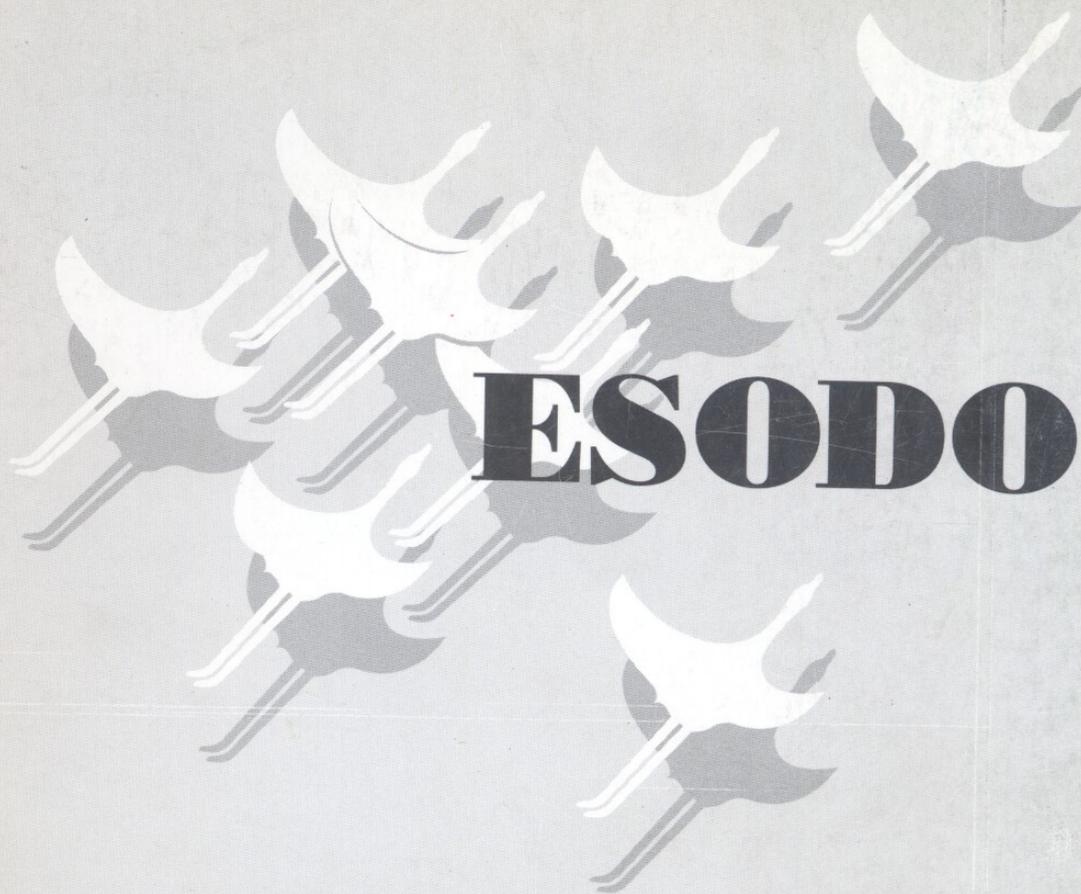


Distribuito ai non soci
in quantità inferiore
al 50% a cura di

 **IL SEGNO**
DEI GABRIELLI
EDITORI



ESODO

Pace Shalom Salam

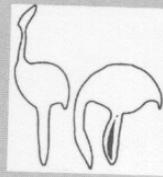
dagli atti dei convegni
“Teologia della pace”

Barbaglio, Bodrato, Fabris, Garrone, Lynch
Maffei, Marcheselli, Petraglio
Pinkus, Ricca, Sartori, Sebastani, Stefani



Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo
n. 3 luglio-settembre 2000 - Anno XXII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96
Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

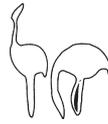
SOMMARIO



Pace Shalom Sala

Editoriale	<i>P. Stefani</i>	pag.
Pace Shalom Salam		
Lo sguardo di Dio	<i>P. Ricca</i>	pag.
Il gemito della creazione	<i>G. Barbaglio</i>	pag.
La nonviolenza nella Bibbia	<i>R. Petraglio</i>	pag.
Superare i confini	<i>A. Maffei</i>	pag.
"Cristo è la nostra pace"	<i>D. Garrone</i>	pag.
L'apertura al dono	<i>R. Fabris</i>	pag.
La pace al centro della teologia	<i>L. Sartori</i>	pag.
Riconciliare le memorie	<i>L. M. Pinkus</i>	pag.
Fede nella creazione e prassi nonviolenta	<i>L. Sebastiani</i>	pag.
Francesco, il creato, la lode e il gemito	<i>P. Stefani</i>	pag.
Diverse confessioni, un unico amore	<i>coniugi Marcheselli</i>	pag.
Una vocazione alla nonviolenza	<i>R. Lynch</i>	pag.

Le illustrazioni sono tratte da vari numeri della rivista Betlemme, pubblicata dalla Missione Betlemme Imme



Editoriale

I contributi stampati su questo numero di **Esodo** provengono dai convegni di teologia della pace che, da ormai sette anni, si svolgono a Ferrara per iniziativa di *Pax Christi*, della locale chiesa evangelico-battista, dell'Istituto di Scienze religiose, di Rinascita cristiana e del gruppo SAE. La peculiarità di questi incontri va ricercata, oltre che nel loro carattere ecumenico, nell'attenzione attribuita a una riflessione teologica di taglio biblico e alla connessa volontà di perseguire un impegno a favore della pace fondato e alimentato dalla parola di Dio.

Pur non essendo l'unico campo in cui si riscontra una tale situazione, si può ben sostenere che l'ispirazione biblica della scelta per la pace e la nonviolenza è uno dei terreni in cui risulta più evidente l'importanza dell'approccio ermeneutico; non va dimenticato infatti che, in diverse epoche e circostanze, la lettura delle stesse pagine ha dato luogo a esiti diametralmente opposti.

Difficile del resto sostenere che le Scritture lancino al fedele solo un unico e incontrovertibile messaggio nonviolento, e parimenti arduo è affermare che il richiamarsi ad esse da parte di chi ne trasse motivo di lotta, anche armata, contro l'ingiustizia sia da iscriversi sempre e comunque nella sfera dei più grossolani travisamenti. Appare del pari fuori discussione l'assoluta impossibilità di cogliere la grandezza del linguaggio biblico, privandolo della sua strutturale componente violenta.

In definitiva, l'appello alla pace può derivare da quelle parole solo se si è in grado di produrre un'ermeneutica capace di misurarsi con modalità espressive violente, ogni altra operazione interpretativa tentata nei confronti della Bibbia porta infatti a proporre un messaggio nonviolento solo optando per una prospettiva antologizzante e selezionatrice, abbarbicata a qualche isolato frammento testuale, il quale, a propria volta, è per lo più inteso alla luce di motivi ispiratori provenienti da altri contesti culturali o religiosi.

La prima matrice, in teoria vinta ma in effetti mai espunta, di questa tendenza, la si trova in Marcione, il quale nel secondo secolo affermò che nell'ambito biblico vi sono due divinità: "l'una giudaica, feroce, guerriera, l'altra mite, placida e solamente buona e ottima" (Tertulliano, *Adversus Marcionem* 1,6,1); tuttavia è ben chiaro che questa supposta contrapposizione non può coincidere con quella che esiste tra Antico e Nuovo Testamento, essendo ben attestata nel primo la presenza di un Dio pietoso e non di rado arrendevole nei confronti del male, e nel secondo quella di un giudice escatologico che instaura il suo regno solo dopo aver ridotto all'impotenza i propri nemici.

In ogni caso, anche se fosse superato il disagio provocato dall'immagine di un Dio violento (cfr. ad es. G. Barbaglio, *Dio violento? Letture delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991), ciò non risolverebbe da solo il problema di sapere quale sia il modo di agire



consono alla creazione di una società priva di guerra e di conflitto. Né va trascurato il fatto che nelle pagine bibliche per molto tempo si è piuttosto letta l'impossibilità di conseguire una pace mondiale fondata sulla parola di Dio. Presentare, come spesso si sente ripetere oggi, il martire come il testimone nonviolento per eccellenza è in effetti prospettiva impropria, qualora si voglia proporre come meta il conseguimento di una società nonviolenta e, in quanto tale, incapace di creare nuovi martiri.

Gesù crocifisso e risorto che perdona i propri uccisori è sicuramente figura che non si vendica e rinuncia alla rigida proporzione del principio del dente per dente; e tuttavia ci si può ben chiedere in quali modi questa fede, in cui il riscatto scaturisce dalla sconfitta, possa incidere sulla costruzione di una società definitivamente pacifica. Venti secoli di annuncio evangelico non sono riusciti a sbrogliare un simile interrogativo né - come è universalmente evidente - sul piano pratico, né su quello, meno angoscioso ma non per questo trascurabile, della riflessione teorica.

Introducendo la sezione "Sacra Scrittura" dell'imponente *Dizionario di teologia della Pace* (a cura di L. Lorenzetti, EDB, Bologna 1997, pagine 1067), Giuseppe Barbaglio, dopo essersi richiamato alla logica non vendicatrice del crocifisso-risorto, afferma che i primi cristiani non hanno creduto circoscritta a un solo caso l'azione della giustizia divina risuscitatrice di Gesù: secondo la loro fede, la resurrezione "non è una meteora comparsa all'improvviso e subito scomparsa, ma si estende al destino dell'umanità nel senso di una promessa giurata, il cui adempimento però si realizzerà al di là della storia, nel giorno ultimo [...]. Una giustizia divina dunque oggetto di speranza, non riducibile a utopia vuota, perché basata sulla risurrezione avvenuta del crocifisso, primo dei morti a uscire dalla tomba (cfr. 1Cor 15,20.23). Una giustizia risuscitatrice che nondimeno si anticipa realmente, anche se parzialmente, già nella storia. A parte Gesù già risuscitato secondo la fede cristiana, essa è all'origine di piccole risurrezioni da morte, con incipienti e provvisorie giustizie rese; tutto comun-

que non sotto il segno di una potenza violenta e trionfante, ma di una potenza di vita contrastata dalle forze della morte, attraverso un percorso segnato da vittorie e sconfitte, ma senza resa incondizionata" (p. 62).

La difficoltà massima di ogni teologia della pace di ispirazione biblica sta proprio nel domandarsi come connettere tra loro le "piccole risurrezioni" che possono aver luogo nel corso della storia alla grande caparra della risurrezione di Gesù che diverrà realtà piena per tutti solo in un ultimo giorno, posto al di là del tempo. Non per nulla, l'enorme influsso avuto sulla cultura occidentale dall'agostiniana *Città di Dio* sta appunto nell'aver messo definitivamente al centro del pensiero cristiano il rapporto tra storia ed eternità, anzi, ancor più precisamente, sta nello sforzo di pensare contemporaneamente questi due eterogenei estremi. Se non ci si riesce infatti a muovere adeguatamente in questo ossimoro, è inevitabile cadere in contaminazioni improprie, come avvenne quando si è sacralizzato il mondano con la creazione di un "regime di cristianità" o come capita quando si attribuisce una diretta ispirazione evangelica a modalità e comportamenti che trovano la loro ragion d'essere e la loro innegabile positività solo se pensati e articolati in modo puramente laico (in quest'ultimo ambito si collocano, ad esempio, molte formulazioni e usi dei "diritti umani", un tempo radicalmente negati dalla chiesa e ora anche troppo facilmente "battezzati").

La riflessione teologica sulla pace è terreno tanto impervio quanto irrinunciabile in quanto convoca all'ordine del giorno tutti i nodi costitutivi del messaggio evangelico senza, nel contempo, potersi appoggiare a facili formule o a generici appelli di ordine etico. I bei contributi qui pubblicati, pur nella loro diversità, sono tutti accomunati dal fatto di essere consapevoli sia del carattere ancora sperimentale di un'impresa teologica incentrata sul tema della pace e della nonviolenza, sia del fatto che essa vada affrontata con la passione e la sincerità riservate a quanto ci sta veramente a cuore. Si può inoltre sostenere che questi interventi indicano, ognuno a suo modo, una via



per “educare alla pace”. Nessuno però può assumersi il compito prospettato da quest’ultima espressione prescindendo dalla convinzione che educare significa contribuire a far sì che qualcuno o qualcosa divenga anche quello che ancora non è. Nel nostro caso ciò significa che bisogna educare alla pace proprio perché essa non si dà.

Il punto di partenza di questo processo è perciò il conflitto, il quale, peraltro, non si presenta sempre e comunque come una dimensione irrimediabilmente negativa. Si tratta piuttosto di una realtà ambivalente che, in determinante circostanze, può risultare anche fattore di crescita.

Tuttavia il conflitto può essere positivo solo per quel tanto che a esso spetta la parola iniziale e non già quella finale: il contrasto non è una meta. L’educazione alla pace si presenta quindi come un processo permanente volto al superamento dei conflitti, ma ciò implica che questi ultimi siano a propria volta destinati a

riproporsi.

Un simile duplice susseguirsi di cadute e riprese può evocare una catena di piccole morti e risurrezioni che, per quanto non estranee a Gesù Cristo, non possono essere intese come autentiche anticipazioni o caparre della grande risurrezione posta al di là della soglia estrema della morte. In realtà, una riflessione teologica ed etica sulla pace e sulla nonviolenza dovrebbe sempre trarre alimento da un pensiero profondo e radicale riservato sia alla morte sia alla capacità umana di dare la morte. Il comandamento divino e umano di non uccidere presuppone infatti che le creature siano uccidibili; ed è forse solo partendo da questo dato antropologico elementare e accomunante, che etica laica e fede nella risurrezione possono interagire, senza che nessuna delle due rinunci a rivendicare con fermezza la propria irriducibile specificità.

Piero Stefani

I redattori della rivista ringraziano gli organizzatori dei convegni “Teologia della pace” per aver scelto Esodo come strumento di divulgazione del loro interessante lavoro. Gli interventi della monografia, scelti fra gli atti dei convegni, sono qui riportati secondo un criterio che può rendere più agevole la lettura: la Parola, la riflessione, la testimonianza. I testi sono stati trascritti a cura della redazione. Per ragioni di tipo editoriale sono stati operati alcuni aggiustamenti, alcune modifiche e parecchi tagli, che tuttavia mantengono fedelmente il senso della “parola detta”.

Gli articoli non sono stati rivisti dagli autori.

I redattori di Esodo

Pace Shalom Salam



L'autore, docente presso la facoltà valdese di Roma, ricerca nella Bibbia l'atteggiamento di Dio nei confronti della violenza. Scopre che lo stesso Dio, dopo l'esperienza del diluvio, "diventa nonviolento ... rinuncia unilateralmente alla violenza e sceglierà un'altra via per cambiare l'uomo e il mondo". La "conversione di Dio" raggiunge la sua pienezza nell'invito di Gesù, raccolto da Paolo (Rm 12,21) a vincere il male con il bene.

Lo sguardo di Dio

La grande ondata del pacifismo degli anni '70-'80 è andata declinando un po' dappertutto. È tempo di resistenza quello nel quale ci troviamo, in cui è estremamente prezioso qualunque segno vitale di pace. Il movimento della pace continua e, con l'aiuto di Dio, produce frutti, almeno per la comunità cristiana.

Ho pensato di trattare il tema "*Con quali occhi Dio guarda la violenza nel mondo*", percorrendo le pagine della Sacra Scrittura, anche perché di occhi divini io non ne conosco altri che quelli della Bibbia. Sappiamo bene, però, che nella Bibbia non ci sono solo gli occhi di Dio, ma anche i nostri, e sovente il nostro sguardo, attraverso gli scrittori che hanno composto la Sacra Scrittura, si sovrappone a quello di Dio. Non sempre è agevole distinguere lo sguardo di Dio dal nostro, anzi, proprio per quanto concerne il tema della violenza, succede spesso che non si sappia di chi sia lo sguardo: in certe pagine della Bibbia c'è lo sguardo di Dio o quello di uno scrittore israelita?

Detto questo, cercherò di fare un discorso biblico raccogliendo le mie osservazioni intorno a quattro affermazioni.

1. La prima affermazione: Dio vede la vio-

lenza e la nota, non chiude gli occhi davanti ad essa. Nella Bibbia la situazione di violenza che caratterizza il creato e, in esso, la condizione umana, è rispecchiata abbastanza fedelmente, è "documentata". Ci sono libri di altre religioni, in cui la violenza presente nel mondo non appare mai; ci sono interi trattati religiosi che praticamente ignorano il fatto della violenza. Non è il caso della Bibbia. Ma sull'origine della violenza, sul "come mai" essa esista nel mondo, non troviamo risposta. E, del resto, non la troviamo neppure nelle scienze umane.

L'origine della violenza è controversa. Sostanzialmente ci sono due grosse ipotesi. La prima ipotesi sostiene che la violenza sia innata, costitutiva dell'essere, legata all'istinto di conservazione e di conquista di uno spazio vitale. Da questo punto di vista, vivere significa anche esercitare una qualche forma di violenza: non puoi esistere prescindendone. Ci sarebbe, insomma, un'aggressività naturale che può e deve essere tenuta sotto controllo e, in qualche modo, addomesticata, ma che tuttavia rimane ineliminabile, anzi, perfino salutare, vitale.

Per la seconda ipotesi, la violenza sarebbe



indotta come meccanismo di difesa, nel momento in cui ci si sente minacciati. In questo caso essa non sarebbe iscritta nella struttura dell'essere, ma verrebbe chiamata all'esistenza come reazione difensiva, che preme e mette in questione la vita dell'individuo. Secondo questa teoria, la violenza rimarrebbe più esterna che interna, si troverebbe iscritta più nella società organizzata che nella coscienza umana individuale. Non sarebbe un dato antropologico costitutivo e originario, ma semplicemente un meccanismo di autodifesa, che scatta qualora le circostanze esterne lo provochino. In altre parole, l'uomo non è violento, ma lo diventa.

La Bibbia non spiega l'avvento della violenza. La sua prima manifestazione, paradigmatica sotto tanti profili, appare nel racconto di Caino e Abele, in cui appunto non si capisce perché Dio preferisca il sacrificio di Abele a quello del fratello. Alcuni dicono che quello di Abele era un sacrificio di animali: Dio avrebbe gradito questo profumo, profumo che il sacrificio del povero Caino, coi suoi prodotti della terra, non produceva. C'è quindi, paradossalmente, chi sostiene che il sacrificio di Abele era gradito perché era violento, perché comportava l'uccisione di un animale: questa era la condizione per produrre il profumo gradito a Dio. Ma nulla di tutto questo traspare dal testo, né le condizioni interne di chi offre, né le condizioni esterne delle preferenze di Dio, se così si può dire. Nulla spiega perché Dio gradisca il sacrificio di Abele più di quello di Caino.

Dunque la prima manifestazione di violenza nel mondo, all'interno della Bibbia, non è spiegata. Si parla di un peccato che sta "spiando alla porta". Una strana espressione: non si capisce bene se è la porta di casa, se è la porta del cuore, come si direbbe oggi. Comunque viene segnalata questa presenza: un peccato che sta in agguato. Si invita Caino a dominare questa forza, a dominare la violenza o ciò che può scatenarla per mano sua. Secondo questo racconto, in definitiva, la violenza viene da una suggestione esterna, da questo peccato in agguato, come fosse un animale da preda pronto

a balzare su Caino per impossessarsene. La violenza appare scatenata da fuori, un "fuori" però molto vicino, alla porta, che trova facilmente accoglienza "dentro".

Questa prima "epifania" della violenza quali indicazioni può darci circa la domanda iniziale: "Come Dio vede la violenza?", oppure: "Come noi possiamo vedere la violenza ricorrendo, per così dire, allo sguardo di Dio?".

La prima osservazione è quella già fatta: la violenza non è spiegata, non può essere ricondotta ad una ragione che la spieghi. Si sono date tante ragioni, anche in riferimento al racconto di Caino e Abele, ma alla fine manca una ragione che spieghi veramente la violenza, ne determini con chiarezza il perché.

In secondo luogo, la violenza non è innata, non sta dentro Caino. Il peccato, come viene chiamato qui, è il fattore scatenante ed è esterno, benché nelle immediate vicinanze, come una belva pronta a gettarsi sulla preda. Potremmo ribadire che il fattore scatenante la violenza non è dentro all'uomo, ma è vicino all'uomo, molto vicino: siamo sempre sulla soglia della caduta nella violenza.

Una terza osservazione: la violenza uccide. In questo senso, l'episodio di Caino è un paradigma estremamente eloquente. La violenza è una forza micidiale, che uccide sempre. Uccide sempre: anche quando non uccide il corpo, uccide l'anima. La violenza è omicida, non solo potenzialmente o tendenzialmente, ma realmente, concretamente, attualmente: nel momento in cui si scatena è in corso un omicidio. Se poi si uccida il corpo o si uccida l'anima è, in un certo senso, secondario.

Un'ulteriore valenza paradigmatica di questo brano fondamentale della Scrittura: ogni omicidio è fratricidio. Appena Caino ha ucciso Abele, Dio gli domanda: "Dov'è tuo fratello?", come per mettere davanti alla coscienza di Caino che egli non ha semplicemente ucciso un uomo o un avversario o, al limite, un nemico, ma ha ucciso un fratello. La violenza reifica, cioè fa diventare cosa, oggetto chi la subisce: anche questa è una delle sue tipiche caratteristiche. Nella violenza, che nasce comunque da un rapporto personale, il rapporto



si spersonalizza e la vittima diventa oggetto, cessa di essere soggetto. La violenza trasforma la vittima in cosa, proprio perché, in fondo, la trasforma in cadavere. La Bibbia ripersonalizza il rapporto, precisando che chiunque sia colui che tu uccidi, tu uccidi sempre un fratello.

Questo è il primo sguardo di Dio sulla violenza del mondo.

2. Il secondo sguardo di Dio si posa sulla terra, nel capitolo 6 dello stesso libro della Genesi: "Dio guardò la terra, ed ecco era sconvolta, era piena di violenza" (Gn 6,11-12). La corruzione della terra è identificata col fatto che essa è piena di violenza. Questo significa che la violenza non è un ingrediente della creazione, non è parte della trama dell'esistenza, ma è un fattore degenerativo, un elemento di corruzione.

Ed ecco, allora, la sentenza divina: "Poiché la terra, per opera degli uomini, è piena di violenza, ecco che io li distruggerò insieme con la terra".

In questo brano della Scrittura si dice, dunque, che la violenza si è moltiplicata per opera degli uomini. È una precisazione importante. Con essa non si vuole naturalmente affermare che l'uomo è responsabile anche della violenza che esiste in natura, per esempio nei rapporti tra gli animali regolati dal principio "*mors tua, vita mea*" ("per sopravvivere sono costretto ad ucciderti"); si vuole però affermare, io credo, che mentre la violenza animale non è mai gratuita, non è mai fine a se stessa ma è scatenata dall'istinto di nutrirsi - più precisamente, dall'istinto di vivere e di sopravvivere, anche a scapito degli altri -, la violenza umana, invece, è molto spesso gratuita, inutile, non corrisponde ad un bisogno vitale, ma ad un "bisogno mortale". Questa è la differenza. Mentre la violenza animale, se così vogliamo chiamarla, è dettata da una volontà di vita, quella umana si direbbe dettata da una volontà di morte. E qui comprendiamo perché Dio reagisca in modo così drastico alla diffusione della violenza sulla terra: perché tale diffusione significa diffusione di morte. Essa costituisce la mas-

sima contraddizione alla creazione, che è progetto di vita.

Dio decide di distruggere un'umanità e una terra, che sono diventate violente perché, in quanto tali, esse sono l'esatto contrario dell'umanità e della terra che Egli aveva progettato e creato. La violenza viene individuata come il canale della morte, il veicolo attraverso il quale il progetto di vita degenera in spazio mortale. E Dio prende la paradossale, drammatica decisione del diluvio, cioè di rispondere alla violenza con la violenza.

È questo il punto di suprema crisi, non soltanto dei rapporti di Dio con il creato, ma anche, direi, dei rapporti di Dio con se stesso. Egli distrugge la sua creatura, il creatore diventa il distruttore. Questo è tremendo per la fede: si tratta di una decisione inaudita, scandalosa. Se in altre religioni, infatti, la divinità che crea e la divinità che distrugge sono due persone, due entità diverse, nel racconto del "diluvio universale" abbiamo la presenza, inaudita per la coscienza di fede, di un creatore che diventa distruttore. E lo diventa realmente, in maniera totale, anche se sappiamo che c'è l'arca che galleggia nel grande deserto di morte. È come se Dio diventasse altro da sé, non fosse più lui.

Praticamente, dietro il diluvio cogliamo una sorta di pensiero di Dio, che potrebbe essere formulato così: "Un mondo violento non è il mio mondo, perciò lo distruggo. I miei occhi non possono sopportare lo spettacolo della violenza, perciò la faccio cessare". Gli occhi di Dio non sopportano la violenza, perciò essa cessa: l'umanità violenta che ha riempito il mondo scompare. Ma Dio cancella la violenza con la violenza.

Subito dopo, però, Dio si accorge che la violenza non paga. Si accorge di aver sbagliato, e lo dice a se stesso: "L'eterno disse in cuor suo: io non maledirò più la terra, a cagione dell'uomo, perché i disegni del cuore dell'uomo sono malvagi fin dalla sua fanciullezza e io non posso seguirli". È una decisione che Dio prende con se stesso, "in cuor suo", dice la Bibbia. È una svolta nella storia di Dio. Vorrei riassumerla lapidariamente così: Dio diventa non-



violento.

Dio diventa nonviolento non perché l'uomo abbia capito la lezione del diluvio e sia diventato nonviolento, al contrario: l'uomo non è cambiato, il diluvio non è servito, il supremo atto di violenza che Dio ha fatto anche quasi contro se stesso, alienandosi dalla sua vera natura di creatore e diventando distruttore, non è servito assolutamente a nulla. "I disegni del cuore dell'uomo sono malvagi fin dalla sua fanciullezza", il diluvio non lo ha lavato: tutta quell'acqua non è servita.

Solo Dio capisce la lezione del diluvio. E la lezione del diluvio è: la violenza non serve a cambiare nulla nell'uomo, nei rapporti umani, nel mondo. Perciò Dio rinuncia unilateralmente alla violenza e sceglierà un'altra via per cambiare l'uomo e il mondo.

La conversione di Dio alla nonviolenza è dunque antica, non è avvenuta con Gesù, ma dopo il diluvio. Questa conversione, che dev'essere ora la nostra bussola per leggere tutto il resto della storia di Dio con l'umanità, sembra contraddetta dallo stereotipo del così detto "Dio violento" dell'Antico Testamento, stereotipo che ritengo idolatrico, basato su alcuni passi biblici. Ma tali passi possono essere stati dettati da una fede vicina alla disperazione, legata all'esperienza storica di una comunità perseguitata e maltrattata, come quella ebraica. E perciò tante parole di vendetta, di odio, tante parole di violenza ed anche atteggiamenti negativi che noi troviamo in certe pagine della Bibbia, sia antiche sia più recenti, devono essere contestualizzate come grido di protesta, gemito di un popolo martoriato.

Non esiste nell'Antico Testamento l'espressione "guerra santa". Non ci sono le guerre sante, ci sono le "guerre di Jahvè". Esse hanno un significato particolare: semplicemente, mirano a sottrarre ad Israele il vanto militare, cioè la possibilità di pensare che la conquista della terra e, in generale, la sua sopravvivenza, siano conseguenza della sua forza militare. Il senso di queste "guerre di Jahvè" è, paradossalmente, quello di togliere a Israele la ragione di avere un esercito, e di pensare che la guerra sia il prolungamento della politica. Parados-

salmente, il loro scopo è quello di smilitarizzare Israele.

La conversione di Dio alla nonviolenza, dopo il diluvio, ha un seguito lungo tutta la storia del popolo eletto, fino ai tempi più recenti in Gesù. Il Dio degli eserciti (non quelli terreni, ma quelli celesti) di tanti passi dell'Antico Testamento diventa, già nell'Antico Testamento, il Dio arbitro tra i popoli: "Egli giudicherà tra nazione e nazione e sarà arbitro tra molti popoli ... dalle loro spade fabbricheranno vomeri e aratri" (Is 2,4).

3. Con questo passo arriviamo al terzo punto della mia riflessione, che formulo così: la conversione di Dio alla nonviolenza contagia il suo popolo e, in prospettiva, tutto il mondo. Il passo di Isaia 2,4 è denso di significati ed implicazioni. Mi limito ad enunciare tre.

Prima implicazione: c'è una nuova visione di Dio, arbitro dei popoli. Prima non era pensabile ciò: il Dio di Israele era semplicemente il Dio di Israele. Qui lo sguardo si allarga ad un inedito rapporto con Dio, unico, in un certo senso, nello stesso Antico Testamento, che ha come presupposto un altro passo fondamentale (Is 19,19-26), in cui si afferma che Dio non è solo il Dio di Israele, ma anche degli egiziani, degli assiri. Il versetto finale ribadisce: "L'Eterno degli eserciti vi benedirà dicendo: Benedetto sia l'Egitto, mio popolo, l'Assiria, opera delle mie mani, Israele, mia eredità".

Se tutti i popoli sono di Dio, Dio diventa arbitro tra i popoli.

La seconda implicazione: per eliminare la guerra bisogna eliminare le armi. Finché si continuano a fabbricare armi è segno che non c'è volontà di pace; la fabbricazione delle armi contraddice oggettivamente qualunque discorso di pace: una pace armata può soltanto essere provvisoria e, tutto sommato, apparente.

Ma la terza implicazione, che mi sembra la più interessante, emerge nella seconda parte del versetto 4, dove si dice che dalle spade si fabbricheranno vomeri di aratro. Come a dire che il disarmo deve sfociare in una riconversione, diremmo oggi, dell'industria bellica. Non si tratta semplicemente di eliminare le armi,



ma di sostituirla con altra cosa. Si tratta di creare una nuova civiltà. Gli occhi di Dio non vedono solo la nonviolenza, ma anche la costruzione di un mondo diverso: non si tratta soltanto di bruciare le spade, ma di trasformarle in strumenti di vita.

La nonviolenza, dunque, è contagiosa e raggiunge oltre che il popolo di Dio, Israele, anche la comunità più ampia degli altri popoli. Inoltre essa raggiunge anche il mondo animale, come evidenziano il passo del profeta Osea (2,18) e, molto famoso, di Isaia (11,6-8): "Il bue pascerà insieme all'orso, il lupo insieme all'agnello...". L'elemento importante di questi brani è che gli animali feroci non vengono eliminati, ma si crea un modo di vivere e di convivere in cui anch'essi hanno un posto. Evidentemente è assurdo pensare ad un leone che mangi fieno, perché se mangiasse fieno morirebbe. Ma appunto tale assurdo ci fa capire il senso profondo dell'annuncio: è possibile un modo di vivere senza violenza, senza che la mia vita abbia il prezzo della tua morte.

4. Le problematiche della "conversione alla nonviolenza" sono espresse in termini ancora più inequivoci, ancor più lineari nel Nuovo Testamento. Potrebbero essere citati moltissimi passi. Ne indico solo alcuni.

Anzitutto, su otto beatitudini, ben tre si riferiscono ad atteggiamenti, a stili di vita nonviolenti: la mansuetudine, la misericordia, l'impegno per la costruzione della pace. L'umanità, agli occhi di Dio, è nonviolenta: mansuetudine, misericordia, pacifismo sono modi di essere persone e gruppi, che vengono dichiarati beatitudini, vengono cioè accreditati come modi di esistenza appropriati per esprimere Dio, la sua presenza, la sua azione, il suo Regno. Là dove Dio regna, regna la nonviolenza.

Faccio notare che nella beatitudine dei mansueti ("Beati i mansueti perché ereditano la terra") è implicito un grande paradosso. Ci si aspetterebbe che fosse loro promessa l'eredità del cielo, visto anche che qualcuno - certo poco "mite" - ha affermato: "A me la terra, il cielo ai cristiani e ai passerotti!". In realtà la terra è promessa ai mansueti; come a dire che la non-

violenza vincerà.

Il secondo passo che desidero rievocare è quella sorta di quadro di comportamento cristiano nel mondo, che si trova nella lettera ai Romani (12,17-21), di cui ricordo la parte finale: "Non essere vinto dal male, ma vinci il male con il bene". L'obiettivo che Paolo mette qui in particolare evidenza non è semplicemente di non reagire alla violenza con la violenza, al male con il male, ma di vincere il male, la violenza, con il bene. L'obiettivo, cioè, consiste nell'attivare un rapporto positivo e costruttivo, in maniera tale che la violenza venga eliminata, non semplicemente subito senza contrastarla. Non si tratta, in definitiva, di interrompere la catena della violenza, si tratta di eliminarla, di superarla. Come?

