta sempre dell'unico Gesù di Nazareth, che però si rivela progressivamente come altro da quello che dapprima sembrava, in un crescendo appassionante che sfocia nella confessione dei Samaritani: "Questi è veramente il Salvatore del mondo" (v. 42). Dunque: un Gesù (unità), ma anche diversi Gesù (diversità). Unità e diversità sono iscritti nell'identità stessa di Gesù, come pure nella nostra.

Il secondo contributo è legato al tema dell'unico Dio e della sua vera adorazione a fronte della molteplicità dei santuari ("questo monte", cioè Garizim, e "Gerusalemme", cioè il tempio: vv. 20 e 21), sullo sfondo della prima iniziativa missionaria cristiana, che supera i confini d'Israele, entra nella Samaria, considerata terra eretica dagli Ebrei, come preludio all'incontro con i popoli pagani, ai quali è destinata la salvezza, che peraltro "viene dagli Ebrei" (v. 22). Molti sono i santuari ma la vera adorazione è una sola, quella che Dio stesso, che "è Spirito", esige, cioè quella "in Spirito e verità" (v. 24). Vera

come questa non può essere nessun'altra adorazione. Perciò la molteplicità dei santuari, dei culti, dei riti, delle religioni, dovrà essere in qualche modo trascesa senza essere annullata, nel nome di un Padre oltre le religioni dei vari padri della fede e delle fedi, di un Dio oltre i mille santuari del mondo.

1. Unità e diversità nella rivelazione di Gesù

"Se tu conoscessi chi è che ti dice: Dammi da bere...". La Samaritana vede il suo inatteso interlocutore, lo guarda, forse lo scruta attentamente, ma non lo conosce. Vede in lui, anzitutto, quello che egli è in quel momento: un viandante "stanco del cammino" (v. 6) ed assetato per la calura dell'ora: era circa mezzogiorno. Un uomo, dunque, soltanto un uomo, segnato come qualunque altro in quelle condizioni dalla fatica e dalla sete. È un uomo, certamente non un angelo, che la Samaritana senza nome ha di fronte. Lei, però, di uomini se ne intende, è diventata esperta avendo avuto cinque mariti (v. 18), li sa guardare e anche scegliere. Si accorge perciò subito - non è detto come: forse dall'aspetto, forse dal dialetto - che l'uomo che ha di fronte è un Ebreo: è il primo passo fuori dall'anonimato. Davanti a lei non c'è l'Uomo con la "u" maiuscola, assoluto, indeterminato; un uomo così sarebbe un'astrazione. Un uomo vero può solo essere determinato, implicato nelle contingenze della natura e della storia. Davanti alla Samaritana c'è un uomo particolare, membro di un popolo e non di un altro, con una storia, cultura e religione particolari.

Ma questo viandante affaticato ed assetato,



identificato come Ebreo, risulta subito essere un Ebreo diverso dal solito, dato che a differenza dei suoi correligionari chiede da bere ad una donna Samaritana. "Infatti gli Ebrei non hanno rapporti con i Samaritani" (v. 9). È il secondo atto di rivelazione: questo è un Ebreo non conformista, libero da *clichés* e pregiudizi, da risentimenti e animosità. Con un Ebreo così un Samaritano e persino una donna Samaritana possono dialogare. E il dialogo ha luogo, infrangendo le regole di un doppio *apartheid*: quello che separa gli Ebrei dai Samaritani e quello che separa i rabbini dalle donne.

Il dialogo non ha nulla in comune con quello di Platone: procede a singhiozzo, tra incomprendimenti plateali e lampi d'improvvisa illuminazione. Si parte dall'acqua, ovviamente stagnante, del pozzo di Giacobbe, ma subito lo Sconosciuto confonde la donna parlando di un'altra acqua, "viva" questa volta, che egli stesso, l'assetato, sarebbe stato in grado di distribuire. I ruoli tendono ad invertirsi: forse la Samaritana ha più sete dello Sconosciuto, ora che le viene rivelata l'esistenza di un'altra acqua, diversa da quella che lei è da anni abituata ad attingere al pozzo di Giacobbe. Fino a quel giorno fatale ella credeva che ci fosse un'unica acqua ed un'unica sete. Ora ha appreso, dialogando con lo Sconosciuto, che c'è un'altra acqua e un'altra sete. Si chiede perciò - senza però poter far propria una simile ipotesi, che le pare assurda - se lo Sconosciuto non sia per caso "più grande di Giacobbe" (v. 12). Il viandante non è solo un Ebreo non conformista, potrebbe essere un Ebreo eccezionale, più grande dei più grandi del passato, unico. Il terzo atto di rivelazione è vicino.

Il dialogo prosegue su tutt'altro tema: la situazione coniugale della donna, con i cinque mariti avuti in passato e quello attuale, il sesto, che non è un marito ma un concubino. Secondo alcuni interpreti, tutta la scena avrebbe valore simbolico: la donna personificherebbe l'intera comunità dei Samaritani, i cinque mariti rappresenterebbero le cinque divinità pagane un tempo adorate in Samaria (2 Re 17,21 ss.), l'attuale concubino rappresenterebbe il Dio d'Israele, con il quale i Samaritani avevano (secondo

gli Ebrei) un rapporto ambiguo, non trasparente. Anche se questa interpretazione dovesse risultare corretta (o quanto meno plausibile), non modificherebbe la sostanza del discorso, che è questa: la donna è come folgorata dalla capacità dell'uomo misterioso che le sta di fronte di entrare dentro la sua vita e di metterla a nudo, sia che si tratti della sua privata (e disordinata) vita affettiva, sia che si tratti della movimentata vita religiosa della comunità dei Samaritani. Così la donna accede ad un terzo livello di conoscenza di colui che le parla: "Vedo che sei un profeta" (v. 19). Non più un viandante qualunque; non più un Ebreo non conformista, anzi eccezionale, forse più grande di Giacobbe, ma "un profeta", un uomo di Dio per eccellenza.

È logico che, a questo punto, il dialogo cambi nuovamente oggetto spostandosi dalla donna a Dio. Il profeta che ha di fronte sarà in grado di orientare la Samaritana sul vero santuario, sulla vera adorazione di Dio. Questo effettivamente accade ma, ancora una volta, in maniera diversa dal previsto. Lo Sconosciuto, che progressivamente si sta rivelando, non si lascia imprigionare nell'alternativa proposta dalla donna: o il monte Garizim o il tempio di Gerusalemme. Gesù scavalca l'*aut/aut* della donna e, anziché optare per uno dei due luoghi, segnala un tempo ("l'ora viene, anzi è già venuta") e un modo ("in Spirito e verità": vv. 21 e 23). Non conta più il santuario, ma il tempo e il modo.

La donna è nuovamente spiazzata ma allo stesso tempo è come se una luce nascesse dentro di lei: la menzione dell'ora divina già scoccata e il fascino che promana dalla persona e dalle parole di colui che le sta davanti accendono una luce nel suo animo, per tanto tempo assai tenue ed ora, all'improvviso, molto vivida: quella dell'attesa del Messia che deve venire. "So che il Messia ha da venire" (v. 25). È il prologo al quarto atto di rivelazione, che ha luogo un istante dopo: "Sono io, che ti parlo", le dice Gesù (v. 26).

Ma la rivelazione continua. Il mistero della persona che la Samaritana ha di fronte non è ancora tutto svelato. Toccherà ai Samaritani togliere l'ultimo velo. La donna, trovandosi da-



vanti al Messia, abbandona la secchia (v. 28): non è più l'acqua del pozzo di Giacobbe che vuole riportare in città, ma la notizia dell'esistenza di un'altra acqua e della presenza in persona di colui che la distribuisce: il Messia tanto atteso e ora giunto. Molti Samaritani credono alla donna, altri non s'accontentano e invitano Gesù a fermarsi con loro. Al termine di due giorni credono anche loro ma la loro fede va oltre la testimonianza della donna: Gesù non è solo il Messia di Israele ma "il Salvatore del mondo" (v. 42).

È il quinto e ultimo atto di rivelazione. Ora la parabola è conclusa: colui che all'inizio era un anonimo viandante affaticato ed assetato risulta essere, in realtà, il Salvatore del mondo. Eppure è sempre lui, identico a se stesso, dall'inizio alla fine. Non è accaduta alcuna metamorfosi, c'è solo stata una rivelazione: all'inizio Gesù era già tutto quello che è risultato in seguito, ma in modo nascosto, in un segreto che solo una rivelazione poteva dischiudere: è un segreto che non si può violare, ma solo svelare e scoprire. Come? Dialogando con lui: poche, intense battute con la Samaritana, due interi giorni con i Samaritani. Una scoperta lenta, progressiva, ma alla fine completa.

Non è certo un caso che il disvelamento della persona di Gesù e la parallela scoperta della sua identità avvengano fuori d'Israele. "Nessun profeta è ben accetto nella sua patria" aveva detto Gesù (*Luca* 4,24). La Samaria, che non è la sua patria, in un certo senso lo diventa. È una terra che gli Ebrei attraversavano senza fermarsi, come se fosse appestata, dannata, abitata da gente irrecuperabile. Gesù invece si ferma e comincia a dialogare. Per lui, nessuna terra è perduta, nessun popolo, nessuna persona è irrecuperabile. Nessun popolo, nessuna terra, nessuna persona sono tanto perduti da non poter essere ritrovati, nessuna persona è tanto lontana da non poter essere avvicinata, nessuna è tanto incredula da non poter essere evangelizzata, nessuna è tanto deviata da non poter ritrovare la via della verità. Gesù trasforma la Samaria, terra dannata, in terra evangelizzata. E trasforma la Samaritana in evangelizzatrice, la prima missionaria della storia cristiana. Così

come alla fine del quarto Evangelo Maria Maddalena sarà la prima apostola, l'apostola degli apostoli, la prima testimone di Cristo risorto, così la Samaritana è la prima testimone del Gesù storico. Due donne (e che donne!: una ex-prostituta e una dai costumi molto liberi) stanno all'inizio della storia della testimonianza cristiana.

Ma è importante notare che i Samaritani scoprono un Cristo più grande di quello che la Samaritana aveva loro presentato. Lei aveva parlato di Messia d'Israele. I Samaritani parlano di Salvatore del mondo. Gesù, si direbbe, "cresce" nella missione; di lui si scoprono sempre nuovi aspetti. Così succede oggi nelle chiese del terzo mondo: esse scoprono un Cristo più grande di quello che i missionari occidentali hanno testimoniato loro. Ecco perché unità e diversità sono presenti nella persona di Gesù e nella sua rivelazione: la diversità manifesta la ricchezza incomparabile e insospettabile dell'unità, dell'unica persona di cui non abbiamo ancora finito di esplorare tutta la "pienezza" (*Gv* 1,16; *Col* 2,9).

2. Unicità di Dio e diversità di santuari

La rivelazione del mistero della persona di Gesù è solo il preludio alla rivelazione di un mistero più grande: quello di Dio. È la Samaritana stessa che, dopo aver riconosciuto in Gesù "un profeta" (v. 19), coglie l'occasione per chiarire il problema del rapporto tra l'unico Dio e i molti santuari eretti in suo onore, che si fanno concorrenza aperta o segreta. Ciascun santuario infatti, sotto sotto, ritiene di essere quello vero o quello migliore. "Voi dite che bisogna adorare a Gerusalemme, ma a noi hanno detto che dobbiamo adorare su questo monte (il Garizim)", dice la Samaritana. Come la mettiamo? Chi ha ragione? Qual è il vero santuario - se c'è?

La Samaritana stessa non è priva di argomenti. Difende con dignità la sua tradizione religiosa e il suo santuario. Per due volte si appella ai padri: il pozzo al quale attinge è "di Giacobbe, nostro padre, che ci dette questo pozzo e ne bevve egli stesso con i suoi figlioli e il suo bestiame" (v. 12). E poco dopo: "I nostri



padri hanno adorato su questo monte...” (v. 20). L'appello ai padri equivale a dire: la nostra religione non ce la siamo inventata noi, l'abbiamo ereditata, è antica come Giacobbe, ha resistito alla prova del tempo, è una tradizione più che collaudata, che dura da secoli. Si può bere a questo pozzo, che continua a dare acqua. Si può adorare su questo monte, sul quale tanti prima di noi hanno adorato.

Ciascun popolo, ciascuna cultura ha il suo pozzo di Giacobbe a cui attingere e il suo monte Garizim su cui adorare. Ci sono molti pozzi di Giacobbe e molti monti Garizim. All'interno di ciascuna religione (si pensi, all'interno del cristianesimo, ai vari “pozzi” costituiti, ad esempio, dai padri della chiesa, o da grandi teologi come Agostino o Tommaso, o dalla mistica medioevale, o dai riformatori del XVI secolo, o dai testi del Concilio Vaticano II) e, a maggior ragione, tra le diverse religioni. Sono pozzi che, come quello della Samaritana, danno ancora acqua, ci si può dissetare. Non a caso Gesù si ferma a uno di questi e chiede da bere. Sa che l'acqua del pozzo è buona, non inquinata. Gesù prende sul serio i pozzi della ricchissima tradizione religiosa dell'umanità e riconosce il loro valore. Ma, nello stesso tempo, segnala il loro limite.

Qual è il loro limite? Gesù lo dice chiaramente: “Chi beve di quest'acqua avrà sete di nuovo” (v. 13). Cioè: la tua tradizione, la tua religione (le tradizioni e le religioni dell'umanità) ti danno acqua, ma Dio non è acqua, è Spirito. La tua tradizione, la tua religione ti danno pane, ma Dio non è pane, è Spirito. La tua tradizione, la tua religione ti danno un libro (la Bibbia, il Talmud, il Corano, e via dicendo), ma Dio non è libro, è Parola. In altri termini: le tradizioni religiose dell'umanità, compresa quella ebraico-cristiana (il pozzo di Giacobbe!) non ci danno Dio ma solo la testimonianza, la memoria, la traccia, il segno di Dio. Bisogna quindi andare oltre la religione dei padri, perché essa è solo una tappa da superare per giungere alla religione del Padre.

I padri hanno localizzato Dio, lo hanno legato ad un luogo, ad un santuario, ad un nome, ad una rivelazione. Gli uni dicono che è Gari-

zim il luogo in cui bisogna adorare, perché lì Dio sarebbe più presente che altrove; altri dicono che è a Gerusalemme, altri ancora alla Mecca, altri a Roma, altri in qualche santuario orientale. Gesù dice: “Né su questo monte né a Gerusalemme” (v. 21). È una frase temeraria sulla bocca di un Ebreo! Da lui ci si aspetterebbe quest'altra affermazione: “Sul monte Garizim, no, ma a Gerusalemme, sì!”. Invece Gesù dice: “Né su questo monte, né a Gerusalemme”. Il che significa: certo, “la salvezza viene dagli Ebrei” (v. 22), ma Dio non è Ebreo. Certo, nessuno ha mai veduto Iddio e l'unigenito Figlio, che è Gesù il Cristo, è quello che lo ha fatto conoscere, ma Dio non è cristiano. Certo, Allah è Dio e Muhammad è il suo profeta, ma Dio non è musulmano. Certo, mille Buddha hanno tracciato sentieri verso Dio, ma Dio non è buddhista.

Né su questo monte, né a Gerusalemme, né alla Mecca, né in qualche splendido tempio orientale. Dio è oltre. Oltre i mille santuari del mondo. Gesù proclama la fine dei santuari: non c'è più un monte più santo degli altri, una città più santa delle altre, una terra più santa di altre. Solo Dio è santo, lo Spirito solo è santo. Dio è Spirito, non terra, non città, non tempio, non santuario.

