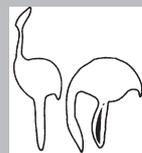


Portare il male del mondo *ovvero: della responsabilità*

**Benzoni, Beraldo, Boni, Corradini, Crespi
Di Piazza, Favero, Ferrario, Macchi, Moriani, Moro
Oriato, Potente, Saccardi, Stefani, Trentin**

SOMMARIO



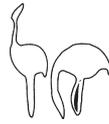
Portare il male del mondo

Editoriale	<i>G. Corradini</i>	pag.	1
PARTE PRIMA: Portare il male del mondo			
Il ritorno di Sartre	<i>F. Trentin</i>	pag.	4
Il sogno di una cosa	<i>S. Saccardi</i>	pag.	10
La secolarizzazione provoca la Chiesa	<i>A. Favero</i>	pag.	20
La voce imperativa della <i>Shoàh</i>	<i>P. Stefani</i>	pag.	26
Impoliticità del bene	<i>G. Corradini</i>	pag.	29
Il segreto che soggiace	<i>A. Potente</i>	pag.	33
Fare pace con la terra	<i>G. Moriani</i>	pag.	40
Il male e la colpa della creazione	<i>F. Crespi</i>	pag.	43
Solidarietà e solitudini	<i>C. Beraldo</i>	pag.	46
Quando conosco il male	<i>G. Benzoni</i>	pag.	51
Un Dio debole e onnipotente	<i>F. Macchi</i>	pag.	54
Il tempo è compiuto	<i>F. Ferrario</i>	pag.	58
Rieducare le coscienze	<i>R. Boni</i>	pag.	61
Globalizzare la speranza	<i>P. Di Piazza</i>	pag.	64
Fiori nel fango	<i>V. Moro</i>	pag.	67
Diritto e coscienza	<i>C. Oriato</i>	pag.	70

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Recensioni	<i>C. Bolpin, G. Manziega</i>	pag.	75
Giobbe risponde a Gianni Manziega	<i>V. Mercante</i>	pag.	76
Il bene e il male	<i>M. Di Grazia</i>	pag.	78
"Et sostengo infirmitate et tribulazione..."	<i>E. De Re</i>	pag.	79

I disegni, di Altan, sono tratti dalla rivista Linus, annate 1981 e 1982.



In questo quarto e ultimo numero sul male, conclusione di un percorso di ricerca durato un anno, cerchiamo di sviluppare un ragionamento sui conflitti e le responsabilità etiche del male, quali si stanno manifestando in un contesto storico caratterizzato da grandi aspettative di bene e dai fallimenti del pensiero razionale. Abbiamo bisogno di riscattare altre forme di esercizio della ragione che si aprano ad una visione più ampia, in grado di fare da base ad un'etica con fondamenta più solide.

Questo secolo è stato segnato da grandi conquiste in campo scientifico e tecnologico ma anche da grandi tragedie di distruzione e di morte, spesso evocate nei simboli di *Auschwitz* e di *Hiroshima*, atrocità commesse dall'uomo "tecnologico" che si ripetono incessantemente nella quotidiana "strage degli innocenti" prodotta dalla ferocia umana e dall'uso immorale della scienza.

Si coglie, nella malvagia attività umana che opprime i più deboli, l'istinto primordiale di dominio sull'altro, fino alla sua soppressione per impossessarsi della sua energia vitale. Una volontà demoniaca e violenta che alcuni scrittori dell'ottocento hanno analizzato e che trova ampi riscontri nella cronaca moderna. A tale tendenza si può solo contrapporre la volontà di autoespropriazione che poggia sull'esistenza di una vita interiore aperta al dono di sé, attraverso un rapporto armonico tra donne e uomini e tra questi e la natura.

Esiste in realtà una pluralità di soggetti che si pongono responsabilmente di fronte al male del mondo e che vogliono rompere il cerchio della violenza e della morte facendo la propria parte per liberarsi e liberare dal male. Testimonianze spesso ispirate ad un'appartenenza di tipo religioso, ma anche personalità laiche che ispirandosi al postulato della pro-

pria autonomia morale e razionale, agiscono semplicemente facendo agli altri ciò che vorrebbero fosse fatto a loro stessi.

Nei numeri precedenti abbiamo cercato di distinguere diverse categorie di male, quello fisico da quello morale, le catastrofi naturali dal male procurato dall'uomo. Qui vorremmo occuparci di questa seconda forma: malattia, morte, catastrofi "naturali" sono spesso l'unica forma di male che sappiamo riconoscere, rispetto a quello provocato dall'uomo.

Tutto questo pone con forza il problema della libertà e delle responsabilità personali come capacità di riconoscere il male interiore che ci abita, di resistere ad esso e di scegliere il bene che ci viene offerto, anziché usarlo come strumento di potere e di godimento personale, o di rifiutare il *dono* e con esso la possibilità di crescere nell'amore.

Da qui inizia la ricerca di chi sa che è vero ciò che chiediamo a Dio nel: "*liberaci dal male*" del Padre nostro, cioè: coltivare in noi la possibilità di diventare amanti come Dio è amante del bene. È la ricerca di chi sa che si può liberare la storia dal male per preparare l'avvento del Regno.

Non è possibile combattere il male di questo secolo senza acquisire una *coscienza planetaria* , che va oltre il sé, oltre il localismo, oltre i parametri di Stato o di patria o di Europa o di Chiesa, una coscienza che assume la dimensione del Regno: "*Il tempo è compiuto e il regno di Dio si è fatto vicino. Convertitevi e credete nell'evangelo*" (Mc 1,15). Questa prospettiva escatologica ci invita a portare la responsabilità di questo mondo perché Dio vi si manifesti realmente come aldilà.

Non ci potrà essere pace senza giustizia; è per tale prospettiva che diventa decisivo l'incontro tra culture religiose, in un ecumenismo



sperimentato alla base, non prefigurato come astratto rapporto dottrinale di vertici.