Nel Nuovo Testamento la risposta è chiara: il male si supera con l'amore. L'amore del nemico è certamente la più alta parola scritta nel Nuovo Testamento, e forse la più alta parola scritta dall'umanità in assoluto. L'amore del nemico è sicuramente il modo con cui si può vincere la violenza. Amare il nemico significa non trattarlo come nemico. Quindi: non eliminare il nemico, ma eliminare il modo di porsi, di concepire, di vivere l'altro come nemico. Gesù ci invita ad eliminare il nemico "virtualmente", non "fisicamente". Così si vince il male con il bene: la possibilità di vittoria è raccolta nella dimensione dell'amore del nemico, nell'esercizio dell'amore del nemico.

L'ultimo testo che mi piace ricordare è quello di Efesini 6, in cui si parla della "armatura di Dio". Qui l'apostolo Paolo, o chi per lui, compie un vero e proprio *strep* del legionario romano, il classico protagonista dell'impero romano, dal punto di vista militare. Paolo lo spoglia letteralmente di tutti gli elementi del suo equipaggiamento bellico, e poi lo riveste con una nuova armatura. Il significato della metafora è evidente: noi tutti siamo chiamati a combattere una battaglia, una lotta attiva, come attiva è la nonviolenza. Ogni discepolo di Gesù, in fondo, come viene evidenziato in tanta letteratura anche devozionale della storia della chiesa, è un "soldato di Cristo", è un "militante", è uno che combatte.



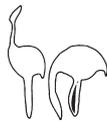
Siamo dunque soldati che combattono una difficile battaglia; indispensabile, per il suo esito, è che la combattiamo con le armi di Dio, non con i nostri arsenali.

Questo è l'ultimo sguardo, l'ultima cosa che Dio vede, guardando il mondo, il nostro mon-

do di oggi: vede noi che, accettando di essere spogliati delle nostre armi per essere rivestiti con l'armatura di Dio, combattiamo la battaglia del suo Regno.

Paolo Ricca





Nel capitolo 8 della lettera ai Romani, Paolo riconosce che il mondo è corrotto ma, a differenza della pessimista corrente apocalittica del tardo-giudaismo, "esprime una originalità che gli deriva dalla fede in Cristo morto e risorto": l'interesse per il destino finale di salvezza e l'inscindibile collegamento tra uomo e mondo creato.

L'autore è teologo biblista cattolico.

Il gemito della creazione

1. Il passo della lettera di Paolo ai Romani che prenderò in considerazione (Rm 8,17-25) è molto originale, molto interessante; per capirlo, è necessario innanzitutto cogliere il quadro culturale in cui si colloca.

Il mondo greco definiva l'universo *cosmos*, una parola che ha avuto grande successo nelle nostre lingue, per indicare che è una realtà ordinata, ornata. Oppure parlava di *physis* (un termine che nella Bibbia non appare mai, tranne in un testo di Paolo e poi in uno di Pietro) per indicare la natura come una realtà incantata, affascinante, che suscita stupore per la sua bellezza, per le sue risorse, per la sua ricchezza. Addirittura, direi, una realtà divina, proprio perché così bella, così affascinante, così misteriosa, così benefica. Significativo, in proposito, è un inno dell'imperatore Marco Aurelio, filosofo stoico.

Lo stoicismo era una forma di immanentismo: tutta la realtà è in questo mondo, nella *physis*, nella natura, ed è una realtà divina, al di fuori della quale non c'è nulla; questa realtà, nella sua globalità, è la divinità. Marco Aurelio, invocando la grande realtà della natura, diceva: "Oh *physis*, da te tutto viene, in te tutto consiste, verso di te cammina tutto". Sono

formule che poi si trovano riferite a Dio nel Nuovo Testamento, anche se la prospettiva immanentistica, tipica dello stoicismo, è assolutamente assente.

Nella prospettiva greca, dunque, il mondo è una realtà affascinante, incantata, divina.

Se passiamo all'antico Medio Oriente, incontriamo qualcosa di analogo, ma non tanto sul piano dell'incantesimo, della bellezza e del fascino, del carattere misterioso, quanto piuttosto sul piano della vita: il mondo è concepito come l'insieme delle forze vitali. Di fronte all'atteggiamento greco molto contemplativo (il fascino e la bellezza della natura), la cultura medio-orientale era, invece, più pratica, più attenta alle dinamiche operanti nel mondo: le forze vitali della fertilità del campo, della fecondità degli animali e dell'uomo.

Le religioni del Medio Oriente sono "vitalistiche", consistono nell'adorazione delle forze della vita. Gli dèi non hanno una personalità autonoma: il dio Baal, la dea Asherà, maschio e femmina (l'elemento sessuale è molto accentratato proprio perché riguarda le forze vitali della fecondità) sono delle personificazioni di queste forze. Così, ad esempio, c'è la festa del nuovo anno, in cui si celebrano le nozze sacre:



il re si unisce sessualmente alla sacerdotessa, per impetrare dal dio Baal, attraverso il rito delle nozze sacre, la fecondità e la fertilità.

Il mondo biblico ha reagito alla cultura vitalistica dell'ambiente circostante, come mostra la lotta atroce che i profeti hanno combattuto per salvare la fede israelitica dalla caduta nel naturalismo cananaico, cioè dall'adorazione delle forze della natura, per preservare il carattere personale di Dio: Jahvè è Dio della storia, del movimento dei popoli, non della personificazione di forze legate alla natura, ai ritmi della natura, alle stagioni. Il mondo biblico guarda alla realtà mundana e la chiama "creazione": "In principio Dio creò il cielo e la terra". Si ha un sguardo, direi, teologico sul mondo, non uno sguardo incantato, né vitalistico: il mondo è fatto da Dio e perciò non è una realtà sciolta da legami, in se consistente, ma ha un rapporto costitutivo con il creatore.

Il pensiero delle scritture ebraiche e di quelle cristiane è incentrato sul rapporto tra colui che è il creatore e la creazione, tra il creante e la creatura. All'interno di questa cultura biblica - è importante richiamarlo, perché aiuta a capire il pensiero di Paolo -, c'è la corrente apocalittica, corrente predominante al tempo di Cristo, corrente di spiritualità-riflessione-fede del tardo giudaismo che, pur richiamandosi al mondo come creazione, sottolinea particolarmente il fatto che la creazione si è radicalmente e irrimediabilmente corrotta.

Elemento tipico di tale visione è l'inevitabilità della conseguenza catastrofica: questo mondo, radicalmente corrotto, è destinato a sparire con il crollo di tutto, con l'annientamento (... gli astri cadranno sulla terra, essa sarà invasa dal fuoco...). Tuttavia la visione apocalittica mantiene la speranza di una "sostituzione": questo mondo corrotto verrà sostituito con un nuovo mondo creato nuovamente da Dio. Il IV libro di Esdra, libro apocriefo dell'apocalittica, afferma che Dio fin dall'inizio ha creato due mondi, non un mondo solo: questo mondo, e quell'altro che verrà, che adesso è nel cielo e sostituirà il primo quando esso sparirà.

Paolo, nel testo di Rm 8,17-25, riecheggia,

per certi versi, questi grandi filoni culturali, ma soprattutto esprime una originalità che gli deriva dalla fede in Cristo morto e risorto, nel Signore di questo mondo, che è il risorto. Paolo non ha nessun interesse specifico per questo mondo nella sua fase nascente; non gli interessa minimamente la creazione, il come questa nostra realtà sia uscita dalle mani di Dio. È vero che ci sono dei testi (di confessione di fede o anche laudativi) in cui egli ripete quello che era un'evidenza di tradizione giudaica, che cioè tutto ciò che esiste è creato da Dio, ma non tematizza mai tale convinzione, non ne fa oggetto di riflessione teologica. L'interesse di Paolo è spostato dal piano creazionistico, cioè dall'uscita di questo mondo dalle mani di Dio, al piano che definirei storico-salvifico. Il suo interesse è sul "destino" di questo mondo.

Dal mio punto di vista, se è vero che Paolo per certi versi si collega alla tradizione apocalittica, è anche vero che la sua soluzione è del tutto originale. Questo mondo, anche per lui, è corrotto, è entrato, per responsabilità dell'uomo, in una fase di disfaccimento, di degenerazione, di perdita della sua identità. Ma a Paolo interessa il destino di vita di questo mondo, non di un altro mondo, con cui sostituire questo, corrotto. E qui egli è lontanissimo dalla tradizione apocalittica.

Secondo interesse di Paolo, sempre in rapporto al mondo, è il collegamento tra il destino del mondo e il destino dell'umanità. In altre parole, l'uomo è un essere-al-mondo, il rapporto dell'uomo con il mondo è costitutivo: l'uomo non ha un corpo, ma è corpo, l'uomo è un essere che si rapporta. Il termine *soma* (corpo), in Paolo, ha un significato abbastanza diverso da quello greco. Per Paolo *soma* è la struttura basilica dell'uomo, per cui se non c'è corpo non c'è l'uomo. E la struttura è relazionale: se si toglie il mondo, non esiste l'uomo con il corpo; se si toglie il rapporto verticale dell'uomo con Dio, non c'è più l'uomo nella sua relazionalità trascendentale; se si tolgono gli altri, non c'è più l'uomo nella sua relazionalità-solidarietà.

Per Paolo, il destino del mondo e quello dell'uomo sono legati, il destino di vita o di morte dell'uno diventa quello dell'altro. Si tratta di



due termini - l'uomo e il mondo - correlati. Tutto il messaggio cristiano è un messaggio di salvezza per l'uomo. Paolo dice che la salvezza è per l'uomo, ma l'uomo è un essere-al-mondo, per cui il problema della salvezza dell'uomo è, allo stesso tempo, il problema della salvezza del mondo.

Così, nel Nuovo Testamento, abbiamo questo testo della lettera ai Romani meraviglioso, originalissimo, in cui si muovono in parallelo i due protagonisti di una vicenda drammatica: da una parte c'è il "noi", i figli di Dio, quelli che hanno lo Spirito come primizia (cioè la salvezza data in forma di primizia); dall'altra parte, c'è la creazione.

2. Il testo di Rm 8,17-25 inizia con un versetto che si può considerare o come il titolo di questa storia narrata, oppure, se prendiamo il brano di Paolo come una grande riflessione teologica e spirituale, la tesi, la proposizione.

Dopo aver affermato che i credenti sono già figli di Dio perché animati dallo Spirito del Figlio, Paolo introduce la prospettiva futura: "Se dunque figli, anche eredi". Concetto, questo, assunto dall'Antico Testamento, che indica la salvezza futura. E si precisa questa eredità futura dei figli: "... eredi di Dio, co-eredi di Cristo". Eredità, la salvezza, che ci viene da Dio, che riceviamo in quanto siamo uniti all'erede principe che è Cristo: come Cristo è il Figlio e noi siamo figli nel Figlio, così siamo eredi nell'erede.

Ma c'è una precisazione decisiva: "... nella misura in cui con-soffriamo". Questo "con" indica l'unione con Cristo: noi soffriamo dentro la sofferenza di Cristo. È la stessa idea del battesimo: noi siamo coinvolti dentro l'evento della morte e della resurrezione di Cristo, siamo coinvolti nella sofferenza al presente per essere insieme "con-glorificati" nel futuro, cioè resi partecipi della gloria, un termine che indica lo splendore della realtà divina. La salvezza è vista come una partecipazione dell'uomo a questo splendore della realtà di Dio. Allora, l'eredità è questa gloria. Tale prospettiva futura è collegata strettamente con la situazione presente, una situazione di con-sofferenza, di

partecipazione alla sofferenza di Cristo. Ma questa sofferenza è il segno promissorio della partecipazione alla glorificazione di Cristo. Questo è il tema.

Il versetto 18 è solo una precisazione: la gloria futura sarà più grande della sofferenza di adesso. Il versetto 19 introduce, a questo punto, in modo abbastanza improvviso, l'altro personaggio della storia: il mondo creato, la creazione. Lo introduce perché, nella situazione presente di sofferenza che prepara la glorificazione futura, in questa correlazione tra presente di sofferenza e futuro di gloria, c'è solidarietà tra i credenti, quelli che hanno lo Spirito di Cristo, e il mondo creato: "Il mondo creato è in attesa spasmodica dell'apocalisse - cioè del disvelamento - di Dio". Tale attesa, nel testo greco, è espressa con un sostantivo e con un verbo correlati. Il sostantivo, fra l'altro, ricorre soltanto qui, nel Nuovo Testamento, e indica uno che è nella polvere ed alza la testa guardando in avanti. Una bellissima immagine: il mondo creato che solleva la testa dalla sua situazione gemente e guarda verso la liberazione.

Senonché, ecco un'altra sorpresa: cosa aspetta il mondo creato con questa attesa spasmodica? Noi diremmo: "Aspetta la liberazione". E invece no, aspetta il disvelamento finale, l'apocalisse dei figli; aspetta non qualcosa che riguarda sé, ma qualcosa che riguarda i figli di Dio: il loro disvelamento ultimo, la salvezza ultima.

Ma come mai, si domanda Paolo, il mondo creato è in spasmodica attesa del disvelamento dell'essere completo dei figli di Dio? Perché il mondo creato "è stato sottomesso alla fatuità, non per sua iniziativa, ma per opera di colui che l'ha sottomesso". Si discute, tra gli esegeti, chi sia questo "colui che l'ha sottomesso", ma l'interpretazione più accreditata è che si tratti dell'uomo, dal momento che qui si parla di correlazione stretta tra il mondo creato e l'uomo. L'uomo è colui che ha coinvolto non solo se stesso nelle forze della morte e della distruzione, ma anche il mondo creato, che, inevitabilmente, segue il destino dell'uomo. L'uomo imprime al mondo creato la sua immagine:



un uomo fabbricatore di morte costruisce il suo mondo come un mondo di morte, a sua immagine e somiglianza.

Paolo ha una visione altamente drammatica dell'esistenza umana. Nel capitolo 7 aveva parlato del destino dell'umanità al di fuori di Cristo: "Chi mi potrà mai salvare da questa mia esistenza di morte?" (Rm 7,24). E la risposta è un inno di ringraziamento: "Sia ringraziato Dio, il quale ci ha liberati per mezzo del Figlio suo". In Paolo, è chiarissima la percezione di un male oscuro che è entrato nell'umanità ed è il prodotto dell'umanità. Con la colpa originale questo male oscuro ha contaminato anche il mondo, il creato. Anch'esso è stato sottomesso alla vacuità e all'insignificanza. Per questo, aggiungerà Paolo, il mondo è andato soggetto, per colpa dell'uomo, alla schiavitù della corruzione.

Non è che il mondo nella sua fisicità sia cambiato; non è che le piante, i minerali siano cambiati. Quello che è cambiato in senso negativo e in senso drammatico è esattamente il rapporto tra l'uomo e il mondo: il mondo non è più quello, perché l'uomo lo vede diversamente, lo abita diversamente, lo usa diversamente. Proprio perché l'uomo è un essere-almondo, le sue scelte coinvolgono il mondo.

La tradizione biblica ha sempre denunciato l'idolatria: l'uomo, che è il signore del mondo, diventa colui che piega le ginocchia davanti al mondo. E così si realizza un capovolgimento: l'uomo si aliena, perché da signore del mondo diventa lo schiavo degli idoli. Ma anche il mondo si aliena, perché diventa il padrone incontrastato dell'uomo.

Questo è il passato drammatico dell'alienazione dell'uomo, e del mondo nel suo rapporto con l'uomo. Questo è il primo tempo della storia, riempito di male oscuro. Il presente, invece, è il mondo in attesa spasmodica del disvelamento dei figli di Dio. Al versetto 21, Paolo spiega questa attesa: "Anch'esso, il mondo creato, sarà liberato dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà gloriosa dei figli di Dio". Appena Paolo presenta il futuro positivo, il futuro salvifico del mondo, subito lo connette con il futuro dei figli di Dio, che è

la libertà.

Il versetto 22 si appella alla coscienza dei credenti: "Noi sappiamo...". Il mondo, che viene coinvolto nella storia dell'uomo, è una realtà inconscia, priva di conoscenza. È il sapere dei figli di Dio la nuova coscienza, un nuovo modo di leggere la realtà che, al di fuori della interpretazione cristiana, si può indicare come drammatica, tragica, anche alienante. "Noi sappiamo che tutto il mondo creato con-geme tutto insieme". Si tratta di un gemito che avvolge tutto il mondo creato: con-gemono insieme tutte le singole realtà, dentro la totalità; la creazione "con-geme e soffre i dolori del parto". Il gemito è un grido, un grido doloroso, che nasce da un processo in atto, un processo doloroso. Ma non sono i rantoli della morte, sono i lamenti che fanno parte delle doglie del parto. È straordinaria questa immagine di Paolo: il mondo creato è come una partoriente che geme perché soffre terribilmente, ma soffre in vista di una nuova nascita.

La sofferenza è detta "fino al presente". Presente, dunque, di attesa, di gemito, di doglie o di travaglio. Ecco quello che il credente sa sul mondo: una situazione drammatica, non un rantolo di morte. Questo mondo sta partorendo un nuovo mondo, che non viene dall'alto a sostituire l'attuale. Questo mondo è malvagio, lo annulliamo, lo inceneriamo e facciamo calare dal cielo un bel nuovo mondo? No, il nuovo mondo scaturisce per generazione dolorosa, nel travaglio della nuova nascita. Straordinario!

"Non solo il mondo creato, ma anche noi, noi stessi che abbiamo la primizia dello Spirito" (8,23). La primizia dello Spirito costituisce il primo dono di salvezza, in vista del completamento e del compimento finale. Quindi, da una parte abbiamo il mondo creato che è una realtà irredenta, nella vacuità della corruzione, e che tuttavia geme i dolori del parto; dall'altra parte ci sono i credenti che hanno la coscienza del senso vero del dramma del mondo creato, e l'anticipo della salvezza che è il dono dello Spirito: lo Spirito è la primizia del nuovo mondo, il principio attivo del nuovo mondo che anima i figli di Dio.



“Anche noi...”: è qui riaffermata la diversità tra “noi” e il mondo, noi credenti, noi animati dallo Spirito, noi figli. Ma questa diversità non toglie un’uguaglianza fondamentale, una solidarietà fondamentale nel gemitto. I credenti non sono sopra il mondo che geme nel travaglio doloroso, non sono al di fuori, sono dentro, nel travaglio.

“Anche noi che abbiamo lo Spirito come primizia, noi in noi stessi gemiamo, aspettando l’adozione a figli di Dio”. Siamo i figli, ma attendiamo la manifestazione piena, totale, definitiva, certa, di ciò che siamo. Aspettiamo l’adozione a figli: il riscatto del nostro corpo - aggiunge Paolo -, cioè il riscatto dell’uomo in quanto struttura basica relazionale nei confronti di Dio, degli altri, del mondo. Infatti Paolo aggiunge: “Noi siamo stati salvati nella speranza” (8,24), noi che speriamo quello che non vediamo, che non è presente, noi lo attendiamo con costanza, con perseveranza.

Il versetto 26 afferma che, con il mondo creato e con i credenti, “geme lo Spirito”. Straordinario! Lo Spirito dentro di noi geme e intercede per noi, “con-geme”.

Siamo dunque di fronte ad un testo che presenta la storia di due protagonisti (il mondo creato e i figli di Dio), una storia che ha un passato di alienazione, un presente di attesa, di gemitto, di doglie del parto - nella speranza -, e un futuro di liberazione: liberazione del mondo creato dalla corruzione e dalla vacuità, liberazione dei figli di Dio, il riscatto della loro dimensione fondamentale somatica o di relazionalità essenziale.

3. Alcune valutazioni conclusive:

- Di fronte al mondo creato, Paolo non ha un atteggiamento di incanto, tipico invece del mondo greco e del romanticismo (il romanticismo era caratterizzato fondamentalmente dall’incanto). Paolo è un uomo disincantato nei confronti del mondo, perché, se la storia umana ha al suo interno un male oscuro, la natura, il mondo creato non è puro: non esiste una natura pura. Il mondo creato è coinvolto nella storia drammatica dell’uomo; l’uomo ha coinvolto il mondo creato nella sua storia dram-

matica. Quindi, niente ginocchia piegate davanti al mondo, niente incanto, niente stupore, niente meraviglia di fronte alle sue bellezze.

- La concezione che Paolo ha del mondo creato e dell’uomo è altamente drammatica: questo mondo creato è stato consegnato alla vacuità, all’insignificanza, alla stupidità, ed è stato consegnato, per così dire, per opera dell’uomo. Paolo parla della schiavitù della corruzione, del disfacimento, cioè delle forze distruttive o della morte, che hanno coinvolto questo mondo nel suo rapporto con l’uomo. Ovviamente non è la composizione fisica o chimica che cambia.

- Paolo tuttavia è lontano dal pessimismo radicale circa questo mondo. Secondo il pessimismo radicale, il nostro è un mondo irredento, e tale rimane per sempre: non c’è soluzione, non c’è risposta, non c’è salvezza, non c’è liberazione.

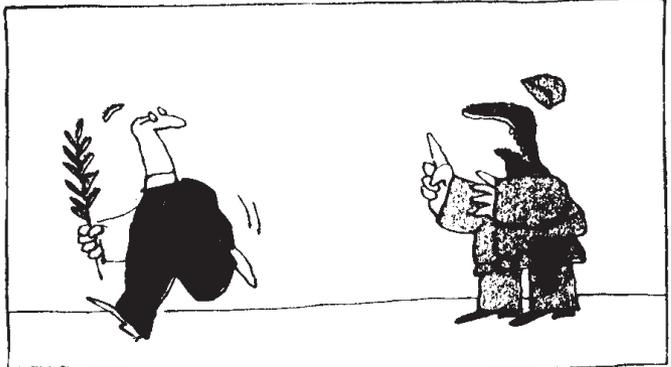
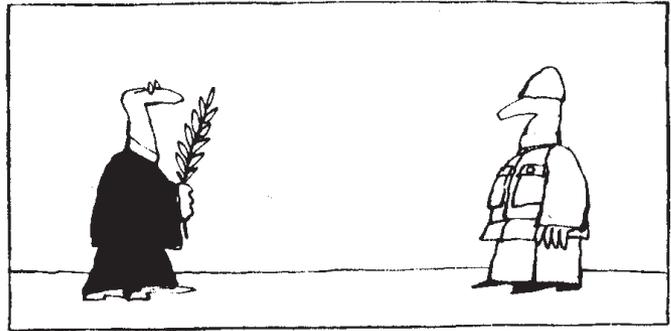
- Paolo non ha una visione catastrofica del mondo, come l’aveva la concezione apocalittica, la quale manteneva lo stesso pessimismo del pessimismo radicale, ma tuttavia vedeva una soluzione (la sostituzione di questo mondo con un altro migliore). Ciò che Paolo si attende, come via di soluzione al dramma dell’esistenza umana e della storia, è il riscatto di questo mondo. Si tratta di un riscatto di grazia, di dono divino, un riscatto fondamentale, definitivo. E nel presente c’è qualcosa del riscatto finale: ci sono le doglie ed è già cominciato il parto. Il bambino non è ancora uscito alla luce, ma il parto è già in atto, sta avvenendo. In questo presente c’è la speranza, una speranza nel travaglio. Non è un’attesa pigra, contemplativa; il cambiamento sta avvenendo nel travaglio. E la speranza - dice Paolo - è tener duro sotto il peso del travaglio, nella prospettiva della nuova nascita. È un travaglio produttivo di vita nuova, un travaglio di vittoria.

- Tra il destino del mondo creato e il destino dell’uomo c’è una solidarietà profonda: una solidarietà profonda nel male oscuro, una solidarietà profonda nel gemere insieme, una solidarietà profonda nella prospettiva futura della liberazione.

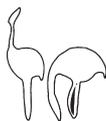


- L'ultimo aspetto, che ho già richiamato, è quel "Noi sappiamo". Il "sapere" è una peculiarità dei credenti in Cristo, di quelli che hanno lo Spirito come primizia. Il mondo non sa. Esso vive le sofferenze - ci sono i gemiti - senza tuttavia sapere che queste sofferenze e questi gemiti sono le doglie del parto, che esiste una finalità, una nuova nascita. Il credente costituisce questo supplemento di coscienza nella storia del mondo: coscienza lucida che ciò che sta avvenendo non è un processo di morte, ma un travaglio di vita. E ciò fa comprendere meglio la frase iniziale, in cui Paolo definisce la tesi di questa storia: "Se noi stessi siamo figli di Dio, siamo anche eredi, eredi di Dio e co-eredi di Cristo".

Devo aggiungere un'ultima riflessione. Nel quadro prospettato da Paolo esiste una mancanza. Egli parla dei credenti, di "noi", che siamo animati dallo Spirito; egli parla del mondo creato, ma ignora quelli che non sono tra i "noi". Direi che non li ignora solo in questo testo, ma li ignora in tutte le sue lettere, avendo concentrato la sua attenzione sui figli di Dio, sui credenti che rappresentano questa umanità in relazione al creato e non in relazione con gli altri, con coloro che non sono animati dallo Spirito. Qui forse Paolo è condizionato da una concezione abbastanza diffusa ai suoi tempi, di stampo apocalittico, secondo cui i credenti entreranno nel nuovo mondo e gli altri ne staranno fuori.



Giuseppe Barbaglio



Secondo l'autore, biblista del Canton Ticino impegnato per la pace nel Burundi, sono molte le pagine della Bibbia che esaltano la nonviolenza. Ne ripercorre alcune dal Vecchio e dal Nuovo Testamento. "Ma i riferimenti biblici mi sembrano insufficienti e inadeguati ai drammi che vivono milioni di uomini e di donne. Sono entrato in crisi radicale quando ... una domenica un ragazzo è stato ucciso durante il culto cristiano", in Burundi...

La nonviolenza nella Bibbia

1. La storia di Isacco

C'è un personaggio dell'Antico Testamento che appare come una specie di "parente povero" rispetto ai più noti patriarchi. Si tratta di Isacco. Molti degli stessi cristiani "praticanti" sanno sicuramente qualche cosa di Abramo, poco probabilmente di Giacobbe, molto meno di Isacco. È un vero peccato, perché la figura di Isacco, in tema di pace e di conflitti, penso sia estremamente significativa.

Al capitolo 21 della Genesi, troviamo Isacco piccolino, che ha un fratellastro di nome Ismaele; i due stanno bene assieme, Isacco supera i limiti imposti dalle consuetudini, le barriere del sangue. Nel testo che ci riporta la circostanza (21,9) si dice che Ismaele giocava con Isacco: c'è addirittura uno studiato utilizzo dei termini della lingua ebraica, per cui Ismaele quando gioca "diventa" come il fratello: gioco, sorriso. Il gioco è lo spazio all'interno del quale si superano i conflitti.

Saranno solo gli adulti - concretamente Sara - a reagire violentemente e con durezza nei confronti di Ismaele e a separare Ismaele da Isacco. I ragazzi vengono in tal modo presentati, nel libro della Genesi, come capaci di superare i conflitti di sangue, i problemi di eredità, di

primogenitura, a differenza degli adulti che fanno calcoli, mettendo così delle barriere che tendono a moltiplicarsi.

La storia di Isacco comincia bene. Il giorno in cui viene svezzato c'è il fratellastro che gioca con lui, ma poi i conflitti legati alla persona di Isacco sono il ritornello principale del capitolo 26 della Genesi, un capitolo che, non so bene il motivo, non si legge quasi mai. Forse perché contiene dei racconti che possono sembrare lontanissimi da noi. In questo capitolo infatti Isacco viene presentato come un pastore seminomade, che deve spostarsi da un punto all'altro e che, per cercare l'indispensabile acqua, fa scavare un pozzo, incontrando la disapprovazione dei vicini che gli contestano il diritto ad attingere acqua. Isacco come reagisce? Si limita a chiamare questo pozzo *esech*, cioè "lite", quasi che il pozzo avesse la funzione di ricordare alle persone di passaggio il conflitto da lui subito e superato in modo "creativo", facendo scavare un poco più in là. Il primo pozzo diventa così memoria di un conflitto e del suo superamento.

Ma anche il secondo pozzo ha un nome. Isacco lo chiama *sidna*, che significa "ostilità". Infatti anche stavolta ci sono problemi; Isacco



non vi potrà attingere l'acqua, e ancora si limiterà a tramandarne uno spessore simbolico: "Le persone che potranno attingere acqua da questo pozzo che ho fatto scavare, lo chiameranno *sidna*, ostilità, ricordando che io non ho fatto guerra per una fonte d'acqua". Isacco farà scavare un terzo pozzo, che chiamerà *recabot*, il pozzo dell'"ampiezza", della "prosperità", poiché permette a tutti di dissetarsi.

La seconda parte di Genesi 26 è altrettanto interessante anche se, per alcuni aspetti, poco congruente con la precedente. Mentre prima Isacco veniva presentato come pastore seminomade, ora viene presentato come un agricoltore che, con le sue coltivazioni e con quello che riesce ad ottenere da suoi campi, minaccia addirittura Abimelech, al punto che questo re gli manda a dire: "Via di qua! Tu mi rovini, la mia economia va in frantumi davanti alla tua produzione di cereali". Ebbene, ancora una volta, come nella storia dei pozzi, Isacco se ne va e alla fine del racconto sarà lo stesso Abimelech a dire: "Forse è meglio che vada a parlare con Isacco". Isacco - che chiaramente viene presentato un po' come i monarchi pacifisti del vicino oriente dell'epoca - non ribatte ad Abimelech: "Prima mi scacci ed ora vuoi fare la pace con me? Vattene, non ho nulla da condividere conte!", ma allestisce un banchetto, invita Abimelech nella sua casa, accetta di firmare un trattato di pace .

Il capitolo 26 della Genesi, fra l'altro, è stato scritto nell'epoca della nascente monarchia di Gerusalemme. Il narratore intende forse presentare ai re, che siedono sul trono di Israele, Isacco come monarca ideale. Così la pensa Westermann, uno dei più accreditati conoscitori del libro della Genesi, secondo il quale il narratore della vita di Isacco è preoccupato di presentarci non tanto un sovrano che mira ad allargare il proprio territorio e a vincere i nemici, quanto piuttosto un patriarca illuminato che si impegna con tutte le sue energie a concludere la pace, nonostante i mille conflitti che caratterizzano la sua vita.

2. Il progetto di Dio

La lettera agli Efesini, attribuita all'aposto-

lo Paolo, è poco letta come testo che parli di pace e di nonviolenza. Ed è un peccato, perché vi si incontrano interessanti stimoli sul tema. Mi limito ad indicare il passo del secondo capitolo, su cui vale davvero la pena di riflettere.

Come viene presentato Gesù di Nazareth, in questa pagina della lettera? Come viene presentata la pace?

Innanzitutto, Gesù è qualificato "nostra pace" (2,14), colui che "abbatte il muro di divisione" che separa i cristiani provenienti dall'ebraismo dai cristiani che provengono dal paganesimo. Il passo è costruito su una specie di ambivalenza: dal versetto 11 in avanti, ogni frase è detta prima per affermazione e poi per negazione. Così al versetto 14 si afferma: "Egli è la nostra pace, colui che ha fatto di ambedue uno" e poi si nega: "Egli ha abbattuto - si tratta di un verbo estremamente violento - il muro divisorio del recinto, l'inimicizia, l'ha abbattuto nella sua carne, la legge dei precetti che lui ha annullato". Tutti i verbi di distruzione qui sono molto forti: annullare, abbattere.

Dalla costruzione della prosa "per affermazione e per negazione", si passa alla costruzione "in più e in meno": "Allo scopo di fare di due un unico uomo nuovo, facendo la pace, e di riconciliare a Dio l'uno e l'altro in un sol corpo, mediante la croce". E subito dopo: "Egli che ha ucciso l'inimicizia". Qui si parla di uccidere, una scelta tutt'altro che pacifista!

Ebbene, dopo il gioco "del più e del meno", la sezione si conclude con un inno, la glorificazione: "Egli venne ed annunziò pace a voi lontani e pace ai vicini, perché, mediante lui, abbiamo in un unico Spirito accesso al Padre". Il testo, tra l'altro, riprende Isaia 57.

Che cosa si può trarre da questo brano? L'autore di Efesini ci fa vedere che il fatto di unire lontani e vicini, ebrei e pagani, fa parte del progetto di Dio, per il quale l'ebraismo, a partire dall'esilio, ha sperato nell'attesa del Messia: quel progetto divino si realizza ora in Gesù di Nazareth.

3. Il centurione del Vangelo

Nel Nuovo Testamento si incontrano anche dei soldati, figure certamente poco amate dai



pacifisti. Non voglio certo apparire come militarista se mi permetto di inneggiare al centurione di cui parla Luca (7,5): "Egli ama la nostra nazione e lui stesso ci ha costruito la sinagoga"... Sono gli ebrei che parlano di un pagano, di un romano.