Ma allora, che cosa faccio del mio santuario? Ci posso ancora andare? Sì che ci puoi andare, purché però, una volta lì, tu vada oltre. Ci puoi andare, sapendo però che “l'Altissimo non abita in templi fatti da mano d'uomo” (At 7,48). Ma allora, dove abita Dio? Qual è il suo santuario? Dio è il santuario di se stesso. Dio è il nostro santuario, l'unico. Ma anche noi siamo il santuario di Dio. Questa doppia verità rivela Gesù alla Samaritana attonita, e a noi con lei: il vero santuario è Dio stesso, nel quale “viviamo, ci muoviamo e siamo” (At 17,28); ma nello stesso tempo siamo noi il suo santuario, come è scritto: “Non sapete voi che siete il tempio di Dio, e che lo Spirito di Dio abita in voi?” (1Cor 3,16). E ancora: “Noi siamo il tempio dell'Iddio vivente, come disse Iddio: Io abiterò in mezzo a loro...” (2Cor 6,16). E ancora: “Se uno mi ama - dice Gesù - osserverà la mia parola, e il Padre mio l'amerà, e noi verremo a lui e faremo di-



mora presso di lui" (Gv 14,23). Insomma: Dio è il tuo tempio e tu sei il tempio di Dio.

Ma questo Dio, che sta oltre le tradizioni religiose dell'umanità, che quindi non è più samaritano, né ebreo, né cristiano, né musulmano, né buddhista, né New Age - questo Dio che non s'identifica con nessun santuario, chi è? Ha un volto? Ha un nome? Sì che ha un volto, ma non è quello della tua tribù religiosa. Sì che ha un nome, ma non è quello del tuo pozzo, della tua chiesa, della tua tradizione religiosa. Il suo nome è Padre, davanti al quale siamo tutti figli e figlie. Ma questo Padre di tutti e di cia-

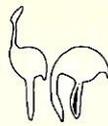
scuno è stato privatizzato dalle varie religioni e Gesù è venuto a liberarlo, a dissequestrarlo, a restituirlo a se stesso.

Così comprendiamo perché la rivelazione di Gesù e la rivelazione di Dio sono così intimamente collegate: rivelando se stesso come Figlio, Gesù rivela Dio come Padre. La diversità dei santuari non è fuorviante o deviante, a condizione che ciascuno si trascenda nella direzione dell'unico Padre di tutti (di tutti gli uomini, non di tutti i santuari! Il Padre è oltre i santuari!). In altre parole: Gesù indirizza lo sguardo della Samaritana oltre il monte Garizim e oltre

Gerusalemme, nella direzione di un Dio più grande, non locale, tribale, etnico, razziale, legato ad una terra, una storia, una cultura, un popolo. Padre oltre il nostro santuario significa che egli non è solo Padre nostro ma Padre di tutti. Anche nel nostro santuario è possibile la vera adorazione, se Dio vi viene adorato non solo come Padre nostro, ma come Padre di tutti.







Gv 10,16 è stato nel passato interpretato come un esplicito invito rivolto ai cristiani divisi fra di loro, a ritrovare l'unità attorno al Pontefice romano (l'unico pastore). In realtà "la parabola del buon pastore, che Giovanni mette in bocca a Gesù, (...) lavora nella direzione della liberazione, della chiamata fuori dal recinto soffocante di un ovile malversato dai prepotenti".

L'autore, biblista e saggista, rilegge il versetto come invito ad un nuovo esodo.

"Un solo gregge e un solo pastore"

L'unità come esodo

Se tenterò di porre il tema dell'unità cristiana non in una prospettiva di ricomposizione istituzionale ma di liberazione, non è per rendere omaggio al titolo della vostra rivista, in occasione dei suoi vent'anni di vita, ma perché con una certa sorpresa, sulle tracce del bel saggio di J. Mateos e J. Barreto (*Il vangelo di Giovanni, analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi 1982), ho dovuto riconoscere che l'intero vangelo di Giovanni si articola, oltre che come compimento della creazione, anche come nuovo esodo. Il che getta una luce tutta particolare sul versetto che mi avete chiesto di commentare, secondo una versione che, in verità, è molto tradizionale ma anche poco fedele all'originale.

Cercherò, dunque, di procedere con metodo, affrontando prima il problema della traduzione e dei suoi esiti interpretativi, poi quello della lettura del passo nel suo contesto giovanneo, infine quello della sua collocazione nel complesso della molteplice unità letteraria della Bibbia, così da farne nascere quella che ai miei occhi è la sua vera e naturale portata spirituale e teologica.

Ovile o gregge?

La citazione giovannea, nella lettera che mi avete inviato per chiedermi l'intervento, suonava così: "E ci sarà un solo ovile e un solo pastore". Si tratta della letterale italianizzazione della parte finale del versetto Gv 10,16 della *Vulgata*: "*Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili: et illas oportet me adducere, et vocem meam audient,*

et fiet unum ovile et unus pastor". Così Gerolamo aveva tradotto dal greco ("Ed ho altre pecore che non sono da questo ovile: bisogna che riconduca a me anche quelle, ed udiranno la mia voce e si farà un solo ovile ed un solo pastore") e così si è letto fino alle versioni rinascimentali di Erasmo e di Lutero e, nella chiesa cattolica, fino al Vaticano II. Tanto che ancora la Costituzione sulla liturgia (*Sacrosanctum Concilium*, n. 2) può recitare: "La liturgia ... mostra, a coloro che sono fuori, la Chiesa come vessillo innalzato sui popoli (Is 11,12), sotto il quale i dispersi figli di Dio possono raccogliersi (Gv 11,52), affinché si faccia un solo ovile e un solo pastore (Gv 10,16)".

Ora, l'originale greco termina questo versetto con un piccolo gioco di parole, basato sulla somiglianza, in quella lingua, tra i termini "gregge" (*poimne*) e "pastore" (*poimén*); gioco che né il latino né l'italiano consentono, ma che certo non autorizza a sostituire "ovile" (*aulé*) a "gregge", visto che tale sostituzione non ricostruisce il gioco perduto e non si giustifica come errore di lettura. Se essa è, cionondimeno, avvenuta e se si è conservata fino ai testi conciliari e, nell'uso pastorale comune, fino a noi, non è per caso, ma perché favorisce una precisa concezione istituzionale e autoritaria di unità: un'unità che assai meglio può essere rappresentata dalla statica permanenza in un recinto, "un solo ovile", che dall'avventuroso vagare per i pascoli di "un solo gregge".

Non è qui necessario insistere oltre nell'illustrazione dei caratteri antipluralistici e sostanzialmente omologanti e repressivi di tale conce-



zione istituzionale, ecclesiocentrica e clericale di unità. Essa ha dominato la teologia e la pastorale della storia cristiana ed è, tuttora, la base della visione ecclesiologicala ed ecumenica di larga parte della gerarchia e del laicato cattolico, per i quali il "solo ovile" è la chiesa di Roma e il "solo pastore" è il papa. Può, invece, essere di qualche utilità segnalare che proprio la riproposizione del testo originale del nostro passo ha alimentato un interessante dibattito sulla tipologia della possibile unità delle chiese, e che fin dal 1928 l'esegeta anglicano J. H. Bernard affermava che "un solo ovile" è sbagliato ideologicamente, non meno che testualmente, perché Gesù voleva "un solo gregge, anche se esso viveva in diversi ovili".

Il che è, probabilmente, molto sensato ma per nulla risolutivo. Infatti, come osserva Raimond E. Brown, attribuire grande importanza alla sola variazione "gregge/ovile" nell'interpretazione del problema ecumenico significa caricare il testo giovanneo di questioni ecclesiologicalhe posteriori, che non aiutano a comprendere il suo vero insegnamento. Di per sé, egli prosegue, ogni buon esegeta sa che l'intera immagine del pastore, dell'ovile e del gregge altro non è che un'interpretazione parabolica, ripresa dall'Antico Testamento e riferita da Gesù al proprio rapporto coi potenziali ascoltatori delle sue parole e con le autorità religiose di Israele, che a lui si oppongono. Espressione parabolica più tardi applicata dall'evangelista ad una situazione ecclesiale, diversa dalla nostra (E. Brown, *Giovanni*, Cittadella, Assisi 1980, vol. I, p. 517).

"Il buon pastore"

Eccoci ricondotti alla vera questione esegetica ed interpretativa del nostro passo, che se non è stato scritto per il nostro oggi, col nostro oggi ha un bel po' a che fare. A patto che ci sforziamo di capirlo nel suo significato originario, che è poi quello custodito dal suo contesto. E questo contesto è quello di una feroce polemica che, secondo l'evangelista, oppone Gesù alle guide spirituali di Israele, e che lo porta a contrapporre la propria autorità carismatica alla loro autorità istituzionale e a rivitalizzare, a

questo fine, l'antica parabola profetica del buon pastore, chiamato da Dio a sostituire i cattivi pastori e a salvare il popolo dalla miseria e dalla prepotenza (Ger 23,1-6; Ez 34).

In proposito, il commento di Mateos e Barreto al nostro versetto è esemplare:

"Gesù scopre l'orizzonte della sua futura comunità. La sua missione non si limita al popolo giudeo, si estende ad altri. Questo universalismo è in consonanza con la concezione di Giovanni, che fin dal prologo colloca il suo vangelo nel contesto della creazione. L'amore di Dio, che la realizza, ha come termine l'umanità intera. I discepoli provenienti da altri popoli formeranno una sola comunità con quelli che verranno da Israele; è finito il privilegio del popolo eletto. L'unità di tutti si verificherà attraverso la convergenza nell'unico pastore, Gesù.

L'assenza di coordinazione (e) o di una preposizione indicante relazione (con) tra i due membri della frase: *un solo gregge, un solo pastore*, riduce al minimo la dualità di entrambi. La relazione del gregge con Gesù non è quella di giustapposizione né quella di compagnia; l'esistenza del gregge porta in sé la presenza di Gesù pastore, perché egli, con la sua morte, sarà ormai costituito fonte di vita unica e perenne per i suoi, secondo la relazione intima di conoscenza-amore, prima descritta.

Gesù forma un gregge, ma non crea un'istituzione-tempio (atrio od ovile) parallela e opposta a quella giudaica, da cui conduce fuori quanti ascoltano la sua voce. La sua comunità, che è universale, non è racchiusa in alcuna istituzione nazionale o culturale. La sua base è la natura dell'uomo completato dallo Spirito. Da essa nasceranno le sue differenti espressioni" (pp. 440-441).

Se rileggiamo l'intero vangelo di Giovanni, con la coscienza di voler comprendere il ruolo che in esso ha il capitolo 10 e, nel capitolo 10, il versetto 16, ci accorgiamo che Mateos e Barreto hanno ragione: il buon pastore è il Verbo che ha fatto tutte le cose, viene tra i suoi per liberarli dalle tenebre ed essi non lo ricevono, ma a quelli che lo ricevono dà il potere di essere figli di Dio, grazie al dono liberatore dello Spirito che a lui li unisce e al Padre nell'amore. Il capitolo



10 attua il prologo e si completa coi capitoli della vera vite (15), del Paraclito (16) e dell'amore al Padre (17).

Verso l'aperto

Ma con questo non abbiamo che posto le basi spirituali per capire la portata e il valore dell'unità cristiana che, per Giovanni, ha il suo luogo in Dio e non in una storica istituzione umana. Se tentiamo di analizzare la metafora del buon pastore nel suo sviluppo storico e teologico, nella sua origine e nella sua applicazione giovannea, ci accorgiamo che essa porta con sé anche un altro tema, oltre a quello della carità unitiva. Essa ha pure una valenza emancipativa; in quanto metafora nata dall'esperienza dell'Esodo, che di questa esperienza mantiene tutta la forza.

Per non fermarci che alle sue utilizzazioni principali, possiamo ricordare che l'immagine del pastore compare alla fine della missione di Mosè, quando questi, informato da Dio della sua prossima morte, lo invita a porre un'altra guida su Israele: "Un uomo che li preceda nell'uscire e nel tornare ... perché la comunità del Signore non sia un gregge senza pastore." (Nr 27,16-17).

Ritorna in Geremia, arricchita dalle notazioni polemiche contro i cattivi pastori, ma anche caricata da nuovi elementi esodici. Il pastore inviato da Dio "radunerà le pecore disperse" dall'esilio, ne avrà cura amorevole, le custodirà sicure sulla loro terra, avrà nome "Signore-nostri-giustizia". Non solo, ma tale opera, dice il profeta, sarà un vero e proprio esodo nuovo, una nuova liberazione, fondamentale almeno quanto la prima (Gr 23,1-8).

La grande ripresa del tema da parte di Ezechiele si muove nello stesso orizzonte, caricando ancor più i toni di condanna nei confronti delle guide crudeli ed ingiuste del gregge, descritte come veri e propri ladri e assassini, che approfittano del ruolo di comando per opprimere il popolo e portarlo a rovina. Allo stesso modo amplifica le caratteristiche di carità e d'amore del buon pastore, che agisce come agirebbe Dio stesso, opera con carità e giustizia verso i deboli e verso i forti, garantisce a tutto

il gregge pascoli ricchi ed abbondanti sui monti, ovili sicuri da predatori e una vita di pace senza fine. Il tutto per concludere: "Voi, mie pecore, siete il gregge del mio pascolo e io sono il vostro Dio" (Ez 34,1-31).

Ecco in che direzione lavora la parabola del buon pastore, che Giovanni mette in bocca a Gesù, subito dopo averci raccontato come i capi dei Giudei avessero cacciato dalla comunità il cieco, guarito da Gesù, e che di Gesù osa riconoscere la messianicità (9,33-38). Lavora nella direzione della liberazione, della chiamata fuori dal recinto soffocante di un ovile malversato dai prepotenti, in quanto chi entra attraverso la "porta-Gesù" non entra per restare ma per uscire (10,9 rinvia a Is 49,9). Lavora nella direzione del superamento di ogni gerarchica separazione e opposizione tra pecore e pastore, perché tra loro non c'è un rapporto di dominio e di potere, ma di reciproca e intima conoscenza, non di servitù ma di amicizia (15,15). Anzi, di amore. Visto che il pastore, lungi dallo sfruttare le pecore e dal sacrificarle per sé o per il padrone, dà lui stesso la vita per loro, sconvolgendo la relazione di pastorità su cui la metafora è costruita (10,11-18) e ponendo le basi per un'unità inaudita ed esemplare (17,11-20).

È per questo che in ognuna delle due riprese del tema (10,1-5; 10,7-16) il pastore agisce come colui che entra e fa uscire dall'ovile verso pascoli aperti, e non è colui che conduce ad un nuovo ovile. Gli ovili, questo o altri, sono luoghi in cui "i figli di Dio" sono tenuti prigionieri da cattivi pastori o giacciono dispersi e senza pastori. Il luogo a cui è condotto il nuovo gregge unito, formato da pecore provenienti da molti ovili, non è un recinto più grande e sicuro, sono "i pascoli erbosi", "le acque tranquille" del Salmo 23, che spesso noi recitiamo per i morti, ma che Giovanni evidentemente considera una promessa ai vivi, vale a dire a "quelli che hanno accolto" il Verbo fatto carne (1,12-14) o che "pur non avendo visto crederanno" (20,29).

Il che, sia chiaro, non riguarda solo e tanto le forme, lo spirito e la meta della cosiddetta unità della chiesa. Riguarda le forme, lo spirito e la meta dell'unità di tutti gli uomini, perché tutto si può dire dell'apocalittica e forse utopi-



ca Gerusalemme celeste, con le sue dodici porte aperte ventiquattro ore su ventiquattro (ad oriente e ad occidente, a settentrione come al meridione), con la sua assenza di tempio o di ogni altro segno di umano o divino potere, meno che essa sia un ovile, custodito da speciosi pastorali d'argento e coronato da tiare e triregni di qualsivoglia forma e provenienza (Ap 21,1-27).

La porta

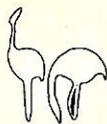
Alla porta
voi siete
timorosi
d'entrare
che la Sua luce
vi abbagli.

Se aveste
il coraggio
di passare
la soglia
vi trovereste
liberi.

Io sono la porta,
chi entra
attraverso di me
esce all'aperto.