Il Regno di Dio non è un territorio, ma un modo di essere basato sulla giustizia, la misericordia e l'amore. Del resto, tutte le tradizioni evangeliche sottolineano nei modi più diversi che la persona di Gesù, come presenza anticipatrice del Regno, è percepita come politicamente destabilizzante perché egli predicava la giustizia. Solo opponendoci al regno dell'Anticristo - che promette la *pace armata* per la difesa del nostro benessere - spianeremo la strada al Regno di Dio. L'Anticristo non è lo stereotipo ereditato da una certa "tradizione cattolica", non è la rappresentazione demoniaca del male che suscita rifiuto, è l'idea che si insinua suadente nella nostra coscienza che la fede si concilia anche con il potere, che *pace* non è in antitesi con *esclusione*, che la "sacralità" della vita viene prima della *persona umana*. È tutto ciò che rassicura e protegge dal "rischio" di fare le nostre scelte e cioè di crescere, di essere responsabili davanti a Dio.

Così la Chiesa distruggendo ogni forma di sacralizzazione che le impedisce di fare i conti con la propria storia e con i problemi che la secolarizzazione ha messo a nudo, ha la possibilità di difendere l'unico elemento a sua disposizione - la persona umana - in forza di quell'Unico Trascendente che attraverso il suo divenire uomo ridona all'uomo dignità.

Il male è presente nella stessa dimensione "globalizzata" raggiunta dai sistemi di comunicazione. L'opera di plagio e massificazione messa in atto dai *media*, esercita un forte potere di condizionamento che nega la persona come soggetto attivo responsabile della sua esistenza: ciò non corrisponde all'obiettivo dei governi, dei partiti, dei sindacati o delle chiese. Quanto accade nel mondo può essere manipolato dall'informazione (quello che non appare in TV non è mai accaduto), che impedisce una presa di coscienza sulle reali condizioni di esistenza dell'umanità: la globalizzazione dell'informazione non è per se stessa garanzia di democrazia e di giustizia.

In questo contesto, costituire un *governo europeo* o *americano* dell'economia, stringere

accordi fra Paesi ricchi che prescindano da una *Carta dei diritti* per tutti i popoli, diventa oggettivamente escludente per quei due terzi dell'umanità che combattono ancora contro la fame, nega la condivisione delle risorse mondiali fra tutti i figli della Terra. Sul piano dell'attesa del Regno, rompe il *patto* con quel Dio che ha scelto la parte di coloro che hanno fame e sete di giustizia. La venuta del Regno implica questa condizione: la ricerca della *sua giustizia*. Implica cioè il perseguimento instancabile di equità fra i popoli.

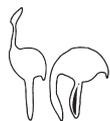
Bisogna superare l'illusione che sia possibile eliminare il male della *morte per fame* mantenendo questo assetto mondiale dello sviluppo che divora risorse sottratte ai poveri. È una forma di sviluppo distorta che vanifica ogni tentativo di solidarietà verso gli esclusi e diffonde una cultura di morte, riducendo progressivamente la capacità globale dei sistemi naturali di produrre risorse.

Siamo dentro una *coscienza planetaria* che non ci consente d'ignorare le conseguenze globali delle scelte *parziali*. Siamo in un rapporto d'interdipendenza tale, per cui diventano centrali non l'interesse del singolo Paese o del singolo blocco economico, ma le condizioni di vita dell'intero ecosistema, la possibilità di sopravvivenza di tutti i viventi. È una questione di cultura, di etica, di politica che induce a scelte radicali come il rifiuto delle armi nucleari e delle pratiche scientifiche e biotecnologiche che potrebbero alterare in modo irreversibile gli equilibri vitali del pianeta.

L'etica della responsabilità ci impone di rispondere ai bisogni materiali degli oltre sei miliardi di membri della specie umana e di recuperare uno sviluppo sostenibile tra l'umanità e gli ecosistemi della Terra. Non ci resta che affidarci a quella che E. Balducci, profeta della *civiltà planetaria*, chiamava la legge del *diritto disarmato*: "la cui forza è nel consenso della comunità internazionale", perché "ormai lo svolgimento della storia futura non potrà più essere affidato all'antagonismo ma alla legge dell'interdipendenza".

PARTE PRIMA

Portare il male del mondo



Portare il male del mondo

Se per i francesi il Novecento è il secolo di Sartre, la nausea, il vero protagonista dell'omonimo libro del filosofo, è il simbolo del non-senso, dello smarrimento, del dubbio che hanno contrassegnato il secolo appena concluso, nonostante la forza trascinate delle grandi utopie, ormai dimenticate (... "Dio è morto"). Ma è possibile superare la paura del non-senso. L'autrice è francesista presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

Il ritorno di Sartre

Sartre ritorna, "*Sartre revient*", dopo vent'anni di purgatorio. Quell'assordante silenzio dalla morte, nell'80, è il prezzo della sua gloria che fu gigantesca. Per i francesi, il Novecento - dice il suo recentissimo biografo, Bernard-Henri Lévy (1) - è il secolo di Sartre e Sartre è l'uomo-secolo. Per chi scrive e ha vissuto a Parigi il tempo del Sartre vivo e ovunque presente, nelle strade, nelle Aule del '68, nei caffè, così visibile e portatore di energie, così solidale con chi incontrava il suo sguardo, questo ritorno scuote il torpore della vita intellettuale e trasmette una gioia viva, una sorta di allegria. "Ho scritto questo libro nella gioia, la veemenza e la febbre. La gioia, poiché Sartre è prima di tutto un personaggio stendhaliano eminentemente dotato per la felicità" (2).

Sartre era un intellettuale totale, deciso a possedere il "mondo intero" e a darsi i mezzi di quella egemonia favolosa. Il suo appetito, la sua curiosità insaziabili non cessano di braccare quelle che Spinoza chiamava le "passioni tristi". "*La vie humaine commence de l'autre côté du désespoir*" (La vita umana comincia dall'altra parte della disperazione). C'è in Sartre un coraggio filosofico, un misto di potenza

speculativa e d'ingenuità, un'intrepida spregiudicatezza, che lo spinge ad affrontare i problemi dalla loro parte più impervia, un modo di fare filosofia senza precauzioni, senza prudenza. "La filosofia, come la letteratura e l'azione, hanno bisogno di miti, e la forza dei personaggi sartriani, compreso il suo personaggio, è irresistibile" (3).