A me piacerebbe che la funzione dei soldati fosse un pochino questa: un soldato va a Gerusalemme e costruisce la sinagoga... Mi piacerebbe che l'occidente aiutasse i musulmani a costruire le moschee.

In una mostra sull'Islam, a Venezia, sono stato impressionato da un drappo, usato nella sinagoga per proteggere la *torà* (il rotolo della legge). Nella parte superiore del drappo, in cui è rappresentata una porta, si legge: "Questa è la porta del Signore, i giusti vi entreranno". La cosa che più mi ha meravigliato è il fatto che l'artista costruttore è un musulmano del Cairo.

Ecco, a me piacerebbe che le relazioni inter-etniche, inter-religiose, fossero all'insegna del centurione di Cafarnao e dell'artigiano del Cairo, che si danno da fare per costruire e abbellire un luogo di culto che appartiene ad altri.

4. La fede e la vita

Ma questi riferimenti biblici mi sembrano insufficienti e inadeguati ai drammi che vivono milioni di uomini e di donne.

Sono entrato in una crisi radicale quando, due mesi fa, mi sono trovato a lavorare in Burundi, scosso da un recente colpo di stato, con conseguenti massacri. Ne ho constatato la tragica pesantezza. Una domenica un ragazzo è stato ucciso durante il culto cristiano, alla presenza dell'assemblea e dei ministri. È stato ucciso per motivi etnici, nel bel mezzo di una liturgia cristiana. Davanti a fatti simili, non si può non andare in crisi.

Ho riflettuto seriamente sull'affermazione di Moltmann: "Noi dobbiamo ripensare le cose partendo dal sud del mondo, partendo dalle persone sconfitte".

Mi sono trovato a lavorare con dei giovani del Burundi, rifugiati dello Zaire, del Rwanda. Mi sono chiesto: "Ma che senso ha essere cri-

stiani quando capitano delle cose simili? Che senso ha essere cristiani quando, letteralmente, ci si uccide durante un culto?". All'interno di una congregazione religiosa diocesana di Bujumbura, un responsabile catechista è stato ucciso per motivi inter-etnici. Si tratta di cose che accadono nel nostro pianeta, nel nostro tempo.

È chiaro che, di fronte a ciò, tutte le costruzioni teoriche vanno all'aria. Mi sono detto che non mi era più possibile parlare di pace e di conflitti mettendo tra parentesi le esperienze drammatiche vissute in Africa, esperienze che mi hanno permesso di rileggere il Vangelo di Matteo, visto che proprio quel Vangelo aiuta a superare i conflitti.

5. Dire e fare

Faccio riferimento ai capitoli 8 e 9 di Matteo per due motivi. Innanzitutto Matteo, scrivendo il suo Vangelo attorno agli anni 85/90, si rivolge ad una comunità inter-etnica: persone che provengono dal giudaismo (quella che per noi è la cultura antico-testamentaria) e persone che provengono dal paganesimo. Sarebbe come se qualcuno di noi andasse oggi in Rwanda o nel Burundi e cercasse di scrivere un Vangelo per una comunità composta di Hutu e di Tutsi. Non è certo semplice tenere insieme individui di provenienza diversa, far sì che essi convivano e possano apprezzare la loro diversità. In secondo luogo, i capitoli 8 e 9 ci presentano e propongono azioni concrete.

Infatti, dopo aver sintetizzato il primo discorso di Gesù, quello programmatico che comincia con le beatitudini, l'evangelista narra fatti concreti: Matteo è legato alla cultura semitica e non riesce a pensare alle cose in modo astratto, del tutto teorico. Non è un caso che un antico proverbio che circola ancor oggi presso le persone colte del mondo ebraico contemporaneo suoni così: "Il dire e il fare mangiano insieme". C'è addirittura uno stesso termine, nel linguaggio semitico, che significa contemporaneamente sia "dire" che "fare".

I fatti raccontati sono quelli che indicano la realizzazione del Regno, che si inaugura con il discorso della montagna (capitoli 5-7). E mi



spiego.

Dopo aver a lungo parlato, Gesù si rivolge ad un lebbroso (Mt 8,1-4); si tratta di un ebreo osservante, poiché ritiene che la normativa concernente i malati di lebbra sia da seguire. Ma anche il Maestro in questi 4 versetti appare un ebreo osservante, tanto è vero che gli dice: "Va, mostrati al sacerdote e presenta l'offerta prescritta da Mosè".

È chiaro che, di fronte all'atteggiamento del *rabbi*, gli ebrei che assistono alla scena - e quindi gli ebrei della comunità di Matteo - sono autorizzati a pensare: "Gesù sta con noi, sostiene la validità della legge mosaica". Nello stesso tempo, i pagani, le persone cioè che vengono dalla cultura ellenistica e che pure fanno parte della comunità di Matteo, si sentono, a loro volta, a disagio davanti allo stesso testo: "Gesù accetta la legge di Mosè, dunque dovremmo essere anche noi costretti a diventare ebrei per essere cristiani?".

Ma il Vangelo di Matteo continua. Subito dopo appare il centurione di Cafarnao. Si tratta di un pagano che fa addirittura parte delle truppe di occupazione (Mt 8,5-13). Egli si rivolge a Gesù e lo chiama Signore, *Kirios*, secondo gli strumenti linguistici della sua cultura. E Gesù cosa fa? Non lo respinge, ma lo accoglie, compie la guarigione implorata. E ancora non è tutto.

All'interno della sezione in esame ci sono due versetti particolarmente interessanti, "fuori fase" che, nel passo parallelo di Luca, non vengono riportati: "Ora io vi dico che molti verranno da oriente e da occidente, e si sederanno a mensa con Abramo, Isacco, Giacobbe nel Regno dei cieli; mentre i figli del Regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, dove sarà pianto e stridore di denti".

Siamo di fronte ad una affermazione estremamente dura. Gesù ribadisce che non è necessario essere ebrei per entrare nel Regno: ci saranno dei pagani che "siederanno a mensa" assieme ai patriarchi. Ma altre persone verranno "buttate fuori". Chi sono? Sono quelli che pretendono, proprio perché legati all'ebraismo per nascita, di essere figli del Regno, quanti credono di poter far valere dei diritti etnici,

diritti di sangue.

Dunque il Vangelo di Matteo si presenta, già da questa prima sezione, come destinato a realizzare una comunità di culture inconciliabili: ebrei ed ellenisti. Evidentemente i versetti citati non affermano che Abramo, Isacco e Giacobbe non valgano niente, non c'è un attacco all'ebraismo, ma alle persone che si aggrappano all'ebraismo come se fosse un loro privilegio, per escludere gli altri. Questo l'evangelista non sopporta!

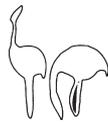
La prima sezione del Vangelo di Matteo, che si conclude con la guarigione della suocera di Pietro (Mt 8,4-17), invita, dunque, alla costruzione di una comunità inter-etnica, dove i conflitti vengano superati e dove si possano sedere insieme un ebreo lebbroso e un pagano facente parte delle truppe di occupazione.

Estremamente importante è il sommario finale: "Venuta la sera, gli portarono molti indeboliti, egli scacciò gli spiriti con la sua parola e guarì tutti i malati, perché si adempisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: egli ha preso le nostre infermità e si è addossato le nostre malattie".

Quest'ultima citazione, che si trova solo in Matteo, ci mostra come Gesù di Nazareth, quando si rivolge verso gli ebrei e verso i pagani, quando accoglie un emarginato lebbroso o il disprezzato centurione di Cafarnao, quando prende in considerazione una donna che "non conta nulla", realizza la speranza e l'attesa del popolo di Israele, cullate fin dall'esilio.

Matteo, insomma, invita gli ebrei a rileggere il proprio passato e a trovare nel passato, nella fedeltà alla propria tradizione, gli stimoli per uscire dalla chiusura.

Analogamente, se i cristiani riflettono sulle loro radici, sicuramente troveranno uno stimolo per superare i conflitti. La chiave non potrà che essere la fede. Si tratta di fare un percorso non esclusivamente intellettuale, ma costituito da gesti di apertura e accoglienza. Ciò permetterà di costruire addirittura l'impossibile: mettere insieme ebrei e pagani, Hutu e Tutsi oggi in Burundi.



*"Quanto la chiesa, o meglio le chiese, riconoscono che lo Spirito soffia oltre i nostri confini? Quanto è diffusa la consapevolezza che lo Spirito spinge e informa anche le chiese che non sono la nostra? Ma lo Spirito soffia anche al di là dei confini delle chiese cristiane".
L'autrice, pastora battista, evidenzia come la logica dell'accettazione dei confini come garanzia della propria identità sia una costante tentazione che impedisce il rapporto con l'altro.*

Superare i confini

1. Abramo e Sara, progenitori della fede ebraico-cristiana, sono chiamati ad attraversare i loro confini e a vivere nei confini tracciati da altri, sulla base di una promessa sconfinata. Nel testo, al capitolo 12 di Genesi, si legge: "Il Signore disse ad Abramo: Esci dal tuo paese, dai tuoi parenti e dalla casa di tuo padre, e va nel paese che io ti mostrerò. Io farò di te una grande nazione, ti benedirò e renderò grande il tuo nome e tu sarai fonte di benedizione. Benedirò quelli che ti benediranno e maledirà chi ti maledirà, e in te saranno benedette tutte le famiglie della terra".

Si tratta di una promessa triplice. Il Signore chiede ad Abramo e a Sara di partire, andare via, sconfinare, andare fuori della propria nazione, della propria terra, sulla base di una parola. Tale chiamata è presa da tutti come l'esempio primo della fede: basarsi su una parola data da Dio, su una promessa triplice che ci mette un tempo lunghissimo per essere adempiuta: un figlio, la terra, la benedizione di tutti i popoli del mondo.

Credo che il sentirsi chiamati ad attraversare i confini e a vivere nei confini tracciati da altri, sulla base di una promessa che non ha confini, sia un elemento fondamentale della

nostra fede. Questi testi sono validi anche per noi: imparare a vivere al di fuori dei confini stabiliti, al di fuori dei nostri confini, come Abramo e Sara hanno fatto, come hanno fatto i progenitori di Israele, come ha fatto il popolo di Israele quando stava in terra d'Egitto, imparare a vivere così, sulla sola base della parola data da Dio e sull'attesa, anche a lunga scadenza, che la promessa di Dio si adempia.

La seconda dimensione della fede che noi prendiamo dalle scritture ebraiche è il deserto. Esiste la poesia del deserto, luogo senza confini, dove il vento modifica gli stessi confini che perciò cambiano sempre. Tutto può cambiare nel paesaggio del deserto. Vivere nel deserto per Israele ha significato una scuola. Parlo di "poesia", perché lo stesso Israele ha un po' mitizzato il deserto, luogo duro, di privazione, però anche il luogo in cui Israele ha dovuto imparare a vivere (Esodo 3) avendo come guida lo Spirito-vento che sospingeva una nuvola.

Il popolo ha camminato per 40 anni nel deserto sotto questa nuvola, di giorno, o accompagnato dal fuoco, di notte: vento e fuoco, due elementi che richiamano lo Spirito. La guida invisibile - o visibile in questo modo -: pre-



caria quanto può essere una nuvola leggera. Questa è l'immagine di Dio che guida il popolo alla ricerca della libertà, perché lo Spirito è libertà. Il deserto è il luogo della libertà ritrovata del popolo di Israele, è anche il luogo dove si affrontano le prime sfide poste dalla libertà ritrovata e poste alla libertà (Es 16,1-3): "Levarono l'accampamento da Elim e tutta la comunità degli israeliti arrivò al deserto di Sin, che si trova tra Elim e il Sinai, il quindicesimo del secondo mese dopo la loro uscita dal paese d'Egitto. Nel deserto tutta la comunità degli Israeliti mormorò contro Mosè e contro Aronne. Gli israeliti dissero loro: Fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto, quando eravamo seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà! Invece ci avete fatti uscire in questo deserto per far morire di fame tutta questa moltitudine".

È la sfida posta dalla libertà. La libertà è un luogo difficile da vivere e per questo, a volte, si preferisce la schiavitù, mitizzandola, perché la libertà è una dimensione che comporta la responsabilità, che obbliga alle scelte e che perciò induce la tentazione dell'idolatria. La tentazione dell'idolatria, nel momento della ritrovata libertà, è quella di farsi un idolo per farlo camminare davanti. È difficile stare con una guida precaria come una nuvola, una guida che non si può comandare, su cui non è possibile avere parola. Allora ci si crea un idolo e lo si manovra a piacimento: tentazione presente in tutti i tempi.

L'episodio di Abramo e Sara pone la domanda: come imparare a vivere da pellegrini, senza confini, attendendo il compimento della promessa? Il cammino nel deserto impone una seconda domanda: la libertà ha confini? Una terza domanda sorge quando il popolo di Israele raggiunge la terra promessa: ora tutto è realizzato?

In realtà la conquista/dono della terra promessa ha portato con sé una serie di nuove tentazioni. La prima è quella del possesso: la nuova terra rischiava di essere considerata un possesso, non più una terra data, ricevuta per grazia. Questa idea di possesso della terra in qualche modo la legislazione ebraica (anno

sabbatico, giubileo...) ha cercato di arginare: la terra è comunque di Dio; bisogna amministrarla secondo giustizia.

Una seconda tentazione è sempre quella dell'idolatria, però diversa da quella dell'Eso-do; qui ci sono gli dei della terra, che vengono adorati vicino al Dio di Israele, e non lo sostituiscono, ma lo tentano: non è più una idolatria dinamica, ma sincretistica. Accanto all'idolatria sincretistica, il popolo che vive nella sua terra per conservare la propria identità religiosa alza le barriere: l'identità come creazione di barriere. Oppure la tentazione di allargare i propri confini, attraverso conflitti, guerre, la violenza.

Inoltre, quando Israele trova e definisce i propri confini chiede la monarchia e costruisce il tempio. Entrambe le cose sono viste male da Dio e dai suoi profeti (1Sam 8, 4-20): "Si radunarono allora tutti gli anziani d'Israele e andarono da Samuele a Rama. Gli dissero: Tu ormai sei vecchio e i tuoi figli non ricalcano le tue orme. Ora stabilisci per noi un re che ci governi, come avviene per tutti i popoli. Agli occhi di Samuele era cattiva la proposta perché avevano detto: Dacci un re che ci governi. Perciò Samuele pregò il Signore. Il Signore rispose a Samuele: Ascolta la voce del popolo per quanto ti ha detto, perché costoro non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni più su di essi. Come si sono comportati dal giorno in cui li ho fatti uscire dall'Egitto fino ad oggi, abbandonando me per seguire altri dei, così intendono fare a te. Ascolta pure la loro richiesta, però annunzia loro chiaramente le pretese del re che regnerà su di loro. Samuele riferì tutte le parole del Signore al popolo che gli aveva chiesto un re. Disse loro: Queste saranno le pretese del re che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli per destinarli ai suoi carri e ai suoi cavalli, li farà correre davanti al suo cocchio, li farà capi di migliaia e capi di cinquantine; li costringerà ad arare i suoi campi, a mietere le sue messi, ad apprestargli armi per le sue battaglie e attrezzature per i suoi carri. Prenderà anche le vostre figlie per farle sue profumiere e cuoche e fornaie. Si farà consegnare ancora i vostri



campi, le vostre vigne, i vostri oliveti più belli e li regalerà ai suoi ministri. Sulle vostre sementi e sulle vostre vigne prenderà le decime e le darà ai suoi consiglieri e ai suoi ministri. Vi sequestrerà gli schiavi e le schiave, i vostri armenti migliori e i vostri asini e li adopererà nei suoi lavori. Metterà la decima sui vostri greggi e voi stessi diventerete suoi schiavi. Allora gridereete a causa del re che avrete voluto eleggere, ma il Signore non vi ascolterà. Il popolo non diede retta a Samuele e rifiutò di ascoltare la sua voce, ma gridò: No, ci sia un re su di noi. Saremo anche noi come tutti i popoli; il nostro re ci farà da giudice, uscirà alla nostra testa e combatterà le nostre battaglie”.

Anche in questo testo non c'è una imposizione, ma una chiamata di responsabilità.

Il passo di 2Sam 7, 1-11 parla dell'istituzione del tempio, e qui c'è un divieto, ma solo per Davide, la cosa sarà poi fatta da Salomone: “Il re, quando si fu stabilito nella sua casa, e il Signore gli ebbe dato tregua da tutti i suoi nemici all'intorno, disse al profeta Natan: Vedi, io abito in una casa di cedro, mentre l'arca di Dio sta sotto una tenda. Natan rispose al re: Va', fa' quanto hai in mente di fare, perché il Signore è con te. Ma quella stessa notte questa parola del Signore fu rivolta a Natan: Va' e riferisci al mio servo Davide: Dice il Signore: Forse tu mi costruirai una casa, perché io vi abiti? Ma io non ho abitato in una casa da quando ho fatto uscire gli israeliti dall'Egitto fino ad oggi; sono andato vagando sotto una tenda, in un padiglione. Finché ho camminato, ora qua, ora là, in mezzo a tutti gli israeliti, ho forse mai detto ad alcuno dei Giudici, a cui avevo comandato di pascere il mio popolo Israele: Perché non mi edificate una casa di cedro? Ora dunque riferirai al mio servo Davide: Così dice il Signore degli eserciti: Io ti presi dai pascoli, mentre seguivi il gregge, perché tu fossi il capo d'Israele mio popolo; sono stato con te dovunque sei andato; anche per il futuro distruggerò davanti a te tutti i tuoi nemici e renderò il tuo nome grande come quello dei grandi che sono sulla terra. Fisserò un luogo a Israele mio popolo e ve lo planterò perché abiti in casa sua e non sia più agitato e gli iniqui non

lo opprimano come in passato, al tempo in cui avevo stabilito i Giudici sul mio popolo Israele e gli darò riposo liberandolo da tutti i suoi nemici. Te poi il Signore farà grande, poiché una casa farà a te il Signore”.

Le resistenze sono reali: nel caso del re l'istituzione regale è considerata una palla al piede, un potere troppo forte, un potere che in alcuni momenti cercherà di inglobare anche la sfera religiosa. E il Dio che ha guidato, che simbolicamente è sempre stato un Dio itinerante, a capo e davanti al suo popolo, non può pensare di abitare in una casa fatta di legno di cedro. Poi questo avverrà: ci sarà l'istituzionalizzazione, con il pericolo di imbrigliare lo Spirito, come tutte le istituzionalizzazioni fanno.

Non è detto che i confini siano sempre sbagliati, perché l'idea che la terra abbia dei confini è stata alla base della creazione del mondo, realizzata attraverso separazioni: le acque dalle acque, la luce dalle tenebre, i luoghi bagnati dai luoghi asciutti, e per ciascun essere vivente il proprio *habitat* secondo la propria specie. L'aver dei confini è non vivere nel *caos*. E se noi stessi abbiamo bisogno di confini, dobbiamo capire che invece Dio non ne può avere: nessun tempio lo può contenere; il sacro non si esaurisce mai in ciò che avviene nel tempio, sia nelle scritture ebraiche che nel Nuovo Testamento.

I profeti hanno annunciato la parola dentro i confini d'Israele, hanno attraversato i confini tra Israele e Giuda, hanno anticipato la fine dei confini di Israele e la deportazione, hanno accompagnato i deportati e hanno predicato perché gli ebrei ritornassero nei confini della terra promessa. Il profetismo è nomade, è dentro e fuori, è la parola di Dio che libera dai confini e li attraversa pur rivolgendosi con la lingua che la gente capisce: è la *Parola* che si fa udibile, percepibile, comprensibile nel tempo e nello spazio in cui il popolo d'Israele vive.

Tra le varie parole profetiche ricordo quella debolissima ma fortissima del profeta Geremia, è la parola del giudizio che non viene ascoltata; è la stessa parola di giudizio data dal profeta Isaia, è la parola che vuole infondere di



nuovo una fede in un popolo, deportato e umiliato, che non riesce più a credere nel futuro. La parola profetica fa sempre appello alla fede, ha bisogno della fede per avere la sua forza, ha bisogno che dall'altra parte ci sia chi ascolta e non sempre c'è.

2. Propongo ora una breve riflessione su Gesù, lo Spirito e i confini.

Il testo d'inizio è molto scontato (Luca 4,16-21), però è importante se Luca lo sceglie come esegesi preventiva di quello che succede in Cristo, è la lettura di una parola profetica che Gesù adempie: "Si recò a Nazaret, dove era stato allevato; ed entrò, secondo il suo solito, di sabato nella sinagoga e si alzò a leggere. Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; apertolo trovò il passo dove era scritto: Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore. Poi arrotolò il volume, lo consegnò all'insergente e sedette. Gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di lui. Allora cominciò a dire: Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi".

"Lo Spirito del Signore è sopra di me": la consapevolezza di una presenza dello Spirito che porta Gesù ad annunciare e ad adempiere a quella parola antica annunciata dal profeta, a rimetterla in moto. È lo Spirito che riesce a rimettere in moto una parola antica, a renderla viva e a rendere Gesù carne, vita. È il giubileo del Nuovo Testamento, non più legato a un momento, a un ciclo, è il giubileo legato alla persona di Gesù, sono parole di vita: liberare i prigionieri, annunciare la buona notizia dei debiti rimessi e della schiavitù finita. Il giubileo è possibile ogni volta che Cristo ci incontra.

Nell'episodio della donna siro-feniciana viene affrontato il tema della missione di Gesù. Si tratta di un episodio problematico, in cui Gesù appare quasi antipatico (Lc 7,24-30): rifiuta inizialmente la guarigione ad una ragazza non

ebrea perché "non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini", ma poi, colpito dalla fede della madre, concede il miracolo.

La liberazione tocca la gente di confine. Avviene come se Gesù, suo malgrado, fosse spinto dallo Spirito al di là dei confini. Capita anzi che le persone che ricevono da Gesù un apprezzamento particolare per la loro fede siano sempre persone al di fuori dei confini, non solo geografici, ma anche culturali, religiosi, come nel caso della siro-feniciana.

Una domanda: è il perbenismo ancora ostacolo ad incontrare l'umanità in nome dei confini?

Gesù morì fuori dei confini della città santa. Questo dato, che ci viene tramandato dai vangeli, diviene dato teologico (Eb 13,12-13): "Perciò anche Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta della città. Usciamo dunque anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui, portando il suo obbrobrio". La morte fuori dei confini della sacralità è quanto di più sacro possibile, sacralizza il profano, o profana il sacro. La morte di Gesù capovolge le cose. In un certo senso, la morte di Gesù cambia anche Dio, perché fa in modo che, se il figlio di Dio vive l'esperienza dell'abbandono del Padre, l'umiliazione e la morte, è Dio stesso che sconfinava, con suo figlio, e lo sconfinamento continua dopo, perché la resurrezione abbatte anche l'ultimo confine, che è quello della morte.

Lo Spirito, nel Nuovo Testamento, ha un solo confine, che è Cristo. Lo Spirito testimonia il Cristo, quello che Cristo ha detto, interpreta quello che Lui ha fatto e rende possibile la fede nel Signore. Il confine dello Spirito è il confine che Dio stabilisce in Cristo, suo figlio, nella verità che Cristo annuncia. Il dialogo con gli altri, con le altre fedi non può pregiudicare questo; si può dialogare, è bene dialogare sempre, ma questo non significa per i cristiani, come per nessun altro, abbandonare un punto fermo della verità, che per noi è Gesù Cristo.

3. Quanto la chiesa, o meglio, le chiese, riconoscono che lo Spirito soffia oltre tutti i nostri confini? Quanto è diffusa la consapevolezza



za che lo Spirito spinge e informa anche chiese che non sono la nostra? Ma lo Spirito soffia anche al di là dei confini delle chiese cristiane. Come riconoscere l'opera dello Spirito dentro e fuori i confini delle nostre chiese?

Vorrei riportare il discorso nella concretezza, attraverso tre esempi di grande attualità.

Una delle categorie più colpite dall'Europa unita sono i migranti, un popolo di milioni di persone. Ora, uno dei confini posti all'interno delle nostre nazioni sono le barriere culturali, che diventano anche barriere economiche che ghettizzano gli "stranieri", secondo la logica del rifiuto del diverso e persino del razzismo. Questo passaggio non è automatico, non è necessario; ci sono nazioni che hanno ricevuto migranti prima di noi, che hanno storie diverse, che sono passati attraverso questi cristalli.

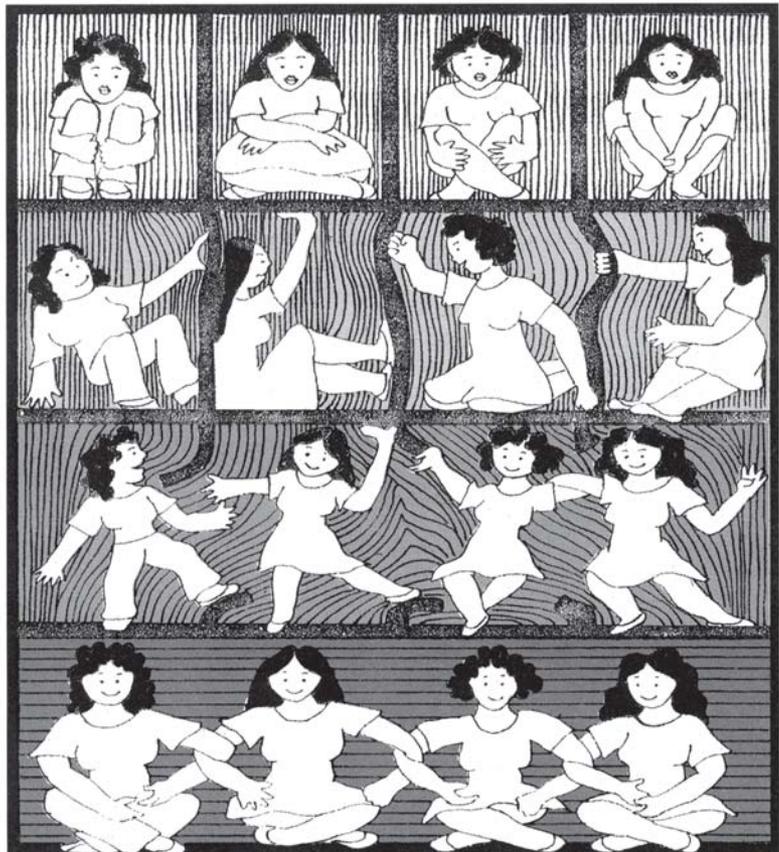
Noi abbiamo un'immigrazione più recente, possiamo non arrivarci, se stiamo attenti. Ma allora dobbiamo costruire dei ponti interni, dobbiamo fare delle cure preventive, dobbiamo stare attenti perché questi processi degenerano facilmente e si crea la sindrome di Faraone che, vedendo la forte identità d'Israele che non cedeva alla cultura del dominatore, al momento giusto fece degli ebrei il capro espiatorio. Anche all'interno della nostra società, se non stiamo attenti, le barriere economiche e culturali possono diventare barriere razziali.

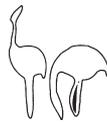
La seconda barriera, atroce, è quella delle carceri: si tratta di un mondo a parte, composto oggi soprattutto di

extracomunitari. Il nostro sistema carcerario crea delle barriere, le innalza fino a separare davvero le persone, a non consentire nessuna liberazione. I cristiani sono quelli che annunciano la liberazione, il giubileo del Cristo. Come fare affinché questo messaggio di libertà possa essere ascoltato e possa incarnarsi anche in quanti stanno fuori dei confini della nostra società?

La terza categoria (qui la cito solamente), è composta dagli omosessuali: è un'altra categoria di confine. Appena noi pronunciamo questa parola all'interno delle nostre chiese, creiamo subito imbarazzo e la non volontà di affrontare prima l'ascolto di queste persone e poi il pieno accoglimento di questa diversità, estrema, ma non rara, che si trova fra di noi.

Anna Maffei





"Con Cristo viene meno la distinzione, il muro tra un popolo sacerdotale e un'umanità pagana: tutti hanno accesso al Padre in un unico Spirito... ma le chiese hanno ricostruito delle muraglie nei confronti di Israele".

Secondo l'autore, docente di teologia presso la facoltà valdese di Roma, di fatto le chiese si sono diffuse "senza grande zelo per l'abbattimento dei muri".

"Cristo è la nostra pace"

Nella parte centrale del brano di Efesini 2,11-18, dove si afferma che Cristo è "nostra pace", si parla dell'abbattimento di un muro, della rimozione di una causa di inimicizia, della legge fatta di prescrizioni e di decreti. Si tratta di un passo molto discusso del nostro testo, che tuttavia si chiarisce se, nell'interpretarlo, prendiamo le mosse da Israele.

Un estremista, e ce ne sono, potrebbe dire: "Sì, chiarissimo, l'inimicizia era legata alla legge di Israele. Era la legge che creava tutti i problemi, che ingenerava in Israele la sicurezza della sua elezione e il disprezzo delle nazioni. Ma Cristo, abolendo questa legge, ha rimosso l'ostacolo, e tutto si è risolto". Ovviamente tale interpretazione, oltre ad essere perniciosa a causa delle conseguenze che storicamente ha avuto, è anche insostenibile; nel brano di Paolo - come nel resto del Nuovo Testamento -, Israele rimane: non c'è l'abolizione dell'Antico Testamento.

Sull'interpretazione del testo c'è molto dibattito. Alcuni dicono che si faccia riferimento all'abolizione dello steccato che separava il cortile dei Gentili, nel tempio di Gerusalemme, dagli altri cortili ai quali erano ammessi gli Ebrei (sono stati trovati dei cartelli che proibivano ai Gentili di oltrepassare quello steccato).

In questo caso, però, non si capisce la precisazione: "legge fatta di precetti"; basterebbe la metafora del muro abbattuto. Altri affermano, con una nota di polemica nei confronti di Israele, che non è la legge dell'Antico Testamento ad essere abolita, ma la casistica fari-saica. Anche questa, tuttavia, non pare una soluzione soddisfacente.

Quella che trovo più convincente è l'interpretazione proposta da Marcus Barth, il figlio di Karl Barth. Mia moglie è stata sua allieva e racconta che a lezione Marcus puntualizzava, con un certo compiacimento: "... come dicevano l'apostolo Paolo, S. Agostino, Lutero e ... mio padre".

La soluzione proposta da Barth è che dietro alla frase presa in esame si celi il superamento nei fatti di quelle leggi e di quei comandamenti dell'Antico Testamento che, appunto, sottolineavano la distinzione di Israele, popolo sacerdotale, dalle nazioni, popolo ancora in attesa. Ma che cosa, dal punto di vista veterotestamentario, faceva la differenza - distinguendoli e a volte perfino contrapponendoli - tra Israele e le nazioni? Erano le leggi che, consacrando, separavano Israele dai pagani. Pen-



siamo alle prescrizioni alimentari, a quelle di purità...

Ora questa distinzione viene meno, dal punto di vista cristiano, perché in Cristo Ebrei e pagani hanno accesso all'unico vero Dio - il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, dell'elezione, dei profeti, del Sinai -, in un unico Spirito. La legge non viene abolita, ma non costituisce più un fatto separante, isolando Israele come popolo sacerdotale di fronte alle nazioni. Infatti, con l'avvento di Cristo, secondo i testimoni del Nuovo Testamento si realizza quello che viene descritto in Isaia, alla fine del capitolo 19: ci sarà una strada che unisce l'Egitto alla Siria; la Siria e Israele serviranno insieme il Signore...

Con Cristo viene meno la distinzione, il muro tra un popolo sacerdotale e un'umanità pagana: tutti hanno accesso al Padre in un unico Spirito. È importante sottolineare, dunque, che non siamo di fronte ad una delegittimazione della legge di Israele, dell'Antico Testamento, quasi che il muro da abbattere fosse l'identità dell'Israele biblico.

Purtroppo - e lo sottolineo con intento provocatorio -, oggi il problema sembra non esistere più. La chiesa cristiana, infatti (e qui il discorso non è solo teologico ma anche sociologico), è una realtà umana in cui Ebrei e Gentili si sono fusi insieme. Inizialmente l'esperienza era assolutamente inedita e per nulla scontata. I pagani che erano, fino ad ieri, senza Dio, nel mondo, esclusi dalla promessa, costretti a guardare, sempre in attesa, all'interno della chiesa potevano fare l'esperienza di un culto al Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, accanto a cristiani di origine e tradizione ebraica.

Tale esperienza, sociologicamente, non esiste più poiché, per vicende storiche note che sarebbe lungo richiamare, la componente giudeo-cristiana è completamente scomparsa.