Aldo Bodrato





Deus absconditus: la Parola

I cambiamenti culturali in atto in questi ultimi anni costringono la teologia a cercare i tratti di "una nuova cristologia che faticosamente delinea una più esatta immagine di Cristo, e una più rigorosa analisi della sua funzione salvifica", anche in vista del dialogo inter-religioso. Tutte le religioni, infatti, sono in cammino, "verso una compiutezza" che è prerogativa del Regno, non di istituzioni. L'autore, saggista e impegnato in attività ecumeniche, è teologo cattolico.

La Verità oltre il Cristo storico

Due degli aspetti più esigenti dell'attuale cambiamento culturale e delle sue incidenze nella vita della chiesa cattolica sono il problema dell'inculturazione e la pratica del dialogo interreligioso.

Dall'inizio degli anni '70, sotto lo stimolo del rinnovamento conciliare, si è cominciato a parlare d'inculturazione, cioè di una teologia e pastorale più attenta ai modelli culturali, ai linguaggi dei popoli e soprattutto ai loro valori religiosi. Da tempo il Papa e i Vescovi insistono sulla necessità di una nuova evangelizzazione per consentire alla chiesa di riproporre in modo efficace il Vangelo nella società secolarizzata dell'occidente. La chiesa italiana, allo stesso fine, ha in attuazione un suo progetto culturale. Per questo aveva dichiarato di aver bisogno di "ascoltare il linguaggio degli uomini del proprio tempo" e di dover ricorrere agli "esperti del mondo ... siano essi credenti che non credenti" (1). Il Concilio, inoltre, aveva riconosciuto di dover ricorrere ai *segni dei tempi*, per la insufficienza della tradizione ecclesiale per "cogliere la verità rivelata e per approfondirla".

Quanto al dialogo interreligioso, già il Concilio Vaticano II aveva affermato che la chiesa riconosce "quanto è vero e santo" nelle diverse religioni, e "considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini" (2). In questo senso aveva ripreso la formula antica dei *semi del Verbo*, invitando i cristiani a scopri-

re "con gioia e rispetto i germi del Verbo ... nascosti" nelle "tradizioni nazionali e religiose" dei popoli (3).

I passi compiuti in questa direzione sono stati notevoli. Nel documento *Dialogo e Annuncio*, pubblicato nel 1991 dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli e dal Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, il magistero cattolico ha per la prima volta affermato esplicitamente il valore salvifico delle altre religioni. Vi si dice, infatti, a proposito dei loro fedeli: "Il mistero di salvezza li raggiunge, per vie conosciute da Dio, grazie all'azione invisibile dello Spirito di Cristo. È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, che i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come il loro salvatore" (4).

Stando così le cose, non vi è dubbio che "la chiesa necessita, da una parte, di flessibilità per accettare i cambiamenti di ordine sociale e culturale oggi in atto e per potersi liberare dai condizionamenti in cui si trova. Dall'altra, le è ancora più necessaria la fedeltà, per salvaguardare ciò che fa essere uomo l'uomo, ciò che lo fa sopravvivere e che garantisce la sua dignità" (5).

In questa dialettica tra fedeltà e flessibilità, sollecitata dai processi culturali e sociali in corso, e già indicata dal Concilio, sta sorgendo una nuova cristologia che faticosamente delinea una più esatta immagine di Cristo, e una più rigorosa analisi della sua funzione salvifica. È chiaro



infatti che queste indicazioni esigono di rivedere l'immagine di Cristo, quale si è delineata negli ultimi secoli.

Gli aspetti del cambiamento possono essere indicati in questo modo:

1. È stata riscoperta l'umanità di Gesù e, conseguentemente, è stato superato il latente monofisismo.

2. È stato riconosciuto il valore salvifico delle altre religioni e, conseguentemente, è stata superata la concezione esclusivista della missione ecclesiale.

3. È stata chiarita con maggiore esattezza la specificità della missione di Cristo e della spiritualità cristiana.

1. Cristologia epifanica

Il domenicano francese Christian Duquoc, a proposito della stagione teologica preconciliare, afferma che in lei tutto concorreva a "indebolire la consistenza dell'umano in Gesù" (6). Altrove egli precisa che, in quel periodo: "moltissimi teologi e predicatori non ebbero apparentemente altro scopo che quello di rendere insignificante l'esistenza storica di Gesù, col pretesto di onorare la grandezza della sua divinità. Con questo si operava una reinterpretazione del Nuovo Testamento sulla base di una idea prestabilita della divinità, mentre la strada che conduce ad essa è la realtà storica, umana, di Gesù. La resistenza stranamente tenace, lungo il corso della storia cristiana, a questo dato evangelico, nasconde un modo particolare di vedere il nostro rapporto con Dio. La confessione su Gesù è fondata su una percezione che non viene dal Vangelo, ma da una opzione culturale e religiosa, la quale fece giocare ai titoli di maestà riconosciuti a Gesù un ruolo che all'inizio non fu il loro" (7).

Anche la spiritualità di quel tempo si sviluppava secondo linee di tipo monofisita, e il riferimento a Cristo praticamente tendeva a riassorbire ogni rapporto con Dio. Il passaggio al nuovo tipo di cristologia è avvenuto sotto lo stimolo dei biblisti. Essi, con l'applicazione dei generi letterari ai Vangeli, hanno mostrato la concreta realtà di Gesù, quale emerge dai racconti biblici, al di là dei modelli interpretativi

introdotti nei secoli. Gli storici del dogma, da parte loro, hanno mostrato l'origine e lo sviluppo delle formule cristologiche con i loro numerosi condizionamenti culturali.

Progressivamente si è delineata una cristologia che può essere chiamata *epifanica*, in quanto considera Gesù come rivelazione (o *epifania*) di Dio. Il significato unico di Gesù sta nel fatto che egli era così sintonizzato con la Parola di Dio, da costituirne, in quell'orizzonte e in quella condizione storica, l'espressione umana compiuta dell'azione salvifica di Dio. I suoi orientamenti, le sue scelte, la sua sensibilità, la sua fede, la sua decisa opzione per i poveri hanno costituito nuovi criteri di vita. Egli ha incarnato la Parola eterna in modo definitivo ed efficace, in modo da avviare una nuova tappa della storia umana, affidata ora alla fedeltà dei suoi seguaci.

Il carattere storico della fede cristiana implica però che l'evento e la tradizione che ne è derivata, pur avendo il carattere di assolutezza e di universalità, non possano rivendicare la completezza nei singoli momenti storici. La forma definitiva e compiuta acquisita dalla rivelazione in Gesù non significa, perciò, che essa sia esaustiva nelle sue espressioni storiche. Anzi, lo esclude. Tanto è vero che Gesù stesso ha promesso lo Spirito e, fin dall'inizio, i suoi seguaci sono in attesa del suo ritorno glorioso. Gesù ha rivelato il Padre, ma l'ambito e la modalità della rivelazione sono condizionati ai limiti della storia e non esaurisce le potenzialità della Parola eterna, che può esprimersi secondo modalità e linguaggi umani diversi. Assolutezza, quindi, non significa anche espressione storica esauriente e completa.

L'incarnazione, infatti, implica necessariamente la "*kenosi*", lo svuotamento o la riduzione della Parola. Il termine *kenosi*, come è noto, significa svuotamento, impoverimento, annientamento, e viene utilizzato nell'inno cristologico riportato da S. Paolo nella lettera ai Filippesi (Fil 2,9-1) per indicare il processo che il Prologo del IV Vangelo (forse anch'esso un inno cristologico della prima comunità cristiana) descrive come "divenire carne" della Parola eterna (Gv 1,14) o incarnazione. L'evento Gesù, espressione kenotica e quindi incompiuta della Parola,



attende lo Spirito che, lungo la storia, possa esprimere il suo compiuto valore. Per questo Gesù ha avvertito di essere inadeguato: "È bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore" (Gv 16,7); "Egli vi guiderà alla verità tutta intera" (Gv 16,13).

Secondo la dottrina tradizionale, il Verbo si rivela in Gesù, ma non si confonde, ne resta distinto, e Gesù, nella sua realtà umana, esprime realmente la Parola eterna, ma in modo kenotico, e quindi limitato e relativo. In Gesù, nota Duquoc, "Dio non assolutizza una particolarità: manifesta, invece, che nessuna particolarità storica è assoluta, e che, in virtù di tale relatività, Dio si può raggiungere nella nostra storia reale" (8). La Parola che si esprime, il Bene che si offre, la Vita che si dona, sono assoluti e definitivi, ma le caratteristiche che essi assumono sono necessariamente limitate e temporali (9). Il Verbo ha un ambito d'azione più ampio di quello realizzato in Gesù, tanto è vero che lo stesso Prologo del Vangelo di Giovanni, che introduce il modello dell'incarnazione, descrive le precedenti forme di presenza nella storia umana della Parola creatrice e illuminatrice di Dio (10).

L'unione ipostatica, infatti, è avvenuta senza confusione e senza mutazione, come insegna il Concilio di Calcedonia (451), nel senso che la realtà umana non è modificata in nulla dal rapporto con la realtà divina, anzi viene costituita nella sua piena umanità. Parlare di pienezza della perfezione di Gesù non significa negare i suoi limiti di creatura o attribuire a Gesù qualità divine, come sosteneva l'errore monofisita condannato appunto a Calcedonia. Il soggetto trascendente delle azioni salvifiche di Cristo resta sempre Dio (11), attraverso la sua Parola, che nel simbolo di carne prende corpo e risuona, e attraverso il suo Spirito, che crea e alimenta la funzione salvifica delle creature. L'attribuzione ad un unico soggetto (il Verbo incarnato) delle azioni umane e delle azioni divine (come la nascita terrena e la creazione del mondo) è possibile solo con lo stratagemma linguistico della comunicazione degli idiomi. Ma deve essere ribadito con chiarezza che non è legittimo

passare dalla comunicazione degli idiomi alla confusione delle nature in nome dell'unica ipostasi, come ha tentato di fare il neo-calcedonismo (12). Le opinioni che favoriscono una *separazione* tra il Verbo e Gesù non rispettano il dato essenziale della fede cristiana, dal momento che la salvezza è da Dio e non da un uomo (13). Ma anche coloro che, per negare la separazione, di fatto rifiutano la *distinzione*, rischiano l'errore della confusione monofisita.

Il modello cristologico semplice ed efficace, che consente di evitare gli errori della confusione e della separazione, è quello simbolico o epifanico. Secondo tale modello, Gesù è simbolo della presenza di Dio, trasparenza umana della sua azione salvifica. Ora il simbolo partecipa necessariamente della realtà significata. Anzi, la stessa sua struttura è data dalla funzione di comunicazione. Il messaggio della vita di Gesù, quindi, è divino e non umano, il dono che attraverso lui è offerto viene da Dio, ma la modalità con cui il messaggio è espresso e il dono offerto, è relativa e storica. Il simbolo funziona proprio perché altro è il segno e altro il significato, mentre il messaggio è unitario (14).

Alcuni obiettano che questo modello conduce ad una cristologia esclusivamente funzionale e non ontologica. Cristo sarebbe una rivelazione di Dio restando, nella sua natura, solamente uomo. L'attribuzione della divinità a Cristo sarebbe un semplice traslato per il rapporto operativo di Gesù con Dio. Questa difficoltà nasce da un duplice equivoco: dal non considerare la natura specifica dell'azione creatrice di Dio e dal non tenere conto della relazione ipostatica. Gesù, nella sua esperienza umana, accoglieva l'azione creatrice di Dio in modo così pieno, da essere costituito uomo perfetto, ed è talmente ricco nella sua umanità, da essere compiuta rivelazione di Dio in chiave umana.

Ricordava, a questo proposito, K. Rahner: "Quanto più una persona, per il suo essere e quindi anche per la sua esistenza di creatura, è legata a Dio, tanto più intensamente e profondamente ritorna presso di sé, e quanto più uno è in grado di esperire la propria realtà creaturale, tanto più egli è unito a Dio" (15). "Pertanto Gesù da una parte sta di fronte al Padre in



amore e obbedienza a lui, essendo così da lui differente, ma dall'altra è anche immagine che lo rende presente, *icona* di Dio; egli parla e agisce in nome di Dio" (16).

Il dono di vita, che per mezzo di Gesù è stato immesso nella storia umana, realizza un salto qualitativo e ancora conserva la sua forza di propulsione creatrice, se è in grado di suscitare santi. Gesù è stato costituito Messia e Signore perché altri, riferendosi a lui, possano continuare la sua missione. La rivelazione di Dio, infatti, si è compiuta ma non si è esaurita in Gesù. Per questo Gesù rassicura: "In verità, in verità vi dico: chi crede in me, anch'egli farà le opere che io faccio, e ne farà anche di più grandi" (Gv 14,12), e ha promesso lo Spirito Santo che introdurrà a tutta la verità (Gv 14,26; 16,13).

2. Unicità della salvezza in Cristo e pluralismo religioso

La particolarità storica dell'evento Gesù e della tradizione sorta da lui non impedisce all'azione salvifica di essere unica e universale (17). La particolarità nel tempo e nello spazio implica il limite nell'estensione e nell'efficacia, l'universalità del significato, che conferisce un carattere di unicità, implica che l'insegnamento e l'azione storica di Gesù abbiano valore salvifico per tutti gli uomini di tutti i tempi. Ma l'applicazione fattuale della sua incidenza è legata alla fedeltà dei testimoni.

L'universalità e l'unicità della salvezza offerta da Cristo significa che egli ha introdotto nella storia dinamiche di Vita, che tutti possono e debbono accogliere, anche prescindendo da atti di fede nei suoi confronti.

Siccome il Nome di Dio si esprime sempre e solo storicamente, per chi crede in Cristo come rivelatore di Dio e salvatore, il nome di Gesù diventa cifra storica per individuare altri nomi umani di Dio; il criterio assoluto per interpretare le altre traduzioni umane del Nome ineffabile.

Potrèmmo dire che la teologia cristiana, affermando, oggi con maggior chiarezza la eccellenza dell'azione del Verbo nei confronti dell'azione storica di Gesù Cristo, è in grado di

distinguere la chiesa dal Regno, e quindi di superare l'esclusivismo salvifico della chiesa, perché ha permesso di cogliere l'azione divina per il Regno ovunque il Bene e il Vero sono in azione, di cogliere lo spazio dello Spirito e quindi la funzione salvifica delle religioni e la convergenza di tutte verso la pienezza non ancora realizzata da nessuna di esse.

Secondo questa prospettiva, tutte le religioni, compreso il cristianesimo, convergono verso la absolutezza della Parola divina, che diversamente e secondo varie ricchezze cerca di esprimersi nella storia umana. Per ogni credente la sua esperienza è assoluta quando attinge realmente la Parola eterna di Dio, ma questa absolutezza non è esclusiva, perché non impedisce altre esperienze salvifiche assolute. Questi spostamenti d'accento hanno convinto i cristiani che la forma attuale di dottrina ecclesiale e di pratica evangelica è l'espressione che, in ambiente culturale mediterraneo, è stata data della esperienza salvifica, e hanno fatto scoprire il dialogo come componente essenziale della missione.

L'evento Gesù è universale per i contenuti trascendenti della sua esperienza e del suo insegnamento. L'unicità di Cristo come mediatore di salvezza significa che egli è il criterio per valutare il rapporto di ogni uomo con Dio. "I cristiani ... dovranno tenere fermo che, in generale, agli uomini la via di salvezza non è aperta da nessun altro se non da Gesù. Con questo però può anche intendersi che Gesù è il *criterio* per il rapporto di ogni uomo con Dio e la sua salvezza, anche per quegli uomini che non conoscono Gesù, il Suo messaggio e l'annuncio di Cristo da parte della Chiesa" (18).

I cristiani, attraverso Gesù, accolgono la Parola di Dio in una forma unica, attraverso la quale sono in grado di cogliere le sintonie della propria tradizione con le altre parole storiche. Conseguentemente viene affermata con chiarezza la possibile funzione salvifica delle religioni e la loro convergenza verso una pienezza non ancora realizzata da nessuna di esse, neppure dal cristianesimo. Il rapporto stabilito dalle religioni con l'eterna Parola di Dio è diverso, e varia è, quindi, la loro funzione rivelatrice e



salvifica, ma tutte possono avere un ruolo specifico nella storia della salvezza.