L'importanza dell'impresa sartriana risiede nel fatto che, per la prima volta nella storia della letteratura e del pensiero, egli si vuole e si fa, nello stesso tempo, *popolare* e *mondiale* (4). La sua opera è un grande percorso di argomenti: etica, estetica, politica, metafisica; con l'aiuto di un percorso di forme: romanzo, saggio, teatro, filosofia, animata da una fondamentale preoccupazione esistenziale: produrre una filosofia *praticabile*, suscettibile di modificare esistenze individuali, di fare coincidere vita quotidiana e pensiero, teoria e pratica. Per questo, Sartre può pretendere al titolo di "ultimo *philosophe*" (5).

Prima di diventare quella leggenda che oggi si afferma con questo rigoglio di testimonianze, Sartre diventa rumorosamente Sartre con un romanzo, del 1938, *La Nausea*, "una filosofia messa in immagini" (6). La Nausea



sartriana ha luogo nella mente e nel corpo di Antoine Roquentin, un trentenne agiato che, dopo aver viaggiato in Europa, nell'Africa del Nord e nell'Estremo Oriente, dopo aver corso qualche avventura, dopo esser stato piantato da una donna, Anny - o dopo averla piantata, non si capisce - che poi ritroverà nell'ultima fase dell'esperienza della Nausea, per esserne piantato definitivamente, si è ritirato a Bouville, una piccola città affacciata su un mare molto grigio.

Perché Bouville? Perché in questa cittadina si trovano i documenti, l'archivio conservato, riguardanti un marchese misterioso del Settecento, M. de Rollebon, del quale vuole scrivere la storia, il suo unico progetto: "È per lui, per quest'ometto, che mi trovo qui" (7). Abita vicino alla stazione, in un albergo di commessi viaggiatori. Roquentin ciondola tra l'albergo Printania, il Ritrovo dei Ferrovieri, la Biblioteca; si aggira per le vie del centro e della periferia; legge *Il giornale di Bouville*. Qualche volta va a fare l'amore con la padrona del bar in una camera del primo piano. "Da quattro anni Anny è scomparsa. Essa cercava sempre "i momenti perfetti" e si estenuava in sforzi minuziosi e vani per ricomporre il mondo attorno a lei" (8).

La vita di Roquentin non ha senso ed egli "si aggrappa a M. de Rollebon: il morto deve giustificare il vivo" (9). Nella Biblioteca, conversa occasionalmente con un Autodidatta che studia tutta la Biblioteca in ordine alfabetico: figura caricaturale nella quale, in parte - dicono i critici - Sartre ha raffigurato la propria smania di leggere e di apprendere.

La Nausea è scritta in forma di diario, in prima persona, e si svolge dal 29 gennaio al 28 febbraio 1932. "Roquentin - che non ha legami con il passato, non ha prospettive future, non ha famiglia né relazioni sociali significative (10) - sembra l'incarnazione della coscienza pura, della coscienza fenomenologica, che descrive i fenomeni così come essi le appaiono, senza "filtri" dovuti a preconcetti o a turbamenti emotivi" (11).

Il racconto si struttura in alcune grandi scene durante le quali l'eroe, in una sorta di

discesa agli Inferi, scopre, sperimenta le varie forme, le varie fasi del "mutamento" misterioso e inquietante nel suo rapporto con il mondo che lo circonda; ed è per chiarire le strane metamorfosi che lo colpiscono che ha deciso di registrare le sue sensazioni: "non sono né vergine né prete per giocare alla vita interiore" (12).

Roquentin è animato da un fortissimo bisogno di lucidità su se stesso e sugli uomini; è un eroe ascetico; è tanto vero che, quando, verso la fine del percorso, Roquentin ritrova Anny, a Parigi, lei gli dirà subito: "Ebbene, non sei cambiato. Cosa cerchi con quest'aria afflitta?" (13). È questo il ritratto di Roquentin visto dalla sua donna: è uno che cerca nel dolore, ma siccome, si sa, la conoscenza è il surrogato del dolore, è ovvio che la ricerca di Roquentin, vissuta nella sofferenza, è autentica, anche se si innesta nella noia, nel vuoto (14); prima di raggiungere un barlume di verità dovrà affrontare la *via crucis* della Nausea.

Troverà una sua dimensione ossessiva attraverso una serie di *oggetti* che si muovono, paralizzano il personaggio - oggetti sono anche le parti del corpo -: il ciottolo, la pipa, il bicchiere di birra, la mano, i foglietti invischiati e catturati dalla terra; l'umano si trasforma in non-umano, il non-umano in animato; le "cose" (che "non sono vive") diventano depositarie di emozioni umane (15).

Le cose commuovono Roquentin e, nello stesso tempo, la "sporcizia" della Nausea, la voglia di vomitare, s'impadroniscono di lui e non lo lasciano. Ma poi, d'un tratto, un vecchio *ragtime* con ritornello cantato, nel caffè, riscalda l'uomo perduto, che inizia a sentirsi felice: "Non è ancora nulla di straordinario, è una piccola felicità di Nausea" (16). Quando la negra comincia a cantare, Roquentin è sconvolto, commosso dalla *necessità* di questa musica, dalla durezza e insieme dalla fragilità di questi suoni (17).

È accaduto qualcosa, la Nausea è scomparsa. Così, sin dall'inizio, l'antidoto possibile all'assenza di senso, la Musica (18) fa una breve apparizione, come interviene l'altra presenza di una salvezza tentata, sin dalle pri-



me pagine, l'evocazione di Anny, la donna scomparsa alla quale si è pensato molto, e ora non più, ma che Roquentin non può fare a meno di nominare subito (19): Anny, l'eroina dei momenti perfetti, è l'esigente sacerdotessa di una religione laica, di una adesione a un culto di conquista del bello morale. Anche se questo tema sboccia e si afferma prima di scomparire definitivamente solo verso la fine del romanzo (20), è una presenza sotterranea costante, implicita, come una incancellabile nostalgia, di cui i lettori e i critici non hanno saputo a sufficienza capire l'importanza e il significato.