Credo sia importante aggiungere che, purtroppo, ben presto la componente maggioritaria ha sviluppato un atteggiamento esattamente opposto a quello della convivenza rispettosa, dando vita ad una polemica frontale che ha portato la chiesa a sviluppare una ideologia

totalmente trionfalistica nei confronti di Israele, ora che nella Chiesa non c'è più neanche una "pietra di inciampo" giudea a ricordarle l'esistenza di questo popolo e la necessità di rispettarlo.

È chiaro che non si tratta di reinventarsi i giudeo-cristiani: non possiamo rimontare la storia o far finta che non ci sia stata. Ma certamente ci troviamo di fronte ad una delle ferite della memoria sulle quali noi dobbiamo confrontarci.

Eppure si dovrebbe aver piena coscienza che il cristianesimo ha a che fare essenzialmente con la concretezza della riconciliazione. La chiesa di Cristo è un evento di riconciliazione: di gente di fuori, di gente lontana che si incontra con gente di dentro, con gente vicina. L'apostolo Paolo dice: "A noi è dato il ministero della riconciliazione". Qual è, dunque, la missione, il compito dei quadri, dei dirigenti, dei volontari, degli assistenti di questa impresa? È quello di diffondere e strutturare gli eventi di riconciliazione: far incontrare i diversi, i lontani. Il cristianesimo è riconciliazione. "Togli la riconciliazione, hai tolto il cristianesimo; togli la riconciliazione, hai abolito la chiesa". Così potrebbe dire un lettore ingenuo leggendo queste pagine!

Ora, il dramma sta nel fatto che il cristianesimo e le nostre chiese hanno potuto svilupparsi, crescere, prosperare, anche trionfare senza grande zelo per l'abbattimento dei muri, per il superamento delle distanze, per l'integrazione dei diversi, che rimangono quello che sono, scoprendo però una nuova unione tra loro e con Dio. L'elenco degli esempi sarebbe molto lungo. Abbiamo già menzionato la barriera con Israele: mentre con Cristo è caduta la barriera posta da Israele nei confronti dei pagani, le chiese hanno ricostruito delle muraglie nei confronti di Israele.

Ma pensiamo ancora alla barriera tra i sessi, nonostante l'affermazione di Paolo: "Non c'è più né giudeo né greco, né maschio né femmina". E poi le barriere confessionali, le barriere sociali... Insomma, non va da sé che il cristianesimo riesca a tradurre la sua vocazione originaria alla riconciliazione.



E allora, ancora una volta mi sembra che sia importante, proprio a partire dal brano di Paolo - che rappresenta ancor oggi un grande evangelo, una grande consolazione -, continuare a domandarci su quale terreno i cristiani siano appoggiati e in quale direzione stiano andando. Grazie a Dio, sono convinto che siamo appoggiati sul terreno dell'unità, sul fatto cioè che Dio avvicina i lontani, fa incontrare quelli che non si parlano e non possono parlarsi, sul fatto che Dio si rivela sia agli uni che agli altri. La nostra umanità può contare su questa costruzione divina, su questa famiglia che tende ad allargarsi.

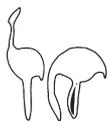
Tuttavia questo messaggio è anche un gran-

de monito, in particolare, contro i tentativi di ridurre il cristianesimo ad un discorso solamente ideologico. Esso mette in luce il nostro paradosso: da un lato parliamo di riconciliazione, di identità che si incontrano in un modo nuovo, e dall'altro, nei fatti - è la storia che lo dimostra, chi può negarlo? -, accettiamo barriere, ne costruiamo altre, facciamo di tutto per consolidare la nostra identità a spese di altri.

Ciò che Dio ci vorrebbe donare e ci dona è una realtà diversa: la capacità di incontrarci con gli altri, scoprendo un nuovo rapporto a partire dalle nostre identità.

Daniele Garrone





"Il termine 'confine' indica qualcosa che separa ma che può anche unire... I confini sono un segno anche di protezione: non possiamo vivere senza la nostra identità, senza la diversità". L'autore, biblista cattolico, rileggendo alcune pagine di Paolo e del Vangelo, mette in risalto il progetto di unità operato dallo Spirito nella storia che, mentre abbatte le divisioni che ostacolano la libertà, rispetta le diversità.

L'apertura al dono

Il termine "confine" indica qualcosa che separa ma che può anche unire. Il confine è il limite, ma noi confiniamo con gli altri attraverso i nostri sensi, la nostra pelle, la nostra corporeità, che sono anche tramite di comunicazione. Ciò vale anche per i confini politici, vale per i confini culturali, sociali, antropologici. Vedremo come questo viene affrontato da Paolo.

Nella condizione attuale, in cui ci illudiamo di vivere in una comunicazione globale, mondiale, in cui sono spariti i confini delle dogane, dei passaporti, si elevano invece dei confini così sottili ed invisibili, che sono molto più reali di quelli fatti di sbarramenti. Sono barriere di paura, paura della diversità, che ovviamente coincide con la paura che portiamo dentro fin dalla nascita, del confine vero e più difficile: il confine tra la vita e la morte. Quella è la sorgente, la condizione che ci impedisce di vivere con confini non di divisione, ma di scambio, cioè il limite non come minaccia alla nostra identità, ma come possibile apertura al dono, all'incontro.

Partiamo pure dalla lettera di Paolo ai Corinzi, che egli scrive per superare le divisioni. Si può dire che questa prima lettera - nel cano-

ne cristiano è conosciuta come la prima delle lettere di Paolo ai Corinzi - affronta un tema centrale, anche se articolato in diversi aspetti: ritrovare l'unità minacciata dall'exasperazione della identità o della diversità. Anche il capitolo 12 presenta questo tema, annunciato fin dalla parola programmatica iniziale: "Vi esorto, fratelli, ad essere unanimi nel parlare, nel modo di sentire, cosicché non vi siano scismi, divisioni fra di voi". Così al capitolo 1, versetto 10; poi Paolo comincia a presentare il tema della divisione in gruppi che si contrappongono, a nome di Paolo, Apollo, Cefa e, addirittura, Cristo. Cristo, che doveva essere motivo di unità profonda dei battezzati nel suo nome, diventa motivo di divisione: qui abbiamo già un aspetto paradossale.

Lo stesso vale per lo Spirito. La diversità dei doni che risalgono all'unico Dio, la diversità dei ministeri o servizi (diaconie) che risalgono all'unico Signore, la diversità di attività-azioni che risalgono al Padre, i diversi carismi sono la condizione perché il corpo, che è uno, possa esprimersi nella diversità, pluralità delle membra, che non contraddicono a questa unità organica dell'unico corpo.

È probabile che in questa chiesa ci siano



alcuni - non gli stessi che si contrappongono in nome dell'appartenenza al predicatore Paolo o Apollo o Cefa - i quali monopolizzano il dono dello Spirito e svalutano quelli che non hanno il loro carisma, soprattutto il dono della parola, il carisma della conoscenza e della scienza: sapienza e conoscenza.

La parola "conoscenza" è lo *slogan* di questi che si autoesaltano, secondo Paolo, e non tengono conto delle difficoltà delle persone più deboli. Questo vale nel rapporto con l'ambiente esterno, soprattutto per i riti, nei casi dei ricevimenti sociali presso i templi delle divinità locali: questi personaggi tranquillamente accettano l'invito, mettendo in crisi gli altri, perché dicono: "Noi abbiamo la conoscenza". E si considerano privilegiati perché hanno anche manifestazioni spettacolari dello Spirito, soprattutto la "glossolalia" (il parlare ispirato, che tanto impressiona la piccola comunità riunita per la preghiera carismatica).

Di fronte a questo, Paolo rende noto che ognuno ha una manifestazione: non esiste una sola manifestazione, ma diversità di distribuzioni. Molteplici sono le distribuzioni, ma "uno solo è lo Spirito, uno solo il Signore, uno solo è Dio, che opera tutto in tutti". E poi fa l'elenco dei carismi: quelli della conoscenza, della sapienza, poi tre carismi di attività, poi quattro carismi della comunicazione, del parlare, del linguaggio.

Nonostante questa diversità di distribuzione dei doni, che sono attività, ministeri, opera di assistenza, la capacità di guarire..., è sempre l'unico Spirito che opera, partendo dall'unico Dio, tramite l'unico Signore, Gesù Cristo. Si tratta della struttura trinitaria: riprendendo il modello della relazione intradivina, nella diversità delle persone si vive la profonda comunione in Dio. È anche il modello dell'esperienza ecclesiale: non è possibile utilizzare il carisma per contrapporsi agli altri, così come non è possibile utilizzare l'appartenenza a Cristo per contrapporsi a quelli che sono di Paolo o di Apollo, ma è l'unico Vangelo che sta alla base dell'identità cristiana.

A questo punto, Paolo riporta il momento iniziale in cui tutti hanno ricevuto l'unico Spi-

rito per essere un corpo solo. Ascoltiamo questo testo che illustra la metafora dell'unico corpo e della molteplicità delle membra: "Come infatti il corpo, pure essendo uno, ha molte membra, e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo".

Paolo dice, dunque, non: "Cristo è *come* un corpo, che ha molte membra", ma: "Cristo è un corpo", e il corpo è la comunità, formata dalla molteplicità di doni, attività, ministeri, che risalgono all'unico Dio, all'unico Signore, all'unico Spirito. Va dunque alla fonte, alla radice di questa realtà dinamica, formata da pluralità di missioni, compiti, che esprimono l'unico corpo e consentono al corpo di vivere: senza la pluralità delle membra, la diversità delle membra, non ci sarebbe corpo.

"In realtà, noi tutti siamo stati battezzati in uno Spirito per formare un solo corpo". Paolo parla dunque di "un solo Spirito" e "un solo corpo"; e fa un elenco delle diversità etnico-religiose e sociali: "Giudei o Greci, schiavi o liberi". E continua riprendendo la frase iniziale: "Tutti ci siamo abbeverati ad un solo Spirito" - immagine del Battesimo, oppure della grazia che il credente ha ricevuto, avendo "bevuto dall'unico Spirito". Dunque una realtà tutta interiore, non solo una realtà nella quale ci siamo immersi: questo il Battesimo nel nome di Gesù, il Battesimo con l'esperienza di Pentecoste.

Paolo parla dello Spirito che ricevono i battezzati anche al capitolo 10, facendo una rilettura dell'episodio dell'Esodo nel deserto: "I padri nostri furono battezzati con Mosè, attraversarono il mare, mangiarono un cibo spirituale, bevvero una bevanda spirituale. Bevevano da una roccia, che li accompagnava e quella roccia era il Cristo". È interessante la lettura che fa Paolo dell'episodio dell'acqua che, nella tradizione biblica, è lo Spirito. Per il mondo ebraico era la Torà, la sapienza: i saggi Ebrei parlano della sapienza che è l'acqua che Dio fornisce al suo popolo nel cammino.

Dunque, lo Spirito è una realtà nella quale siamo stati immersi, abbiamo ricevuto lo Spirito come fonte permanente dentro di noi, ma il fatto di essere immersi nello Spirito e di aver



ricevuto come alimento questa forza interiore contraddice la tendenza dei Corinzi a contrapporsi in nome dei carismi, per formare invece un solo corpo. E Paolo accenna allora alla realtà che è presente nella chiesa corinzia: la divisione tra Giudei e Greci, tra schiavi e liberi. È significativo questo punto, su cui vale la pena fare una riflessione.

In questa lettera Paolo presenta il suo esempio di apostolo, così diverso da quello dei "cristiani illuminati", che vantano il diritto di agire secondo la propria coscienza o, meglio, la propria conoscenza, senza tener conto dei fratelli in crisi: "Io, pur avendo il diritto di essere mantenuto come apostolo, ho rinunciato a questo diritto, per non imporre impedimento al vangelo. Ho attuato la libertà in forma paradossale: proprio per la libertà, non dipendendo da nessuno, sono diventato servo di tutti". E dà un elenco di questa sua attitudine di servizio, che nasce dalla libertà, che poi, vedremo, è la libertà di amare: "Pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero. Mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; con coloro che sono sotto la legge sono diventato come uno che è sotto la legge, pur non essendo sotto la legge, per guadagnare coloro che sono sotto la legge (*gli Ebrei*). Con coloro che non hanno legge, sono diventato come uno che è senza legge (*in questo caso, i Greci*)".

Questo è un esempio concreto di cosa voglia dire essere un corpo solo. Paolo dà un esempio del superamento del confine, della barriera. Sappiamo cosa significasse la distinzione tra Ebrei e non Ebrei (pagani). La stessa Torà è considerata come una specie di siepe (così la lettera dello pseudo Aristeo), per proteggere gli Ebrei, con tutte le loro osservanze: la legge diventa una specie di barriera, divisione, confine.

Un testo della tradizione paolina presenta il ruolo di Gesù, nostra pace, in questa maniera: egli ha distrutto in se stesso l'inimicizia, nella sua carne, abbattendo il muro di divisione fatto di prescrizioni e di decreti. Il muro che divideva i lontani e i vicini - linguaggio profetico, per indicare Ebrei e pagani - nell'ambito

della chiesa è stato abbattuto da Gesù, nella sua carne, con la sua morte.

Paolo, in nome di questa solidarietà dentro le situazioni umane, fa saltare le discriminazioni, le diversità etnico-religiose che sono discriminanti: "Mi sono fatto tutto a tutti", in nome della libertà, che nasce dall'amore.

Ma il tema cruciale è quello della libertà: fino a quando non siamo liberati dalla paura della morte, noi continueremo ad erigere muri; pur abbattendo muri doganali, politici, rimarranno quelle divisioni che mettiamo tra noi e i diversi. Qui (... Ebrei e pagani) abbiamo una diversità che ha radici etniche e religiose: l'abbiamo sancita in nome di Dio. Quel muro fatto di prescrizioni e di decreti, Gesù lo ha abbattuto, nella sua carne. La morte del crocefisso elimina la divisione, la distinzione discriminante.

C'è una seconda barriera che Paolo elenca: schiavi e liberi. Questa barriera, nel mondo antico, era davvero impressionante: quando Paolo vuole portare l'esempio più chiaro della diversità che è fatta sparire nel contesto della fede cristiana, porta l'esempio dello schiavo e del libero, del circonciso e del non circonciso. Sempre nella lettera ai Corinzi, al capitolo 7, quando si pone il problema dei cristiani che, nell'attesa del ritorno di Cristo, sono preoccupati se devono sposarsi o non sposarsi - alcuni impongono l'astinenza agli sposati, altri proibiscono ai fidanzati di sposarsi -, Paolo dice: "Non c'è bisogno di scegliere né il matrimonio né il celibato. Ognuno rimanga nella sua condizione, così come è stato chiamato da Dio. Se è stato chiamato da circonciso, da Ebreo, non c'è bisogno che elimini la circoncisione; se è stato chiamato da pagano, non si circoncida. Chi è stato chiamato da schiavo, non c'è bisogno che diventi libero, è liberato dal Signore; chi è stato chiamato da libero, è schiavo del Signore. Tutti appartengono a Cristo".

In un passo della lettera ai Galati (3,28), scritta probabilmente qualche tempo prima di quella ai Romani, Paolo detta una delle espressioni più rivoluzionarie del pensiero antropologico, per il modo in cui è formulata ed il contesto in cui viene annunciata. Sta parlando



della salvezza che Dio ha promesso ad Abramo e che viene comunicata a tutti i popoli, senza bisogno di passare attraverso la legge: i pagani che seguono le orme di Abramo, il padre della fede, partecipano della benedizione di Cristo, perché sono inseriti nella discendenza del patriarca cui è stata affidata la "promessa".

Anche il capitolo 3 della lettera ai Galati tocca il tema del Battesimo: "Tutti siete stati battezzati in un solo Spirito, battezzati in Cristo; siete figli, siete un solo corpo, come Cristo...". Poi Paolo fa la solenne dichiarazione: "Non c'è più Giudeo né Greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna".

Perché ai Corinzi non ha parlato della barriera uomo/donna?

A Corinto Paolo parlerà di questo problema, ne parlerà un paio di volte ma, proprio perché era un problema scottante, Paolo lo censura, lo rimuove. Forse, alla comunità di Corinto non era opportuno dire che è sparita la divisione uomo/donna.

Il dualismo uomo/donna fa riferimento al testo di Genesi: "Maschio e femmina li creò, a immagine di Dio li creò" (Gen 1,27), e Paolo utilizzerà proprio quel testo di Genesi nel cap. 11 di 1Corinzi, circa la questione del velo. Egli riconosce che le donne possono profetare e pregare - e noi sappiamo che la profezia è un carisma, anzi, per Paolo, è il carisma ecclesiale per eccellenza, molto più importante della glossolalia, perché favorisce la costruzione, i rapporti, la comunicazione -, ma a condizione che non si presentino nell'assemblea imitando i maschi: devono portare un segno della diversità. E quel segno della diversità è il velo. In realtà, Paolo non parla di velo, parla di una "copertura": può essere anche il modo di tenere i capelli, visto che poi farà riferimento alla chioma fluente.

Ma, al di là della questione del velo, il problema è della distinzione, della diversità: si ribadisce un confine, un confine molto importante della vita, della storia dell'umanità, un confine che attraversiamo o che ci divide tutti i giorni. Paolo afferma la diversità, risalendo alla

Genesi, combinando i testi in modo da far dire quello che a lui interessava: non è la donna la gloria di Dio, l'immagine di Dio, ma è l'uomo; la donna è un riflesso, e dunque deve tenere un segno di distinzione per riconoscere il capo, che è l'uomo, come l'uomo riconosce il capo che è Cristo. E alla fine della scala gerarchica c'è Dio, in una strana mescolanza di teologia e cultura. Quando infatti si dice che il capo di Cristo è Dio o che capo dell'uomo è Cristo, si fa un atto di fede; ma quando si afferma che capo della donna è l'uomo, si enuncia un dato puramente culturale, che non ha, pertanto, lo stesso peso delle due altre affermazioni.

Paolo, tuttavia, si rende conto che la sua argomentazione è scorretta, e allora, dopo aver ribadito la superiorità dell'uomo sulla donna, in base alla sua lettura di Genesi 1, aggiunge che "tuttavia, nel Signore, né la donna è senza l'uomo, né l'uomo è senza la donna" (1Cor 11,11). Ed è Galati, ripescato: "Non c'è più uomo e donna" nel Battesimo, che è il Battesimo dello Spirito, il rivestirsi di Cristo, un essere nel Signore.

Paolo poi tenta di regolamentare l'esercizio del carisma nell'assemblea, dando regole pratiche per i profeti, per i glossolali e, in quel contesto, come dice ai profeti di tacere, di parlare uno alla volta, e a quelli che hanno l'esperienza della glossolalia di tacere, di pregare per conto loro, così dirà anche alle donne, alle mogli, di non interferire nell'assemblea. Ma il motivo non è che non hanno il carisma, è per non creare confusione, disordine. E lo scopo dei carismi è la comunicazione: se non c'è l'ordine, la possibilità di parlare uno alla volta, senza interferire, senza mescolare questioni private con la vita della comunità, non è possibile la costruzione, la comunità. Così si può inserire quel testo in cui Paolo non rinnega quello che ha affermato al capitolo 11, cioè che la donna ha il diritto di profetare, purché rispetti la diversità.

I confini sono un segno anche di protezione: non possiamo vivere senza la nostra identità, senza la diversità. Questo è un punto fondamentale. L'idea di eliminare i confini, per cui perdiamo la nostra identità e appartenen-



za, non corrisponde all'agire dello Spirito, né al progetto della creazione. Paolo dice: "La donna e l'uomo sono diversi e tali rimangono nella comunità; sono l'uno/a appartenente all'altro/a". Probabilmente la questione che si agita a Corinto non è solo un problema di atteggiamento esterno, di copertura del capo: ha a che fare con quella tendenza, che si manifesta in tutta la lettera, del gruppo dominante che vuole imporsi agli altri. Probabilmente alcune donne appartenevano a questo ceto alto, benestante. Nel gruppo dominante - si è detto - ci sono alcuni che non tengono conto della coscienza dei deboli, addirittura rivendicano una piena libertà sessuale: tutto è lecito. "Non è vero" - dice Paolo - io non mi lascerò dominare da nulla: se tutto è lecito, tuttavia non tutto costruisce".

La costruzione è il campo dell'agape: l'agape, l'amore, è il principe dei carismi. Ed è questo il punto cruciale. Ad esempio, c'è un personaggio importante, e nessuno ha il coraggio di dirlo nell'assemblea, che convive con la matrigna: è un *boss* della comunità, probabilmente uno che officia nella comunità. E ritorna il tema della libertà.

Lo Spirito è fonte di libertà, lo Spirito che viene comunicato da Gesù risorto rende libera la persona, il credente, il battezzato, dalla morte e dal peccato o da quel dinamismo perverso che genera la morte, che dà forma anche alla morte, la morte non semplicemente come limite, ma come separazione, finitudine. Così scrive nella lettera ai Romani, Paolo: "Non c'è più alcuna condanna per quelli che sono uniti a Cristo Gesù, perché lo Spirito che dà vita vi ha liberato, in Cristo Gesù, dalla legge del peccato e della morte".

Senza questa liberazione non c'è esperienza ecclesiale di carismi che possa esprimere l'unità, quella comunicazione profonda che fa della diversità dei doni, dei ministeri, dei compiti, un solo corpo. Dev'essere vinta questa paura della morte. E infatti Paolo, nella lettera ai Romani, torna subito dopo a parlare della condizione dei cristiani: liberati dal peccato e dalla morte, non siamo più angosciati dalla paura. "Quelli che sono guidati dallo Spirito

di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno Spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma voi siete figli" e la prova sta nella possibilità di invocare Dio come lo invoca Gesù, con la piena fiducia, libertà, con la quale Gesù chiama Dio. Siccome è fonte dell'amore, lo Spirito ci rende capaci di amare. E l'amore è il carisma per eccellenza, che dà valore e significato a tutti gli altri carismi.

Il discorso di Paolo non è isolato: ha a che fare con le radici dell'esperienza cristiana. L'esperienza di Gesù si caratterizza per il dono dello Spirito, per l'esperienza dello Spirito. Più che "il popolo del libro", come dicono di noi i Musulmani, siamo "il popolo dello Spirito". Così lo presenta Luca, così lo vive Paolo, quando definisce i cristiani "liberati dallo Spirito", guidati dallo Spirito, figli di Dio perché hanno lo Spirito di Gesù. Sottolineo questo aspetto che affonda le sue radici nella tradizione biblica e viene proposto, soprattutto da Luca, come momento della nascita del popolo di Gesù, popolo messianico grazie allo Spirito.

Nel libro degli Atti, dove incomincia questa storia del popolo di Dio, o meglio, della presenza di Gesù mediante lo Spirito, la parola che il Maestro affida prima di separarsi dai discepoli è formulata in due momenti. La prima parola è: "Sarete battezzati, fra non molti giorni, nello Spirito" (Atti 1,5).

Anche Giovanni, proprio all'inizio del suo Vangelo, riporta la confessione del Battista: "Viene uno dopo di me che battezza, non nell'acqua, ma nello Spirito". Si tratta della stessa frase di Paolo: "Battezzati in un solo Spirito".

Ancora, l'altra parola con la quale Gesù presenta l'esperienza del dono dello Spirito ai discepoli, quindi la nascita del popolo messianico, è quella della forza che scende dall'alto, o dal cielo, che rende capaci i discepoli di essere testimoni: "Voi mi sarete testimoni, con la forza dello Spirito, in Gerusalemme, in Giudea, Samaria, fino agli estremi confini della terra". Mentre per noi i confini sono un segno di limitazione, di scansione del territorio, nel linguaggio biblico, il linguaggio di Isaia, è l'apertura universale, ecumenica. Il servo di Dio che riceve lo Spirito, e per questo è "il mio



eletto sul quale ho posto il mio Spirito”, porterà il diritto alle nazioni. Nel secondo canto si dirà: “Ti ho costituito non solo alleanza per il popolo, ma luce per le nazioni, perché tu porti la salvezza fino agli estremi confini della terra”. La parola di Gesù deve essere portata ai popoli, ai confini della terra. Diciamo che la distinzione tra Ebrei e pagani, popolo di Israele e i popoli, è superata attraverso il dono dello Spirito.

La distinzione è superata, infatti, dalla Pentecoste. Luca racconta questa esperienza come una effusione dello Spirito, una potenza irresistibile, un vento impetuoso che scuote e riempie la casa, tutta la casa, poi un fuoco che scende dal cielo. Sono due immagini legate alla *ruah*, alla potenza irresistibile del Dio della creazione, lo Spirito di Elia, il fuoco: “Furono tutti pieni di Spirito Santo”. Questo è l’effetto sul piano della comunicazione: questo è il battesimo: “Sarete battezzati in Spirito, mossi dalla potenza di Dio che è fuoco, vento, capaci di parlare in altre lingue: come lo Spirito dà potere di esprimersi”.

Subito dopo Luca racconta la scena che immagina a Gerusalemme, il giorno di Pentecoste, al cinquantesimo giorno: si raduna una folla numerosa formata da Ebrei osservanti che vivono a Gerusalemme, provenienti da tutte le nazioni sotto il cielo: una specie di convocazione dei popoli. Ma prima di farne l’elenco, mette in bocca, per tre volte, la stessa frase: “Erano stupiti, meravigliati, fuori di sé, sconcertati”, perché li udivano nella loro lingua nativa (... e la lingua è un altro confine). E poi prosegue: “Siamo Parti, Medi, Elamiti...”, prosegue attraverso le zone centrali della Turchia, il Nord Africa, la stessa Roma: i confini della terra. È il percorso dell’annuncio del vangelo.

Qui vengono superati i confini, grazie allo Spirito che rende capaci di parlare e di comprendere: parlare delle opere e comprendere le opere di Dio, grazie allo Spirito. Sullo sfondo di questo testo lasciamo le altre tradizioni: quella del Sinai, il dono della Legge ad Israele e ai popoli... Ma c’è un episodio biblico che ha a che fare con le lingue. Nel racconto del diluvio si dice che Dio disperse i popoli secondo le

lingue, le famiglie, ognuno nel proprio territorio: lo ripete questo per tre volte. I tre figli di Noè (Sem, Cam e Iafet) sono, secondo la propria lingua, nazione. Dunque, in realtà, non c’è nulla di perverso, di diabolico, di anti-divino nella diversità culturale e linguistica.

Subito dopo incontriamo un altro racconto, che comincia così: “I popoli avevano un solo labbro” - non una sola lingua, ma un solo labbro -, e decidono di non disperdersi e di costruire, quale simbolo del loro essere uniti, una città, una torre che raggiunga il cielo. Conosciamo questo racconto: torre di Babele per noi equivale a non capirsi, a confusione, che è la conclusione di questo racconto: “Dio li disperse su tutta la terra e confuse le loro lingue, perché si chiamò Babele” - giocando sull’assonanza tra Babele e *balal*, confondere.

Ma l’impedire la diversità linguistica, l’appiattire tutte le culture, tutte le lingue è l’ultima edizione del peccato primordiale. Se la prima forma di orgoglio è togliere il confine tra la creatura e Dio (“Sarete come dèi, capaci di conoscere il bene e il male”), la seconda è la eliminazione del diverso ritenuto pericoloso (Caino e Abele...), e la terza edizione, dopo il diluvio, cioè la violenza, è il tentativo di imporre un solo labbro, una sola lingua.

Il battesimo dello Spirito, la Pentecoste, è: “Li udiamo parlare delle grandi opere di Dio nella nostra lingua nativa”. La diversità culturale, linguistica, è resa possibile dallo Spirito: non confine che divide, ma tramite di comunicazione. È una ricchezza la diversità, l’identità, l’appartenenza, la nazione.

Luca presenta dunque il dono dello Spirito come possibilità di annunciare l’evangelo fino ai confini della terra; io aggiungerei: dentro la cultura e la lingua dei popoli, non eliminando la diversità, ma trasformando la diversità in una ricchezza, uno strumento, un patrimonio di comunicazione.

Vorrei proporre, infine, alcune riflessioni sull’incontro di Gesù con Nicodemo e su quello con la donna di Samaria.

L’episodio dell’incontro con Nicodemo introduce quella parola che è stata detta all’inizio e che viene in mente sempre quando si



parla dello Spirito oltre i confini. Al maestro di Israele, Gesù dice di rinascere dall'alto, di rinascere dallo Spirito e dall'acqua, e l'acqua richiama l'immersione battesimale, può richiamare anche, come metafora, l'acqua da cui siamo nati: l'acqua materna. Invita a rinascere, ma non più dalla madre, dalla carne, ma dallo Spirito: la potenza di Dio. E poi Gesù continua con la metafora, la ben nota tradizione biblica che è ripresa anche da Giovanni, dove si gioca sulla equivalenza tra Spirito e vento: "Il vento soffia dove vuole, ne senti la voce, non sai donde viene e dove va, così è di chiunque è nato dallo Spirito".

Si parla di libertà, potenza irresistibile di Dio dalla quale sei trascinato. Allora non domandarti come nasci, devi lasciarti trasformare da Dio. Grazie a questa libertà dell'agire di Dio si possono stabilire nuovi rapporti.

Nicodemo, un capo dei Giudei e fariseo, rappresenta uno che ha passato il confine: va da Gesù. Gesù gli propone il modo per superare l'ostilità tra figli della luce e figli delle tenebre. Nella comunità giovannea c'è un conflitto aperto con quelli che sono chiamati i figli del diavolo che "vi odieranno come hanno odiato me". C'è la possibilità di superare questa divisione? Lasciandoci trasformare, accettando di rinascere. Noi sappiamo che nel mondo ebraico chi nasce non appartiene più: un convertito all'ebraismo è come un bambino appena nato, tutti i rapporti precedenti sono cancellati. È l'idea di una novità. È possibile eliminare i pregiudizi, le divisioni, le barriere che sono alimentate anche da una concezione di appartenenza religiosa, grazie allo Spirito, che crea novità, che fa nascere.

Il secondo episodio, molto importante, presenta ancora un confine tra Gesù e la donna, un Ebreo e una Samaritana. È vero, lei ha avuto 7 mariti, convive, ma il problema è un altro: "Tu, Giudeo, chiedi da bere a me che sono una donna di Samaria?". Poi Gesù fa la promessa: un dono che ti darà l'acqua che zampilla fino alla vita eterna, non c'è bisogno più di venire ad attingere qui, disseta il tuo bisogno profondo di vivere.

E poi la questione, che sembra introdotta

all'improvviso, ma non è così: "Dov'è il luogo di culto legittimo?". Ora, noi sappiamo che questo problema, che affondava le sue radici nella storia dei rapporti tra Ebrei e Samaritani, era il punto di divisione, che diventava conflitto, lotta, diversità etnica, diversità religiosa e di culto. Quello Spirito che Gesù promette come acqua viva che zampilla dentro il credente è il luogo dell'incontro con Dio. Gli adoratori veri adoreranno Dio, che è Spirito e Padre, in spirito e verità: questo è il tempio, lo Spirito che ci dà la verità, che comunica la verità.

Gesù, alla fine, promette e poi dona, a Pasqua, lo Spirito di verità, che non è solo un informatore, una fonte di sapienza e di teologia, ma è il dinamismo dell'amore, di un amore filiale; quello è il tempio. E allora, a questo punto, le diversità religiose, che spesso sono diversità etniche, culturali - non dimentichiamo il rapporto che c'è tra religione, etnia e cultura, un rapporto inscindibile - non possono diventare motivo di scontro, conflitto. Tutti "adoreranno il Padre in spirito e verità", in questo tempio è possibile incontrarsi, poiché lì le diversità (Samaritani e Giudei, Cristiani e Musulmani) si incontrano. Quando parliamo dello Spirito, ci è facile fermarci all'ambito della chiesa: i carismi, vivere senza conflittualità, senza monopolio e senza la tendenza alla concorrenza. Il problema è della diversità: culturale, etnica, sociale, spesso alimentata dall'esperienza della diversità religiosa.

Ora possiamo trarre un po' le conclusioni di questo piccolo percorso che è partito dal battesimo nello Spirito, è passato attraverso le immagini della Pentecoste, i confini linguistici e culturali superati o reintegrati, potenziati, per arrivare alle immagini evangeliche: Giudei, Samaritani, Cristiani (la chiesa di Giovanni), e Gesù che propone la via dello Spirito per superare i confini, o meglio, per non trasformare i confini in barriere, ma come passaggio, luogo di scambio. Qual è lo Spirito che va oltre i confini? Così io lo presenterei in modo sintetico: lo Spirito della creazione.

Non ho parlato molto di questo, ma bisogna tornare allo Spirito della creazione, all'ori-



gine delle cose. C'è un problema che noi viviamo oggi in modo conflittuale: il rapporto con l'ambiente. Lo Spirito della creazione deve essere recuperato, lo Spirito della vita che si porta dentro la paura della morte, la libertà che è libertà di amare. E l'amore diventa fonte di comunicazione e di scambio, di condivisione.