Secondo questa prospettiva, tutte le religioni, compreso il cristianesimo, sono in ascolto della Parola eterna che, diversamente e secondo varie modalità, cerca di esprimersi nelle culture umane. Tutte perciò camminano verso una compiutezza, che dal loro interno, attraverso il dialogo, si attua nella storia. Per ogni credente la sua religione è assoluta, in quanto consente un'esperienza, che attinge realmente la Parola eterna di Dio. Questa assolutezza, tuttavia, non è esclusiva perché non impedisce analoghe esperienze salvifiche assolute. Nel senso che, per sua natura, ogni esperienza religiosa deve saper riconoscere anche l'assolutezza di possibili altre forme religiose, proprio per il termine trascendente che il credente attinge. L'assolutezza riguarda il termine reale, anche se non noto in se stesso, dell'esperienza religiosa, la relatività si riferisce alle forme storiche della sua manifestazione. L'assoluto resta Dio, il termine dell'esperienza religiosa. Dio viene realmente colto e detto, ma non in sé, bensì in rapporto a noi e quindi secondo modalità relative.

“Il carattere decisivo della venuta del Figlio nella carne in Gesù Cristo non cancella infatti la presenza e l'azione universale del Verbo e dello Spirito. Il pluralismo religioso di principio si fonda sull'immensità di un Dio che è amore” (19). Lo Spirito compie la sua missione conducendo i cristiani alla ricerca di altre parole emerse nella tradizione di altri popoli. Il dialogo è quindi necessario anche per scoprire le verità e le componenti di umanità non contenute nell'esperienza storica di Gesù, o non emerse nella sua tradizione. Ma che la Parola eterna ha espresso altrove, e che ora lo Spirito conduce i cristiani a ritrovare lungo la storia umana.

Cristo stesso, quindi, attraverso il suo Spirito, conduce i cristiani fuori della città per rintracciare le altre forme di vita. Egli è la via che guida alla verità e alla vita. In questo senso l'azione del Verbo eccede l'azione storica di Cristo, anche se l'attività di Cristo è in tensione verso il compimento attraverso le altre religioni. Le altre religioni entrano nel piano salvifico

come complementi necessari all'azione di Cristo. La storia salvifica le valorizza.

Quando, quindi, le comunità cristiane hanno creduto di avere tutti gli elementi necessari allo sviluppo della storia salvifica e hanno rifiutato il dialogo con le altre espressioni della Parola eterna, hanno tradito una delle esigenze fondamentali della fede in Dio, come fiorisce secondo lo stile avviato da Gesù.

3. La specificità di Cristo

Il riconoscimento del limite storico della rivelazione di Gesù, per non perdere di vista l'unicità e l'assolutezza che la caratterizza, deve essere coniugata sempre con la consapevolezza della sua specificità. L'esperienza di Gesù è centrata su una rivelazione unica di Dio, e può essere riassunta nel principio: *i piccoli e gli ultimi sono il luogo della irruzione dell'azione divina nella storia o l'ambito del suo amore*. La singolarità di Gesù come simbolo di Dio sta proprio in questo fatto: che egli ha rivelato Dio dalla parte degli ultimi, facendosi uno di loro. Quando è stato ripudiato e sconfitto ha continuato ad amare e ad esprimere misericordia, mostrando così, nei fatti, il valore del suo insegnamento. In questa situazione egli è divenuto simbolo di Dio, perché ha continuato a rivelare l'amore del Padre e ad esprimere la sua misericordia.

Questo momento supremo della sua fedeltà, che sconvolge tutte le logiche religiose, ha posto il sigillo alla rivelazione divina, facendo capire all'uomo la sua condizione di creatura. Gesù non è unico e singolare per la sua supremazia o per il suo potere, ma per il carattere della sua funzione simbolica. Egli ha presentato in modo inequivocabile il Dio dei poveri, degli ultimi, degli abbandonati, mostrando che tutte le rappresentazioni di Dio dalla parte dei potenti, dei re della terra, erano parziali e inadeguate.

Questa funzione di Gesù è universale, definitiva ed assoluta. Chi infatti non accetta questo criterio non si inserisce nelle dinamiche salvifiche della storia e nega di fatto Dio. Questa funzione svolta da Gesù non suppone realtà aggiunte alla sua struttura umana. L'incarnazione non è una sovrapposizione di strutture



operative e di nature, ma una relazione tale per cui Gesù, nella sua realtà (natura) umana, è da Dio costituito sua Parola carnale, suo sacramento nel mondo, simbolo vivente della sua realtà invisibile (natura divina).

Accogliere il Vangelo di Gesù, perciò, è stimolo a ricercare le molte emergenze storiche della Parola eterna, con quella nostalgia dell'Assoluto, che l'incontro con Gesù suscita in ogni uomo, e con la certezza che la Parola deve ancora tornare, perché molte verità, pur rivelate nell'evento, non sono divenute parole umane o non sono state accolte. La sequela di Gesù diventa soprattutto passione per i piccoli e per i poveri, cui testimoniare l'amore creatore di Dio. In questo senso Gesù diventa per i cristiani il criterio unico per rintracciare il vero e il giusto che si trova nelle altre rivelazioni storiche di Dio.

Le caratteristiche specifiche della spiritualità cristiana risalgono alla particolare esperienza storica di Gesù, fiorita all'interno della religiosità ebraica, come suo particolare sviluppo. Egli, infatti, annunciando il Regno, ha sottolineato il volto misericordioso di Dio, ne ha rivelato l'attenzione amorosa nei confronti degli ultimi, dei poveri e dei peccatori, e ha chiesto un conseguente cambiamento di atteggiamenti. Ha insegnato a portare il peccato dei fratelli, ad avvolgere di amore l'odio, di misericordia la debolezza per annullarne le spinte distruttrici. Non era eccessivamente difficile ad un ebreo del tempo di Gesù accogliere questa proposta, perché essa sviluppava e portava a compimento elementi già presenti nella tradizione ebraica. Di fatto, i primi cristiani erano tutti ebrei, che hanno riconosciuto in Gesù l'inviato o l'unto di Dio e hanno visto la sua proposta, anche se nuova e straordinaria, coerente con la tradizione religiosa del popolo di Israele.

La perfezione richiesta alle comunità ecclesiali non sta nelle opere, ma nell'atteggiamento teologico vissuto quotidianamente, per cui esse consentono a Dio di compiere le sue opere (cfr. Gv 14,10-12), come Giovanni dice dell'esistenza di Gesù. La consacrazione di Gesù nella formula di Giovanni è in vista dei suoi: "... perché anch'essi siano consacrati nella verità" (Gv

17,19).

Alla luce di questa riflessione si comprende qual è il significato della sequela come continuità della fede di Gesù. La missione cristiana implica la presa di coscienza di questa comunità e l'impegno a realizzarla, facendo risuonare la Parola di Dio nella storia, attraverso decisioni e gesti coerenti. Concretamente, tutto ciò significa assumere il Vangelo come punto di riferimento per le proprie scelte di vita, e cogliere nella propria esperienza il valore della fede vissuta da Gesù, testimoniare l'autenticità delle speranze da lui suscitate, e diffondere lo stile di amore da lui introdotto.

In tale modo, la rivelazione di Dio avviata attraverso Gesù si dilata nel tempo, diventa tradizione e acquista forme adatte alle nuove esigenze. Le opere che possono consentire il proseguimento della *epifania* di Dio sono le forme nuove di umanità, le invenzioni della solidarietà verso gli ultimi, e della compassione per i sofferenti. Questa strada, segnata dal cammino storico di Gesù, è stata percorsa da numerose comunità di santi che, vivendo la stessa fede in Dio, hanno introdotto nella storia umana correnti di nuova umanità, e hanno consentito sviluppi inediti delle diverse società. Essi sono diventati così modelli vivi di spiritualità umana, paradigmi della fedeltà alla vita, narratori delle meraviglie di Dio nella storia. Anche oggi il mondo attende la rivelazione di santi, per essere in grado di sviluppare forme inedite di umanità e poter continuare nel tempo la propria avventura.

Carlo Molari

Note

1) Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 44.

2) Concilio Vaticano II, Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane, *Nostra aetate*, n. 2 EV 1, 857.

3) Concilio Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della chiesa, *Ad gentes divinitus*, n. 11 EV 1, 1112.

4) Consiglio del Dialogo interreligioso e Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli, *Dialogo e Annuncio*, n. 29 (1991).

5) Ratzinger J., *Il sale della terra*, S. Paolo, Cinisello Balsa-



mo 1997, p. 251.

6) Duquoc Ch., *Per una cristologia*, in AA. VV., *Il Gesù storico. Problema della modernità*, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 213.

7) Duquoc Ch., *Gesù, uomo libero*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 156-157.

8) Duquoc Ch., *Dieu différent*, Cerf, Paris 1978, p. 143.

9) Non c'è nessuna acrobazia ermeneutica quindi da compiere, come invece in altra prospettiva è stato necessario, per spiegare, ad es., le parole di Gesù al giovane ricco: "Perché mi chiami buono? Nessuno è buono se non Dio solo" (Mc 10,18). La formula esprime semplicemente la consapevolezza con cui Gesù viveva la sua condizione di creatura e percepiva l'infinita distanza da Dio.

10) In questo senso, ben presto nel cristianesimo si è parlato dei semi del Verbo, presenti nelle diverse culture. Cfr. Studer B., *Rationes seminales*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti 2(1988), c. 2969; Sadhana C., *Divine Pedagogy, A Patristic View of Non christian Religions*, LAS, Roma 1984.

11) Il Padre, nella terminologia neotestamentaria. Cfr. Rahner K., *Theòs nel Nuovo Testamento*, in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, pp. 467-585.

12) Grillmeier A. scrive: "Fra una teologia calcedonese rigorosa e una cristologia cirillico-monofisita stretta si trova ora il neo-calcedonesimo, che ha per scopo d'esser una teologia di mediazione e che ha preso forma nella sua prima tappa prima del 519" (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, Cerf, Paris 1990, pp. 30-31). Il neo-calcedonesimo afferma: "Il solo Verbo di Dio, la sola ipostasi divina sussiste, esiste nella natura umana", mentre S. Leone Magno diceva: "... due, Dio e uomo, esistono in un solo Gesù Cristo" (ib. p. 232). Simonetti M. definisce il neo-calcedonesimo: "l'impostazione cristologica che integra la formula calcedonese (due nature unite in un'ipostasi) con l'*Unus de Trinitate passus est* dei monaci sciti e con i 12 anatematismi cirilliani, per rendere più pregnante l'unità delle due nature, nel tentativo di smorzare l'ostilità dei monofisiti", *Neo-calcedonesimo*, in *Diz. Patr. e di Antichità cristiane*, Marietti, Genova 1983, 2354. Cfr. anche Perrone L., *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Paideia, Brescia 1980, pp. 224-285.

13) Giustamente l'Enciclica *Redemptoris missio* afferma che: "È contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo. S. Giovanni afferma chiaramente che il Verbo, che 'era in principio presso Dio', è lo stesso che 'si fece carne' (Gv 1,2.14). Non si può separare Gesù da Cristo, né parlare di un 'Gesù della storia', che sarebbe diverso dal 'Cristo della fede'... Cristo non è altro che Gesù di Nazaret, e questi è il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti" (*Redemptoris missio* n. 6). Non sembra giusto però affermare che qui "il Papa apertamente rigetta la distinzione ... tra il Logos eterno e il Cristo", Cantalamessa R., *Cristo nel dialogo interreligioso*, in *Rassegna di teologia*, 35(1994) p. 274. L'Enciclica infatti rifiuta la separazione, mentre la distinzione tra il Logos eterno e Cristo deve essere

mantenuta secondo le tradizionali formule di fede.

14) Cfr. Molari C., *Gesù Cristo: simbolo di Dio per l'uomo*, in AA. VV. (cur. Guerriero E. e Tarsia A.), *I segni di Dio. Il sacrosanto: valore, ambiguità, contraddizioni*. Atti del III convegno teologico, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 163-206.

15) Rahner K., *La cristologia fra l'esegesi e la dogmatica*, in *Nuovi Saggi 4*, Paoline, Roma 1973, p. 271.

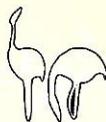
16) Kasper W., in AA. VV., *Teologia in discussione*, Guida, Napoli 1991, p. 76.

17) "Gesù è contrassegnato, necessariamente ed irrimediabilmente, dalla particolarità di ogni evento storico... Esso è dunque allo stesso tempo particolare nel tempo ed universale nel significato", Dupuis J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 520-521.

18) Pannenberg W., *La realtà di Dio e degli dèi nelle esperienze delle religioni*, in *Teologia sistematica 1°*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 139-214.

19) Dupuis J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, o.c., p. 520.





“La poesia è esperienza di dialogo ... perché a ciascuno parla, a ciascuno rivela un frammento di verità che fino a quel momento gli era sconosciuto... Così come accade comunemente tra esseri umani, quando vi è dialogo solo se l'uno riesce a mettere in gioco la propria verità di fronte all'altro, accettando la propria differenza, distanza, dissonanza”.

L'autrice è giornalista della RAI e conduce, fra l'altro, la trasmissione Uomini e Profeti.

La verità della poesia

Amoroso auspicio

Né l'intima grazia della tua fronte luminosa come
una festa
né il favore del tuo corpo, tuttora arcano e tacito
e fanciullesco,
né l'alternarsi delle tue vicende in parole o in
silenzi

saranno offerta così misteriosa
come rimirare il tuo sonno coinvolto
nella veglia delle mie braccia.
Di nuovo miracolosamente vergine per la virtù
assolutoria del sonno,
serena e splendente come fausto ricordo trascelto,
mi offrirai quella sponda della tua vita che tu
stessa non possiedi.

Proiettato nella quiete,
scorgerò quella riva estrema del tuo essere
e ti vedrò forse per la prima volta
quale Iddio deve ravvisarti,
annullata la finzione del Tempo,
senza l'amore, senza di me.

(Jorge Luis Borges, trad. di Umberto Cianciolo)

1. *“Venite, parliamo tra noi / chi parla non è morto”*. È, questo, l'incipit di una tarda poesia di Gottfried Benn. Ma l'invito viene più volte reiterato, nel corso della breve composizione, quasi come formula scaramantica per scacciare la morte. *“Venite, diciamo: gli azzurri, / venite, diciamo: il rosso, / ... chi parla non è morto. / ... venite, disserrate le labbra, / chi parla non è morto”*. Dunque, qualunque cosa è buona per dire la vita: gli azzurri, il rosso. Qualunque cosa: anche le parole affioranti, non ancora formulate in

voce, *“un sussurro, un barbaglio, un volo, un fuoco”*, dirà altrove. E quel dire la vita, dire la nostra condizione di viventi, sottrae la vita alla morte. *“Chi parla non è morto”*.

“La poesia rinnova la vita”, così suona un verso di Wallace Stevens, per significare che la rende nuova, sorgiva, la ri-anima, la conosce, la penetra e la restituisce. Ogni poesia - che sia l'antica epica narrata dalla voce e coralmemente ascoltata, o la lirica consumata al riparo della lettura silenziosa e solitaria - dà conto della vita: dei suoi sussulti, increspature, agonie, voluttà. Della materia e del pensiero, dei granelli di polvere e di una mano alzata, delle ali in volo di una farfalla e delle *“tracce di cammino”* di una vita. Di tutta l'illimitata, molteplice, mutevole, cangiante gamma di modalità dell'esistenza e del pensiero.