Ma la Nausea, scongiurata per un lampo di tempo, ritornerà: uno degli elementi torturanti di questo fenomeno è la perdita del senso del tempo. Del passato rimangono solo briciole d'immagini, e poi rimangono solo parole colpite dall'usura, "che non sono più che carcasse" (21). Roquentin è preso dal dilemma lacerante e lo scrive nel diario: "Bisogna scegliere: o vivere o raccontare (...). Quando si vive non accade nulla. Le scene cambiano, le persone entrano ed escono, ecco tutto. Non vi è mai un inizio" (22).

Quando lascia il suo diario, le sue ricerche su Rollebon, Roquentin vive la città e la gente che la abita, cioè la folla degli *Infami* (23) che egli potrà attentamente osservare e "vomitare", proprio durante una lunga *Domenica*, la domenica dei "Bourgeois", che occupa, nell'economia del testo, quasi 18 pagine (24). È una fascia narrativa importante perché alimenterà e porterà al massimo l'avventura della Nausea: "In tutte le case gli uomini si fanno la barba dietro le finestre; hanno la testa piegata all'indietro, e fissano ora lo specchio ora il cielo freddo per sapere se farà bel tempo. I bordelli aprono ai loro primi clienti, campagnoli e soldati. Nelle chiese, al chiarore dei ceri, un uomo beve del vino davanti a delle donne inginocchiate" (25).

A un momento del suo girovagare, verso il tramonto della domenica, il volto azzurro di una giovane donna, colto nell'ultimo riflesso del sole, gli fa pensare che, forse, sta cominciando ad "amare gli uomini", ma Roquentin

respinge subito la tentazione con questa conclusione: "Ma dopo tutto era la loro domenica, non la mia" (26). Si può osservare ancora come il testo che racconta l'esperienza distruttrice della Nausea - il viverci come un oggetto esistente privo di senso, segnato dall'Assurdo - è cosparso da scatti premonitori, da sensazioni fulminee, da lampi di felicità (morale?) possibile, come la musica, il bisogno di perfezione di Anny, l'amore degli uomini. Non mi cercheresti se non mi avessi già trovato? C'è forse qualche presenza pascaliana nell'avventura di Roquentin?

Ma, accanto alla lunga domenica dove gli uomini *vivi* offrono al personaggio uno spettacolo nauseante, Roquentin trascorrerà un lungo sabato pomeriggio al Museo di Bouville dove, dopo la fatica della famosa domenica, andrà a contemplare i ritratti degli "eroi" che hanno fatto Bouville: "Tutte le persone che erano appartenute al fior fiore di Bouville dal 1875 al 1910 erano lì, uomini e donne, dipinti scrupolosamente da Renaudas e da Bordurin" (27). Anche questa è una nuova *via crucis*, fertile di Nausea, con la lettura attenta delle note biografiche, un lungo elenco di nomi di grandi benpensanti che nessun dubbio ha mai turbato. "Percorrevo lentamente la lunga galleria e passando salutavo, senza fermarmi, quei visi illustri che uscivano dall'ombra (...). Addio bei gigli, così raffinati nei vostri piccoli santuari dipinti, addio bei gigli, nostro orgoglio e nostra ragion d'essere, addio, addio. Canaglie" (28).

Lo spettacolo insistente di un mondo senza senso precipita sempre più Roquentin in uno stato di panico, il quale decide che non scriverà più il libro progettato, il suo unico e fragile legame col mondo dei valori e del senso, è in preda alla melanconia, alla depressione, alla Nausea che gli sta devastando la mente. Il signor M. de Rollebon muore per la seconda volta, Roquentin prova un vuoto intollerabile, egli era solo un mezzo per farlo vivere, forniva la materia bruta, la sua *esistenza* senza giustificazione per poter rappresentare la propria, fissata nella storia. Ora non ha più il minimo alibi per sfuggire alla *Cosa*, che



aspetta, si sveglia, cola dentro di lui: “La Cosa sono io. L’esistenza liberata, svincolata, rifluisce in me. Esisto” (29).

Nelle pagine-riflessioni che seguono la decisione di rinunciare a Rollebbon (30), pagine centrali di meditazione filosofica, ci sarà una “notte de li diversi pensieri”; il narratore si consegna passivamente alle sue sensazioni di “depersonalizzazione”. Assistiamo a una progressiva scissione tra l’Io e una parte del corpo: la lingua, la gola, pozze d’acqua biancastra, la mano che si schiude sul tavolo, che sembra una bestia rovesciata, le dita sono le zampe, un granchio morto caduto sul dorso (31).

Egli prova un disgusto profondo dell’esistenza scoprendo che tra il suo corpo e quello di un animale non c’è nessuna differenza: l’uno e l’altro sono degli *esistenti*, venuti al mondo senza causa e senza necessità. In tutto il lungo brano dedicato al “pensiero dell’esistenza”, si capisce che Roquentin diventa Sartre e filosofo, e fa riferimento al tranquillo e sereno *Cogito ergo sum* (“penso quindi sono”) cartesiano. Mentre Roquentin, pur essendo anche lui lacerato dal dubbio, e partendo da esso, scopre che il pensiero è l’invenzione della gratuità dell’essere: *penso dunque non sono*.

Le stazioni del martirio della Nausea continuano attraverso varie soste come, per esempio, la notizia dello stupro, il desiderio dello stupro, lo sprofondare incessante “nelle rosse mucose dal pesante dolce, dolce odore di esistenza” (32). In una lunga colazione con l’Autodidatta - un “umanista” - che crede profondamente nel senso della sua vita, divoratrice di vite altrui, Roquentin provocherà il suo commensale: “Penso che siamo tutti qui a bere e a mangiare per conservare la nostra preziosa esistenza, e che non c’è niente, niente, nessuna ragione di esistere” (33).