Allora vorrei concludere con il carisma per eccellenza, che è la via che Paolo traccia per trasformare le diversità dei carismi in una ricchezza di scambio, che prelude alla comunione nella piena comunione finale. È l'inno all'amore, l'elogio all'amore, che dà valore ed unità a tutti i carismi, che preludono al momento finale: i carismi sono solo per questa fase itinerante, di preparazione. Cesseranno le lingue, la profezia, la conoscenza, dallo stadio

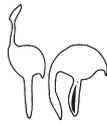
infantile arriverà finalmente la maturità.

Così Paolo descrive l'agape - faccio una piccola correzione o trasformazione al testo tradotto -: "L'agape paziente è di animo grande, è benigno l'amore, non è invidioso l'amore, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità". Poi, con un finale da grande artista: "Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta". In questo capitolo 13, Paolo non menziona mai né Dio, né il Signore, né lo Spirito. Dio, il Signore, lo Spirito è l'agape, che diventa capacità di relazione.

Rinaldo Fabris



CORAZIO BARAGLIO VIC 3



Secondo l'autore, teologo cattolico impegnato nell'ecumenismo, "la teologia piano piano è diventata antropologica, poiché dal primato dato a un Dio che quasi ci fa uscire da noi stessi e fuggire dall'uomo, si è passati a un Dio dentro la storia, dentro l'uomo", privilegiando il discorso etico sul discorso dogmatico. Il tema della pace, di conseguenza, entra nel cuore della teologia come il nucleo centrale, nel quale è possibile l'incontro tra l'uomo e Dio.

La pace al centro della teologia

Premessa

Il tema della pace dovrebbe diventare l'argomento centrale di tutta la teologia, il grande tema collettore, intorno al quale tutti gli altri dogmi, le altre dottrine della fede cristiana dovrebbero essere convergenti. Si tratta di tentare di rendere veramente attualizzabile il sogno di far funzionare non solo la prassi dei movimenti pacifisti cristiani in generale, e nemmeno soltanto i filoni del pensiero cattolico per la pace, ma di arrivare a costringere le chiese e le teologie ufficiali a rendere centrale il tema della pace.

E il cammino faticoso della riflessione teologica non può non interessare chiunque si attesti sul fronte del pacifismo cristiano, attivo, pratico. La teologia si sta muovendo, sogna, è utopica. Vorrei tracciare il senso di questo cammino.

1. Le sfide della teologia attuale

Quali sono le sfide alle quali i teologi, almeno alcuni, sentono di dover rispondere, perché sentite come provocatorie per la fede cristiana?

La prima e più evidente: il mondo è diventato talmente contratto, che ormai Ismaele e Isac-

co, ossia tutte le religioni, tutte le ideologie, devono giocare insieme (o devono baruffare insieme). La finalità di domani è quella di realizzare un unico "soggetto comunitario". Questo è il grande carisma, il dono, il *kairòs* che Dio ci affida. È finita, grazie a Dio, l'epoca durata millenni, nella quale ogni etnia, ogni religione poteva starsene quieta, senza grossi disturbi, nel suo spazio, nel suo tempo. Ormai gli spazi sono contratti, e anche i tempi. Siamo talmente contratti, che ogni religione non può più diventare integrista, assolutista.

Le religioni mettono in contatto con l'Assoluto, l'Unico, l'Insindacabile, ma hanno il tremendo vizio, o meglio inoculano la tremenda tentazione di usurpare questi attributi di Dio. Chi ha un contatto con l'Assoluto pretende di avere in sé l'assolutezza; chi ha un contatto con l'Insindacabile pretende di essere insindacabile.

In questa nostra epoca deve entrare nella mente della gente la consapevolezza che non può essere più così e, grazie a Dio, ciò sta avvenendo. Purtroppo nella mente dei pastori, invece, non entra l'idea che ogni religione è parziale e non può prendere se stessa come metro e misura di tutte le altre. Bisogna camminare



verso la costruzione di un soggetto plenario, comunitario. Solo allora ci avvicineremo ad una maggiore perfezione, a una maggiore pienezza.

Per secoli e millenni siamo stati educati, appunto per questa solitudine nello spazio e nel tempo, a sorbire l'assolutezza su di noi, l'insindacabilità su di noi, la pienezza e la perfezione su di noi. Ma è urgente, oggi, modificare il punto di vista.

Questo discorso porta anche a cambiare il concetto di trascendenza. Quanta letteratura c'è su questo punto! La trascendenza coltivata dalla filosofia greca, ed entrata nel cristianesimo, è vista spesso, nella maggior parte dei casi, come un'uscita degli esseri dal cosmo. Trascendere vuol dire lasciar cadere gli esseri per arrivare all'Essere. E così Dio lo si "conquista" fuggendo, separandosi.

Ormai la trascendenza non può più essere vista così. Per arrivare all'Altro bisogna passare attraverso l'altro; trascendere me stesso per arrivare a Dio deve avere il significato di un trascendimento da me verso tutti gli altri. L'Altro autentico lo si attinge coinvolgendosi, uscendo da se stessi nell'assunzione di tutti gli altri, addirittura partendo dall'ultimo: partendo dal lebbroso, da colui che è il non-nominato, che sembra quasi zero. La teologia della liberazione è arrivata ad affermare esattamente questo: bisogna che diventino soggetto attivo i poveri, gli ultimi. La vera trascendenza, dunque, non significa sbarcare gli altri, ma assumerli nell'andare verso l'Altro assoluto, verso Dio.

Oltre ai teologi, spero che anche i filosofi cambino. Anche l'essere metafisico deve venir attirato con, negli, dagli esseri, non sbarcandoli, facendo fuggire il vero dai frammenti di verità. Bisogna davvero assumere la verità piena, la sete di verità, assumendo tutte le verità, anche quelle portate dai più umili. Ciascun individuo deve diventare quasi fanatico di assumere come soggetti portatori di verità tutti, anche chi può dare solo un frammento, una virgola del grande discorso, nella piena coscienza che ogni nostra verità è assolutamente inadeguata nei confronti della Verità, che sta sem-

pre oltre i nostri parziali orizzonti.

2. La pace, al centro del dibattito

Rispetto al Medioevo, centrale nella teologia attuale è il discorso sulle cose seconde, non sulle cose prime, cioè sulle realtà vicine, proprio nella convinzione che non bisogna scappar fuori dalle cose, oggetto dell'amore divino, per cercare Dio. Posso amare Dio se non amo coloro che egli ama? Posso parlare di Dio, se non parlando di coloro che egli pensa dall'eternità?

Ogni credente dovrebbe meditare: "Dio mi pensa dall'eternità, pensa a ciascun vivente dall'eternità". Se tutti sentissero l'afflato mistico che nasce dalla consapevolezza di essere amati da Dio, di essere sempre e da sempre nel suo cuore e nella sua mente!

San Tommaso alla domanda: "Che cosa pensa Dio nel Verbo, nell'eternità?" risponde: "Dio pensa se stesso e tutte le altre cose". Noi tutti, le realtà esistenti sono ragione dell'esistere di Dio, ragione dell'essere del Verbo. E nello Spirito Santo, chi ama Dio? Sé e noi. La realtà e noi siamo dunque ragione dell'amore di Dio, dell'esistere dello Spirito Santo. Per questo - ribadisco - è necessario che la metafisica cerchi un centro più adeguato, capace di assumere anche le cose, anziché divenire fuggitivo e alienante.

Nell'epoca medioevale gli schemi teologici usati erano semplici, piuttosto didattici, catechistici. Pier Lombardo aveva cominciato col dire: "*Res et sacramentum*", cioè: "Diamo valore alle cose; prima di tutto diamo valore alle cose fondamentali e poi ai segni che ci portano ad esse". San Tommaso, invece, è stato nello stesso tempo didattico e metafisico. Lo schema della sua *Summa Theologica* era: l'essere dal quale vengono e al quale tornano tutti gli esseri è l'Essere. E se i Francescani hanno adottato uno schema più legato a Cristo, all'amore, non direi tuttavia che siano scesi molto a terra.

La novità della teologia attuale consiste nella ricerca di un punto centrale dentro le cose vicine a noi. Da alcuni decenni, per esempio, un grande tema che ha unificato parecchi teologi e parecchie teologie è il tema della "Storia



della salvezza". C'è stato un lungo periodo, che continua anche oggi, che ha privilegiato la categoria della "salvezza" - Dio salvatore, Cristo salvatore... -, che ha il pregio di pensare a un Dio vicino all'uomo.

La "salvezza" è coniugata dalle varie teologie in maniera diversa, ma all'interno di un orientamento generale. Gli ortodossi preferiscono vedere la salvezza nell'aspetto positivo: la "divinizzazione", la "deificazione" è la categoria centrale del loro pensiero. Nel mondo protestante, invece, permane il termine "giustificazione", che non credo abbia un futuro essendo parola troppo giuridica e troppo legata al dibattito del tempo di Lutero. L'America Latina ci ha fornito la bellissima espressione "Dio liberatore", è riuscita a costruire una teologia tutta attorno al tema della liberazione, che è pure una declinazione di "salvezza". Nell'America settentrionale, la "salvezza" è stata invece declinata con la "teologia del processo" (per loro è importante lo sviluppo...) che, grazie a Dio, oggi sta decadendo. Da noi, i pastori, con un po' di furbizia, hanno messo al centro la "promozione umana", espressione neutra, che significa "andare avanti" e che se non è ancora lo "sviluppo", è più vicina alla teologia del processo che alla teologia della liberazione.

Un termine più generico, che oggi racchiude tutto questo, è il termine "contestualità", che sta emergendo per merito della riflessione del terzomondo (che raggruppa l'America Latina, l'Africa, l'Asia). Si tratta di un invito a costruire teologie unitarie, sistematiche, rispondendo alle sfide dei vari "contesti". Da qui nascono la "teologia nera", la "teologia antirazziale" e, in India, la "teologia del dialogo" con la cultura e le religioni indiane.

Pannenberg ed altri pensatori che privilegiano l'aspetto storico insistono di più sul sostantivo "storia" della salvezza; prendono come categoria di unificazione la storia come tale - storia da narrare - e quindi sono più vicini alla teologia biblica. La Bibbia infatti, più che costruire sistemi teorici, preferisce raccontare la vicenda della fatica di Dio nei suoi rapporti con l'uomo (sia nell'Antico Testamento,

sia con Cristo). Pannenberg, dunque, dà avvio alla "teologia sociale": un progetto politico per una cultura della pace, che costringe ad una svolta grandissima il pensiero teologico.

La teologia classica, dal Medioevo in poi, dava più importanza agli inizi della storia, allo stato paradisiaco delle origini. E allora vengono fuori i miti dell'epoca di Adamo: Dio ha creato tutto nella perfezione, poi c'è stata la decadenza; il futuro sarà un tornare all'origine. La svolta attuale della teologia, grazie a Pannenberg, consiste nel dar valore al momento escatologico, cioè alla fine della storia, più che alla storia passata dalla quale usciremmo come "decadenti". Si tratta di una concezione bellissima, che sprigiona maggiori energie coinvolgendo tutti in una "teologia che cammina".

In altre parole: noi in Cristo non raggiungiamo gli ultimi tempi, ne abbiamo la promessa, l'anticipazione. Ciò ci rende responsabili dell'andare della storia verso la meta finale, lo stadio conclusivo. In tal modo noi dobbiamo raccogliere tutto ciò che avviene nella storia, coscienti che ogni uomo e ogni cultura sono coinvolti nel cammino verso l'*eschaton*, il punto d'arrivo finale: cristiani, buddisti, induisti... Se diamo la prevalenza al passato rischiamo di lasciar fuori molta parte dell'umanità; se invece siamo convinti di essere appena partiti, se tutti siamo in partenza, allora ci ritroviamo con i buddisti, gli induisti, i vari movimenti, tutta la realtà umana. Questa è la novità: siamo davvero tutti sul piede di partenza, altro che arrivati!

La cosa più bella di tutto il Concilio Vaticano II, che ho studiato attentamente, è la scoperta dell'escatologia: il cristiano, assieme a tutta l'umanità, è solo in fase di partenza e si ritrova, come compagni di strada, tutti coloro che cercano la verità: anche gli atei che si mettono in strada sono miei amici. Il seme della violenza nasce dal cuore di quanti si considerano diversi dagli altri, perché ritengono che gli altri non siano "nati" dalla vera fede, loro invece sì.

Altre tendenze teologiche puntano a ricentrarsi su Cristo. Ma molti "cristocentrici" fanno riferimento a vecchie categorie; il cristocen-



trismo a cui siamo chiamati valorizza il tema della salvezza, vede in Gesù il liberatore in senso escatologico. L'attributo che esprime più compiutamente l'azione di Cristo - azione universale ed escatologica - è, a mio parere, "ricapitolatore" (vedi lettera agli Efesini). Dobbiamo camminare perché anche il Cristo non è ancora "compiuto", il Cristo "totale", come direbbe S. Agostino, non è ancora realizzato. Ciò avverrà alla fine, quando "tutto sarà ricapitolato in lui" (1Cor 15).

Qualcuno, come Bruno Forte, parla di Trinità. Mi permetto di denunciare il rischio di vedere la Trinità già dipinta nell'*eschaton*, nonostante la storia, di fermarsi alla contemplazione senza dinamismo. Certo, la Trinità è meta finale, è lo "spazio" di comunione con Dio entro cui l'umanità, il cosmo devono entrare (il Consiglio ecumenico delle chiese, mentre afferma la centralità di Cristo, pone la Trinità come oggetto di dossologia: "A gloria della Trinità"...), ma il problema sta nel non far funzionare la Trinità come una ideologia. Dio in tre persone unite insieme in una comunione nella diversità, della diversità, in cui ognuna però è sempre se stessa, può diventare uno strumento ideologico...

Un altro tema, che piace molto agli ortodossi, è il tema liturgico, eucaristico: tutto è sacramento, tutto il sapere teologico è concentrabile nella liturgia. C'è da dire che tale pista è stata adottata anche a livello ecumenico, proprio per parlare dell'impegno sociale e politico, e dell'impegno per la pace nel mondo. Purtroppo non è stato tradotto uno stupendo documento di "Fede e Costituzione", alla cui stesura hanno lavorato anche i cattolici. Il titolo originario del documento era "La chiesa, segno profetico di unità e di pace", e poi è diventato "La chiesa, segno profetico di unità tra gli uomini" (più esattamente il testo inglese dice "La chiesa, segno per la fraternità della comunità umana"), accentuando l'impegno dei credenti nei confronti della comunità umana.

Per concludere la breve rassegna, possiamo sintetizzare: la teologia piano piano è diventata antropologica, poiché dal primato dato a un Dio che quasi ci fa uscire da noi stessi e

fuggire dall'uomo, si è passati a un Dio dentro la storia, dentro l'uomo. Ciò non significa mettere Dio in secondo piano, significa piuttosto coinvolgere sempre di più l'uomo e quindi privilegiare il discorso etico sul discorso dogmatico.

Spesso oggi l'etica viene staccata dal dogma. Sembra che prima si debba credere e poi, quasi per sola coerenza, agire. Ma tutta la cultura e la teologia fondamentale moderna mostrano che solo a chi si coinvolge Dio appare, solo a chi si impegna a fare si aprono gli occhi. L'aprirsi degli occhi su Dio dipende dall'amore nei confronti del prossimo. Dio è amore e, come dice Giovanni: "Se sei in Dio e conosci Dio, allora ami il fratello". Sono su questa linea anche i quattro Consigli pontifici per l'unione dei cristiani.

Per poter parlare di Cristo, dobbiamo convocare tutti i nostri fratelli, anche non cattolici. E nessuno pensi che i cattolici sappiano tutto su Cristo! Ma Gesù di Nazareth è Dio e uomo: per capirlo di più e per poterne ancora parlare, bisogna che ci facciamo aiutare anche dalla cultura laica moderna, specialmente dalle varie scienze umane: l'antropologia, la psicologia, la sociologia, la fenomenologia... ci danno strumenti per capire l'uomo, per coinvolgerci nella storia, per capire Cristo. E infine, le stesse religioni non cristiane, se non a Cristo, per lo meno ci avvicinano a Dio.

Dunque, per porre Cristo al centro, dobbiamo attingere ai tre "dialoghi": con i non-cattolici, con i non-cristiani, con i non-credenti. Ciò esige apertura, non più solitudine. Andiamo necessariamente verso il soggetto relazionale.

Il tema della pace entra nella teologia all'interno della ricerca di quel nucleo centrale, nel quale deve trovarsi l'intreccio tra uomo e Dio, tra la contemplazione dell'azione di Dio e l'azione dell'uomo. L'impegno, dunque, consiste nel trovare un contenuto che coinvolga sia le coscienze individuali che l'uomo collettivo, l'uomo sociale, soprattutto l'uomo di domani, il genere umano che sta conquistando progressivamente la dignità di soggetto unico planetario. Mi pare che sia proprio l'urgenza della pace, della cultura della pace, il tema colletto-



re, anche perché è il più sentito a livello mondiale ed ha valenza politica, sociale e culturale. L'umanità ha bisogno di essere inondata di cultura di pace; anche le religioni devono dare il loro contributo.

Anziché insistere solo sulla salvezza, sulla storia della salvezza, perfino sulla Trinità o su Cristo, tutti argomenti importantissimi ma che rischiano di restare nell'astrazione, proviamo a mettere la pace al centro. Certo, come tutti gli altri termini, anche questo è ambiguo, come i termini "salvezza", "storia", addirittura "Cristo", possono essere interpretati in tante maniere. Quando si individua un centro di riflessione teologica, si deve tener presente che quel centro non è automaticamente evidente: mentre dà, deve anche ricevere. Come per capire Gesù di Nazareth è indispensabile leggere l'Antico Testamento, così ogni realtà è talmente legata alla pace, che la pace stessa, per essere capita, per poter funzionare in quanto dono, deve ricevere da tutte le realtà.

Si tratta di una legge tremenda che va applicata anche in teologia: per poter dare veramente qualcosa a tutti gli altri, devo ricevere da tutti. È lo statuto della pace! Diventare accoglienti, ospitali verso tutti, per essere in grado di dare. Diversamente, se si rimane in un clima polemico, settario, si pensa forse di dare, ma di fatto si divide se stessi e gli altri.

3. La centralità del tema della pace

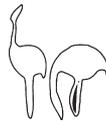
Credo che il tema della pace, non inteso come armistizio ma come pienezza escatologica (come suggerisce la Bibbia), possa condensare intorno a sé molti discorsi e realtà. Camminare verso la pace significa muoversi verso la meta funzionale a dar dinamismo alla storia: pace vuol dire avviarsi verso quell'unità del soggetto planetario che ancora non

esiste.

Sono caduti i due blocchi, che impedivano la realizzazione del genere umano come unica realtà finale, ed oggi un blocco, il capitalismo, rischia di diventare il gestore di tutta l'umanità. Ma come blocco, appunto, con le sue modalità settarie acquisite nell'opposizione all'altro. Siamo perciò ancora lontani da quel soggetto unico mondiale, da quella comunità entro la quale anche le religioni tolgano le asprezze e diventino forza di connessione.

Luigi Sartori





"L'esperienza psicologica ci conferma che nessuna persona umana giunge a possedere un'identità compiuta senza la capacità di fidarsi/affidarsi, cioè senza un dinamismo di fede", un accettare senza riserve alcuni valori. "Mi sembra che la pace e la nonviolenza - afferma l'autore, servita e psicoterapeuta - rappresentino due esempi di questi valori, che possono orientare la vita". Ma c'è bisogno della vitale rielaborazione dei ricordi...

Riconciliare le memorie

1. Dai ricordi della mia esperienza

Il filo conduttore reale che soggiace a queste mie riflessioni, rendendole anche coerenti nonostante si presentino un po' come segmenti giustapposti più che come una strada che si snoda, è dato non tanto da un mio punto di vista scelto per motivi "ideali" o "ideologici", quanto dal ripercorrere con la memoria l'intreccio di vicende che hanno costellato la mia esistenza. Si è infatti verificato il caso che - al di fuori di ogni previsione - mi sia trovato, per circa quindici anni della mia vita, a vivere in un ambiente di ricerca e di applicazioni cliniche sul cervello (ciò che inevitabilmente implica anche la mente; forse per questo, considerandosi esperti di "cervello", gli specialisti di quell'ambito mi chiesero di lavorare con loro come psicologo, quasi a recuperare o rappresentare la "mente"!), in cui la presenza di persone che affermano di non poter accedere ad una fede religiosa è frequente, direi quasi la norma, pur presentando per altri versi una notevole curiosità intellettuale ed una costanza nello sforzo di comprensione del mondo.

2. Un nuovo pensare la fede

Questa premessa spiega perché molti dei

problemi che oggi avvertiamo con chiarezza, e di cui parliamo, li ho vissuti lungamente da un punto di vista estremamente complesso, ma che rimandava a me il compito di fare una sintesi vitale dei diversi aspetti. Così, per esempio, in quell'ambito si parlava molto di ricordi e di memorie, a livelli diversi (biochimico o funzionale...), ma raramente nei termini di un processo che tenta di dare dei significati ai percorsi della vita, benché quest'ultimo elemento accomunasse fra loro specialisti e pazienti.

Così pure la violenza, come forma distruttiva dell'aggressività, emergeva nei suoi svariati aspetti: in quelli biochimici, nell'indagine sulle strutture cerebrali che la sostenevano, nei comportamenti dei pazienti, nelle competizioni più o meno evidenti tra specialisti di settori diversi, come pure tra essi ed altre categorie di persone, o persino tra istituzioni scientifiche con le quali si identificavano o che combattevano.

Tutto questo, però, aveva un quadro di riferimento unitario, che costituisce anche - a mio avviso - il punto di discrepanza tra il ragionare moderno sui significati della storia e del mondo, e quello delle diverse confessioni religiose, anch'esso stranamente unitario e condi-



viso, quasi una sorta di dogma interreligioso implicito.

Si tratta del concetto di "natura" e delle modalità di cogliere la storia, che ne conseguono. Infatti la visione comune alle tradizioni religiose, come pure alle diverse confessioni - dall'ebraismo al cristianesimo, dall'islam al buddismo -, è una concezione statica della natura. Quest'ultima viene vista, infatti, come una realtà già perfetta in sé, e che quindi dobbiamo solo cercare di comprendere il più a fondo possibile, per enuclearne le leggi, alle quali dobbiamo poi adeguare i nostri modi di vivere. Questo assunto valeva (... vale?) per la cura del corpo e della mente, per le scelte etiche, per il fondamento del diritto (il "diritto naturale"), per trovare la possibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio a livello di "teologia naturale", eccetera.

Questa accezione della natura assume il valore di criterio discriminante proprio nei confronti del nostro tempo, tenendo conto che il paradigma dei cambiamenti epocali - che parte proprio dal passaggio da una concezione *statica* della natura ad una concezione *dinamica* - è all'origine e sostiene la logica stessa del pensiero contemporaneo, soprattutto nell'ambito scientifico.

Infatti, mi sembra importante precisare subito che, nell'ambito delle scienze, a partire da quelle forse più avanzate - come possono essere la fisica atomica e le ricerche collegate alle neuroscienze -, non vi è alcuna intenzione di negare l'importanza e la validità del concetto di "natura". La differenza - peraltro sostanziale - risiede piuttosto nel modo di concepirla. In ambito scientifico, la natura è vista oggi come un insieme di potenzialità, dotato, secondo alcuni, di una sua progettualità, laddove altri pensano che, invece, il suo procedere sia casuale: in ogni caso tutti concordano nel ritenerla non perfetta in se stessa.

In altri termini, la visione contemporanea della natura è *dinamica* ed *evolutiva*, il che implica non solo che dobbiamo tener conto dell'accrescimento delle nostre possibilità di conoscenza di quell'insieme di fenomeni che chiamiamo appunto natura, ma anche del fatto che

la natura stessa passa da fasi di espansione a fasi di contrazione, da forme di vita relativamente semplici a forme sempre più complesse. Inoltre - dato, questo, fondamentale - abbiamo oggi la certezza che la logica causale (secondo cui ogni fenomeno può essere fatto risalire ad una causa specifica) non è l'unica logica esistente in natura, e neppure la più adeguata per comprendere fenomeni che sono sollecitati da altri tipi di logica. I migliori risultati, su questo piano, si sono avuti nello studio della dimensione fisica del tempo, ma anche nell'applicazione della teoria dei sistemi alle realtà biologiche o psicologiche.

Quanto fin qui detto spiega perché anche la fede - in quanto processo mentale e, se si vuole, spirituale della persona umana - necessita di modelli nuovi a cui far riferimento per comprendere il senso dell'avventura che è il vivere, per saper far memoria del passato in modo che ciò non sia tanto la conferma della validità di quanto è avvenuto (l'importanza dei "fatti" delle tradizioni religiose, per esempio), quanto piuttosto una prospettiva aperta sul futuro.

In quest'ottica, il ricordare e il far memoria (il primo di questi termini si riferisce prevalentemente al singolo individuo, mentre il secondo esprime una dinamica collettiva) diventano significativi solo se, analizzando le situazioni del passato, riusciamo a cogliere da esse il *come* quanti sono vissuti prima di noi (o, allora, noi stessi) hanno affrontato le diverse situazioni e sono riusciti o meno a dare ad esse un significato umano e spirituale, per poter trarre, da questa riflessione, delle indicazioni valide per l'oggi ma orientate al futuro.

Questa considerazione, che risponde alla visione dinamica della natura, del tempo e quindi della storia - per cui nessuna situazione è sovrapponibile ad un'altra, per quanto simile, del passato -, ci propone il tema della "fede" in termini del tutto nuovi. Infatti, cogliere i modelli secondo i quali in passato si sono affrontate e risolte le situazioni che si presentavano, e filtrarle nel presente nella prospettiva del futuro esigono la presa di coscienza che, proprio nella dinamica di quanto esi-



ste, vi è una soglia di rischio, di imprevedibilità, di elementi da assumere senza averne conferme o prove valide *a priori*.

L'esperienza psicologica ci conferma che nessuna persona umana giunge a possedere un'identità compiuta senza la capacità di fidarsi/affidarsi, cioè senza un dinamismo di fede. In termini operativi, questo vuol dire che ogni persona, a seconda della sua condizione di vita, sulla base dell'esperienza del crescere - che si fonda appunto sui processi di affidamento (basti pensare alla condizione dell'infanzia), fondamento a loro volta per la costruzione della fiducia in se stessi - deve scegliere di fidarsi/affidarsi ad alcuni valori, scelti senza riserve. Alcuni di questi valori potranno essere strettamente individuali, altri potranno essere più o meno largamente condivisi da più persone.

Per alcuni di noi, il riferimento di questi valori potrà essere quello religioso, cioè li crediamo già realizzati in Dio; per altri, il riferimento potrà essere a-teistico, come, per esempio, in un certo umanesimo che convenzionalmente chiamiamo "laico". Su questo piano abbiamo e potremo avere valori che sono condivisi, pur se il loro referente è diverso: nel nostro tempo mi sembra che la pace e la nonviolenza rappresentino due esempi di questi valori, che possono orientare la vita e consentire un'azione comune sia per chi aderisce ad una fede religiosa esplicita, sia per quanti non si pongono questo riferimento.

All'interno di questo orientamento, diviene possibile quel percorso che consente di essere leali verso la propria esperienza di fede (ed i suoi riferimenti teistici o a-teistici) e, al tempo stesso, l'apertura sollecitata dall'assunzione di una prospettiva e di una responsabilità comuni verso il futuro.

3. Memoria ed identità

Se collochiamo il problema della fede nel processo evolutivo dell'identità, cioè nella tensione per acquisire una identità compiuta, dobbiamo rivedere in questa prospettiva anche il tema della memoria. Forse possiamo partire da una coppia di apparenti opposti: ricordo e

oblio; in un'ottica statica, essi risultano contraddittori e vi è anche, talora, un'accentuazione negativa della funzione dell'oblio, come se tale processo dovesse corrispondere sempre ad una rimozione del passato.

Questa lettura è tuttavia parziale: memoria ed oblio costituiscono infatti la coppia di uno stesso polo, poiché non esiste possibilità di ricordo se non associata alla funzione dell'oblio. In ciascuna persona, il procedere della vita è dato proprio dalla successione di ricordi e di dimenticanze, di possibilità di richiamare alcune schede dall'archivio della memoria e dal tenerne altre in ... oblio, appunto, nella dimenticanza!

Questo fenomeno acquista un rilievo ancora maggiore se lo leggiamo a livello collettivo: la memoria collettiva, infatti, non è la somma dei ricordi dei diversi individui, ma è il risultato di come i diversi individui hanno elaborato i loro ricordi e sono riusciti a dividerne, a metterne in comune dei tratti sufficientemente significativi per costruire una memoria collettiva, tanto più significativa e vitale quanto più svincolata dalla mera preoccupazione di ricostruire il passato, e protesa invece a coglierne i germi del futuro.

E ancora, tra ricordi individuali e memorie collettive non esiste uno stacco netto, bensì si verifica un processo continuo di scambio. Ad esempio, ciascuno di noi acquista la propria identità sociale - a livello di famiglia, di gruppo di appartenenza politico o religioso, e di qualsiasi altra forma di aggregazione - sulla base di una trasmissione di memorie che elabora poi individualmente, fino a trovare se e quali sono i nodi vitali che lo ricollegano alla tradizione ricevuta, e quali invece le cesure che ne esprimono la distanza.

Nel nostro tempo, questo processo, specialmente per le generazioni in crescita, è più difficile. La logica propria della tecnologia, come pure la scoperta della realtà virtuale, hanno reso molto difficile l'importanza del passato come realtà vitale, come traccia di memoria tuttora attiva. Per questo ci sembra che i giovani non conoscano la storia, e che essa anzi rappresenti comunque - quando non la ignorano -



un tipo di "dati" che li lascia indifferenti.

4. Memoria e tradizione

Ora se pensiamo che tutte le tradizioni religiose si rifanno, giustamente, a quelli che vengono chiamati i "miti di fondazione" o le "storie degli inizi", in quanto questa dimensione è condizione di fedeltà alle origini e di sviluppo coerente della loro identità, dobbiamo interpellarci sui modi di superare la difficoltà sopra enunciata.

Questo problema si presenta molto esteso: ho personalmente conosciuto studenti di medicina indiani che ignoravano quasi completamente i testi che contengono le storie religiose degli inizi, proprie della loro spiritualità (per esempio, le *Upanishad*), come pure studenti europei di filosofia, incapaci di distinguere l'adorazione dei Magi dall'Annunciazione. Credo che il punto più importante di questa problematica sia quello del linguaggio, cioè dei modelli e delle formule con cui le esperienze del passato vengono tradotte nell'oggi.

Dobbiamo prendere atto - e non solo in campo religioso - che, di fronte alla novità dei linguaggi richiesta dai nostri tempi, le diverse strutture religiose o anche ideologiche non hanno saputo far memoria in modo così vitale ed adeguato da trasmettere il potenziale vitale (non appunto quello del ricordo inerte, della cronaca dei fatti), che queste memorie contengono.

In altri termini, non hanno saputo rinnovare i linguaggi - non solo verbali ma anche e forse soprattutto simbolici - attraverso i quali le memorie collettive vengono trasmesse e possono divenire a loro volta sorgenti di percorsi innovativi, in continuità ideale e in fedeltà alle origini. Questo equivale ad aver come smarrito la capacità di costruire delle identità, e non a caso, dalla religione alla politica alla filosofia, ci si interroga da anni su questo tema, ma sovente senza assumerlo nelle sue radici appunto epocali.

La reazione più diffusa è quella di un inutile lamento, che viene riferito alle condizioni attuali (quasi che il passato sia per definizione il ... paradiso perduto!), senza aperture al

futuro, che vuol dire poi - sul piano del vissuto - senza una fede viva. Nei documenti ufficiali, per esempio, ma anche nei discorsi di persone autorevoli della chiesa cattolica - cui appartengo - è molto diffusa l'espressione "Gli uomini del nostro tempo". Ora chi, scrivendo o parlando, usa questa locuzione si colloca nella *prospettiva statica*, quella cioè in cui vige il modello dell'*uomo storico*, perfetto. Tale modello è "astratto" e quindi perfetto; ad esso è possibile ricollegare una filosofia perenne, un'etica imm modificabile...

Chi persegue quest'ottica non è consapevole che egli stesso, proprio in quanto è un vivente (dotato peraltro di memoria e quindi intriso di ricordi), non può in alcun modo collocarsi al di fuori del tempo presente, neppure nel processo stesso del ricordare, eccetto forse il caso delle sindromi schizofreniche. Un atteggiamento di questo tipo suscita una reazione immediata: "Ma da dove pensa di venire colui che parla, chi crede mai di essere? Forse una mummia risorta o cos'altro?".