2. Dunque, come sapeva Goethe, è con la verità dell'esistere che la poesia ha a che fare. Essa scava nel vivo, indaga nelle sue forme osservandole da ogni angolo, e le ridisegna per noi. Fiuta l'esistente, e lo tramuta in segno. Scruta gli enigmi e li traduce in frammenti. Contempla i colori del mondo e li plasma in domande. Ma occorre fare attenzione: dire che la poesia è fatta della materia di cui è fatta la verità non vuol dire che abbia a che fare non solo, come è ovvio, con i *“contenuti”* della realtà. Ma neppure con gli assoluti della verità metafisica. E neppure con la dimensione dell'universale. La poesia vive del particolare. E il suo respiro di verità è piuttosto un *esperire* e un *cercare*.

Proprio per questo - perché a ciascuno dice



qualcosa di sé, della sua esistenza *particolare*, del suo modo specifico di essere in relazione con il mondo - la poesia non solo dice la *verità*, ma mostra di avere un'intima *struttura dialogica*.

Dunque, la *verità*, in primo luogo.

Ferdinand Ebner, nel 1931, scriveva: "Verità reale - dal punto di vista *umano* - è in fondo soltanto ciò che un essere umano può e deve dire all'altro in un rapporto d'amore... E quando tra due esseri umani arriva al linguaggio e all'espressione qualcosa che sbarra irrimediabilmente quel rapporto d'amore, semplicemente ciò non è la verità". Precisa poi Ebner: "Verità non può mai essere ciò che qualcuno pensa e dice dietro le spalle di un altro. Ma a dire una volta, a qualcuno, fino in fondo, la propria opinione, si arriva in rarissimi casi, e quasi sempre non porta a nulla di buono. Ogni volta l'amore deve aver fatto tutti i tentativi. Se fallisce anche questo, allora la cosa sia sottratta alla cura dell'uomo e affidata a Dio".

Dunque la *verità* non può essere presunzione di possedere un assoluto, e sua violenta imposizione sull'altro, ma esperienza di relazione, di amoroso dialogo, di un porsi insieme sullo stesso cammino. Un *quaerere veritatem* (cercare la verità), dove l'accento deve cadere indubbiamente sulla precarietà del *quaerere* e non sulla certezza di *veritatem*.

La verità della poesia sarà allora il dono di chi ha saputo aprire "le vene del linguaggio" (Nelly Sachs). Starà nel lettore non rifiutare, e provare ad accogliere la linfa che da esse scorre.

Ma, in secondo luogo, la poesia è esperienza di *dialogo*, non perché il suo sia un linguaggio universale e da tutti comprensibile e ugualmente, democraticamente fruibile. Ma proprio, al contrario, perché a *ciascuno* parla, a *ciascuno* rivela un frammento di verità che fino a quel momento gli era sconosciuto, o sopito, o taciuto. Così come accade comunemente tra esseri umani, quando vi è dialogo solo se l'uno riesce a mettere in gioco la propria verità di fronte all'altro, accettando la propria differenza, distanza, dissonanza. Altrimenti, possiamo accontentarci di dire che vi è non dialogo, ma mono-

logo. O, più esplicitamente, convenzione, recitata, finzione.

3. Così, nella lettura di una poesia, accadrà che un singolo verso aprirà uno squarcio di conoscenza non uguale per tutti, ma che *per me* avrà un suo preciso valore e sapore. Accadrà che in quel singolo verso *io che leggo* avrò trovato il seme di ciò che finora era rimasto chiuso nel guscio.

Ciascuno, naturalmente, potrà attingere al proprio personale archivio.

Un verso di Yves Bonnefoy: "A Delfi. Dove si può morire." - dirà *per me* un preciso struggimento, un senso di appartenenze antiche, di invalicabile presenza del destino provato all'ombra del tempio di Apollo in un'ora meridiana. Dirà la memoria di chi era con me in quel momento, e il senso delle cose dette o delle cose pensate, dirà il ricordo pacato di una spossatezza sulla via del ritorno, o del ristoro di un'acqua fresca ad una fontana.

Due o tre versi di Nelly Sachs: "Se i profeti irrompessero / per le porte della notte / e cercassero un orecchio come patria. / Orecchio degli uomini / ostruito d'ortica / sapresti ascoltare?" - diranno *per me* la fatica a ripulire dai fastidiosi rumori d'ortica un orecchio troppo "attento alle piccolezze", il timore di non saper riconoscere, "nella notte", la voce dei profeti, o di chiudere, per spavento, le porte in faccia a quella voce. O diranno il senso di buio quando ci si accorge di non avere "un cuore da donare". Ma anche la speranza, e l'attesa, che quella voce possa spalancare le porte della notte "per quelli che da tempo lasciarono l'orrore ... per quelli che da tempo affondarono nel sonno ... per quelli che da tempo a sera hanno smesso di aspettare".

La poesia di Jorge Luis Borges, che termina con i versi: "... ti vedrò forse per la prima volta / quale Iddio deve ravvisarti, / annullata la finzione del Tempo, / senza l'amore, senza di me." - dirà *per me* il respiro come di moto ondoso dei legami d'amore, che ora si allontana e ora ritorna, in un ritmo irregolare come di un'ansia inquieta. Dirà che si può conoscere l'altro "in sonno e in veglia", in un movimento imprevedibile e reciproca appartenenza o di asimmetrica distan-



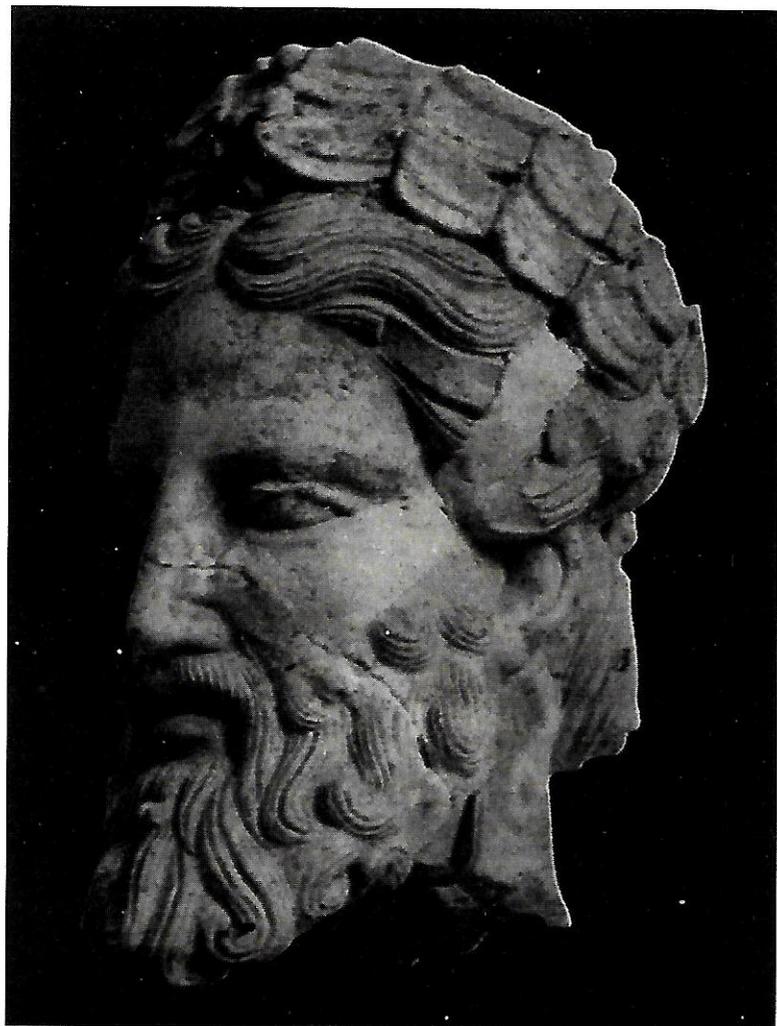
za. Dirà soprattutto che nessuno ha le chiavi del cuore dell'altro, perché al di là, e alla fine, degli abbracci o dei silenzi, sola, in Dio, è la creatura. E nessuno ne può possedere il segreto.

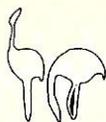
4. Dunque, la struttura dialogica della poesia metterà, in primo luogo, ciascuno in dialogo con se stesso, e questo rompere un silenzio interiore, a volte ispessito dalla convenzionalità dei nostri presunti dialoghi, dai pigri silenzi, dalle omertà del pensiero, sarà il primo dono - immenso - della poesia. Ma, una volta messo in movimento, il dialogo non si esaurisce in un cerchio chiuso, esce fuori, "irrompe", si potrebbe dire e auspicare, per le porte dell'altro. Mi

darà, per vie segrete, sentore, desiderio, conoscenza, di altre vite, di altri cerchi d'esistenza, che comprendano insieme i vivi e i morti, i volti amati e quelli sconosciuti, quelli incontrati ogni giorno e quelli immaginati. Di parola in parola, di suono in suono, di invenzione in invenzione, mi potrà un poco almeno accompagnare in quel "rapporto pieno d'amore" in cui solo può - diceva Ebner - darsi verità.

5. Dunque la poesia inventa, di volta in volta, in un imprevedibile e sempre rinnovato gioco di forme, un Io e un Tu. È pensabile, nella struttura dialogica data dal testo poetico, anche un dialogo con Dio? Posta così, questa domanda forse non merita risposta, perché sommessamente e ambigualmente implica

come sfondo quella verità assoluta che la poesia nega. Ma forse si può comunque dare ascolto all'esigenza che la muove, rovesciando, come in un verso libero, la sua logica. E ricordare l'espressione secondo cui "Dio è nei dettagli". "Inventata" da Aby Warburg, e poi infinite volte ripresa e piegata da ciascuno alla propria idea di Dio e alla propria idea di dettagli (ama ripeterla anche Paolo De Benedetti, intendendo che Dio si nasconde accanto a noi, nella piccolezza delle nostre vite, e non domina nelle mappe di cieli metafisici), credo che la si possa tranquillamente, e proficuamente, riprendere, a proposito di poesia. Nessuno può dire se una poesia può portarci, anche a dialogare con Dio. Sicuramente può *non* farlo. E tuttavia, se la poesia dice i *dettagli* della nostra vita, e se Dio in quei *dettagli* si nasconde, potrà essere uno dei tanti modi per cercarlo?





Deus absconditus: la poesia

Nello stile della favola, l'autrice, poetessa e docente di filosofia presso l'Università di Ginevra, racconta i propri incontri con l'Uno nel molteplice.

Cosa possiamo dire, infatti, di questo Uno? Possiamo solo narrare i ricordi di come si manifesta nel "riso dei molti", nell'infinita pluralità dei doni. Ma questa rivelazione non si dà nella luce, ma con il crescere dell'ombra che definisce i contorni delle cose.

Dal vivo

Questo, mio piccolo, è un racconto d'estate. E tu, mio grande, ascolta e suggerisci le parole, falle leggere come questi grilli che anche stasera paiono il suono delle stelle.

Ti voglio raccontare della prima cosa di cui ho memoria. Non è proprio una cosa, e neppure è passata. C'è, non passa - lo vedi, ora che è agosto scintilla e pulsa più che mai, il cielo stellato. Arde e cade, come dice il poeta. Ma io allora - là prima volta che lo vidi forse, o la prima di cui serbi memoria - non lo vidi così. Lo vidi in qualche modo alla rovescia. Ora, lo vedi, il buio è uno, occupa tutto il cielo, e le luci sono molte, innumerevoli. Ma allora a me pareva una sola, la luce, e il cielo come un tendone da circo, tutto buchi, buchi innumerevoli... «Se socchiudi un po' gli occhi forse anche tu lo rivedrai così, almeno per un attimo. A me ogni tanto riesce ancora - benché quasi soltanto nelle sere d'agosto, come questa, e solo quando chiudogli occhi e ascolto a lungo i grilli.

I grilli dal suono di stelle, così diverso dal suono di cicala del giorno. Così lucente e sottile, un largo angelico, un cerchio tanto ampio che dovunque è il centro. Un suono folto, plurimo eppure uno, il concerto infinito di una nota. Il cielo poggia su zampe di grillo, d'estate.

Sempre quando li ascolto, i verdi serafini dell'estate, rivedo il cielo notturno come allora: luce senza fonte, splendore unico che sfiorava un cielo tutto bucherellato... Così mi apparve per la prima volta, prima d'ogni cosa di cui abbia memoria, il vivo.

Io certo non sapevo che quella luce alta come

una stella e ampia come il cielo, quell'unico splendore nascosto dal tendone della notte gli antichi filosofi l'avessero chiamato il cielo di fuoco, l'Empireo. Io non sapevo nulla, anzi non ero ancora nulla che possa dire «io». E anche ciò che ricordo di allora non ha forma d'oggetto, non ha forma affatto, come il cielo e la luce: però ha dolcezza e molto più, pienezza, essere. Ha sapore di latte beatitudine, e dev'esser cosa da sempre nota questa, se gli uomini antichissimi videro nel cielo stellato la lunga scia di latte schizzata dalla mammella di una dea.

A volte basta una povera fiera di paese a riaccendere il vivo, una fiera d'estate. Si accende con la gran ruota sonante, improvviso e felice come ciò che è in atto: gira. Si sale, e la visuale s'allarga e ogni cosa vi si raccoglie e tutta l'aria del cielo sembra finalmente entrare nei polmoni, stelle comprese, che nella mente si fanno scintille di pensieri splendidi ed effimeri e nel corpo si sciolgono come un fuoco soave... ricordi il tuo battesimo dell'aria? La prima volta che salimmo su una giostra... Tutto in te era spalancato, occhi orecchie bocca mani, tutto come affamato. E questa fame che in te rividi era così aperta e smisurata che non stupisce sia parsa agli uomini - ad alcuni - l'orma vuota di Dio, per così dire. Così pura, così muta.

Arrivasti d'aprile. Così poco era durato il tuo viaggio, la metamorfosi che l'essere beato e completo deve subire per diventare uno come noi. Quando arriva, è già quasi terminato. L'essere simile a un piccolo dio dal volto orientale deve diventare un mortale qualunque, e la nascita non è che l'inizio di questa rapidissima



metamorfosi.

Ma io non dimenticherò la tua prima bellezza, quella misteriosa dei tuoi primi giorni, quando era ancora incompiuta la tua metamorfosi, e il tuo viso veniva disegnandosi sopra il profilo intensissimo di un minuscolo dio, di un'altra vita. E disegnandosi, questo volto passava per il mondo rapace che sta fra noi e il cielo, e il suo corruccio come negli idoli più antichi prendeva forma di nobile alato, falco o altro predone.

Ogni tre ore si udiva levarsi dal fondo del corridoio del reparto bianco il Coro Altissimo delle Vite Intatte, infagottate in panni bianchi, in fila per uno come tanti stoccafissi su un carretto, ciascuno intento oltre che al grido primordiale al tentativo di divorare il cranio del vicino... Così anche tu precipitasti nel tempo.

Eppure come è fermo e dolce, come è lieve e lento questo precipitare, come una processione di mondi, una fioritura d'epoche o d'èoni, come una pentecoste d'essenze, un fuoco di gioia con girandole di suoni e fantastiche esplosioni di lingue nuove, mai udite. In ogni infanzia, dicono, rivive la prima settimana del mondo : dunque non il tempo si impara, ma ciò che viene prima, la primizia e lo stato nascente di ogni cosa. Per questo, poi, ne resta una memoria che non è affatto del passato. Ma quasi una memoria del primo presente, della presenza prima di ogni cosa, della sua ora nascente : una memoria strana, sepolta e inaccessibile quasi sempre, e in rari istanti viva, che pure è il deposito di tutta la nostra metafisica. Proprio lei, che non sente ragione, ma soltanto - dice il poeta - canta. Perché canta? Perché è felice, l'ora prima? Perché ride il fondo deserto della memoria?

*Ma canta la memoria
canta la sua deserta profondità.*

Ad ogni modo, io dietro te, a tentoni, ho di nuovo cercato le prime vie del senso, le orme perse del vivo, le idee prime. Ora sei grande, vai a scuola, impari il tempo. Sei diventato uno di noi, mortale. Ma c'è voluto questo lungo viaggio attraverso il paese dei semi... Non sai cos'è, il paese dei semi ? E' il primo giardino, si chia-

mava anche Eden e sta in cima a una montagna talmente alta che l'aria è sempre mossa lassù, per via dei cieli che girando la spostano. E questo vento fa volare i semi delle piante del giardino, che poi cadono sulla terra. Così, almeno, racconta il più grande dei poeti, il padre della nostra lingua.