La lunga conversazione con l’Autodidatta, testardo e ottuso ottimista, provoca in Roquentin un nuovo assalto di Nausea: “Il viso dell’Autodidatta è proprio contro il mio. Sorride con aria sciocca, vicinissimo al mio viso, come negli incubi. Mastico penosamente un pezzo di pane che non mi decido a trangugia-

re. Gli uomini. Bisogna amarli, gli uomini. Gli uomini sono mirabili. Ho voglia di vomitare e d’un tratto, ci siamo: ecco la Nausea” (34).

La Nausea non è più una malattia, è lui stesso, le parole non coincidono più con la Cosa, c’è come una trasformazione zoomorfica. Nel suo panico quotidiano e crescente, Roquentin si rifugia al giardino pubblico e si accascia su una panchina e si trova accanto, di fronte, accerchiato dalla radice invadente di un castagno, una radice “impastata nell’esistenza” e capisce che “non c’era via di mezzo tra l’inesistenza e questa sdilinquinata abbondanza. Se si esisteva, bisognava *esistere fin lì*, fino alla muffa, al rigonfiamento, all’oscenità” (35).

Ed ecco che, tornato a casa, Roquentin, curvo sul suo quaderno, scrive la parola *Assurdità* che gli nasce sotto la sua penna. Non è più possibile l’antico “credo perché è assurdo”; Dio è morto. Nulla è più permesso, come hanno detto in molti, e Sartre-Roquentin non è ancora giunto a un possibile “credo negli uomini nonostante tutto sia assurdo”, anche se il bisogno di valori, l’esigenza di un senso sottintende tutto il tessuto della narrazione.

Così si giunge all’ultima fase dell’itinerario di Roquentin a Parigi, dove avverrà l’incontro, dopo 5 anni di silenzio, con la tanto amata Anny (36) che, come è stato detto, è già apparsa a più riprese nel romanzo come un lampeggiare mitico: è la donna che vuole “la perfezione”, un’aspirazione assurda e utopica, dato che tutto è incompiutezza e frammento nella vita degli uomini; no, dobbiamo cercare di costruire, ogni giorno, dei *momenti* perfetti, dare una densità di nobiltà a certi nostri atti che nascono da situazioni privilegiate (37). Antoine non ha mai veramente capito questa sorta di eroismo della felicità nella quale Anny cerca di coinvolgerlo, e vuole ora farselo spiegare, ora che, troppo tardi, sarebbe capace di recitare bene la sua parte (38).

Per far capire a Roquentin come si realizzano e si manifestano questi “momenti perfetti”, Anny gli mostra alcune illustrazioni della grande edizione della *Storia* di Michelet, che emanano una specie di grandezza, in situa-



zioni eccezionali, come la vita di un re o l'ultimo saluto a un defunto, caso che richiede una compostezza particolare, una nobiltà. Anny ricorda la morte di suo padre, la sua immensa infelicità ma anche l'ebbrezza di "una sorta di gioia religiosa" (39). In fondo, Anny vuol mostrare a Antoine che è necessario subito capire che si è immersi in qualcosa di eccezionale e sentire che bisogna dare un ordine, un rigore, una forma al momento che si propone a noi.

Anny ricorda una storia commovente che l'aveva molto colpita da bambina, la storia di "un re che aveva perduto una battaglia, ed era stato fatto prigioniero. Era là, in un angolo, nel campo del vincitore. Vede passare suo figlio e sua figlia in catene e non piange, non dice niente. Poi vede passare, anche lui in catene, uno dei suoi servi e allora s'è messo a gemere e a strapparsi i capelli. Puoi inventare da te stesso degli esempi. Tu lo vedi, vi sono casi in cui non si deve piangere, altrimenti si è immondi" (40).

Un altro esempio di momento perfetto è il primo bacio scambiato con Antoine, tanto perfetto che Antoine non si è accorto che Anny era seduta sulle ortiche, con le cosce nude coperte di punture: "Quel bacio che stavo per darti aveva un'importanza ben più grande, era un impegno, un patto. Non mi era permesso pensare alle mie cosce in un momento come quello (...) bisognava non soffrire" (41).

I critici si sono soffermati poco sull'importanza di questa ultima evocazione nostalgica delle regole di Anny, di questo tenace, intenso desiderio di costituire un'etica normativa, volontà poi che diventerà la volontà di Sartre, espressa successivamente in tanti testi e fondata sulla scoperta della libertà.

Roquentin tornerà per l'ultima volta a Bouville dove la Nausea gli concede una breve tregua, sostituita dalla noia della *routine*, del *déjà vu*, ma scopre anche che la penna è diventata per lui uno strumento indispensabile, che un certo tipo di fare, *scrivere*, ha un valore e allontana la Nausea. Chiederà un'ultima volta di ascoltare il suono del sassofono, di ascoltare la musica dell'ebreo e il canto della

negra: "Questi due sono un po' come dei morti, un po' come eroi da romanzo; si sono lavati dal peccato di esistere (...). Sento qualcosa che mi sfiora timidamente e non oso nemmeno muovermi per paura che scompaia. Qualcosa che non conoscevo più: una specie di gioia" (42).

Anche noi chiudiamo il libro con una specie di gioia. *La Nausea* non è un libro triste, né sconfortante. Ci propone una prova che dobbiamo tutti affrontare, quotidianamente, credenti e non credenti, la paura del *non senso* della nostra vita, paura che eliminiamo ogni mattina, con il liquido caldo della nostra prima colazione. Sartre si afferma così come un grande moralista, stimolante, ancora capace di proporci dei momenti perfetti.

Sartre è l'esempio culminante del "moralista" quasi classico, che pungola i suoi lettori e la società per un'economia più razionale, più equa dell'essere e dell'autocomprendersi? Dopo di lui non c'è stato in effetti che frammentazione, disseminazione e il frivolo gioco del "tutto va" (43).