Questo è un esempio di come, anche nel caso cristiano, il linguaggio alza un ostacolo alla trasmissione della fiducia nella vita e della consolazione annunciate e promesse da Gesù Cristo. Le scritture neo-testamentarie, infatti, insistono sovente proprio sul valore di vivere compiutamente il presente, perché questa attitudine consente di coglierne l'intensità o - per usare una formula propria della fede cristiana - d'intendere l'azione dello Spirito di Dio che attraversa la vita nel tempo, ricordando la sua azione negli eventi salvifici del passato, allo scopo di trarne energia e speranza sul senso che comunque il futuro, per quanto appaia misterioso ed opaco, ci riserva.

Le neuroscienze ci hanno inoltre dimostrato come lo stesso esercizio della memoria non consiste nell'ordinare delle schede che rimangono del tutto identiche, ma consiste invece in un processo di ricostruzione costante di eventi, quindi di elementi percettivi, di affetti, di sensazioni piacevoli o spiacevoli; tale processo si modifica proprio in rapporto alla nostra capacità di dare senso a questi eventi o dell'obiettivo che innesca il processo di ricostru-



zione.

In questa prospettiva, è possibile comprendere anche la funzione dell'oblio: si tratta di un processo che consente, inconsciamente, di dimenticare degli eventi per poter dirigere, coscientemente, l'attenzione su altri eventi, in funzione appunto di obiettivi specifici. Se infatti continuassimo a ricordare determinati eventi, rigidamente legati ai contesti cognitivi ed emotivi in cui sono nati, ci verremmo a trovare in situazioni non funzionali allo sviluppo, costretti ad investire energie nella conservazione di ricordi che o non sono più significativi per noi (cioè non ci parlano più), o sono automatismi meccanici che rischiano quindi di essere falsificati rispetto al loro significato originario (in quanto anestetizzano e rendono persino necrotica la domanda di senso), oppure sono talmente intrisi di nostalgia regressiva, che non permettono l'evoluzione dell'identità.

Ricorrendo ad un esempio tratto dall'esperienza rituale cattolica, potremo forse capire meglio. Probabilmente tutti abbiamo visto almeno una volta un vescovo indossare un particolare copricapo, che viene chiamato "mitria". Quanti conoscono il significato di quel copricapo? Sollecita forse emozioni, ha un suo linguaggio simbolico che comunica qualcosa? Io ritengo di no e, anzi, probabilmente lo stesso vescovo non saprebbe dirci null'altro, se non che simboleggia autorità, forse riproduzione dell'"elmo della salvezza". Si tratta, tuttavia, di definizioni, di tentativi di spiegazione che si ricollegano ad un universo simbolico ormai morto, cioè non sono più immagini capaci di sollecitare reazioni vitali.

Di fronte a questo caso (ma potrebbero essercene molti altri!), la verità vorrebbe che si seppellisse quanto è già ... morto. Se questo non viene fatto, l'elemento che un tempo era simbolico - e che quindi sollecitava una memoria collettiva, alimentando i ricordi individuali e canalizzando energie nella direzione cui l'elemento simbolico alludeva - diviene un semplice segno convenzionale, come le targhe delle strade o la fascia tricolore indossata dai sindacati.

Il mantenere un segno che non ha più senso lo falsifica e ne consegue il tentativo di recuperare in via indiretta un qualche senso, per esempio, come fattore fotogenico, come componente di riconoscibilità quasi ... teatrale, come elemento che indica la solennità di un evento e il potere di chi lo ha organizzato (basta vedere la pubblicità delle fabbriche di campane su alcune riviste, oppure le foto di certi matrimoni *in*, magari nella cappella privata della propria "magione").

D'altra parte, tutti abbiamo l'esperienza di come il linguaggio simbolico, quando è ancora vitale, non necessiti di spiegazioni o di definizioni. Se, ad esempio, offriamo un regalo a una persona cara e l'insieme costituito dal gesto del donare e dall'oggetto del dono è ancora simbolicamente vitale, non vi è alcun bisogno di spiegazioni, perché ella ne colga immediatamente il significato.

Osserviamo come, anche nelle fasce più giovani, il primo incontro che ha valenza d'innamoramento venga spesso contrassegnato dal dono di un anello. Questo tipo di simbolismo è ancora vitale. Si tratta, cioè, di un contenuto simbolico che viene tutt'oggi trasmesso attraverso linguaggi adeguati e attivi: per questo incide sulla persona, ne trasforma l'esperienza, ne fissa l'evento come ricordo particolare, riesce a sollecitare - in coloro che appartengono allo stesso universo simbolico/linguistico - reazioni profonde, che sono esplicitazioni di una memoria collettiva. Eppure si tratta comunque di un gesto - come appunto altri - pervenuto ai più giovani da una tradizione che, però, in questo caso è stata trasmessa in modo tuttora vitale.

Considerazioni analoghe valgono anche per le esperienze memorizzate come sofferte, negative, frustranti, come il ricordo di un rifiuto, soprattutto del primo rifiuto, avvertito magari in età infantile...

In questi ricordi può essere ricercata l'origine di tanti sentimenti di colpa, d'insicurezza, di smarrimento. La memoria che trasforma - quel processo collettivo a cui abbiamo fino ad ora fatto riferimento - non si nutre di questi ricordi, si nutre anzi ... dell'oblio.



5. La trasformazione delle memorie

Risalendo alle motivazioni sia del nostro ricostruire i ricordi, sia del nostro eventuale "voler" dimenticarli, sia infine degli scopi che ci proponiamo con l'esercizio della memoria, l'oblio può divenire una sorta di serbatoio da cui - pur secondo processi in gran parte inconsci - poter attingere energie da canalizzare, utilizzabili cioè per trasformare il presente.

Questo modo di procedere è valido anche nell'ambito della fede. Potremmo prendere in considerazione la memoria dell'Olocausto, ma anche di altri eventi, da quelli più immediati a quelli più lontani: il martirio dei cristiani in Uganda, il rogo di Gerolamo Savonarola da Ferrara, ecc., poiché il punto cruciale non è l'attualità della memoria, e talora neppure il suo spessore in termini di evento, bensì la disponibilità leale ad assumere un atteggiamento di confronto autentico, che diviene possibile solo quando il cuore è in qualche modo pacificato, per giungere alla chiarezza di riconoscere un dato "drammatico": le persone che hanno determinato e messo in atto l'evento che noi ricordiamo come tragico, negativo, orrendo, *sono persone come noi*.

È questo il passaggio - difficile ma profondamente vero - che rende i nostri ricordi e la memoria storica, fonte di trasformazione e di crescita, d'innovazione e di insegnamento esistenziale. Se, ad esempio, l'obiettivo è la pace come valore assoluto, valore a cui ci affidiamo senza riserve nel senso di cui ho parlato prima, è chiaro che - in ordine all'affermazione di questo valore - la memoria dell'Olocausto non esercita il suo influsso perché ricordiamo questo evento come limite persino assurdo a cui parte dell'umanità è giunta e può quindi giungere ancora: essa diviene efficace solo quando riusciamo a pensare - in un'ipotesi forse estrema - che anche noi, in determinate circostanze, potremmo essere capaci della stessa malvagità!

Questa leale attualizzazione e questo confronto possono divenire sia un grosso problema d'identità e di verifica della consistenza delle proprie scelte di fede, sia un catalizzato-

re di trasformazioni incisive. Chi, ad esempio, vive una fede religiosa cristiana, ripeterà ogni giorno, con accento e vissuti del tutto nuovi e con pregnanza ben più efficace, l'invocazione: "Liberami dal male che neppure vedo, che non riesco ad individuare e perfino ad immaginare", perché la memoria gli fa presente che altre persone come lui, anzi perfino ministri di culto, non sono riusciti a mantenere fisso lo sguardo su Gesù, l'autore della nostra fede, lasciandosi condizionare da altre valutazioni, da tentativi di compromesso, che poi hanno condotto all'emergenza del male in forme tragiche, talvolta persino in nome di Dio. È quindi essenziale non sentirsi diversi, non ricorrere alla categoria dell'*alterità*, della *diversità*, come difesa, per sottoporsi invece al vaglio penoso del vivere partecipi dell'unica condizione umana.

Per chi non vive una fede religiosa, questo modo di far memoria solleciterà altre riflessioni che passano attraverso la coscienza di una forte *similarità* tra gli esseri umani, trovando la forza di rappresentarsi la realtà drammatica che - per certi aspetti psicodinamici - anche noi, uomini e donne di oggi, siamo sempre troppo vicini alle modalità istintuali e reattive di quelli che vorremmo relegare difensivamente in un passato senza rapporti con noi, con la nostra mente...

La storia ha confermato fin troppo spesso che il male si ripete, sia nella prospettiva religiosa (pensiamo alle persecuzioni degli ebrei negli stati detti cristiani, o delle donne in alcune zone ad impronta fondamentalista-islamica), sia nella prospettiva a-religiosa (e pensiamo ai *lager* sovietici), ma esiste il rischio di voler isolare gli attori/protagonisti a cui facciamo risalire il male in una prospettiva in cui essi vengono amplificati come "piccoli Satana", proiezioni del Male assoluto (e, in quanto tali, "altro" da noi). Esiste anche il rischio di rappresentarci in modo banale (come è avvenuto per Hitler), nella figura del dittatore folle e un po' stupido, che un misterioso concorso di evenienze rende potente, e che può esercitare il suo indiscutibile carisma solo perché la gente non pensa, è passiva...

In altri casi si giunge addirittura a demo-



nizzare alcune di queste figure storiche, tentando, al contempo, di salvarne altre: in tal modo continuiamo a difendere noi stessi, riuscendo ad isolare come “diversi” i protagonisti ufficiali, a giustificare quei personaggi o talora quei gruppi che hanno usato del compromesso (per esempio, hanno cercato di salvare il salvabile), ammirando i martiri e ... confondendoci in modo consolatorio con la vasta massa degli ... spettatori. La memoria ricostruisce così un processo camuffato, inerte, in cui tutti hanno il loro ruolo e sono ... salvi!

Un simile atteggiamento va smascherato non solo nella memoria remota, ma anche nei ricordi immediati del quotidiano che stiamo vivendo: se, per esempio, durante un dibattito, una persona esprimendo un’opinione diversa dalla nostra provoca in noi irritazione - in quanto essa ci riporta, magari inconsciamente, a situazioni conflittuali e tuttora attive del nostro vissuto - dobbiamo prendere coscienza che tale stato d’animo già sollecita in noi una distinzione netta (chi ha parlato è “diverso” da me), e che questa presa di posizione si accompagna ad un’aggressività ... unidirezionale, che non ci mette davvero in discussione!

Ci esoneriamo, di fatto, dal riflettere come probabilmente la persona che ci ha “provocati” non avesse alcuna intenzione di distruggerci; eppure noi (o almeno alcuni di noi), pur avendo celebrato centinaia di volte la *memoria* di Cristo, nostra pace e riconciliazione, non abbiamo saputo rendere questo così efficace da farci cogliere con immediatezza che l’*avversario* del momento era da noi percepito come tale, perché in lui emergeva quella parte di noi che è il sedimento del nostro inconscio “storico”. Una precedente generazione ci ha trasmesso un certo modo di analizzare la realtà, di vedere il mondo; da parte nostra, c’è stata forse una ricezione in qualche misura acritica e unilaterale. Ne consegue che ora subiamo l’influsso di quello che è stato memorizzato in modo più incisivo e ... dell’aver tante volte ripetuto e celebrato forse sinceramente, ma senza quella viva memoria che ci rende compartecipi di un’esperienza, fino al punto da trasformarci.

Certamente è facile sentirsi un po’ spiazza-

ti, soprattutto di fronte ai cambiamenti epocali: realtà virtuale, spazio/tempo modificati dalla velocità e dal nostro immaginario, difficoltà nell’individuare un’appartenenza pacificata a qualsiasi forma di aggregazione sociale in cui la nostra identità si riconosca completamente, oppure nell’accettare che la nostra vera patria è altrove, rispetto alla storia, ma non comunque senza la storia.

Dobbiamo quindi prima di tutto riconoscere che nel nostro far memoria c’è sempre la proiezione di quel caleidoscopio che è l’umanità nel suo complesso itinerario storico e, in secondo luogo, accettare fino in fondo che è questo il punto di partenza per rendere vitale la memoria, dotata di potenzialità trasformativa, sorgente di novità; diversamente, sarebbe chiusura alla vita ed inventario di reperti storici (basti pensare alla vacuità di senso dei molteplici centenari civili o religiosi, che vengono quotidianamente proposti e celebrati).

6. Sul valore della diversità

Il discorso sulla diversità è talmente importante, che merita di dedicarvi un po’ di attenzione. Non si tratta di ripensare la diversità nell’ottica della solidarietà (che potrà essere semmai una conseguenza) e neppure di quella mistificazione che, in certi ambienti, sostituisce il farsi carico responsabilmente dell’*alterità*, cioè quel dire (come avviene, per esempio, in alcuni gruppi di volontariato) che “siamo tutti uguali”. Il discorso sulla diversità va posto nel quadro di quello sull’identità e sul processo che conduce ogni identità a divenire compiuta.

La diversità svolge un ruolo molto rilevante nel processo vitale che collega la memoria all’identità: se, infatti, la memoria non induce al confronto con aspetti diversi del vivere (forme espressive dell’emozione, comportamenti, linguaggi, modalità di aggregazione, modelli di pensiero, creatività artistica, ecc.), se cioè non si compie l’esperienza dell’*alterità* rispetto ad altre persone, la nostra memoria ci rimanda soltanto ricordi statici, ripetitivi, che danno luogo a forme di vita rigide, se non addirittura degenerate. Questo è osservabile già nella na-



tura vivente, intendendo con questo quell'insieme di realtà di cui non siamo causa, dai livelli più complessi a quelli più elementari.

Consideriamo, per esempio, il fenomeno dell'inquinamento dei mari o dell'aumento di patologie a carico dell'apparato respiratorio in certe città. È evidente che nessuno dei due fenomeni è ... mandato da Dio, e neppure dalla "natura"; non sarebbero cioè ineluttabili. La loro persistenza è dovuta alla lunghissima inerzia con cui, per non voler intraprendere alcun cambiamento o per scelte settoriali, si è di fatto evitato di affrontarli per tempo, mentre ora, dinanzi all'ampiezza dei fenomeni, spesso ci si serve della estensione raggiunta e delle implicazioni economiche necessarie ad un mutamento, rifugiandosi in un atteggiamento di passività/paralisi.

La diversità è qualcosa che funziona nella nostra memoria perché, guardandola in modo costruttivo, sollecita il processo che consente il confronto, l'opzione, lo sviluppo. La memoria delle diversità, osservata, esperita, diviene esercizio all'ampliamento degli orizzonti mentali, crogiuolo d'innovazione; quando questo processo non avviene e la relazione s'instaura tra persone e ricordi che affondano in un terreno di similarità assoluta, dapprima, si giunge - sul piano della storia sia collettiva che personale - a considerare come tradizione la coerenza con "ciò che si è sempre fatto" (prescindendo dalle motivazioni e dai cambiamenti culturali), poi una determinata usanza viene progressivamente data per scontata, ed infine si perde del tutto la memoria delle istanze valoriali ed affettive che avevano dato origine all'evento e alla sua memorizzazione.

La genetica ha offerto dimostrazioni molto convincenti di come la stessa specializzazione tra specie o tra funzioni sia stata resa possibile dall'emergere di una diversità, a volte così estrema da essere chiamata *aberrazione*, e tuttavia gradino necessario per il realizzarsi di una determinata evoluzione.

Un altro riscontro, quanto mai attuale, a quello che ho detto può essere trovato nell'ambito dell'ecumenismo. Paradossalmente, in nessuna chiesa (riformata, ortodossa o in quella

cattolico-romana) si è avuta una reale revisione della memoria o del "come è sorta, e che senso ha avuto in un certo contesto, la prassi di commentare la Scrittura", che veniva un tempo proclamata ed ascoltata in un ambiente preciso, in rapporto anche ai mezzi (per esempio, di lettura) allora disponibili, e alla travagliata storia delle persone autorizzate o incaricate a predicare. Il risultato (almeno a livello di "norma" statistica) è che la "predica" è quasi dovunque sinonimo di discorso direttivo, moraleggiante, comunque poco coinvolgente e ancor meno responsabilizzante. Da "spada che trapassa fin le giunture dello spirito e del corpo" siamo passati al più innocuo "stuzzicadenti" nelle orecchie! Questa mancanza di analisi e confronto con la diversità (connessa, per esempio, alla differente modalità di comunicazione e al bisogno di interazione e di partecipazione propri del mondo contemporaneo, oppure alla dubbia efficacia di proclamare brani della Scrittura che vengono recepiti come scollegati fra loro, ecc.) ha prodotto il risultato - certamente ... ecumenico, ma forse non ottimale - dell'indifferenza o dell'insofferenza per la predicazione.

L'essere ufficialmente incaricati di questo servizio (peraltro concepito come non delegabile ad altri) comporta per di più il rischio che colui che lo esercita - soprattutto se abituato al confronto previo con la propria comunità e con altre sollecitazioni *diverse* - tenderà inevitabilmente a proporre la propria esperienza e il proprio mondo spirituale-culturale, oppure la "fonte" a cui si ispira. Il commento alla Parola scritta si trasformerà così, da possibile "pagina inedita" di cui i presenti diventano lettere viventi, in ... fotocopia, al punto che già ascoltando la lettura di un certo brano sarà agevole prevedere in anticipo i contenuti della proposta interpretativa che ne seguirà.

I diversi richiami a tipi perfetti, perché riconoscibili da tratti caratterizzanti identici, sono evidentemente fuori dalla verità evolutiva oltreché fuorvianti dal punto di vista storico ed etico.

Solo quando riusciamo a riconciliarci con le diversità (ne abbiamo paura perché, sovente



inconsciamente rimosse o rifiutate, esse sono alterità troppo "vicine" a noi), quando incominciamo a capire che le diversità possono essere innanzitutto veicoli di comunicazione della varietà di modi con cui la vita (in tutti i sensi) si esprime - e che pertanto esse non richiedono in prima istanza consenso o rifiuto, bensì convivenza, capacità di viverne la presenza, per giungere forse, talvolta, persino a riflettere o a stupirci di esse -, solo allora acquistiamo quell'atteggiamento psicologico che consente la riconciliazione con il passato e la sua proiezione verso il futuro.

Questo processo che ci permette di accettare e valorizzare le diversità come fonti di sintesi nuove è possibile sempre, a condizione che il passato non venga letto e ricordato secondo il modello della "coazione a ripetere" che, non solo ha già raggiunto l'esaurimento del potenziale evocativo, ma anche, proiettandolo, inibisce ogni possibile creatività, ogni originalità, persino ogni sviluppo perché tutto è già stato detto, pensato, sentito.

Prendiamo ad esempio, sempre in ambito ecumenico, la memoria liturgica della Madre del Signore, Maria di Nazareth. Sia la tradizione cattolica che quella ortodossa hanno conservato - pur in modi diversi - molto vitale questa memoria e l'hanno espressa in forme svariate. In particolare, nella tradizione cattolica, oltre alla dimensione liturgica, vi è anche una ricca presenza di memoria diaconale e kerigmatica (cioè di servizio e di annuncio), rappresentata dalle diverse istituzioni religiose - soprattutto di donne -, che si richiamano alla Madre di Gesù, come icona ispiratrice del loro stile di vita.

Partendo da questo punto, possiamo riflettere su come - in queste chiese - vi sia la continua celebrazione liturgica e il riconoscimento dell'efficacia di testimonianza di una donna ebrea (nessuno ha mai asserito che Maria di Nazareth sia stata battezzata), che ha compiuto un tormentato percorso di ricerca religiosa (cioè di fede) per giungere ad affidarsi senza riserve al proprio Figlio. È singolare che a questa donna sia stato chiesto di essere sostegno per il Figlio condannato alla Croce: questo

compito implicava un'assunzione chiara di responsabilità e anche, ritengo, un'apertura profetica sul ruolo che la donna avrebbe poi assunto nel cristianesimo.

Questo elemento può essere considerato come "differenza" tra diverse confessioni e tradizioni cristiane, punto di dibattito e persino di scontro dogmatico tra i rappresentanti di chiese "sorelle". Ma è anche possibile valutare in tutt'altro modo tali memorie.

Per chiarire quest'affermazione, mi richiamo a quanto ho appena ricordato: alcune chiese hanno conservato vitale ed efficace questa memoria, sia nella celebrazione liturgica che nella sollecitudine e carità per i poveri, proprio mediante la diaconia delle donne (tanto delle cosiddette "religiose", che di quelle riunite in aggregazioni diverse). A questo proposito, vorrei menzionare anche l'uso monastico, in cui le monache proclamano il Vangelo, lo commentano nell'assemblea liturgica del monastero, vengono incaricate con estensione sempre maggiore alla catechesi - e quindi al *kerigma* - e vengono addirittura designate (sia pure un po' ... tardivamente) come "dottori della chiesa". Ebbene, io ritengo che appunto un atteggiamento di valorizzazione delle differenze abbia consentito a tali esperienze d'incidere (benché in modi e a livelli molto peculiari, in ragione delle storie e dei costrutti teologici relativi) su quelle di altre chiese, che sono giunte ad affidare esplicitamente il ministero pastorale o i ministeri ordinati (sacerdozio, episcopato) alle donne.

Sono convinto che proprio questo modo di elaborare le diversità - che sollecita ricordi e li coltiva finché generino risposte nuove - ha consentito ad alcune chiese di fare memoria della rilevanza del femminile nell'ottica evangelica, tanto da riuscire a superare resistenze sociologiche, a sfuggire la tentazione dei tatticismi, a proporre e realizzare una vera sfida alla capacità dei cristiani, sia di conversione che di coraggio rispetto al ruolo della donna. In questo suo essere riconosciuta nella responsabilità del ministero pastorale ella diviene "segno" di un rapporto "persona umana/religioni" più demitizzato e autentico, allusione forte ad una



traduzione storicizzata dei diritti della persona "uomo/donna", e forse anche profezia di quella capacità di attualizzare, con flessibile accoglienza e storicità, l'eco della Parola (che appunto la Donna ha generato nello Spirito): attitudine, questa, che costituisce uno di quei peculiari frammenti che l'intera tradizione cristiana porta al mosaico con cui l'umanità si sforza di disegnare il Volto di Dio.

È ovvio che queste riflessioni presentano alcuni problemi ed esigono - dal punto di vista dei diversi modelli teologici - altre precisazioni, che non possono essere affrontate in questa sede: volevo semplicemente sottolineare come un insieme di diversità, sintetizzate e rinnovate dal concorso di sensibilità differenti e tuttavia impegnate senza resistenza in una memoria attualizzante e riconciliante, ha saputo generare una grossa novità, che potrà contribuire a ricomporre il divario tra chiese cristiane e ... quella parte della memoria storica delle donne (e dunque dell'umanità), che ricorda ferite e incomprensioni, o almeno incapacità di superare gli stereotipi culturali dei relativi periodi storici.

7. La diversità, paradigma della pace

La prospettiva della funzione della diversità, nell'ambito dei processi di memoria collettiva e dei ricordi individuali, ci aiuta ora a comprendere meglio il tema della pace. Si ribadisce spesso, e credo giustamente, che le religioni hanno giocato - e possono svolgere tuttora - un ruolo molto importante in questo orizzonte: è noto, infatti, come personaggi significativi delle diverse religioni siano stati, alternativamente, promotori di pace o suscitatori di guerre.

La pace è possibile quando la diversità viene assunta nell'ambito religioso con tutto il suo spessore, quando cioè una persona o un'istituzione si persuadono profondamente che le proprie convinzioni debbono coesistere con il rispetto leale di quelle altrui; in altri termini, che la realtà chiamata Dio non è mai completamente e perfettamente traducibile, né per il credente, che a Lui si affida, né per il non-credente, che ritiene di non potersi fidare di tale

riferimento.

La diversità impone che ognuno (individuo o istituzione) sia consapevole che i valori scelti per fede sono - in quanto tali - *soggettivamente* assoluti ma, al tempo stesso, devono essere vissuti *oggettivamente* con quella relatività che fa spazio in pari dignità ai valori altrui, consentendo il dialogo: la pacificazione, e quindi la pace, divengono infatti possibili solo quando emerge con forza un tale atteggiamento.

Nel caso della fede religiosa, per esempio, è facile vedere come l'idea stessa di Dio rimanda ad una *Alterità/Diversità* che non è mai traducibile in modo esaustivo. Questo spazio della non-traducibilità - in quanto condiviso da chi si affida a Dio e da chi si colloca, invece, fuori da questa dimensione - è la condizione che ci accomuna nel sentimento di riconoscerci "persone umane" e, in quanto tali, limitate sia nella certezza della fede che si rivolge a Dio, sia nella fede che non lo riconosce. Entrambe viaggiano infatti sul margine di un dubbio, talora impalpabile o negato, che si radica nella profonda ferita che è in tutti, credenti e non-credenti, e cioè la chiarezza che non portiamo dentro di noi le ragioni dell'esistenza, dell'essere, neppure del nostro essere.

A livello della mia esperienza professionale, questa verità trova conferma, per esempio, nell'accadimento di alcuni suicidi. Si tratta, tuttavia, di un'esperienza accessibile a tutti, se si riflette sui vuoti psicologici angosciosi che si aprono (e che vengono riempiti più o meno artificialmente, per esempio, con la tossicodipendenza), quando tale evidenza si fa strada esigendo risposte che forse non ci sono o non sono state create.

Compito dei credenti di ogni fede (anche se forse dovrei limitarmi a parlare della tradizione cristiana, perché in essa sono inserito) è quello di comprendere, all'interno di questa complessa dinamica, la verità dell'indicazione evangelica che siamo appena granelli di senape, ... non quindi dei baobab! In questa luce diviene forse più facile accettare che i nostri pensieri - e ancor più le nostre parole - siano fragili, tenui, deboli, perché la tradizione religiosa a cui ci riferiamo ci dice che Dio stesso



non ha trovato altro modo di comunicare con noi, se non mediante la fragilità di un testo scritto che chiamiamo "Parola di Dio", o la debolezza di un evento che diciamo "incarnazione"... E lo stesso potrebbe dirsi anche per i testi sacri di altre tradizioni religiose, cristiane e non cristiane.

È tuttavia importante avere coscienza che questa fragilità non è di Dio, bensì della nostra struttura che, costruita nel tempo (passato/presente/futuro), ci consente solo in modo graduale e cauto di accogliere la Vita che si rivela a noi in modo progressivo e non con un unico gesto forte, in un'unica volta. Del resto, tutti sappiamo che quando la religione è stata vissuta con un pensiero, per così dire, "forte", si è corso il rischio dell'intolleranza, la coscienza del credente si è inconsciamente identificata con Dio, fino ad osare l'affermazione (pensiamo alle Crociate): "Dio lo vuole", oppure fino a dubitare che persone con diverso pigmento della pelle avessero l'anima, fossero cioè, a pieno titolo, figli di Dio. Questi eventi storicamente documentati formano la memoria che, attualizzando il ricordo, dovrebbe aiutarci a dire: "Anch'io sarei potuto essere uno di quei crociati, di quei teologi, di quegli inquisitori, di quei trafficanti di schiavi... Se loro lo hanno fatto, perché non potrei farlo io?". Proprio da questa consapevolezza può nascere, come già accennavo, un rinnovato impegno alla vigilanza.

In quest'ottica è forse più chiaro come l'oblio possa divenire il serbatoio di un passato accettato e investito di nuove energie, da cui emergono ricordi che non debbono più essere dimenticati, giustificati o rimossi, ma possono divenire elementi con cui costruire memorie diverse. La logica stessa della scoperta scientifica consiste, del resto, nel ravvivare, mediante lo studio, la memoria di quanto è stato fatto per risolvere una determinata situazione, immaginando - nel ricostruire l'evento - soluzioni diverse...

Questo processo consente la pacificazione con sé, con la propria identità personale e sociale, la valorizzazione delle diversità, e la pace, intesa come l'orizzonte in cui certi valori

a cui tutti, pur con uno sguardo diverso, ci possiamo affidare senza riserve. Ciò assicura un contesto di rispetto, di delicatezza, per quell'unica domanda che da sempre si pone: "Che cos'è l'uomo, perché Tu te ne ricordi?". Proprio questo atteggiamento di non dare per scontato neppure il nostro essere presenti alla memoria di Dio sostiene la lucidità del ritmo liturgico quotidiano, nel suo aprirsi con l'invocazione: "O Dio, vieni a salvarci! Signore, vieni presto in nostro aiuto".

La memoria del dubbio - ma anche delle esperienze salvifiche - rende vitale e vera la nostra parola rivolta a Dio. Se è chiaro, o persino scontato, che Dio si ricorda, noi abbiamo però bisogno di far memoria per evitare di dare ciò per scontato. Siamo inclini infatti a dimenticare che, se non creiamo gli spazi dove l'azione divina attraversi in modo percepibile la vita e le condizioni per cui essa emerga e sia accolta, tale azione risulta vana, come se non ci fosse: l'esperienza di fede in Dio avviene cioè nella libertà cosciente e voluta, non nell'automatismo del già noto.

Quindi il "Ricordati!", rivolto a Dio, indica più precisamente la nostra presa di coscienza di doverci mettere nella condizione di far emergere e rendere efficace l'azione creatrice. Nella prospettiva del ricordo, la pace è la tensione mediante la quale riusciamo ad innescare, ad agire, a modificare dinamiche che trasformano le memorie, da tensioni rivolte al già noto, in prospettive che rendono il passato fonte d'insegnamento per un orizzonte di novità e di cambiamento.

8. Partire dalla memoria del dolore

Può sembrare molto strano che io abbia ricordato il dolore e non la gioia. Eppure, quante volte ricordiamo la gioia, e quante il dolore? E quand'anche ricordiamo la gioia, in che forma la ricordiamo? Più spesso come nostalgia, come dolore di un'assenza. Questo è un grande problema a cui non ho risposta. Sembra assodato, anche nell'ambito di studio delle scienze umane, che l'esperienza del dolore, della perdita di qualche cosa, contiene in sé - come unica strada per acquisire senso - la pos-



sibilità di venir accolta e trasformata per investirsi in qualche altra cosa.

Mi sembra che tali riflessioni meriterebbero di essere approfondite perché, se leggiamo in quest'ottica la formula "sapienza della Croce" (cioè la via della contraddizione che incombe, provoca e richiede investimenti profondi per essere superata), appare chiaro come essa abbia le sue radici profonde in una certa struttura umana. I vari tipi di sofferenza contengono in sé la chiave della "potenzialità", possono cioè portare a soluzioni inedite, totalmente nuove, dei problemi che si presentano e che quindi incontriamo nella vita.

Vi è poi un aspetto ulteriore su cui riflettere. Come persone che, in un contesto prevalentemente religioso, sono interessate al tema della pace, corriamo il grande pericolo di considerarla come una realtà virtuale, fatta cioè di congressi, di comunicazioni, ma forse quasi avulsa dalle profonde risonanze del dolore che ne grida la necessità, e dalle ispirazioni etiche e religiose che l'impongono. Tutti siamo testimoni di dichiarazioni o documenti di organismi internazionali come l'ONU, l'OMS, ecc., che sono tipicamente ... virtuali, a cui segue cioè l'ipotesi di scenario ma nessuna realizzazione concreta. Visti gli esiti, i discorsi sulla Bosnia erano chiaramente virtuali: realtà immaginata e depotenziata dalla forza dell'emotività che pure vi circola, dove s'interviene in modo decisivo, non si va in fondo.

La pace è un valore che rischia di essere o di restare virtuale se non c'è la memoria, alimentata anche dalla sofferenza, di alcuni eventi che partono dalla Bosnia, per risalire alla memoria di quanto grandi siano gli errori commessi, anche dalle chiese, o prima di esse o al di fuori di esse. Come ho già richiamato più volte, è importante ricordare che Nerone non avrebbe potuto bruciare Roma da solo, ed ha avuto quindi, come esecutori e complici, persone essenzialmente simili a noi...

Ma è proprio questo è il punto di partenza per cui una persona, cessando di meravigliarsi (... "Come ho potuto fare questo?") e accettando tutta la propria potenzialità umana anche di fronte all'errore e al male - nella direzio-

ne della maturità sia psicologica che di fede cristiana - trova riposo da inutili sensi di colpa, trasformandoli in senso di responsabilità. Questo processo presuppone l'attitudine ad analizzare gli eventi del passato, in modo da cogliere i fattori negativi tuttora persistenti e quindi potenzialmente in grado di determinare le stesse dinamiche di distruzione e di morte, qualora non vi si opponga coscientemente idonea resistenza.