Parevano così felici di nascere, le tue prime parole! Così felicemente nascenti. E io con te ribalbettavo la lingua dei semi.

Strana felicità questa che rara ci assale e risucchia la mente come in un suo strato più antico. Che disfa, quasi, in frullati di suone e cantilene, il linguaggio - come se un'altra lingua volesse nascerci dentro, e cacciare la nostra.

Ma insieme, è come se fosse sempre più maturo ogni momento d'essere, troppo - come un frutto che non fu colto a tempo. E allora la nostra lingua appena nata pare vecchia, vecchissima, una lingua fuori corso... Pare a volte la lingua incomprensibile di indovini o sapienti antichissimi, fatta di geroglifici. A volte invece pare solo la lingua dei nostri nonni. È così strana, la lingua del vivo.

Ascolta, mio grande, questa sciocca domanda che mi smarrisce.

Tu cresci, maturi, invecchi con noi? E allora perché chiamarti coi nomi divini?

Eppure, si vive in vista di te le rare volte che si vive. Fa' transitivo questo verbo, e tu sarai il suo infinito complemento.

Non lo so, cos'è il vivo. So cosa fa. Chiama, a volte. È quello che ci chiama nelle cose, quello di cui improvvise s'accendono, quando c'è come un vento che le ravviva. Questo vento, questo soffio, nella nostra lingua ha anche un altro nome, un nome che è il più vicino possibile a un verbo, e dice quel soffio, quell'improvviso respirare delle cose : spirito.

«Dono» - così si usava chiamare lo spirito - perché noi non solo lo nominiamo, ma lo chiamiamo e perfino lo preghiamo, come si chiama e prega una persona: *veni creator...* È un dono singolare, quando viene: non regala altra vita che la propria. Regala ciò che c'era, e s'era perso. Niente di nuovo, e tutto rinnovato. Immagina un deserto appena fiorito, bellissimo come sono certi deserti a primavera. Non c'è sole. Poi



il sole viene e di colpo tutto si ravviva. Nulla propriamente si rivela, tutto però si ravviva – si rinnova. Nulla vi si fa propriamente tema, tutto invece vi si staglia. Così niente rivela e tutto ravviva questo vento che soffia dove vuole. Così la luce viva accende ciascun dettaglio come di se stesso – che smuore appena una nube l'offusca, e torna nell'anonimato.

Difficile, così difficile restare vicini al vivo. E io non ho per raccontartelo che le mie carole, le circolari melodie di quest'ora ferma, ora di molte estati. Per dirti della luce senza fonte che trapelava, in principio, dal tendone bucherellato della notte. Senza fonte, come il primo giorno della creazione : perché – ricordi quello che è scritto – prima ci fu la luce. E poi, solo più tardi, i luminari, sole e luna e stelle.

Fu sera e fu mattino... Da allora, il vivo – che pure ignora i nostri orologi, come anche a noi è lecito fare, ma solo d'estate – da allora non si lascia raccontare che di sera. E meglio ancora si lascia ascoltare, come questa sera. Ci vorrebbero, per raccontarlo, parole capaci d'ascoltare, parole spalancate come orecchie. Troppo presto ritornano su se stesse e si chiudono le mie carole, e il vivo ride, pura ampiezza di sé, in se stesso ride, e di loro e di noi – e anche a noi non resta che ridere perché ha giocato con noi, poi ringraziare... Si può raccogliere, il riso del vivo? Forse no, forse soltanto accoglierlo si può, come la manna che non si conserva. Eppure questo racconto non è che una raccolta di pochi semi, i pochi semi del vivo che furono, in questi lunghi anni, accolti.

D'estate, il vivo lo si può ascoltare anche di giorno. Nei giorni e nelle sere d'estate la luce la si può ascoltare : e allora ridiventa come il primo giorno, luce senza fonte, luce solā. È, non viene da qualche luminario, ma ti avvolge e perdura, così che in lei sembra che viviamo e ci muoviamo... ti avvolge del suo suono distinto. E di giorno, è dall'alto : teso, uguale, arso fragore della luce, suono di cicale. Poi a sera è dal largo, questo largo di grilli, suono lucente e sottile, suono di stelle.

Questo, mio piccolo, è un racconto d'estate. È la fiaba dell'alto, del largo e del vivo.

De divinis nominibus

*Veni, creator spiritus
mentes tuorum visita...*

Per tutta la vita, senza saperlo se non in rari istanti, e in modi ogni volta diversi, mi sono sforzata di ritrovare quell'una cosa – no, non cosa, quell'uno – quello splendore unico che trapelava dai buchi innumerevoli del buio, che al principio soltanto parve quale era, e i molti fece apparire quali erano: buchi. Non cose, ma mancanze, vuoti d'essere – certo lacune indispensabili a fare apparente quell'uno, che forse senza il velo di buio, senza il tendone bucato del cielo sarebbe stato insostenibile agli occhi – per rimanere inveduto, invisibile. Chissà come è un essere che non appare – inconcepibile. Quell'uno è inconcepibile. Perché apparire è subito dividersi in molti punti dello spazio e molti istanti ... eppure era così semplice, così tutto, così puro, il vivo. Tutte queste parole zoppe che arrancano dietro a quella memoria senza ricordo, io le ho imparate dopo, in lunghi anni. Lunghi anni per poche parole zoppe che danzano danzano in mille figure, danzano per migliaia di pagine sollevando le povere zampine zoppe, e son sempre le stesse. Ho studiato molto, per imparare queste parole e le loro figure di danza, eppure né i filosofi né i mistici mi hanno aiutato a rivederlo come allora, il cielo d'estate. Figuriamoci... Se l'uno è – e si aprono le danze della mente. Prima Ipotesi. Se l'uno non è ... e via con l'implacabile disciplina di questa danza, figura dopo figura. Via apofatica e via catafatica. Argomenti e incanti, asceti e ascese logiche, estasi ed ipostasi, poi iperbolici iperuranie e iperessenziali, e paradossi e ossimori. Oh il mio dolce stellato dei grilli, divenuto la luce inaccessibile, la tenebra luminosa, lo splendore oscurissimo, la notte oscura, il nulla... perché? Perché così goffe e inerti, le parole – così assurde...

C'è stato un tempo in cui correvo l'Europa, come facevano e ancora fanno gli studenti, soggiornando per mesi o interi semestri presso questa o quella Università, seguendo il richia-



mo di un maestro o quello di una tradizione, o i semplici vagabondi amori della giovinezza. Di quel tempo voglio trascrivere un piccolo ricordo, di cui poi ti dirò la storia. È una libera – liberissima – traduzione di una preghiera di Tommaso d'Aquino, o piuttosto una variazione su un suo tema, che ho chiamato *Preghiera prima dello studio*.

Preghiera prima dello studio

(Libera variazione su un tema di Tommaso d'Aquino)

*Voi che dichiara ognuno
vera fontana di sapienza e luce,
principio d'eccellenza, altana
balastrata di stelle, scala e trono
e profilo d'altezze intelligibili -
degnatevi Vi prego di far scendere
fin nella buia mente le scintille
d'idee non nate, d'angeli invisibili.
Voi grazia e lieve potestà, impassibile
raggio, riso, lumiera,
chiara di verità, felice viso,
indicibile fiera di delizia
innumerevole come la neve
lenta bufera di chiarezza
cui l'anima si inizia
fate che affondi nel Vostro candore
umile e altera.
E datele Voi sola
Voi muta gloria, vera
onnipresente sostanza e pazienza
respiro e trasparenza di parola.
Voi dispiegate l'ala
della mente.*

Ecco. Se la ricopio qui, questa vecchia preghiera, benché non appartenga all'ora di ora, a quella delle nostre estati, ma a un tempo di molto precedente, è perché mi insegna qualcosa sui modi tanto diversi in cui, in attimi diversi del tempo, ho intravisto qualcosa di quello che cercavo. Vedi, ogni canzone che la gente canta è un racconto, un racconto degli anni. E anche in queste fragili canzoni venute dai grilli ci sono i nostri anni. Ma non hanno l'aria di un

racconto, perché non hanno un filo. E questo è un punto che non riguarda solo loro.

Cerchiamo un filo. Siamo, soprattutto in gioventù, pronti e sensibili al lampo improvviso di un'immagine, grati a chiunque ce ne faccia dono. Ma alla lunga, troppi lampi ci disorientano. La nostra lingua ha avuto grandissimi poeti, e alcuni di questi, anche fra coloro che avrei ancora potuto incontrare in questo mondo, io con gratitudine e vera devozione li chiamo maestri. Però, maestri di cosa, infine?

Una risposta forse c'è - eppure io credo che per non averla trovata noi a poco a poco cessiamo di leggere i poeti. Una volta frequentavo Mefisto, intelligenza pura e lampante, a volte malvagia, a volte perfino pietosa nella sua triste lungimiranza. Lui diceva che la poesia è l'arte di andare a capo, e che personalmente non vedeva che bisogno ce ne fosse. Mefisto aveva torto, ma noi leggiamo pochissimo i poeti. Allora io li leggevo, ma soprattutto cercavo ansiosamente un filo ai miei studi.

Ecco, io non so se è veramente quella dello studio, la via per cui bisogna mettersi quando si è confusamente alla ricerca del vivo. Non so neppure se può chiamarsi ricerca un cercare qualcosa che neppure è una cosa, e che in ogni modo non si sa descrivere. Anche perché nello studio cercare è domandare, e domandare non è soltanto non avere e non vedere, è peggio. Quando domandi, non puoi nello stesso tempo ascoltare. Forse è per questo che sedersi e ascoltare un maestro, essere anzi, come sono i principianti, astretti al silenzio, è esperienza all'inizio così profondamente emozionante, è - come ogni inizio, forse - quasi tutta la gioia dello studio. Ecco perché un maestro anche minimo, che si trovi comunque a cominciare una lezione, prova un'angoscia che non riesce mai a dissimulare completamente a se stesso: non c'è routine e mestiere che tengano, a nascondere il timore che la gioia di quegli occhi sgranati là davanti possa venire qualcita, forse per sempre. D'altra parte, prima o poi inevitabilmente la delusione viene: i maestri parlano, parlano, e quando finalmente ti sembra di capire quello che dicono, ti pare anche che, inspiegabilmente, stiano perdendo di vista l'essenziale...



Mi trovavo allora a Tolosa, verso la fine dell'estate - il semestre autunnale stava per cominciare. Fu durante i primi giorni di quel soggiorno che volli visitare l'Eglise des Jacobins, famosa e bellissima con il suo spoglio interno mirabilmente policromo. Dove l'assenza di ornamenti e perfino di sedie faceva tanto più vividamente risaltare i pochi dettagli dell'arredo. Mi colpì subito, infatti, un piccolo altare in fondo alla navata centrale, tanto piccolo e modesto da sembrare piuttosto una sorta di scrivania, di tavolo da studio. Mi avvicinai: e con emozione scoprii che si trattava piuttosto di una tomba, o almeno di un reliquiario. Lì accanto, su un piccolo leggio da musica, c'era, in latino con traduzione francese, precisamente una preghiera di Tommaso d'Aquino, "Prima dello studio". Quasi caddi in ginocchio: là, sotto quella sorta di modestissima scrivania di marmo, c'era veramente qualcosa dei resti mortali del Dottore Angelico! Qualcosa della macchina che aveva fatto girare quell'immensa mente era rimasto lì: in virtù, mi spiegarono poi, di una pia medievale consuetudine, sovraneamente ignara, nell'alto della sua serenità di spirito, delle nostre schizzinose sensibilità in materia di pompe funebri. A quel tempo, insomma, i resti mortali degli spiriti magni venivano debitamente spartiti secondo merito e peso dei destinatari, e spediti ai quattro canti della cristianità, presso le maggiori sue cattedrali. Proprio per questo la riproduzione di un testo del massimo Dottore invitava il viandante a rendere alla grande ombra l'omaggio più consono, raccogliendosi in preghiera "prima dello studio".

Cominciata come un tentativo di traduzione dal latino che fosse a mia miglior soddisfazione di quella francese, questa preghiera che ho riportato qui finì per scriversi in quel principio d'autunno in modo assai libero rispetto al testo originale, come una variazione appunto su quel tema.

Dicono del pregare vero che, a volte, lo stesso chiedere è ottenere. Così dice Santa Teresa d'Avila dello stato già assai avanzato della contemplazione in cui una preghiera, che è pur sempre una domanda, diventa orazione di que-

te, e il Regno di cui si invoca la venuta è già lì, s'è posato sull'anima dell'orante e la copre con le sue immense ali in riposo. Ogni paragone è ridicolo oltre che blasfemo: ma il modo in cui il vivo può accendere qualche precaria parola ha una vaga somiglianza, se non a quella quiete, al distendersi del ricciolo ansioso del punto di domanda in un breve silenziosissimo punto esclamativo - o piuttosto in un breve stupore di fronte a quello che si è detto, e che non si sapeva affatto.

Ecco, in realtà non è quello che si è detto che sembra una sia pur piccola scoperta, ma il modo in cui ha voluto dirsi. Così come la luce viva non rivela niente di nuovo ma tutto rinnova, così certe "parole che ascoltano" sembra che diano alle cose un aspetto tutto nuovo, e alla mente un fresco sapere che ignorava del tutto di possedere. I mistici parlano spesso di come il Regno viene anche furtivo e notturno, come un ladro, penetrando nell'anima quasi di frodo o giocando d'astuzia - sfuggendo, quasi, alla sorveglianza della ragione. Ma anche la più modesta delle canzoni può "frodare" così, insegnandoti qualcosa a contropelo di quello che dice.

La felice frode è la forma delle parole, il ritmo, il metro, o altre cose - che chi scrive non aveva affatto cercato. Cose che vogliono dirsi proprio a quel modo e non diversamente, tanto che se non si riesce a dirle come vogliono loro non c'è niente da fare, bisogna rinunciare a scrivere.

E qui la figura imposta e non cercata è il "Voi. Che non esiste!

Non esiste nella tradizione vocativa italiana, discesa dall'alto tu latino. Quel tu che conserva sempre il ricordo di quell'origine, e appena messo in un verso lo solleva di un tono, anche nel meno teologante dei nostri poeti. Che ci sta a fare, lì, quell'incongruo "Voi", che non ci fu verso di levare di mezzo?

Certo, c'è una contingenza che spiega plausibilmente - e inanemente - quel "Voi". C'è sempre una spiegazione esterna della vita interiore... Mi trovavo allora in Francia. Dove nella lingua corrente alle persone che non siano gli intimi si preferisce ancora dire "vous" che "toi". Figuriamoci poi al Padreterno!



Ma, strappato e straniato alla sua origine, volto in italiano, quel "voi" *diventa*, come capii molto più tardi, la piccola luce di frodo della preghiera. Che da sé ha voluto dirsi (io certo non lo sapevo né volevo, scrivendo) al vocativo *plurale*. Quello strano pronome regge la cascata plurale dei nomi - o delle immagini. Che non sono solo molte: ognuna è plurima al suo interno, per così dire. *Balaustrate, stelle, scale, altezze*. Fino alla lenta *bufera*, innumerevole come la *neve*. E così, plurime, sono le cose domandate. Angeli, scintille. Infine: Idee. Qui uno scopre il vero tema della piccola preghiera: le Idee, quello che l'orante prega di avere in dono. È una specie di *Veni creator*; naturalmente. Ma quello che uno scopre con stupore è che la preghiera intende una cosa perfettamente ignota alla mano che la scriveva: l'identità di donatore e doni. Le Idee, nella loro infinita pluralità, *sono Lui!* Questa pluralità che moltiplica fino all'eccesso le parole e le immagini è *una* - come è singolare, col suo fermo articolo determinativo, la chiusa: *l'ala della mente*.