Franca Trentin

Note

- 1) *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000.
- 2) B. H. LÈVY, *Entretien*, "Nouvel Observateur", 13 gennaio 2000, p. 8.
- 3) PASCAL ENGEL, *Le Monde*, 21 gennaio 2000, p. VIII.
- 4) Vedi MICHEL CONTAT, *Le Monde*, 21 gennaio 2000: "La capacità inesausta di convogliare temi e problemi molto complicati all'interno di imbuti da cui escono, poi, perentori e quintessenziali *slogan efficaci* e come incisi nell'eternità" ("L'inferno sono gli altri"; "Siamo condannati a essere liberi"; "L'esistenza precede l'essenza"; ecc.).
- 5) Il "*philosophe*" nel senso francese, come si afferma nel Settecento francese, non è mai esistito in Italia.
- 6) ALBERT CAMUS, *La Nausée de Jean-Paul Sartre*, "Alger Républicain", 20 ottobre 1938. Il primo titolo era *Melancholia*.
- 7) *La Nausea*, a cura di Giovanni Cacciavillani, Milano, Einaudi Scuola, 1994, p. 19. Utilizzeremo sempre questa edizione ricca di informazioni precise e di commenti di grande valore, dovute all'intervento del critico ben noto, il francesista Prof. G. Cacciavillani. La traduzione di un certo Bruno Fonzi, imposta



dall'Editore Einaudi fin dal 1947, comporta un certo numero di errori di senso non indifferenti.

8) Questa frase è presa dal "riassunto" che Sartre dà della sua opera, nel risvolto di copertina, preparato da Sartre stesso.

9) Idem.

10) "Quanto a me, io vivo solo, completamente solo. Non parlo con nessuno, mai; non ricevo niente, non dò niente", *La Nausea*, op. cit., p. 12.

11) G. CACCIAVILLANI, op. cit., Introduzione, p. XXV.

12) *La Nausea*, op. cit. p. 16.

13) Idem, p. 168. La messa in evidenza dei termini in carattere corsivo è nostra.

14) "Mi ero immaginato che in certi momenti la mia vita avrebbe potuto assumere una essenza rara e preziosa. Non c'era bisogno di circostanze straordinarie: chiedevo soltanto un po' di rigore", Idem, p. 48.

15) CACCIAVILLANI, Idem, p. 17, nota 4.

16) Idem, p. 29. Sartre scrive sempre la parola Nausea con la maiuscola.

17) "Com'è strano, com'è emozionante che questa durezza sia così fragile. Nulla può interromperla e tutto può spezzarla", Idem, p. 30.

18) "E dove mi conduceva tutto questo? A questo minuto, a questo sedile, in questa bolla di luce tutta ronzante di musica. *And when you leave me*". Idem, p. 32. "Sì, è questo che io volevo - ahimé, è questo che voglio ancora. Mi procura tanta gioia una negra che canta, quale colmo di felicità non raggiungerei se fosse la mia vita stessa a formare la materia della melodia", Idem, p. 49.

19) Idem, p. 13. Roquentin ritroverà anche per caso una fotografia sbiadita: "Una donna sorridente vicino a una vasca. Ho contemplato un momento questa persona senza riconoscerla. Poi, sul rovescio, ho letto: *Anny, Portsmouth, 7 aprile 1927*", idem, pp. 43-44.

20) L'incontro con Anny a Parigi occupa 21 pagine, da p. 167 a p. 188.

21) Idem, p. 43.

22) Idem, p. 51.

23) Nel testo francese: *le salaud, les Salauds*, parola popolare che non ha nulla a che vedere con *saleté* (sporizia), esprime il disprezzo per delle persone "prive di moralità". Naturalmente, in molte circostanze, *salaud*, al singolare, si traduce con "porco". Qui, la traduzione con "sporaccioni" è un controsenso ridicolo. Per Sartre è un gruppo sociale, fatto di piccoli borghesi e notabili, sicuri nel pensare e nell'agire, conformisti e conservatori. Sartre potrà dire, nel suo *Autoritratto a settant'anni*: "La Nausea non è esclusivamente un attacco contro la borghesia, ma lo è per buona parte".

24) Da p. 52 a p. 70: "Dietro di me, nella città, nelle grandi vie dritte, ai freddi chiarori dei lampioni, agonizzava un formidabile avvenimento sociale: era la fine della domenica".

25) Idem, p. 53.

26) Idem, p. 67.

27) Idem, p. 102. Gustosa e comica la descrizione della grande tela, all'ingresso, intitolata *La morte del celibe*, un cadavere verdastro agonizzante, abbandonato da tutti se non da una donna, dal viso vizioso, che sta svuotando i cassetti (p. 101).

28) Idem, pp. 114-115.

29) Idem, p. 120.

30) Idem, p. 115.

31) Vedi le pagine 120-121-122. Le metafore della Nausea sono sempre legate a immagini di bestie orride: zampa rugosa, pelle di foca, verme bianco, artiglio nero, grossa mosca, insetto caduto sul dorso, pensieri da granchio o da aragosta, artiglio vorace, un asino morto, gonfiato dall'acqua che fluttua alla deriva, a pancia all'aria, ecc. ecc. Tutti ricordano, a questo proposito, *La metamorfosi* di Kafka, che Sartre conosceva bene.

32) Idem, p. 125.

33) Idem, p. 137.

34) Idem, p. 149.

35) Idem, p. 157. Roquentin scopre, in queste pagine, l'estasi orribile che egli prova nel suo sforzo di comprendere la Nausea, di scoprire che "l'essenziale è la contingenza (...). Io ero la radice del castagno, o meglio io ero, tutt'intero, la coscienza della sua esistenza" (p. 161). "Ogni esistente nasce senza ragione (...) e muore per caso" (p. 164).

36) "L'ammiro e l'amo ancora con tutto il cuore" (Idem, p. 78).