Analoghe considerazioni possono applicarsi anche ad un popolo, un gruppo, una cultura, eredi di memorie dolorose. Così, ad esempio, gli Armeni, oppure Israele, e certamente anche alcune popolazioni cristiane in varie parti del mondo possono riandare alle fonti della loro storia e rivisitare in modo efficace le dinamiche atte a rendere questa memoria non solo monito, ma fonte di saggezza per nuovi percorsi di riconciliazione.

A cosa ci riferiamo e cosa in realtà ci attendiamo quando affermiamo che riconciliare le memorie (cioè le vie della vita) - premessa, ma anche frutto della pace - costituisce una fonte di ricchezza? Credo che quanti accettano questa formula intendano esprimere la speranza che l'umanità possa pervenire a quella maturità che dà luogo a condizioni di autorealizzazione e di comunicazione autentica, cioè ad un modo di vivere che favorisca realmente la piena espressione della peculiare ricchezza della vita che è negli organismi coscienti, nelle persone umane.

Per molti, l'aspettativa sarà quella di poter offrire alle generazioni che seguono almeno una speranza che valichi il "tempo" segnato dal nostro orologio e che contiene solo la nostra comparsa sulla scena del tempo storico. Per altri, essa potrà essere forse allusione - e, al tempo stesso, desiderio - di testimoniare il passaggio da questa vita, ritmata dal tempo cronologico, a quella forma di vita che è oltre il tempo ... come canta padre David Maria Turollo: "Morte non v'è nell'intero creato ... ché senza l'uomo glorioso e risorto l'opera tua è incompleta, Signore".



*"Sotto il segno di una relazionalità, di una nonviolenza che non è affatto quiete o uno stato immobile per sempre, ma che è infinita dinamica, sarebbe da ripensare tutta la teologia, tutto il nostro immaginare Dio... Essere uomini e donne di pace significa operare riconciliazione, ... per risanare le fratture fra uomini e gruppi umani".
L'autrice è teologa morale cattolica.*

Fede nella creazione e prassi nonviolenta

1. Che significa fare spazio all'altro? Certamente non significa soltanto prendere atto della sua esistenza, cosa che potrebbe essere del tutto indolore. Né semplicemente permettere che anche egli ci sia: anche questo potrebbe essere del tutto indolore o comunque totalmente privo di responsabilità e coinvolgimento da parte nostra. Neppure solo prendere in considerazione il fatto che egli esista, che è come noi, benché questo rappresenti già un livello ulteriore, e quando diventiamo capaci di tanto è già un bene.

Fare spazio all'altro, cosa fondamentale e indispensabile per una mentalità redenta, per uno stile di vita alla luce del Regno di Dio, significa sempre e comunque accogliere l'altro dentro di sé, cioè accogliere l'altro come parte di sé.

In questo senso, i credenti non possono fare a meno di accogliere anche l'ateo al loro interno. E gli uomini e le donne di pace non possono fare a meno di accogliere al loro interno anche gli uomini e le donne che, in apparenza, non sono in pace e che, anzi, operano con una mentalità e con finalità offensive, diametralmente opposte alla pace.

Questo non è soltanto un atteggiamento vir-

tuoso o ascetico: deriva per direttissima dalla logica della creazione.

2. Infatti, se pure rapidamente, vorrei muovere proprio dalla logica di creazione come autolimitazione di Dio.

Premetto, se ce ne fosse bisogno, che tutto quanto dirò in riferimento a Dio - come tutto quello che diciamo di Dio - è analogico e può essere riferito a Dio solo con molti "distinguo" e ricordandoci che comunque si tratta di parole umane, di azioni umane, di immagini umane, e che assai più che informarci di ciò che Dio è nella sua essenza ineffabile, ci informano sull'immagine che di lui ci siamo formati, sulle nostre esperienze, sulle nostre dinamiche interiori.

Ma questo, oltre che segno ineliminabile del nostro limite, è anche parte della logica di creazione, della logica di alleanza. Dio, creandoci, entrando in alleanza con noi, ha scelto di autolimitarsi. Dio, accettando di essere messo nelle nostre parole, le più ben intenzionate possibile - ma sempre parole umane, sempre incomplete, sempre in divenire, sempre parziali, sempre segnate da una certa esperienza e da una certa cultura -, ha scelto di autolimitarsi.



Noi stessi, quando cresciamo, scopriamo che al mondo ci sono anche gli altri, che sono importanti, ma che in qualche modo interferiscono con le nostre scelte, la nostra espressione e la nostra libertà. Entrare in rapporto con gli altri significa sempre autolimitarsi. Quindi, fare spazio all'altro è sempre una scelta di autolimitazione, che rende possibile il rapporto.

L'essere umano, dunque, viene creato da Dio, fin dall'inizio, aperto alla relazionalità, cioè connotato sessualmente. Il che significa, essenzialmente, anche limitato. Da un punto di vista puramente teorico è possibile ipotizzare un essere umano, di cui non abbiamo esperienza, in cui il principio che noi chiamiamo maschile e quello che chiamiamo femminile fossero compresenti ontologicamente fin dall'inizio, così che l'individuo avesse in se stesso la sua pienezza e che bastasse a se stesso.

Perché Dio crea l'uomo per la donna, la donna per l'uomo, crea l'altro, crea il diverso? Per rendere possibile il rapporto, in primo luogo. O perché l'individuo potesse comunicare se stesso. E infatti dove non c'è diversità, polarità, non c'è scambio. Chi non riesce ad aprirsi fino in fondo al tu umano, non riuscirà poi nemmeno ad aprirsi al Tu supremo di Dio.

Fin dall'inizio Dio stabilisce, all'interno del modello umano, una mancanza, un aver bisogno, un tendere verso. Proprio perché l'uomo e la donna, cercandosi e realizzando l'incontro con caratteri di autentica reciprocità, non semplicemente trovino quello che a loro manca, ma concretizzino una realtà superiore: la coppia in rapporto. L'incontro di due non è semplicemente la somma dell'uno con l'altro, è, per così dire, una moltiplicazione, un potenziamento all'infinito dell'ipotesi umana che c'è all'origine.

La tradizione cristiana, influenzata più dal pensiero greco che da quello biblico, ha elaborato un'idea di Dio, a mio modo di vedere, assai poco pacifica e, soprattutto, assai poco funzionale al rapporto, all'incontro, all'accettazione dell'altro. Il Dio che ci veniva proposto non solo dalla teologia tradizionale, ma anche dalla sua traduzione più spicciola e di massa, cioè il catechismo, era immobile, perfetto, che basta

a se stesso.

Abbiamo inoltre adottato una tradizione cristiana atterrita dall'idea dell'inferno e, tutto sommato, non eccessivamente attratta nemmeno dall'idea, pur positiva, del paradiso. Perché il paradiso veniva immaginato come una vita sì beata, ma talmente immobile, priva di affetti, di relazionalità, di divenire, di caratteristiche umane che, in fondo, un essere umano normale preferirebbe stare qui a soffrire nella precarietà, nell'approssimazione, piuttosto che trovarsi dentro uno stato di beatitudine completamente priva di vita. Priva, in ultima analisi, di individualità.

Insomma, sotto il segno di una relazionalità, di una nonviolenza che non è affatto quiete o uno stato immobile per sempre, ma che è infinita dinamica, sarebbe da ripensare tutta la teologia, tutto il nostro immaginare Dio, tutta la nostra vicenda e la nostra esperienza religiosa.

Dovrei aggiungere che l'immagine tradizionale di Dio è unilateralmente maschile. E un Dio connotato esclusivamente al maschile, di per sé, non può essere un Dio di amore e di pace, essendo solo una metà dell'esperienza umana. Costituirebbe, anzi, l'origine di ogni discriminazione, di ogni dicotomia.

Se non riusciamo a superare, a redimere, a trasfigurare, al nostro interno, le dicotomie, difficilmente possiamo diventare uomini e donne di pace, uomini e donne nonviolenti. Perché è una cosa immensa essere nonviolenti. Se, infatti, è molto ragionevole supporre possibile non toccare le armi, evitare di far male agli altri - si tratta del puro aspetto esteriore, operativo della scelta nonviolenta -, non altrettanto facile è diventare personalità incisivamente critiche e profetiche nello *status quo*.

Essere uomini e donne di pace significa operare riconciliazione, cioè farsi carico di tutta la storia, di tutta la realtà cosmica, per risanare le fratture fra uomini e fra gruppi umani: a livello culturale, esperienziale, basato su un modo di pensare, di parlare, di operare, di rapportarsi, che è completamente violento.

Il Dio unicamente maschile è sepolto nella profondità della nostra psiche, dei nostri sim-



bolismi affettivi, anche se, crescendo, abbiamo successivamente acquisito nuove idee, nuovi concetti. Qualsiasi persona appena un po' evoluta culturalmente sa benissimo che Dio non è né maschio, né femmina, perché trascende le categorie umane e quindi la polarizzazione sessuale. Ma conoscere intellettualmente una cosa non significa per forza averla esperita affettivamente. Esistono le trappole, per lo più inconscie, perciò tanto più insidiose, del linguaggio e delle immagini.

Il linguaggio di cui si serve anche chi non userebbe mai le armi, genera esclusione, discriminazione, contribuisce a perpetuare l'ingiustizia, dal momento che intimamente svislisce, anzi, addirittura ignora o annulla una metà del genere umano e dell'esperienza umana. Se davvero fossimo convinti che Dio non è né maschio, né femmina, se ne dovrebbe dedurre che è inadeguato parlarne solo al maschile o solo al femminile. E tuttavia ci sembra normale parlarne al maschile e psicologicamente quasi insopportabile parlarne al femminile. Succede anche a me, anche se ritengo molto avanzate le mie idee sulla parità uomo/donna.

Se dovessi dire: "Credo in una vera madre onnipotente", mi sentirei fortissimamente a disagio. So benissimo che Dio non è né maschio, né femmina, ma dico: "Padre nostro", "Credo in Dio padre onnipotente", senza alcun disagio!

Ora, non possiamo elaborare a tavolino un altro linguaggio, perché il linguaggio è portato dall'esperienza. Quello che, semmai, ci viene chiesto, è un lavoro comunitario, da fare insieme, con i diversi risultati della riflessione, per risalire fino alle origini del nostro disagio, dell'innaturalità psicologica che proviamo.

Certamente, nella tradizione scritturistica, le immagini di Dio unilateralmente maschili sono, proprio statisticamente, più numerose di quelle femminili, che pure esistono. Recentemente ci sono stati tentativi molto interessanti, molto suggestivi, di riscoperta, di rivalutazione delle immagini femminili di Dio. Non c'è solo il padre, il re, il signore degli eserciti. C'è anche il Dio che ha un grembo materno: il tuo Dio che per te ha sofferto le doglie del parto;

c'è anche Gesù che dice a Gerusalemme: "Quante volte ho tentato di raccogliere i tuoi figli come la chioccia raccoglie i pulcini sotto le sue ali!". Ci sono varie ipostasi al femminile di Dio: pensiamo a ciò che si dice della sapienza (che, fra l'altro, è femminile anche come genere grammaticale, in ebraico), o della presenza di Dio che è sempre al femminile. Insomma, non è impossibile trovare degli spunti suggestivi, se vogliamo andarli a cercare. Ma molto dipende dalla precomprensione.

Nella Scrittura si può trovare il supporto ad ogni idea di Dio. Se uno volesse andare a sfogliare le pagine della Sacra Scrittura per trovarvi la legittimazione della guerra, della violenza, probabilmente ci riuscirebbe, magari facendo forza a certi testi, ignorando il senso della storia e il contesto culturale... Se qualcuno va a ricercare nella Scrittura i fondamenti per una possibile prassi nonviolenta, ci riesce. È stato fatto, lo stiamo facendo. Moltissimo dipende dalla nostra precomprensione, dallo spirito con cui ascoltiamo il testo sacro, anche perché la Scrittura non è qualcosa che ci viene dato una volta per sempre, ma cresce con noi. Soprattutto per una riflessione sulla nonviolenza è necessario ricordarsi che la Scrittura cresce con noi.

Però la nostra idea di Dio, Dio padre e Dio creatore, ancor più che alla Scrittura è debitrice al pensiero greco. Nel pensiero greco l'essere è perfetto, imperfetto è il divenire; per cui Dio viene concepito privo di divenire, privo di dinamica: un Dio che basta a se stesso, imperturbabile, ineffabile, onnisciente, onnipotente, onnipresente, cioè caratterizzato dalla negazione di tutto ciò che è umano e dall'idea del tutto. Ora, sorvolando sulla minore o maggiore precisione teologica del concetto, è chiaro che questa immagine di Dio determina una distanza abissale e angosciosa tra Dio e la sua creatura, la quale invece è caratterizzata dalla precarietà, dal divenire, dall'imperfezione, dal limite.

Ci si mette poi il Dio che tace, il *Deus absconditus* dei mistici, a complicare la situazione della creatura e la sua angoscia esistenziale.



In effetti, una riflessione biblica e di fede, alla luce di una mentalità e di una prassi non-violenta, dovrebbe riscoprire e rivalorizzare il "Dio che tace" perché è in ascolto, in attesa di una nostra parola autonoma. Dio tace perché è disposto ad ascoltarci, tace per non sostituirsi alla nostra risposta, per non precorrere la nostra crescita personale, a rischio di privarcene. Sarebbe però anche il caso di riscoprire che il divenire non è necessariamente più imperfetto dell'essere, e che niente ci obbliga a concepire la vita eterna come uno stato in cui tutto è immobile.

Io parlo solo di vita eterna, ovviamente, non di paradiso, perché parlando di paradiso sarebbe inevitabile parlare dell'inferno, e un uomo e una donna di pace non potranno mai, nemmeno come possibilità, accettare l'idea dell'inferno. Naturalmente non per il motivo rozzo e volgare che generalmente affiora nell'interlocutore non specializzato - "Se tutti saranno salvati nello stesso modo, allora tanto vale peccare" -, ma per la considerazione di un'etica fondata sull'amore e sulla responsabilità filiale, che danno origine ad esigenze più raffinate di quelle legate alla dinamica premio/punizione.

Noi siamo imperfetti e, anche quando ci sforziamo di amare, riusciamo solo, nel migliore dei casi, a farci trasparenza un po' meno opaca dell'amore originario. Eppure Dio ci chiede di amare i nemici, di perdonare sempre.

Come possiamo ritenere che questo Dio, a determinate condizioni, sia capace di escludere un solo uomo, in eterno, dalla comunanza di vita con lui, dalla sua amicizia, dalla crescita, dalla speranza? A mio parere, l'idea di un Dio che non perdona è una proiezione delle nostre angosce e della nostra poca esperienza di giustizia terrestre, ma assolutamente non rende giustizia a un Dio di amore infinito. Del resto, come riusciremmo noi stessi ad avere pace e beatitudine nella vita eterna, sapendo che anche un solo fratello, fosse pure il più innominabile delinquente, sta soffrendo per l'eternità?

Una vera mentalità di pace non è conso-

lante, non è rassicurante, non è quieta; è sovversiva, perché chiede di rimettere in discussione tante convinzioni che abbiamo assorbito, per via storico-genetica, da tutti gli uomini e le donne che ci hanno preceduto nella fede, i quali, a loro volta, erano il risultato di un certo cammino. È veramente consistente il peso, l'intrico di immagini, di idee, di atteggiamenti ereditati.

Dunque, l'uomo e la donna sono creati fin dal principio per avere l'esperienza dell'altro, cioè per fare esperienza di Dio che si autocomunica nel diverso. La tradizione giudeo-cristiana ha sviluppato fino all'eccesso l'idea simbolica di un iniziale essere umano di sesso maschile, a cui si aggiunge, in un secondo momento, un essere umano di sesso femminile, allo scopo di aiutarlo. Come? Di fatto, il primo aiuto che questo essere umano di sesso femminile sembra dare all'uomo, è quello di metterlo nei guai. In realtà, non si tratta di persone soggettive - questo lo sappiamo -, ma di differenziazioni all'interno di un comune modello umano, allo scopo di rendere possibile l'incontro, lo scambio, il rapporto.

In questo senso, si potrebbe anche dire che l'uomo e la donna, nella loro implicita disposizione all'incontro, nel loro essere naturalmente orientati l'uno verso l'altra, sono immagine di Dio perché recano proprio dentro di sé la memoria, lo sappiano o no, intratrinitaria di un Dio che è relazione.

Ma è nel realizzare il rapporto, nel viverlo, nello storicizzarlo con caratteri di autentica parità, di autentica reciprocità, che essi realizzano la somiglianza con Dio. In origine, si è sviluppata, tra i padri della chiesa greca, la differenza tra l'immagine e la somiglianza (in particolare, S. Gregorio di Nissa). L'immagine è un dato più statico, primario, ontologico, è inizialmente dono di Dio. La somiglianza è un fatto più dinamico: si svolge, dipende sì dal dono di Dio ma anche dalla risposta umana. L'immagine la possediamo, la somiglianza si realizza, si sviluppa. Quindi l'uomo e la donna sono immagine di Dio nel loro implicito essere duale che tende all'unione; realizzano la somiglianza nel costruire l'amore con carat-



teri di autentica comunicazione umana, di autentica reciprocità, secondo la logica del dinamismo, sempre aperto a nuovi orizzonti.

3. Riflettendo sulle pagine della Scrittura, secondo la logica del divenire, sono sempre stata impressionata dalla compresenza di idee anche molto diverse al loro interno, relative al perdono, alla vendetta, alla violenza; ma anche dal fatto che, con qualche forzatura "panoramica" sia possibile ricostruire un'evoluzione ad alcune di tali idee, nei due Testamenti.

Ad esempio, nei primi capitoli della Genesi, incontriamo quello strano personaggio di nome Lamech, discendente di Caino, e il suo feroce inno di guerra: "Ho ucciso un uomo per una scalfittura e un ragazzo per un mio livido. Sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamech settantasette" (Gen 4,23-24). Molto si potrebbe discutere sul senso teologico dell'inserimento di questo personaggio e di questo canto di guerra, nel libro dell'alleanza. Voglio solo sottolineare che anche nella Scrittura si incontra il problema "vendetta/perdono". La vendetta indiscriminata era affidata soltanto alla forza dell'offeso, della sua tribù, dei suoi sostenitori. Viene ucciso un uomo di una tribù, la tribù dell'ucciso può anche sterminare tutta la tribù dell'uccisore. Ma questo accade solo nella fase iniziale e si realizza secondo la "legge del taglione", fondata sull'equivalenza tra colpa e pena. Tale legge, per quanto rozza possa apparire oggi ad una mentalità evoluta, cristiana, rappresentava tuttavia un ingentilimento, rispetto alla vendetta privata.

Quello che invece ci sconvolge è il fatto che molte delle persone colte e ben intenzionate dell'epoca moderna non si discostino granché dalla legge del taglione: non è semplice vendetta la pena di morte?

Sempre nell'Antico Testamento, pur ricordando che la legge ebraica è caratterizzata dalla logica della corrispondenza tra colpa e pena, troviamo tuttavia anche l'apertura ad un'idea spiritualmente superiore. La troviamo in molti profeti, la troviamo nei Salmi, in cui la vendetta è presa positivamente in considera-

zione ma è affidata a Dio: Dio è affermato come giudice della storia, padrone della vita umana, mentre si riconosce la limitatezza dei criteri di giudizio umano. Probabilmente, senza questo importantissimo passaggio spiritualizzante, il grande cambiamento dell'etica neotestamentaria (amare i nemici) sarebbe stato difficilmente comprensibile.

Non è, infatti, solo Gesù che parla di perdono dei nemici. C'erano altri maestri della legge ebraica, ai tempi di Gesù, ma anche prima e dopo di lui, che proponevano un'etica altruista, nobile e nonviolenta.

4. Amare i nemici è facile a dirsi. Ma che significa veramente amare i nemici? Sarebbe ingenuo ed anche evasivo credere che i nemici si possano amare come si amano gli amici. Cristo non ci ha domandato la simpatia per il nemico, ci ha comandato il rispetto del suo essere persona (poiché prima di essere un avversario è una persona); ci ha comandato il rifiuto assoluto della vendetta. Non solo: l'unico modo di vincere il male è trasformarlo in occasione per un bene più grande, prima non immaginato. Ciò non significa subire il male.

Nel discorso della montagna, l'elemento eticamente più stimolante è il paradosso. Pensiamo all'invito di porgere l'altra guancia, di dare il mantello a chi ti toglie la tunica. Nessuno ignora di quanti equivoci, di quante banalizzazioni, di quanti atteggiamenti masochistici sia stata causa l'interpretazione letterale del comando di porgere l'altra guancia. È evidente il divieto assoluto di vendicarsi, tuttavia - credo - non deve essere preso alla lettera il comando. Sono in agguato due rischi molto pericolosi: uno di carattere collettivo, uno di carattere personale.

Dal punto di vista personale, porgere l'altra guancia, più che un grande atto d'amore rischia di essere un atto di orgoglio, anche psicologicamente molto sospetto. Sia ammettendo che io provi piacere a prendere schiaffi - nel qual caso sarei masochista (atteggiamento di competenza dello psicologo, non del moralista) -, sia ammettendo che io mi compiaccia della mia superiorità spirituale rispetto a chi



mi offende, il mio comportamento non sarebbe certo manifestazione di amore.

Dal punto di vista collettivo, se permetto che un fratello sbaglia, commetta un'ingiustizia, offenda una persona nel suo essere persona, io non amo quel fratello.

Come conciliare il dovere della ribellione profetica, con il divieto, profondo e assoluto, della violenza e della vendetta? Come non rispondere al male col male? Il comando di Gesù a porgere l'altra guancia è paradossale, poiché invita a fare ciò che è del tutto innaturale, in termini umani. Se è stato commesso un male, grande o piccolo, non importa, a me o ad altri, non importa (del resto, un male che tocca una sola persona tocca tutto il genere umano), mi viene chiesto di trasformare quel male in bene. Non è cosa facile, non è automatico. Ma è l'unico modo per reinserire il male nella logica di redenzione.

5. Il Vangelo non è un manuale di istruzioni, non dà risposte concrete ai vari interrogativi morali. Porgere l'altra guancia non è la prescrizione di un comportamento, è l'indicazione di una tendenza. In altri termini, quando ci troviamo di fronte ad un'ingiustizia, ad un agire negativo che coinvolge noi o gli altri, la nostra reazione è affidata alla nostra coscienza, possibilmente matura e razionale, possibilmente in dialogo con lo Spirito Santo. Secondo le circostanze, secondo chi è l'altro e chi siamo noi, secondo i segni dei tempi, la reazione giusta potrà essere far finta di niente o reagire.

La reazione giusta potrà essere un *surplus* di amore, o una protesta serissima. L'importante è l'intenzione che sta a monte del nostro agire, l'origine e la meta del nostro agire. Gesù stesso (Gv 18,22-23) quando viene schiaffeggiato da un soldato che incarna tutta la brutalità e il servilismo ("Così rispondi al sommo sacerdote?"), non rimane silenzioso, non porge l'altra guancia, ma nemmeno risponde con la violenza. Protesta, chiede spiegazioni, spostando così il confronto sul piano dell'umanità che lui stesso ha in comune con il soldato. L'offensore viene riportato, attraverso la razionalità, al suo essere uomo e alle conseguenti

necessarie azioni.

La prassi di Gesù, per un credente che si interroga sulla nonviolenza, è fondamentale. Essa è la sorgente del nostro essere creature. Oltre l'antica idea di "imitazione", l'idea di "sequela" tocca molto più in profondità le radici della persona. Gesù è il prototipo di ogni autentico uomo di pace, nonviolento, non già perché sia un uomo che ignora la collera o le forti reazioni (i Vangeli attestano ripetutamente le sue collere e le sue prese di posizione polemiche), ma perché propone l'umiltà e la mitezza come strumenti più incisivi, più sovversivi per modificare le situazioni di ingiustizia.

6. Gesù è il prototipo della nonviolenza in quanto accetta di farsi mettere in discussione. Gesù conosce un'evoluzione nella sua autoscienza messianica, accetta di cambiare idea, di cambiare programma; prende in considerazione quelli che incontra, che si rapportano con lui.

Mi piace sottolineare - l'ho fatto in un libretto che ho pubblicato poco tempo fa, *Donne nei Vangeli* - che i Vangeli attestano due occasioni in cui Gesù cambia programma; tutte e due le volte lo fa in seguito all'intervento di una donna (Maria alle nozze di Cana induce il figlio a manifestarsi come Messia, la Cananea induce Gesù ad aprire ai pagani il suo ministero). Nel momento in cui l'irrompere del nuovo nella storia umana si fa particolarmente evidente, è quasi automatico imbattersi nella presenza femminile, poiché la donna - esaltata o disprezzata, amata o odiata - è comunemente l'altro, anche per lo scrittore sacro.

7. A proposito dell'amore verso i nemici, ricordo la parabola del padre misericordioso. In essa è proposto un atteggiamento paradossale: nessun padre, nell'esperienza umana, si comporterebbe in modo così dissennato ed irresponsabile da lasciare ad un figlio egoista e immaturo la metà del suo patrimonio prima d'essere morto. Ma proprio la "violenta" innaturalità del comportamento di questo padre sta ad indicare fino a che punto l'agire di Dio sovverta i normali criteri del nostro modo di agire.



La parabola ricorda, inoltre, che, al di là dell'etica della responsabilità, anche la morale cristiana rischia di estinguersi per soffocamento se non viene ripensata, rigenerata in chiave escatologica. L'etica cristiana è stata veramente strozzata dalla sua assimilazione alle varie ingiustizie umane. Fino al Concilio Vaticano II essa veniva abitualmente insegnata, nei seminari e nelle facoltà teologiche, da professori laureati in diritto canonico. Ma un giurista, anche il più illuminato, ha una *forma mentis* che lo condiziona nel rapporto intellettuale con i problemi che tratta. Associare, anche solo nella persona dell'insegnante, la teologia morale al diritto canonico ha prodotto dei guasti, nell'esperienza cristiana, di cui tutti siamo costretti a verificare gli effetti: la separazione della morale dalla spiritualità, ad esempio. Così si è detto che la morale è per tutti - il minimo indispensabile per vivere coerentemente la fede -, mentre l'ascesi è per pochi eletti...

Ripensare, dunque, in chiave nonviolenta, tutta la teologia e tutta l'esperienza cristiana richiede un grosso sforzo di riconciliazione e di riunificazione, abbandonando l'etica del sospetto. La morale che abbiamo studiato e che ascoltiamo ancor oggi in certi documenti magisteriali, è in gran parte un'etica del sospetto, almeno dal punto di vista normativo. Dopo il Concilio si sono fatti discorsi teologici più nobili, più aperti, ma la maggior parte dei documenti, anche ufficiali, della chiesa è caratterizzata da una curiosa dicotomia: un'apertura teologica spesso di grande bellezza, ed un improvviso, umiliante restringimento, quando si passa alla parte applicativa. Esiste una contraddizione inaccettabile tra le premesse e la loro traduzione.

8. Chi sono gli operatori di pace, secondo la logica evangelica?

È molto bello che, negli ultimi tempi, la traduzione "operatori di pace" sia stata sostituita alla tradizionale "pacifici". Il pacifico, infatti, anche se a livello etimologico è la stessa cosa che operatore di pace, nel linguaggio comune indica una persona che ... ama stare in pace, non essere disturbata. Ma il vangelo in-

vita al dinamismo, alla trasformazione delle relazioni umane, dell'approccio alla realtà politica, sociale e storica.

L'operatore di pace assume tutte le contraddizioni, tutti i disordini del divenire, e si sforza di riconciliarli in Cristo. La formulazione può sembrare eccessivamente spiritualista e scarsamente impegnata nella storia. Ma, in realtà, da questo "assumere tutto in Cristo" derivano conseguenze concrete molto precise: la pace, in termini biblici, non è separabile dalla giustizia, dalla libertà, dall'amore.

Essere uomini di pace significa sapersi rapportare con l'altro, qualunque altro, chiedendosi chi egli sia, prima di verificare da che parte stia. Si tratta, cioè, di mettere sempre al primo posto l'essere umano, la sua unicità, la sua dignità, che egli mai perde, qualunque cosa possa succedere. Ciò diviene possibile quando si è interiorizzato profondamente l'esempio di Cristo, prototipo di ogni credente. Gesù - ricordiamolo! - per la coerenza della sua fede e del suo amore, era capace di estrema libertà, di disubbidienza anche rispetto alle norme della religione.

L'uomo di pace sa distinguere tra fede e religione. Molti ancora tendono a identificare i due termini. Ma la fede, se autentica, è sempre liberante, la religione, se assolutizzata, è qualcosa che "lega" (pensiamo all'etimologia del termine re-ligione). Si ritrovano molti punti di contatto tra il patriarcalismo delle varie religioni gestite con spirito unilateralmente maschile: il clericalismo, il militarismo, la mistica dell'esercito e della guerra, la demonizzazione dell'altro e l'atteggiamento di sospetto nei confronti della donna (a volte esclusa, a volte esaltata in modo compensativo).

L'agire degli uomini e delle donne di pace è dunque antigerarchico per vocazione, per responsabilità. Gli ordinamenti sono necessari al semplice funzionamento delle realtà e delle istituzioni. Il rischio si determina non già quando c'è una struttura, ma quando essa viene sacralizzata, quando viene considerata espressione dell'immutabile volontà di Dio.

9. La pace non è imperturbabilità. L'uomo



di pace, nel senso cristiano, non somiglia affatto né allo stoico né all'epicureo. Se infatti è vero che, nella tradizione cristiana, c'è una forte diffidenza nei confronti delle passioni, è anche vero che l'esempio di Cristo ci invita a lasciarci coinvolgere e sconvolgere dal dolore e dalla sofferenza che sono fuori di noi.

Gesù non solo si arrabbia di fronte alla sordità e all'incomprensione umana, ma piange: piange di fronte alla tomba dell'amico Lazzaro; piange su Gerusalemme che non l'ha accolto. Soffre con gli uomini che soffrono. Non corrisponde, Gesù, al saggio stoico; non ci ha lasciato un modello di sovrano distacco.

10. Cristo ci ha lasciato l'esempio - attraverso il suo stile salvifico di agire, quale è testimoniato dai Vangeli - anche di come affrontare il conflitto. Esso non deve essere né evitato per principio, né sopito, né assolutizzato. Deve essere vissuto con spirito nuovo. Gesù non ignora la collera, non ignora la polemica, però, se noi ascoltiamo nel profondo il Vangelo come messaggio e stile di vita, ci accorgiamo che la sua collera e la sua polemica, anche quando sembrano schiacciare l'avversario, sono eventi di amore che tende a salvare, amore intenso.

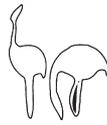
Di conseguenza, al costruttore di pace non viene chiesto di evitare la collera o la polemica, ma di purificarle fino a che possano diventare, a immagine della prassi di Cristo, un evento di puro amore.

Il conflitto, come ha una sua fisiologia e una sua patologia, può avere anche una sua spiritualità. Il conflitto è una realtà da redimere, da assumere e da vivere secondo la

logica della redenzione, finché non si riesca a farlo evolvere verso una superiore realtà dialogica, in cui il diverso non è eliminato, ma assunto, valorizzato, guardato in volto nella sua dignità di diverso, nella memoria di ciò che significa. Nel diverso, Dio comunica se stesso, anche quando il diverso è disturbante o inquietante. Dio, infatti, parla anche attraverso i suoi silenzi. Gesù stesso, prima di noi, ha fatto l'esperienza del silenzio di Dio, un silenzio che si riesce a leggere solo nella luce della Pasqua: nella luce del Getsemani ci sembra silenzio assoluto!

Lilia Sebastiani





"Più volte ci si è interrogati sul perché nel 'Cantico di frate sole' non compaiano esplicitamente animali". Secondo l'autore, esperto di Sacra Scrittura, gli animali "sono presenti in modo solamente allusivo, in quanto di essi si può parlare direttamente solo rivolgendosi a quel gemito che rimanda alla croce di Cristo". Per Francesco, infatti, il mondo animale "esige di essere visto tanto in modo teologico che in modo cristologico".

Francesco, il creato, la lode e il gemito

Per comprendere l'atteggiamento di Francesco rispetto al creato, è indispensabile chiedersi fino a che punto - secondo lui - nella creazione sia riscontrabile l'impronta di Dio. Sulle prime, il *Cantico di frate sole* appare in proposito una risposta più che sufficiente; specie se si tiene conto che l'espressione, secondo cui Dio è lodato per "sora luna e le stelle, per frate vento et per aere e nubilio et sereno et omne tempo..." e per tutte le altre creature, è da intendersi come una lode che giunge a Dio, attraverso le creature e ad opera delle creature stesse. Le creature possono lodare Dio solo perché hanno in loro stesse una marcata nota di positività. Nel *Cantico* risulta perciò in modo evidente la replica di Francesco alle tendenze a lui coeve, e da lui certo conosciute, di tipo dualistico, che trovarono nei catari la loro espressione più radicale.