L'ombra dell'Angelico aveva risuscitato nella mente ignara il più bello e il più arduo dei problemi che la sua onniscienza non poté risolvere. *Lipsium esse* è sommamente uno e semplice. Eppure, le Idee sono gli infiniti Aspetti di questo essere. Prima dello studio si invocava di catturarne qualcuna, cacciatori di stelle, come eravamo, o di scintille.

La povertà

Amaricatum est cor meum sua desolatione
(Anselmo d'Aosta)

Forse ora l'augurio che apre il racconto dei nostri anni ti farà meglio intendere come diversamente il vivo abita il tempo, come di favoloso spreco si faccia povertà, negli anni. Come noi siamo, tale è il suo dono. Perché quello che ci regala è la nostra vita, non un'altra. E l'augurio che apre il racconto ne è un povero esempio, povero in tutti i sensi, compreso forse quello essenziale della povertà che è l'essere di chi domanda, l'essere domandando.

Preghiera augurale

*Mi parli? Oh dammi fiato
e levità di cuore
dammi cielo di sguardo
e pietà di sapere
dammi memoria
e parole che sappiano ascoltare.*

*Se taci, consenti
a sciogliere le mani
la gola le ossa
dilaga sereno
informe e infinito
dov'era la mente
che ti si abbandona
riducila a niente
ascolta,
ricorda e perdona.*

Accade del tutto senza pensarci: si passa o forse si ritorna al "tu", al familiare e *singolare* vocativo delle preghiere dell'infanzia, quando la giovinezza prodiga e fastosa, e anche un po' boriosa, ce la si è lasciata dietro le spalle. Ecco: ti ricordi della parabola del Figliol Prodigo? Io non ho mai capito bene in che cosa consistesse il peccato che viene così gioiosamente perdonato al figlio, quando ritorna. Poi - è sempre Tommaso che me lo ha insegnato - ho visto che è naturale che non lo si capisca, dato che è dell'essenza della prodigalità di passare inosservata al peccatore. È un peccato ignorante! Che ignora, e che si ignora. In qualche modo è un peccato innocente, nella sua incoscienza. È un peccato incosciente, perché non fa male agli altri: ma - un po' - solo a se stessi, ed è comprensibile allora che gli altri non te lo facciano notare. Non ne vale la pena. Oh, se ci pensi è un peccato strano, in bilico sull'orlo della virtù. E' un peccato che sarebbe un peccato non aver commesso - e forse, come sempre, c'è più logica che non paia nei ghiribizzi della Grazia che accoglie a braccia aperte il Figliol prodigo, riservando a lui il vitello grasso. Insomma, è un peccato di giovinezza - anzi, ti dirò una cosa che quando la vedi ti fa ridere tanto pare improvvisamente evidente: è la giovinezza, questo peccato. È il



favoloso spreco di un bene che pareva infinito e invece finisce presto. Perciò con sorridente indulgenza il mio Dottore dice anche che è fra i peccati il più correggibile. Perché quando non c'è più nulla da dissipare, quando la sostanza di casa è finita, bisogna pur tornare a casa. In fondo, per boriosa che sia - perché non sa ricevere, e ritenere - e per insopportabile che sia la sua sovrabbondanza, anche di aggettivi - la prodigalità si crea necessariamente il suo rimedio: la povertà.

E si capisce, allora, tutta quell'apparente ingiustizia del padre festoso e del vitello grasso. La povertà di chi ha boriosamente dissipato la sua sostanza non è infine diversa da ogni altra povertà. Neppure da quella dell'asceta, che ha messo tanto esercizio e tanta pena a capire che non c'è nome e immagine che tenga, a possedere il vivo, e neppure concetto, né locuzione né illuminazione o rivelazione. Che ai nomi e alle immagini e perfino alle sue stesse ispirazioni il vivo sfugge, come fugge l'abbraccio. Mai, lo tieni o lo comprendi. Come l'asceta che a sé ha rinunciato, il prodigo che si è dissipato apprende, tornando a casa, che perfino sé stesso, la sua *sostanza* - non è che un dono ricevuto dalle mani di un altro.

"Ti cercherò perché l'anima viva"... come, senza sapere di te un solo nome. Ad uno ad uno sono andati via, i dolci abati dei tuoi nomi, con gli anni. Come, salendo la linea d'ombra, si smorza l'ultimo riso delle cime. Resta un pronome sempre più incerto, che non distingue più figura e sfondo... Che non dice "sei nel cielo", e se appena osa "sei il cielo", subito si smarrisce, quand'anche sia purissimo sereno.

Eppure tu così, perso ogni nome, forse ritorni ad essere com'eri al principio di tutto. Prima dei giorni, o forse il primo giorno, quando altra distinzione non c'era, per pensarti, che quella fra la luce e il buio. Pensarti, intendo, come pensa la mente quando nasce: fiorendo dalla parte della luce, mentre affonda l'esilissimo stelo e la radice nel buio dei suoi fondamenti.

E così anche la povertà, meglio della memoria, aiuta a dire quella parentela antica della luce e della mente. Aiuta a ricordare la dolcezza,

la pienezza di cui manca, la povertà. Come la fame che rividi in te, aperta e smisurata orma di Dio. Dov'eri, prima?

*E come l'acqua l'angelo si sparse
si sparse l'anima dell'uomo...*

(Oh duro episcopo Agostino, insediato nella tua Città terrena, che immemorale ricordo balbetta in queste tue parole? Quando il pensiero tenta di afferrarlo è già perduto, e la tua strada ci si disfa dentro).

Non lo capii che molti anni dopo, il privilegio che l'ombra del Dottore Angelico aveva, sorridendo, cercato di rivelarmi in forma di preghiera - il privilegio universale della giovinezza. Che pittori e poeti raffigurano scalza e leggera, senza peso di roba, perché ciascuno veda quale ricchezza (e quanto spreco o che sovrabbondanza) si accompagna a quella solo apparente povertà dell'andare scalzo e leggero per il mondo. A cosa somiglia quella ricchezza? Somiglia - perdona, se non trovo parole che nell'ardua lingua del mio mestiere, per dirlo - somiglia al riso dei Molti nell'Uno, al loro riso uno - e innumerevole. Così la giovinezza dei greci vide il mare, vide il suo riso innumerevole. Poi vennero i filosofi a dirlo, ora non ricordo più quale Ipotesi tratti di questa giovanile visione. Ricordo solo come io la vidi - fu la seconda volta che vedevo il vivo. Il vivo Uno dei Molti: quasi immagine rovesciata del mio primo stellato. Era un albero, una betulla credo - e una volta per tutte fu l'Albero. Ora la luce non era Uno, era Molti. La luce, era le foglie, era luce-in-foglie. Non c'era che luce-in-foglie.

Mi trovavo al quel tempo in Inghilterra, dove la luce è così chiara, d'estate, soprattutto a sera, che ogni particolare minimo scintilla e acquista alla sua effimera accensione un posto nell'eterno, per così dire. Un posto in metafisica, perché i britannici son sempre stati impressionisti, in metafisica.

*Twenty years and the spring is over
To-day grieves, to-morrow grieves:
Cover me over, light-in-leaves.*



Fu allora, mentre questa musica mi piangeva tutt'intorno e l'Innumerevole sembrava prendere congedo anche da me, che l'occhio mi cadde su uno dei più celebri detti della sapienza mistica: "Togli il nulla da tutte le creature, e diventeranno un solo essere".

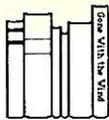
E mentre cercavo, sdraiata sull'erba, di decifrare il coro palpitante della luce-infoglie, capii che era un congedo. Che era tardi, ormai, per togliere il nulla dalle cose. Che a ciascuna cosa era cresciuta l'ombra, e con l'ombra ciascuna acquistava un contorno e definitivamente si separava da ogni altra. E chinai il capo alla chiarezza della luce e alla distinzione delle cose, e mi avviai rassegnata a passare il mio esame di filosofia analitica, l'ultimo dell'era dello studio.

Da allora, vedi, l'uno si fa vivo ogni tanto, ma di rado: e quando accade, io rivedo quell'albero, improvviso.

Roberta De Monticelli



PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Segnalazioni e recensioni

Esperienza religiosa in tempo post-industriale

Mi sembra utile segnalare ai lettori di **Esodo** la mia tesi di laurea (Anno Accademico 1997-1998) che affronta temi certo non estranei ai contenuti della rivista: *"Esperienza religiosa ed anomia sociale in un'area tradizionalmente operaia, in una fase di post-industrializzazione"*.

Lo strumento di ricerca

Il territorio scelto per poter concretamente conoscere ed elaborare gli obiettivi della ricerca, è stato quello di Marghera (Ve), con specifico riferimento alle 8 parrocchie del Vicariato.

Il metodo di ricerca adottato è stato il *Delphy Method*, che non figura fra le strategie di ricerca più popolari fra i ricercatori sociali italiani. La logica dell'indagine è quella di acquisire informazioni su un certo gruppo, ambiente, avvenimento, avvalendosi delle opinioni di una persona, che per la propria particolare attività si trovi in una posizione di osservatore, in grado di leggere questa realtà in modo globale, cioè "privilegiato".

Il processo adottato nella ricerca si articola in due fasi, e può essere così schematicamente sintetizzato: definizione del problema, individuazione *Gruppo Delphy*, costruzione 1° questionario, somministrazione, elaborazione.

Con il "consenso" ottenuto dalle definizioni elaborate, viene costruito il passaggio successivo: costruzione 2° questionario, somministrazione, elaborazione.

I partecipanti all'indagine vanno contattati tutti personalmente prima dell'inizio del *Delphy*, e vanno lasciati da parte quelli che risultano poco motivati. I questionari vanno presentati tramite lettere personalizzate.

Oggetto

Con questa ricerca si vuole capire e verificare, attraverso la testimonianza di specifiche esperienze mirate di "testimoni privilegiati", qual è

il potenziale/virtuale supporto che svolge il messaggio religioso, in relazione al comportamento, alle scelte, alle formulazioni etiche, di singoli individui e/o gruppi, presenti sul territorio di Marghera.

L'individuo, nel momento storico contemporaneo, risulta contrassegnato da nuove forme di *dis-agio* e di interrogativi esistenziali, che nell'ambito della secolarizzazione sono caratterizzati da un nuovo "senso" e "non senso". Concretamente, di fronte alla sofferenza, al dolore, alla morte, alla giustizia, alla pace interiore, si chiede quale senso confortevole e sinergico emerga dalla Parola del Signore e conseguentemente dalle istituzioni religiose locali.

Dalla elaborazione delle valutazioni emerse nella 2° campagna *Delphy* (2° somministrazione), emerge quanto segue:

1. Complessivamente il "dolore" e la "sofferenza" vengono percepiti come due realtà diverse (il primo più fisico, l'altro più psicologico). Per molti esiste la sofferenza, un malessere quindi con risvolti specificatamente relazionali.

2. Nei confronti della morte viene espresso un sentimento di paura. Nell'ambito dei commenti apportati alla definizione, è stato precisato che tra i giovani è presente uno specifico rifiuto della morte.

3. Con molta decisione emerge l'opinione che la "fede" acquista spesso uno specifico senso per l'esistenza umana. È stato adottato il termine "fede" proprio per non confondere il concetto con l'aspetto relativo alla pratica religiosa, al rito.

4. Viene sufficientemente riconosciuta la presenza di una diffusa "razionalità" nel contesto sociale contemporaneo. I pareri incerti risultano di non particolare rilievo. Emerge con evidenza l'esistenza di un modello di vita caratterizzato sostanzialmente da una rete di relazioni umane calcolate, quasi egoistiche, che parallelamente portano via sinergie alla solidarietà. È doveroso precisare che a questa definizione è stato annotato da alcuni che la razionalità umana accentuata non deve essere confusa con l'egoismo vero e proprio.

5. Le agenzie di socializzazione primaria e



secondaria, quali la famiglia, la parrocchia, il volontariato, non vengono considerate meritoriamente chiari e decisi punti di riferimento all'interno della complessità sociale. Pure nei confronti del sindacato e dei partiti, quali espressioni potenziali di lotta nell'ambito del macrosistema, vengono segnalate significative incertezze. Nelle annotazioni è stata specificatamente precisata l'assenza di reali punti di riferimento nel mondo parrocchiale.

6. Molto consenso viene assegnato al concetto inerente la necessità di tutelare lo stato sociale (*welfare*), in quanto viene riconosciuta la presenza di persone, di ceti sociali bisognosi di aiuto e di supporto. Un aspetto di particolare rilievo riguarda il fatto che vengono considerate le istituzioni pubbliche locali non adeguatamente impegnate in questo sforzo. Conseguentemente la presenza del volontariato sembra assumere specifico spessore e ruolo.

7. Complessivamente e con un sufficiente consenso, emerge un aspetto particolarmente interessante: da un lato i comandamenti, il messaggio religioso vengono concepiti come buoni stimoli e di supporto alla vita civile; dall'altro lato prende valore e significato la cosiddetta "religione soggettiva", in quanto viene considerata con un'ottica critica la liturgia domenicale e la preghiera.

8. Emerge un consenso, affiancato, per pari intensità, dalle incertezze, relativo al considerare di aiuto nei momenti di difficoltà sia le risorse umane (amici, parenti), che quelle di "sostanze" (alcool, psicofarmaci). Viene precisato che chi ha amici (veri) non può trovare conforto nell'alcool, né con gli psicofarmaci, considerati tipiche espressioni di una fuga dalla realtà.

9. Molto credito viene conferito alla definizione inerente il parziale soddisfacimento dei bisogni di socializzazione da parte della chiesa locale. Emerge pure l'opinione che a Marghera è presente una certa contestazione "silenziosa" nei confronti della realtà parrocchiale. Quasi come alternativa vengono considerate importanti la presenza di nuove modalità religiose emergenti (ad esempio, la meditazione trascendentale).

10. Molto consenso viene assegnato ad un

concetto chiave inerente questa ricerca: alcuni valori della vita fondamentali, quali la pace, l'amore, non sono considerati esclusiva espressione del messaggio religioso-cristiano.

11. Quasi altrettanto consenso viene assegnato alla figura di Cristo, come esempio di forza e di coraggio per combattere l'emarginazione nella società civile.

12. Una buona conferma viene assegnata al ruolo delle recenti encicliche papali, in qualità di denuncia dei meccanismi corrosivi del capitalismo. In questa definizione viene quindi confermata una funzione ed un compito non minimale della chiesa ufficiale, nell'ambito della realtà specificatamente socio-politica contemporanea.

13. Complessivamente sembra emergere, nonostante parecchie incertezze, un ruolo positivo dei principi etico-religiosi nella relazione e nella tutela dei rapporti umani. Le dottrine politiche, le leggi di mercato, non sono considerate sufficientemente in grado di poter regolamentare al meglio l'ordinamento sociale.

14. La chiesa istituzionale viene percepita come abbastanza impegnata nei confronti dei nuovi poveri (tossicodipendenti, ecc.). Viene tuttavia espressa l'opinione che dovrebbe e potrebbe fare di più, per cui, nell'ambito del *welfare* presente, alla chiesa e al volontariato religioso viene conferito un ruolo prezioso di integrazione e di supplenza, a quanto sembra, altrimenti difficilmente risolvibile.

15. Con la presenza di scarse incertezze, viene confermata a Marghera l'esistenza di una certa libertà di organizzazione di gruppi e di movimenti. Simultaneamente viene riconosciuta però una certa carenza di dialogo, di atteggiamenti e di situazioni ancorate alla burocrazia e ad espressioni di concorrenza. Quindi, insieme ad aspetti tipicamente socio-dinamici, emerge anche il limite dello spessore burocratico e concorrenziale, che assume un ruolo limitante e restrittivo, perciò poco stimolante e soprattutto di scarsa integrazione con le sinergie già presenti.