37) Uno dei postulati di questa morale è essere capaci di riconoscere i propri privilegi, quelli che ci consentono lo stoicismo e la bellezza delle azioni, in certe situazioni che hanno "un'essenza del tutto rara e preziosa" (Idem, p. 180).

38) Quando si lasciano per sempre, Anny dichiara: "Poveretto!, non ha fortuna. Per la prima volta che recita bene la sua parte nessuno gliene è riconoscente" (Idem, p. 188). Una frasetta illuminante: se Anny è cambiata e ha tradito se stessa in modo irrimediabile, Roquentin, lui, ha imparato l'elaborazione dei momenti perfetti e potrà, forse, essere salvato perché non ha fatto compromessi col mondo degli Infami.

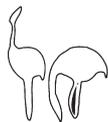
39) Idem, p. 180.

40) Idem, p. 182.

41) Idem, p. 183. Il commentatore del testo utilizzato, G. Cacciavillani, in una nota sui momenti perfetti fa l'osservazione seguente un po' sorprendente (autobiografica?): "Questa insistenza sul "dovere" mostra che il momento perfetto non è che una costruzione forzata e artificiosa, ... di una morale astratta", Idem, n. 6 p. 182 (Siamo noi che evidenziamo in corsivo). Mi pare di ritrovare una ideologia dello "spontaneismo" sessantottino. Lo sforzo, il coraggio, la volontà, il rigore non sono artifici, non sono astrattezze né finzioni innaturali.

42) Idem, p. 216.

43) GEORGE STEINER, *Sartre. Il grande cannibale di idee, donne, parole*, in "tutto libri", suppl. de "La stampa", 10 giugno 2000.



Portare il male del mondo

L'autore, direttore della rivista "Testimonianze", ripercorre la riflessione di Padre Ernesto Balducci sul "secolo breve". Ne evidenzia i drammi ma anche gli "eventi di segno fondamentalmente opposto... un intreccio, a volte, apparentemente inestricabile".

Ed è lo stesso cuore dell'Occidente "ad essere lacerato dalla compresenza della più brutale logica del dominio e delle più innovative istanze di libertà".

Il sogno di una cosa

Il testo con cui, due decenni fa, Ernesto Balducci dette sostanzialmente inizio alla "svolta antropologica" che avrebbe caratterizzato l'ultima fase del suo cammino spirituale, intellettuale e politico rinvia all'enigmatico orizzonte del *terzo millennio* (1). È un "saggio sulla situazione apocalittica" che, fin dall'emblematico titolo, attesta la passione indagatrice con cui, nel travaglio di una crisi epocale, possono essere rinvenuti i segni e i germogli dei tempi che si schiudono.

L'unico tempo degno dell'uomo

L'innamoramento per il futuro, "unico tempo degno dell'uomo" (2), è un tratto caratteristico e costante del pensiero balducciano, caratterizzato da un afflato utopico e da una tensione progettuale che lo accomuna all'impostazione ed alla testimonianza di altri uomini "di frontiera", per certi aspetti diversissimi dal fondatore di *Testimonianze*: come il priore Lorenzo Milani e lo scrittore, marxista eterodosso e creativo, Franco Fortini.

Va detto che Balducci, Milani e Fortini, che hanno avuto percorsi di vita ed ambiti di impegno affatto diversificati, per stile, linguaggio e prospettive, hanno tutti in comune, oltre

all'inesausta tendenza a proiettarsi verso il domani, anche l'acuta consapevolezza del legame inscindibile che deve ricondurre tale prospettiva alla coltivazione e ricostruzione, attenta e critica, della memoria. Che cosa sono quei capolavori della letteratura civile (come li definirà, poi, Balducci) rappresentati dai testi di Milani e della Scuola di Barbiana se non, anche, inviti pressanti a leggere, con intransigenza evangelica ed acume politico, i fatti che presiedono alla trasformazione della storia (3) e della società? Un invito che, in altro modo e con altro stile, ma con tono ugualmente accorato, ritroviamo nell'esortazione fortiniana ai giovani, che debbono "arrivare a sentire intollerabile la loro miseria e la loro ignoranza" e debbono "chiedere aiuto al passato, alla storia, ai libri dei morti" (4). È quanto viene espresso, in buona ed identica sostanza, nell'immagine poetica con cui è Balducci a ricordare, riandando a Carlo Levi, che *il futuro ha un cuore antico* (5).

Il legame che la costruzione del futuro non può non intrattenere con storia e memoria è apparentemente fuori questione. Ricordarne l'ineludibile, e fondamentale, valenza potrebbe suonare inutile, e retorica, sottolineatura.



O, per meglio dire, così era, verosimilmente, fino ad un recentissimo passato. Oggi non più. La sensibilità, in un certo senso tutta *novescentesca*, dei grandi autori sopracitati, per il peso e lo spessore della storia e, in maniera congiunta e speculare, per la costruzione, politicamente impegnativa, del nuovo è, ai nostri giorni, merce piuttosto rara. Non intende esattamente questo un grande intellettuale europeo, già interlocutore ed amico di Balducci, come Edgar Morin, quando rileva, in maniera sferzante, che ai giovani è stato rubato il gusto, e lo spazio, per la progettazione del futuro? E non sono gli stessi giovani, anche quando sono animati da generose intenzioni e da sincera, quanto ingenua e disarmante, disponibilità al confronto con l'adulto, a mostrare sovrana indifferenza, più ancora che ignoranza, per ciò che si situa temporalmente alle loro spalle (6)? E sì che, ora più che mai, in un contesto, culturale e sociale, che sembra contraddistinto dall'appiattimento in una sorta di indistinto e indifferenziato presente, dominato dalle infinite suggestioni delle nuove tecnologie e strategie comunicative e singolarmente povero di spessore culturale e di punti di riferimento, avremmo bisogno di ripensare da dove veniamo per cercare di capire, se ci è possibile, dove andiamo.