La componente materiale del mondo, per i catari, è negativa in quanto frutto dell'opera di una potenza oscura, malvagia, che ha inscritto nel mondo materiale una componente intrinseca e profonda di violenza.

Più volte ci si è interrogati sul perché nel *Cantico di frate sole* non compaiano esplicitamente animali. È vero, acutamente, si è propo-

sto di scorderli nei versi: "Laudato si', mi' Signore, per sora nostra madre terra, la quale ne sustenta e ne governa". Infatti questo passo va interpretato sulla scorta del versetto della Genesi, in cui Dio ordina alla terra di produrre esseri viventi secondo le loro specie: "bestiame, rettili e bestie selvatiche" (Gen 1,24). Sulla scorta di questo riferimento, si comprende perché la terra sia presentata da Francesco, oltre che come sorella, anche come madre. Si aggiunga poi che il verbo "governare", in determinate aree linguistiche, assume il senso specifico di dar da mangiare agli animali. Tutto ciò, pur apparendo assai persuasivo, non può tuttavia cancellare l'impressione che la presenza degli animali nel *Cantico* risulti, in ogni caso, indiretta o addirittura celata. È perciò quasi inevitabile concludere che qui ci si sta inoltrando su un terreno particolarmente delicato.

Avanzo un'ipotesi, espressa, invero, in modo piuttosto elaborato. Una delle caratteristiche proprie del *Cantico di frate sole* è di presentarsi (come il *Padre nostro*) come preghiera tutta teologica. Essa, cioè, non nomina mai Gesù Cristo, ed è tutta diretta al Dio creatore. La risposta ai catari sta, infatti, proprio in questo vedere come buono e degno di lode il Dio



creatore, di cui parla la Genesi. Il punto di forza dei catari sta però nel loro appellarsi allo scandalo che deriva dal guardare al mondo animale.

La sfida lanciata dai catari potrebbe riassumersi in questa domanda: "È mai possibile che la legge universale dell'alimentazione, cioè la norma secondo cui la vita propria si afferma solo distruggendo quella altrui, sia una manifestazione del Dio buono?". Si tratta di un'osservazione così persuasiva da costringere la visione cattolica a giudicare questo stato di cose non già come l'espressione della volontà originaria di Dio, bensì come conseguenza di un peccato, frutto tanto della libertà umana quanto di una tentazione operata da quella forma diminuita di demiurgo cattivo, rappresentato dal diavolo. In definitiva, si è costretti, per forza, ad affermare che è successo qualcosa che ha modificato l'assetto primo della creazione.

La risposta di Francesco non nega la presenza di questa componente decaduta. Il suo sguardo, sulle prime, sembra però orientarsi principalmente verso la fine, quando cioè tutto assumerà di nuovo un aspetto edenico. O almeno così pare di dover concludere, se si fanno proprie le indicazioni espresse da Tommaso da Celano (*Vita prima*, 81; *Fonti Francescane*, 461), che interpretano il rivolgersi "relazionale" di Francesco alle creature appunto come un anticipo della pienezza della redenzione: "E finalmente chiamava tutte le creature con il nome di fratello e sorella, intuendone i segreti in modo mirabile e noto a nessun altro, perché aveva conquistato *la libertà della gloria riservata ai figli di Dio*" (Rom 8,21).

La prospettiva di Celano è senza dubbio vera, a patto però di affermare che Francesco coglieva quella "libertà" solo perché, nel frattempo, avvertiva con grande intensità anche la presenza del gemito della creazione di cui, non a caso, parla Paolo proprio in quello stesso capitolo della lettera ai Romani (Rom 8,22).

Tenuto conto di quanto fin qui detto, mi sentirei di affermare che nel *Cantico di frate sole* gli animali sono presenti in modo solamente allusivo, in quanto di essi si può parlare diretta-

mente solo rivolgendosi a quel gemito che rimanda alla croce di Cristo. In altri termini, il mondo animale per Francesco esige di essere visto tanto in modo "teologico", quanto in modo "cristologico". In esso è racchiuso infatti non solo un mistero di lode, bensì anche un mistero di sofferenza.

Prendiamo un altro passo della *Vita* di Celano, e cerchiamo di leggerlo anche per quanto si coglie tra le righe. In esso si passa gradatamente da un momento iniziale molto prossimo al clima proprio del *Cantico di frate sole*, a una conclusione in cui traspare una prospettiva cristocentrica: "Come descrivere il suo ineffabile amore per le creature di Dio, e con quanta dolcezza contemplare in esse la sapienza, la potenza e la bontà del Creatore? Proprio per questo quando mirava il sole, la luna, le stelle del firmamento, il suo animo si inondava di gaudio. O pietà semplice e semplicità pia! Perfino per i vermi sentiva grandissimo affetto, perché la Scrittura ha detto del Signore: *Io sono un verme e non un uomo* (Sal 22,7), perciò si preoccupava di toglierli dalla strada e di metterli in un posto sicuro, perché non fossero schiacciati dai passanti" (*Vita prima*, 80; *Fonti Francescane* 458).

In questo passo è facile constatare come appena si passa dal mondo inanimato a quello animato, colto in una delle sue manifestazioni più semplici, il discorso muta subito di tono. A suo tempo, Kant dirà che di fronte al "filo d'erba e al bruco" le spiegazioni meccanicistiche della natura devono prendere atto della loro inadeguatezza, qui invece si avrebbe voglia di sostenere che, di fronte al verme, tutto muta perché è necessario introdurre nella visione della creazione sia un riferimento cristocentrico, sia la volontà di cercare di salvaguardare il più possibile ogni creatura debole e sofferente. Quel piccolo verme diviene così sia una raffigurazione di tutti coloro che soffrono, sia il simbolo del nesso che intercorre tra il mistero di sofferenza presente nel creato, e la croce di Cristo. Un mistero posto tuttora sotto il segno del gemito, oltre che a quello del riscatto.

Di fronte al mondo animale, in Francesco prevale l'orizzonte cristologico e il connesso



tentativo di portare sollievo a chi soffre: “La sua carità si estendeva, con cuore di fratello, non solo agli uomini provati dal bisogno; ma anche agli animali senza favella, ai rettili, agli uccelli, a tutte le creature sensibili e insensibili. Aveva però una tenerezza particolare per gli agnelli, perché, nella Scrittura, Gesù Cristo è paragonato spesso e a ragione, per la sua umiltà, al mansueto agnello. Per lo stesso motivo, il suo amore e la sua simpatia si volgevano in modo particolare a tutte quelle cose che potevano meglio raffigurare o riflettere l’immagine di Dio” (*Vita prima, 77; Fonti Francescane 455*).

Di fronte alle contraddizioni attualmente presenti nel mondo, neppure questa solidarietà e questa apertura verso l’immagine di Cristo riescono però a raggiungere un esito definitivo; quanto sono in grado di conseguire è di nuovo solo un’acquisizione parziale. È quel che ci dice un altro passo di Tommaso da Celano, in cui si narra come

Francesco provò compassione per due agnellini condotti al mercato per esservi venduti e quindi uccisi. Li riscattò, pagandoli in modo sovrabbondante, dando in cambio il proprio mantello avuto in dono quel giorno per ripararsi dal freddo: “Ma, ricevuti gli agnellini, il Santo di nuovo si rese conto del problema imbarazzante: come provvedervi?, e, per consiglio di frate Paolo, li restituì al padrone, raccomandandogli di non venderli, di

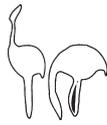
non recare loro danno alcuno, ma di mantenerli e custodirli con cura” (*Vita prima, 79; Fonti Francescane 457*).

Francesco non può mutare il destino generale a cui la crudeltà umana sottopone gli agnelli. Ha salvato quei due, ma non tanti altri in cui non si è imbattuto. A differenza del grande rabbino Jehudà, punito per non aver salvato dalla morte un vitello destinato al macello, Francesco però coglie subito che quel parzialissimo gesto rappresenta di per sé un segno di speranza in un riscatto più grande.

Lo imparerà, in seguito, lo stesso Rabbi Jehudà, quando sarà liberato dal suo castigo a causa dei meriti conseguiti per aver salvato dalla morte due cuccioli di donnola, dopo aver compreso che le misericordie di Dio si estendono a tutte le sue creature (*Sal 145,9*) [cfr. *Talmud babilonese, Bava Mezia, 85a*].

Piero Stefani





"La richiesta di contrarre un matrimonio misto dovrebbe essere l'espressione di un diritto. Se essa viene fatta da due persone che si amano veramente e che riconoscono che il loro amore viene dal Signore, questo dovrebbe comportare un vero e proprio servizio da parte di ministri e comunità, un atteggiamento di obbedienza al Signore".

Una coppia composta da un cattolico e da una protestante racconta...

Diverse confessioni, un unico amore

Vogliamo dare una testimonianza di riconciliazione di memorie ferite. Una testimonianza modesta e circoscritta, offerta con la speranza che, nonostante la sua fragilità, riesca fruttifera per il movimento ecumenico di amore, proposto al nostro mondo diviso da odio e disprezzo. Le persone dei testimoni contano; è la loro testimonianza che conta: per scoprire che se i cristiani restano divisi impoveriscono sempre più, mentre se si riconoscono fratelli e sorelle, figli dell'unico Padre, possono arricchirsi e camminare insieme, nonostante le divisioni da cui provengono.

La testimonianza riguarda le coppie interconfessionali, coppie cioè composte da due cristiani battezzati, dei quali uno solo è cattolico. In particolare, coppie composte da una parte cattolica e una protestante. Non sono moltissime in Italia, però se ne formano diverse centinaia ogni anno, anche se in numero minore rispetto alla Francia, alla Svizzera, all'Olanda, alla Germania, alla Gran Bretagna, agli USA; in numero minore delle coppie islamo-cristiane che si formano ogni anno.

Una *declaratio* papale del 1741 definiva "de-testabili, perniciose, sacrileghe", le unioni tra cattolici e protestanti. Nelle piccole comunità

delle Alpi Cozie (Torino), dove c'è una presenza secolare di protestanti che convivono con cattolici, nel secolo scorso non si registrarono matrimoni misti, per interi decenni. Ancora nel nostro secolo, il Codice di diritto canonico del 1917 dice che tali unioni "*severissime prohibentur*" (cioè sono "severissimamente proibite"). Chi non si adeguava alle norme canoniche, umilianti e punitive, veniva *ipso facto* scomunicato.

La richiesta di contrarre un matrimonio misto dovrebbe essere l'espressione di un diritto. Se essa viene fatta da due persone che si amano veramente e che riconoscono che il loro amore viene dal Signore, questo dovrebbe comportare un vero e proprio servizio da parte di ministri e comunità, un atteggiamento di obbedienza al Signore, perché la coppia mista possa comprendere e vivere la complessa realtà cui è chiamata. Se così non avviene, si svaluta la dinamica cristiana e il richiamo alla continua conversione a Cristo, si ignora l'opera dello Spirito e si cristallizzano le confessioni cristiane, dannandole ad una blasfema divisione.

Proviamo ad immaginare una coppia interconfessionale di pochi anni fa. I due si trova-



no davanti a molte difficoltà, alcune comuni a tutti i fidanzati, ma altre specifiche del loro essere di confessione diversa. Questo non li scoraggia, anzi, li arricchisce, li spinge l'uno verso l'altra con più vigore, per essere portatori dell'immagine del Signore da cui si sentono chiamati. Il canto dell'amore fra *ish* (uomo) e *ishsha* (donna) è il loro, è segno della presenza del Signore, che rende **uni** le due identità separate, secondo l'immagine proposta da Ezechiele 37.

Si possono ricordare le parole del *Cantico dei Cantici*: "Prendimi per mano e corriamo - Alzati vento del Nord, vieni vento del Sud, spandete i profumi del mio giardino - mettimi come sigillo sul tuo cuore". In questo amore si ripropone il mistero pasquale di Cristo, che ha pronunciato sulla croce il suo sì sponsale con l'umanità.

La loro unione, vissuta cristianamente, occupa un posto nella storia della salvezza. Il matrimonio interconfessionale è una realtà vocazionale più che giuridica (o bio-psicologica) e può diventare luogo di grazia che mostra il cammino verso l'unità dei cristiani. Gli sposi possono essere di esempio alle chiese e vivere quello che le chiese non riescono ad applicare fra loro: l'amore reciproco, il rispetto, il perdono, la riconciliazione.

Ma c'è sempre in agguato qualcosa. Anche nel *Cantico* la sposa implora: "Catturateci le volpi, le piccole volpi che rovinano le vigne, proprio ora che sono fiorite" (qualche biblista nota che, più che le volpi, probabilmente assenti in Giudea quando fu redatto il *Cantico*, si dovrebbe parlare di sciacalli). Ebbene, quali sono questi distruttori delle vigne fiorite? Si manifestano nel peccato storico del cristianesimo europeo, che pesa su questo tipo di unione. I due sono *conjuncti* (uniti) a tutti gli effetti ma, nello stesso tempo, sono anche *sejuncti* (divisi) per differenze a livello teologico, liturgico, canonico, ecclesiastico, disciplinare, geografico e storico. Differenze molto, troppo umane, che si sono innalzate fino a diventare divergenze sempre più separanti, contro il desiderio del Signore che aveva pregato il Padre: "Che tutti siano uno".

Quando i ministri delle chiese stentano a credere ad un possibile significato positivo del matrimonio interconfessionale, si pongono in atteggiamento proselitistico verso l'altro, spingono per l'educazione dei figli secondo i propri schemi, arrivano a rinnovare l'intimazione dei bravi a don Abbondio: "Questo matrimonio non s'ha da fare". Anche se il matrimonio, dopo fallita dissuasione, viene poi concesso fra infinite difficoltà, la coppia è lasciata poi allo sbando, senza una pastorale adeguata, preda delle norme non scritte radicate in tradizioni inveterate presenti in tutte le chiese, preda delle ritorsioni di parenti e amici: "Con tanti ragazzi evangelici che conosci, proprio un papista dovevi sposare?", oppure: "Proprio un eretico?... Come farai?... Dovresti fare questo... Avresti dovuto fare quello...".

È stata la sensibilità ecumenica di questi ultimi decenni che ha permesso di dar vita lentamente ad un movimento di base ispirato all'amore e alla riconciliazione: prima in Francia, poi, rapidamente, in tutto il mondo, anche in luoghi insospettabili come l'Irlanda del Nord, dove opposti integristi cristiani alimentano tuttora una lotta cruenta e devastante, oppure in Sud Africa, prima ancora che cadesse il muro dell'*apartheid*. È stato un cammino duro e sofferto, intessuto di scoramenti e di preghiere, di delusioni e di piccoli spazi.

Un movimento che ha proposto la scelta di Abramo: "Andate avanti senza nostalgie, lasciando cadere quello che non conta, lungo piste sconosciute che non conoscono ritorni, ma solo un'unica meta, avanti verso il Signore, che è il vero centro di convergenza...".

Lungo questi sentieri le coppie, prima mortificate ed emarginate, si sono accorte che l'essenza del cattolicesimo non risiede, per esempio, nella illimitata moltiplicazione del segno di croce, e che l'essenza del protestantesimo non risiede nel rifiuto ostinato dello stesso segno. Hanno affrontato serenamente i grandi problemi che dividono i cristiani: la giustificazione per fede, il ruolo di Maria nella storia della salvezza, l'autorità della chiesa...

Sono così diventate inevitabili le discussioni al Concilio Vaticano II, sfociate poi nel 1970



nel *Motu proprio* di Paolo VI, che ha spazzato via le vecchie norme, ponendo le basi del nuovo *Codice di diritto canonico* del 1983. Nello stesso tempo, anche le altre chiese cristiane hanno riflettuto sul tema e si sono avuti vari momenti di studio comune. Una normativa della CEI (Conferenza Episcopale Italiana) del 1989 ha fatto temere una possibile marcia indietro. Ma in questi ultimi anni si è avuta la fortuna di un lavoro svolto da una commissione cattolica e una valdese che, per la prima volta assieme, hanno dato vita ad un testo comune di proposta per i matrimoni interconfessionali.

Non è che la coppia interconfessionale sia speciale: è fatta di cristiani normali, innamorati l'uno dell'altra, che si impegnano per la vita e vivono insieme, mettendo in comune esperienze ed attività, risorse materiali e spirituali (che, ribadiamo, arricchiscono reciprocamente), disposti a chiedere scusa l'uno/a all'altra/o quando fossero stati commessi errori, pronti alla mutua lavanda dei piedi quando le circostanze lo richiedessero. Ma si impone la domanda: "Perché le chiese non fanno altrettanto, invece di polemizzare l'una con l'altra?". In effetti, la coppia mista è una realtà ecclesiale, non in quanto chiesa a parte, ipotetica "terza" chiesa (rimprovero mosso selvaggiamente da chi non voleva capire che anche per i matrimoni misti ce n'è abbastanza di due, nessuno vuole una terza parte!), ma in quanto "chiesa domestica".

Si partecipa insieme al culto delle due chiese, si allevano i figli con parole ed esempi, pronti a scartare ciò che non è essenziale, anche se potrebbe far piacere sul piano individuale, pronti a rinunciarvi quando è necessario per il bene comune. Come potrebbero parlare efficacemente dell'evangelo della riconciliazione se fossero in disaccordo? Non ci si può non chiedere: "Come pensano le chiese di essere credibili se sono ancora divise?".

La riconciliazione comporta uno scambio continuo. Il teologo Luigi Sartori ha scritto che riconciliazione è "scambio di doni": la parola latina *reconciliatio* traduce un termine greco che significa "scambio", "permuta". Nella patristica, poi, l'incarnazione è definita *admirabile com-*

mercium, cioè "mirabile scambio". Dio riceve dalla donna la natura umana, e la creatura riceve da Dio la possibilità di essere creatura vera, a immagine di Dio. Dio si dà alla creatura perché la creatura si doni a Dio. C'è una vita di mutuo ricevere e dare, di riceversi e darsi nell'amore, più forte di ogni remora.

Il matrimonio interconfessionale è un punto sensibile, uno spazio, una palestra di riconciliazione. Non si vogliono nascondere le difficoltà del matrimonio misto, ma si vogliono mettere in luce gli aspetti positivi, spesso occultati. È una verifica di riconciliazione.

Così, le coppie interconfessionali hanno smesso di leccarsi le ferite e sono diventate soggetti attivi, con esperienze, contestazioni, proposte, progetti. Qualcuno ha detto: "Sono diventate catalizzatori di unità e di riconciliazione". Le coppie interconfessionali riconciliate (per forza riconciliate, non potrebbero farne a meno) si sono scoperte un doppio impegno ecclesiale. Pur crescendo nella propria identità, traggono forza ed orientamento anche da quello che li accomuna: capaci di aprirsi agli altri, di capirli e stimarli, per fermentare un circolo vitale di reciprocità positiva.

Si arriva così ad una riconciliazione delle pastorali. Il testo comune fra cattolici e valdesi auspica che i ministri procedano di comune accordo alla preparazione del matrimonio e al suo accompagnamento, in un'atmosfera di fraternità e reciproca collaborazione, per sviluppare un'intesa pastorale che impegni le stesse comunità. Non solo riconciliazione delle pastorali, ma anche delle teologie. Partendo da ciò che unisce, differenze e divergenze si qualificano con chiarezza e serenità.

Per esempio, sulla sacramentalità del matrimonio, il testo comune dice che la diversa concezione della natura sacramentale o meno del matrimonio non impedisce a una coppia interconfessionale di vivere cristianamente la propria unione, nella comune fede del Signore, nell'amore e nella speranza. Così per l'indissolubilità: la diversità a livello dottrinale e disciplinare nulla toglie alla comune volontà dei coniugi di costruire un rapporto d'amore e di comunione, che duri tutta la vita. Infine, cir-



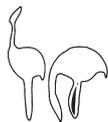
ca l'educazione religiosa dei figli, nel testo comune le due chiese escludono ogni forma di pressione sulla coscienza dei coniugi e, da parte di ciascuno di loro, sulla coscienza dell'altro: essi si impegneranno a rispettare le decisioni che il proprio *partner* prenderà in ordine al battesimo e all'educazione religiosa dei figli. Qui si innesta il tema lungamente invocato della catechesi ecumenica, che va inventata e avviata con cuore e con passione. Se

possibile, anche con urgenza.

Molte coppie interconfessionali hanno raggiunto la riconciliazione al loro interno. Perché di riconciliazione si parli tra chiese in Italia, occorre che il testo comune, realizzato per grazia del Signore, non sia posto in naftalina come taluni vorrebbero, ma sia invece messo in pratica, nello spirito ecumenico di amore.

coniugi Marcheselli





Una suora francescana racconta l'esperienza della sua vocazione alla nonviolenza, alla messa al bando degli esperimenti nucleari, alla pace.

"Stiamo dedicando molto tempo allo studio degli scritti di Gandhi... Cerchiamo un termine che, nella nostra lingua, descriva meglio il potere profondo racchiuso in satyagraha ..., il potere e la forza della verità e dell'amore", indicati nell'espressione gandhiana.

Una vocazione alla nonviolenza

Sono una suora francescana. Vivo e lavoro a Las Vegas nel Nevada (USA), dopo essere rimasta per alcuni anni a Roma, presso la nostra curia generale, come assistente generale della congregazione. Ho fatto molti viaggi nel terzo mondo e ho potuto prendere visione di tanta miseria, di realtà terribili. Tornata negli Stati Uniti, ho deciso di fare un lavoro con il popolo, con la base, e mi sono recata a Las Vegas, dove c'era un piccolo centro francescano di "Giustizia e pace": vivevano lì 2/3 padri minori e alcune suore.

A Las Vegas ho scoperto che eravamo vicini al cosiddetto "Nevada Test Site", un luogo terribile, dove il governo degli USA conduce gli esperimenti nucleari fin dagli anni '50. Penso che in quell'epoca pochi lo sapessero!

Giunta a Las Vegas, nel giugno 1977, subito ho cominciato a studiare, a consultare libri specializzati per capire cosa stessero facendo a soli 115 chilometri di distanza. Ho appreso che negli anni '50 si facevano esperimenti nucleari nell'atmosfera, e che molte persone erano rimaste vittime delle radiazioni. Ho anche fatto conoscenza con alcune vittime delle radiazioni, venendo così a contatto diretto con le sofferenze delle persone colpite.

Come prima risposta a tante sofferenze, assieme ad altri amici, abbiamo formato una piccola organizzazione di ex-operai del *Test Site*, poi, in occasione dell'*Hiroshima day* di quell'anno (il 6 agosto), il nostro centro ha organizzato un'azione molto modesta: in 19/20 persone ci siamo recati nel deserto, vicino all'entrata del *Test Site*. Si tratta di una strada nel deserto che porta all'interno di un vastissimo territorio dominato da alcune montagne, oltre le quali si fanno gli esperimenti. Siamo partiti di buon mattino per poter vedere il sorgere del sole al di là dei monti. Il deserto è molto bello: non c'è solo distesa di sabbia nuda, ci sono delle belle piante e, in primavera, sbocciano i fiori del deserto. Non potrò mai scordare quella veglia, in attesa dell'alba.

Se devo parlare di una vocazione alla nonviolenza, alla pace, posso dire che mi è stata donata in quel giorno. Non ho compreso subito cosa significasse per me quella vocazione, non ho capito dove mi avrebbe portato quella strada, non potevo nemmeno immaginare cosa sarebbe successo dopo. Ho sentito però che la mia vita doveva andare nella direzione della pace, per la sospensione dei terribili esperimenti nucleari.



Dopo la prima manifestazione, abbiamo dato vita ad un gruppo di resistenza ai test nucleari. E così sono tornata ancora molte volte nel deserto, per manifestare assieme ad altri. Spesso è venuto con me un amico dei frati minori, che oggi è padre provinciale della provincia di S. Barbara in California. Talvolta è venuto un giovane amico ebreo, con cui ho lavorato molto. Qualche volta sono andata anche da sola, per restare nel silenzio del deserto: luogo magnifico, luogo di incontro con la paura.

Io sono nata in Arizona, uno stato del deserto, e non ero mai riuscita a capire quei brani del Vangelo, in cui si dipinge il deserto come luogo di paura. Ora, invece, lo capisco molto bene: il deserto del Nevada era luogo di grazia, ma anche terribile. È un'esperienza unica recarsi da soli in uno spazio infinito in cui non c'è nulla, e passare delle ore in solitudine.

Dal 1977 in poi sono rimasta fedele all'idea di resistenza, anche se all'inizio non sapevo esattamente cosa dovessi fare. Nel 1982, anniversario di S. Francesco, noi francescani e alcuni amici abbiamo deciso di passare tutta la quaresima nel deserto. Anche questo, per me, è stato un periodo indimenticabile. Ogni giorno ci recavamo lì, portando con noi solo le cose più necessarie, e restavamo all'aperto fino a sera; studiavamo la Sacra Scrittura, in particolare le parti in cui si parla del deserto. A conclusione della quaresima abbiamo celebrato una liturgia molto semplice, essenziale: una pietra come altare... Quell'esperienza fantastica ha iniziato una tradizione annuale.

Abbiamo invitato progressivamente altra gente e l'azione è cresciuta. Sono giunti singoli e gruppi anche dall'Europa; una volta un gruppo della Danimarca ha realizzato un cammino nel deserto per 16 giorni. Anche lo scorso anno è stata indimenticabile la preparazione alla Pasqua, mentre quest'anno, per la prima volta, non l'abbiamo celebrata nel deserto. Ma è la situazione che è mutata. Da due anni, infatti, non vengono più fatti esperimenti, grazie alla moratoria per la non proliferazione del nucleare, firmata dagli USA e da altri paesi. Questo ci ha costretti a interrogarci per indivi-

duare nuove forme di pressione, visto che la moratoria è provvisoria e scade tra qualche mese. Intendiamo lottare perché la sospensione diventi permanente.

Negli Stati Uniti, inoltre, cresce la violenza, una violenza colossale; la stessa politica internazionale sembra esprimersi attraverso la violenza. Basti pensare alle guerre in corso, in varie parti del mondo. Intanto negli USA cresce la ricchezza, ma cresce anche la povertà: alcuni quartieri di Los Angeles possono essere paragonati alle *favelas* del terzo mondo. È davvero uno scandalo che la ricchezza nazionale venga impiegata per le guerre anziché per i bisogni della popolazione!

Abbiamo scelto - un piccolo gruppo - di rispondere con la disubbidienza civile. Siamo stati arrestati e condannati in tribunale. Evidentemente la nostra azione disturbava e ciò era bene ma non sembrava a noi sufficiente. Abbiamo organizzato dei *training* per coloro che accettavano di rischiare l'arresto; abbiamo tentato di stabilire un codice della nonviolenza. Ma sentivamo l'esigenza di andare al fondo del problema della violenza e della nonviolenza.

Con l'aiuto dei nostri amici padri minori abbiamo iniziato una ricerca sul tema della nonviolenza, scoprendo in primo luogo che essa è un termine inadeguato per descrivere quello che ha operato Gandhi, quello che ha insegnato Martin Luther King... Anche Gesù parla di nonviolenza, di un amore capace di trasformare i cuori e che può trasformare la società vicina e lontana. Ci siamo resi conto che la realizzazione della nonviolenza è un problema davvero drammatico, in quanto implica un radicale cambiamento della nostra cultura, basata sulla violenza. Avevamo sempre pensato che il problema fosse la bomba atomica - e certamente essa rappresenta un gravissimo problema, con il suo potere distruttivo sia delle cose sia della nostra anima -, ma il vero problema è la mentalità, l'atteggiamento di orgoglio, di arroganza, di egocentrismo, di dominio, di ostilità nei confronti di chiunque "altro" da noi. Il problema è dentro la nostra anima, il problema è profondamente spiri-



tuale.

Stiamo dedicando molto tempo allo studio degli scritti di Gandhi, del patrimonio di Luther King, del Vangelo, sempre con la lente della nonviolenza: siamo alla ricerca di una nuova parola, che non sia la semplice negazione della violenza. Gandhi ha indicato l'espressione *satyagraha*, cioè "il potere e la forza della verità e dell'amore". Noi cerchiamo un termine che, nella nostra lingua, descriva meglio il potere profondo racchiuso in *satyagraha*.

In questi anni abbiamo stabilito contatti con molti gruppi che, in varie parti degli Stati Uniti, lavorano su diversi problemi sociali. Con loro dialoghiamo per scambiarci idee e progetti, per conoscere quali esiti hanno raggiunto, quali fallimenti hanno incontrato. Anche questa è stata una bella esperienza, e di tutti questi incontri abbiamo fatto un rapporto scritto, il prodotto delle nostre riflessioni, che abbiamo consegnato a sociologi, teologi ed altri esperti, affinché ci aiutino a trarne alcune idee comuni.

Questa è stata ed è la nostra ricerca sulla nonviolenza. È gratificante vedere tante persone che vogliono tentare una strada nuova, anche in un paese così degradato come gli USA. La gente spera, ha nostalgia di uno stile di vita diverso; anche molte persone giovani. Forse è su questa strada che possiamo trovare una nuova maniera per giungere a Dio. Ho sempre pensato al versetto del *Cantico*: "La chiamerò nel deserto e parlerò al suo cuore". Questo è successo a me: ho ricevuto questo messaggio nel mio cuore, assieme ad altri, proprio in un luogo infernale quale è *Nevada Test Site*, ora tuttavia divenuto luogo di grazia, luogo trasformato. Abbiamo fatto amicizia con le guardie, con i poliziotti, con i responsabili del *Test Site*: essi, in un certo senso, ci hanno accettato.

Una volta, il governo federale, che è sempre stato molto ostile nei nostri confronti (non gli agenti, come sottolineavo), voleva imporci di organizzare le manifestazioni molto lontano dall'ingresso del Centro: se inizialmente le nostre azioni potevano svolgersi proprio all'entrata del *Test Site*, successivamente e progressivamente ci hanno allontanato con l'intenzio-

ne che non oltrepassassimo la curva della strada statale. Un responsabile del Centro mi ha raccontato personalmente di aver ricevuto tale ordine, dopo essere stato chiamato a Washington. Egli avrebbe obiettato che la curva era un luogo pericoloso: "È pericoloso per i nostri dimostranti". Siamo diventati "i nostri dimostranti"! Ciò sembra a noi un grande riconoscimento: apparteniamo a loro!

Ai "nostri dimostranti" è stato sempre permesso, dunque, di andare avanti, fino all'entrata. Prima della curva è stato installato persino un avviso pubblico, l'unico che io abbia mai visto nel nostro paese: "Attenzione! Dimostrante sulla strada". Si tratta del primo riconoscimento ufficiale del nostro *status*.

L'amicizia con i poliziotti è cresciuta: è gente buona che deve rappresentare il potere. Ricordo che al momento dell'arresto, mentre ammanettati eravamo trasportati in macchina, le guardie mi sussurravano: "Spero di non averle fatto male". Ci vogliono bene, ci abbracciano: cosa forse unica, nella storia della resistenza.

La frase di S. Paolo "Dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia" è diventata una grande verità. Così continuiamo a tornare nel deserto, assieme a molta gente, divenuto luogo di grazia, nonostante i crimini che vi hanno commesso e che probabilmente ancor oggi si commettono.

Recentemente sono stati pubblicati alcuni documenti, che riguardano esperimenti fatti sulle persone. Si tratta di iniezioni di plutonio! Abbiamo sempre saputo che il numero degli esperimenti effettuati era più alto di quello ammesso ufficialmente, ma da queste ultime rivelazioni risulta che è ancor più alto delle nostre stime. Si può quindi legittimamente pensare che le vittime siano state molte di più.

Ad ogni modo continuiamo sulla strada della nonviolenza. O meglio, facciamo la strada camminando: non c'è una strada tracciata davanti a noi, ma camminando facciamo la strada. Abbiamo speso tanto, ma adesso riceviamo molti inviti ad organizzare giornate di studio e ritiri. Gli ordini di suore, in particolare, stanno riscoprendo una vocazione alla pace,



alla nonviolenza. Molte congregazioni, anche ai livelli superiori, hanno scelto la pace come il tema più importante: lo sforzo di capire la strada della nonviolenza - un po' nuova per tutti noi - è il nuovo cammino spirituale intravisto, poiché non parliamo mai di un cammino già esistente e delineato ma, con molta modestia, proviamo a cercare, a scoprire, ad an-

dare avanti passo dopo passo e con grande gioia. Le suore sono entusiaste, sono veramente un gruppo "avanzato" in questo campo.

Ecco la storia semplice della mia vocazione alla nonviolenza. È stata veramente una bella strada e io ne sono grata.

Rosemary Lynch