Silvano Felisati



"Noi ricordiamo: una riflessione sulla shoah"

Sin dall'agosto 1987 il cardinale Willebrands, allora presidente della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo, annunciò l'intenzione della Santa Sede di preparare un documento ufficiale cattolico sulla *shoah*. L'intenzione venne ribadita da Giovanni Paolo II in un discorso alla Comunità ebraica di Varsavia, in cui definisce la *shoah* come un "monito, una testimonianza e un silenzioso grido" per l'umanità.

Il 16 marzo 1998 è stato pubblicato il primo documento ufficiale cattolico sullo sterminio degli ebrei "Noi ricordiamo: una riflessione sulla *shoah*" (parola ebraica che significa annientamento, distruzione, catastrofe).

Nell'avvicinarsi del III millennio cristiano e del Giubileo del 2.000, anno di purificazione e riconciliazione, la Chiesa cattolica sente il dovere di ricordare l'indicibile tragedia: il tentativo, da parte della Germania nazista, di sterminare tutti gli ebrei d'Europa (ne perirono 6 milioni fra uomini, donne, vecchi e bambini). Il documento afferma: "È giusto che la Chiesa si faccia carico del peccato dei suoi figli nel ricordo di tutte quelle circostanze in cui essi si allontanarono dallo Spirito di Cristo e del Vangelo, offrendo al mondo anziché testimonianza di una vita ispirata ai valori della fede, vere forme di anti-testimonianza e di scandalo".

Il documento si rivolge ai cattolici, a tutti gli uomini e donne di buona volontà, ed in particolare agli ebrei perché, questi, predispongano il loro cuore all'ascolto. Il testo sostiene che la relazione della Chiesa con il popolo ebraico è diversa da quella che essa condivide con ogni altra religione.

Si afferma che il popolo ebraico, per mantenere fede alla *Torah* e al Dio d'Israele, ha, in diversi tempi e luoghi, subito molti patimenti, ma la *shoah* è la più terribile di tutte le sofferenze. Si puntualizza che questa catastrofe si è consumata in Europa (in paesi di lunga civilizzazione cristiana), e ciò pone la questione del rapporto tra la persecuzione nazista e gli atteggiamenti dei cristiani lungo i secoli, nei con-

fronti degli ebrei.

Ad una prima lettura del documento si notano carenze, reticenze, imprecisioni, semplificazioni preoccupanti e deludenti. Dopo oltre 50 anni dalla fine della II guerra mondiale, dopo oltre 30 anni dal Concilio ed 11 di attesa per questo testo, tutti aspettavano una parola più concreta, una presa di coscienza più sincera e coraggiosa. Ora si spera in un'ulteriore futura risposta alle domande che il documento stesso provoca. I capp. III e IV, la parte centrale, presentano le maggiori reticenze e suscitano perplessità.

L'esposizione dei fatti storici (cap. III), dice il teologo cattolico tedesco Rainer Kampling (*Il Regno - Attualità* 8/98) è frammentaria, riduttiva e addirittura pietosa. Si parla di gruppi esagitati di cristiani che assalivano, nei primi secoli, le sinagoghe. Sempre nello stesso capitolo si dice: "Quanti non erano cristiani non sempre godettero di uno *status* giuridico garantito. Nonostante ciò, gli ebrei rimasero fedeli alla tradizione dei padri. Furono per questo considerati con un certo sospetto e diffidenza. In tempi di crisi: pestilenze, carestie, guerre furono capro espiatorio e divennero vittime di violenze, saccheggi, massacri".

I cristiani facinorosi e violenti non agivano per sentimenti contrari o in occasione di rivolte popolari; questo modo di agire era frutto di distorte interpretazioni del Nuovo Testamento e dell'insegnamento dei Padri della Chiesa. Ad esempio, S. Agostino sosteneva che gli ebrei non dovevano essere eliminati - erano pur sempre, anche se inconsapevoli, portatori della verità e depositari delle Scritture che preannunciavano la venuta di Gesù - ma dovevano vivere sottomessi per dimostrare la punizione che subivano per aver rifiutato il Cristo!

Il documento afferma inoltre: "Tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, gli ebrei avevano raggiunto una posizione di uguaglianza nei confronti degli altri cittadini, nella maggioranza degli Stati". Qui la reticenza è anche troppo appariscente: l'uguaglianza è stata raggiunta solo ad opera della Rivoluzione francese, che concesse libertà, diritti civili e libertà di culto a tutti.



Il IV capitolo riguarda l'antisemitismo nazista e la *shoah*, e cerca di spiegare la differenza che esiste tra l'antisemitismo razzista basato su teorie contrarie al costante insegnamento della Chiesa circa l'unità del genere umano e l'uguale dignità di tutte le razze e di tutti i popoli, e l'antigiudaismo, basato su sentimenti di sospetto e di ostilità verso gli ebrei, dei quali purtroppo anche dei cristiani sono stati colpevoli. Si afferma che l'ideologia nazista rifiutò di riconoscere qualsiasi realtà trascendente; si sostiene che la *shoah* fu l'opera di un tipico regime moderno neopagano, e che l'antisemitismo nazista aveva le radici fuori del cristianesimo.

Il testo si chiede se i cristiani aiutarono i perseguitati e in particolare gli ebrei. Molti lo fecero, altri no. Per i cristiani, continua il documento, questo grave peso di coscienza deve essere un richiamo al pentimento.

Il teologo cattolico P. Stefani afferma (*Il Regno - Attualità* 8/98) che la distinzione tra anti-giudaismo ed antisemitismo è opportuna, ed il fatto che la presenza del primo abbia attenuato la capacità di reazione cristiana al dilagare del secondo, nel testo è detto in modo sufficientemente preciso: si tace invece che l'antigiudaismo cristiano, per giustificare la propria avversione nei confronti degli ebrei, ha fatto pesantemente ricorso a visioni teologiche elaborate e divulgate in diverse epoche, dai Padri della Chiesa ai Dottori, ai Concili, al Magistero.

A proposito del carattere pagano del nazismo, il teologo valdese D. Garrone (*Confronti* 5/98) afferma: "È il cristianesimo che ha caricato l'ebreo, per il solo fatto di essere ebreo, di elementi negativi, considerandolo maledetto, appartenente ad un popolo deicida che incarna la ribellione umana davanti a Dio. Tutto ciò non l'ha inventato Hitler, lo ha già trovato disponibile, e questa è la responsabilità cristiana".

Il teologo Stefani (a. c.) avvisa che la nota 16 del documento è l'unica contenente reazioni ebraiche e viene utilizzata in senso apologetico riguardo all'azione di Pio XII a favore degli ebrei.

Il documento ripete più volte che la Chiesa è invitata a farsi carico non già del proprio peccato, bensì di quello dei suoi figli, ma a questo punto - nota Stefani - la questione sem-

bra spostarsi dal piano teologico a quello giuridico individuale, che esula dalle problematiche ecclesiologiche in discussione, e dalla generale richiesta di perdono che tutti si attendono.

Il documento ignora i cristiani non cattolici, che si sono interrogati sulla *shoah*. Ad esempio, sin dal 1950 il Sinodo delle Chiese Evangeliche tedesche di Weissensee affermava: "Noi ci dichiariamo solidalmente colpevoli, per le nostre omissioni e per i nostri silenzi, davanti al Dio di misericordia, dei crimini che sono stati commessi contro gli ebrei, da parte di membri del nostro popolo". Se qui si parla di responsabilità di alcuni membri e non delle Chiese (come sottolinea Garrone nella citata intervista), un passo avanti è stato compiuto dal Sinodo della Chiesa Evangelica della Renania (11 gennaio 1980), che afferma: "Noi confessiamo la corresponsabilità e la colpa della Cristianità della Germania per la *shoah*".

Il V capitolo conclude il documento invitando al pentimento (l'ebraica *teshuvà* significa pentimento, cambiamento di vita, conversione del cuore): "Come membri della Chiesa condividiamo infatti sia i meriti che i peccati di tutti i suoi figli. Desideriamo trasformare la consapevolezza dei peccati del passato in un fermo impegno per un futuro nel quale non ci sia più sentimento anti-giudaico tra i cristiani e sentimento anti-cristiano tra gli ebrei, ma piuttosto rispetto reciproco condiviso come conviene a coloro che adorano l'unico Creatore e Signore, ed hanno un comune padre nella fede, Abramo".

Mi chiedo: c'era proprio necessità di questo documento? Nonostante le carenze, le imperfezioni, i silenzi voluti, ottimisticamente rispondendo di sì. Perché è stata un'occasione per riflettere, studiare, discutere, fare ricerche per conoscere il parere di voci autorevoli, per porsi domande e sollecitare risposte.

Auspicherei un documento ecumenico sulla *shoah*, cioè un documento delle Chiese cristiane assieme alla cattolica, per una sincera purificazione e *teshuvà*, e per essere, almeno in questa occasione, riconciliati nel nome d'Israele.

Adele Salzano



Esodo, luogo di mediazione...

Quando mi sono abbonata ad **Esodo** credevo di aver trovato quel che cercavo, e cioè un luogo-strumento di mediazione tra la Parola e la realtà storico-spazio-temporale, in cui ciascuno di noi costruisce la storia, con le azioni di ogni giorno. Uno strumento, insomma, per poter riconoscere e condividere criteri di giudizio e discernimento comuni, indispensabili per le scelte di chi, come me, avrebbe la pretesa di tentare di orientare la Storia - se pur dal suo piccolo spazio d'azione - verso ideali di giustizia e di pace.

Io credo infatti che la difficoltà più grande per il credente sia quella di poter distinguere attraverso chi e come, Dio mantenga, oggi, il suo rapporto con l'uomo. Infiniti sono i volti che assume Cristo - mediatore primo -, di volta in volta, quando il suo avvento e la sua presenza sono mediate dalle parole e dalle azioni di chi è "chiamato" a farsi Suo interprete!

Se possiamo convenire in molti sul fatto che la vita del cristiano sia un esodo verso l'Eterno, nel quale e attraverso il quale si disvela la verità esistenziale umana, in un compenetrarsi di avvento divino e di eventi umani..., credo poi che ci si trovi in pochi a condividere criteri di discernimento e di giudizio nelle situazioni concrete quando ci si mette insieme per progettare e realizzare tale percorso.

Sono convinta che sia indispensabile arrivare a riconoscere, attraverso confronti continui, un solo volto alla verità mostrataci da Cristo, pur diventando capaci di distinguere le sue infinite ed eterne sfaccettature. Mi sembra che l'orizzontalità e la frammentarietà del pensiero d'oggi, infatti, ci abbia portato ad attribuire mille volti allo stesso Cristo, anziché distinguere le mille sfaccettature dello stesso volto. Trovare un luogo di confronto partendo dall'esperienza quotidiana, dalla realtà, dalle situazioni concrete, dalla storia insomma, ci aiuterebbe a recuperare criteri comuni di discernimento (*repetita iuvant*), dei ponti tra Parola-Teologia-Storia, in modo che la Chiesa possa diventare sempre più

comunione di persone che sanno riconoscere e distinguere, tra tanti, il linguaggio attraverso il quale la rivelazione di Cristo viene trasmessa nella sua verità (per me) liberante e mai definitivamente compiuta.

Avevo riconosciuto in **Esodo** il luogo di mediazione che cercavo, mi sembrava che **Esodo** avesse preso una posizione, rischiando di crederla la più giusta possibile, e che da lì si aprisse al dialogo e al confronto con le altre, diverse posizioni, nel tentativo di restituire (o assicurare) al messaggio cristiano la sua natura di verità, che avviene nella storia ma senza mai esaurirsi in essa...

Qualcosa ultimamente, dal mio punto di vista, è venuto meno, e convengo con quei lettori che trovano **Esodo** una nicchia per specialisti riprodotti. Io credo che in una cultura già specialistica e particolaristica diventi importante riabituarci il dialogo alle visioni di insieme, alla contestualizzazione del particolare, alle visioni integrate, nel tentativo di ricondurre la complessità (che annaspa in una superficie sempre più estesa e dilatata) all'Uno (inteso come nucleo esistenziale da cui ha origine il tutto).

Quindi mi ritrovo con voi nei temi di religione e politica (che sono attenti alle evoluzioni della società, le quali richiedono nuove risposte e quindi nuove interpretazioni del messaggio cristiano), meno nei temi della relazione, quando non sono orientati a visioni più ampie di applicazione (per esempio, ripercussioni dell'attuale qualità di relazione tra persone, sulla qualità di società civile e sulle forme di governo).

Dai dibattiti per Convegni dovremmo forse passare ai confronti che scuotono le coscienze nel quotidiano, in modo da ridare un nuovo corso, un nuovo orizzonte, un nuovo contenuto ai dialoghi quotidiani, i soli che orientano davvero la mentalità comune e quindi il corso della storia.

Cordiali saluti.

Ivana Marson

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.

Stiamo preparando un numero di **Esodo** che si reinserisce (e completa) nel filone della *relazione* (azione/cura di sé/corporeità), percorso che abbiamo intrapreso verso un'uscita dall'*ego*, nella ricerca di un rapporto nuovo fondato sulla *gratuità* con il mondo e tra le persone. Inevitabile quindi un impatto con la *sessualità*, pur sapendo di toccare una questione scottante. Essa ci pone nella necessità di indagare sul nostro vissuto, per cogliere negli enormi cambiamenti di costume che hanno contrassegnato la nostra epoca, non solo elementi di negatività che spesso la parola "sesso" richiama, ma soprattutto le nuove modalità di incontro che la maggiore consapevolezza di sé, portata in parte dall'emancipazione femminile, ha prodotto nella coppia.

Pur sapendo gli "orrori" che sul sesso vengono commessi ogni giorno, richiamati impietosamente dai *media*, e gli stereotipi culturali che sulla sessualità si sono costruiti, vorremmo tentare di riaprire un circuito virtuoso di analisi e di riflessione sul ruolo della sessualità in quanto componente fondamentale nel contesto totale della realtà umana, per l'importanza che essa ha nella vita di ognuno: credente, non credente, ateo, laico o chierico. Eviteremo però di addentrarci nella "palude" delle perversioni o dei dualismi che vanno dalla demonizzazione dell'*eros* (anche se qualcuno crede ancora che il primo peccato fu di natura sessuale!) alla sua totale liberazione, frutto della "rivoluzione sessuale".

È forse necessario partire da una ricognizione sull'origine delle nostre insicurezze, della nostra paura dell'altro, del diverso, delle nostre inibizioni/disinibizioni. Vorremmo addentrarci in un ambito di riflessione esperienziale che ci consenta di tenere insieme il vento di "freschezza" che emana l'attrazione sessuale, con il cammino di ricerca esistenziale che trovi in essa spinta e alimento spirituale per cambiare i rapporti tra le persone e annunciare speranza al mondo.

Vorremmo intraprendere un viaggio tra i diversi significati che nelle varie culture ed epoche assume l'*eros*, senza evitare il confronto con tematiche anche "scomode" implicite nella sessualità, da cui scaturiscono domande che in parte sono ancora senza risposta: se c'è, quale il senso della castità come dono? Quale rapporto tra *eros* e mistica, tra *eros* e potere? Che dire dell'omosessualità? Perché il giudizio della morale cattolica è sostanzialmente repressivo nei confronti della sessualità e del piacere?

La differenza sessuale e la scoperta del piacere - seppur fragile-, che essa annuncia, non può essere un fattore privo di senso, ma parte di un progetto che sta alla base della vita stessa, un dono che viene da altrove, dall'altro. E da qui vorremmo ripartire.

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 Bettolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Lucio Cortella, Pierluigi Di Piazza, 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

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

N. 1 gennaio - marzo 1999

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

Amministrazione:
Claudio Bertato, Carlo Bolpin,
Francesco Vianello

Redazione, Amministrazione:
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

Quote associative:

Soci ordinari	L. 35.000	€ 18.00
Soci sostenitori	L. 100.000	€ 51.00
Soci all'estero	L. 50.000	€ 26.00

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

ESODO
C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.campielo.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.)
€ 5.00