I drammi del Novecento

In questo senso mi pare significativo leggere, secondo l'impostazione suggerita dagli amici di *Esodo*, la riproposizione di alcuni elementi della lezione di Balducci ad una riflessione critica sulle contraddizioni e sui drammi del Novecento. Perché il fondatore di *Testimonianze*, da un certo punto di vista, è evidentemente e, potremmo dire, tipicamente "uomo del Novecento". Lo è, in un'accezione che vorrei esente da fraintendimenti, non solo e non tanto per l'ovvio rimando alla collocazione temporale della sua vicenda umana e del suo percorso biografico: che si concludono drammaticamente, il 25 Aprile 1992, non molto dopo gli eventi epocali che chiudono quello che è stato definito come "secolo breve" e sui quali egli farà in tempo ad avviare una riflessione significativa (7). Lo è principalmente, secondo una

percezione delle esperienze esistenziali e culturali che sia capace di sottrarsi al conformismo della fasulle mode iconoclastiche, dei "presentismi" e delle imperanti pulsioni revisionistiche, come "uomo del passato" (sia pure di un passato assai recente) capace ancora di farci meditare sui compiti dell'oggi e sulle ambivalenze e sulle incertezze del domani. Non è la prima volta, d'altra parte, che "uomini del passato" hanno dovuto essere rivalutati, imponendoci di tornare ad apprezzarne le parole e la testimonianza. Così non era stato, per citare un contesto specifico e fortemente significativo, nell'arcigno "socialismo reale" cecoslovacco, per Alexander Dubcek, di cui ancora in vita si erano volute cancellare immagine e memoria fino alla liberatoria, e non violenta, "rivoluzione di velluto" che nell'anno *mirabile* 1989 seppe raccogliere, e perfino scavalcare, le indicazioni etiche e politiche dell'antico *leader* della "Primavera".

Non si tratta, beninteso, nel momento in cui nuove sfide urgono e i termini delle questioni si ridefiniscono, di farsi catturare, in modo assai poco balducciano, da una sorta di sentimento nostalgico per un'epoca in cui le passioni erano forti, le discriminanti erano chiare e alto, anche se non esente da elementi di tragicità, era il profilo della politica. La nostalgia è, infatti, assai spesso un sentimento ingannevole e fuorviante: lo è ancor di più quando essa prende corpo non nella sfera del privato, ma nella dimensione collettiva e lungo gli impervii, e imprevedibili, sentieri della storia.

Anche se possiamo notare che c'è, nelle schiere disorientate della sinistra, chi non ha difficoltà ad ammettere, con una certa nobiltà e plausibilità di accenti, di non avere "nulla contro la nostalgia perché è un sentimento romantico di una grande stagione del pensiero e della politica moderna su cui si sono costruite tante belle cose", rivendicando la propria condizione "di abitante del secolo scorso che si fa carico dell'intera storia del secolo" (8). Ancora, dunque, un impegnativo rimando al secolo ventesimo. Al di là di un dibattito che sta agli storici di professione sviluppare nelle sedi idonee e con i dovuti approfondimenti, è forse



opportuno accennare qualche breve e schematica riflessione proprio sul discusso grumo di decenni che sta ormai alle nostre spalle. E ripartire poi da lì per tornare a riesaminare alcuni degli insegnamenti di fondo di Balducci.

Le controversie, in proposito, non sono poche e non sono di poco peso. Intanto: "secolo breve" o secolo lungo e interminabile? Non è una terminologica, e concettuale, questione di lana caprina. Certo è che la magistrale definizione dello storico inglese Hobsbawm ha dalla sua la forza del riferimento ad avvenimenti emblematici di potente e sicura evidenza: secondo tale interpretazione, il secolo nasce sostanzialmente con l'Ottobre rosso del '17 e finisce quando l'imponente costruzione del socialismo di marca sovietica crolla come il classico gigante dai piedi d'argilla ('89: fine dell'impero estero; '91: fine della stessa Unione Sovietica). Certo, ci sarebbe da chiedersi con più attenzione quali sono le ragioni, etiche e storico-politiche, che hanno reso ineluttabile un tale esito.

C'è in proposito proprio un illuminante rimando di Balducci ad una lontana e profetica osservazione di Gandhi, il quale "aveva (...) salutato positivamente la rivoluzione sovietica, con un'unica grave riserva - e ancora non era cominciata la svolta staliniana - quella della violenza di cui la rivoluzione aveva fatto uso" (9). Ma se il tema di fondo è quello della violenza, della sua riproposizione e della sua legittimazione, va constatato, al di là dello specifico riferimento al totalitarismo sovietico e della devastante dimensione europea e mondiale della "guerra civile" ideologica del Novecento, che la conclusione del secolo non ha portato affatto con sé la svolta profonda cui proprio le "rivoluzioni neogandhiane" del 1989, così definite proprio da Balducci, sembravano precludere. Furono - fummo - in molti, a ridosso del crollo del Muro, ad intravedere il dischiudersi di un cammino inedito per l'Europa e, forse, per l'intero pianeta.

È lo stesso Balducci ad inquadrare il bivio di fronte al quale l'umanità sembra allora esser posta: "Io sono convinto che nel 1989 è entrata in una fase risolutiva la dialettica fra

le due leggi che stanno alla base dei rapporti umani. La nostra storia è governata, in questi ultimi tempi, da due leggi: una arcaica quanto l'umanità, l'altra nuova perché è da poco che ha messo i piedi sulla terra. (...). La prima legge (...) è la legge del diritto armato", per cui "si ha il diritto solo là dove c'è anche la forza (...). L'altra legge è quella del diritto disarmato la cui forza è nel consenso della comunità internazionale (...). Nella fase della planetarizzazione (...) noi avvertiamo che ormai lo svolgimento della storia futura non potrà più essere affidato all'antagonismo ma alla legge dell'interdipendenza" (10).

Le drammatiche repliche della storia, negli anni più recenti, si sono incaricate di rivelare attraverso quali sanguinose, e tortuose, derive tale percorso è destinato a passare. In quello stesso 1992 in cui si concludeva l'avventura terrena del "profeta dell'Amiata", il mondo si incaricava di prendere strade ben diverse da quelle che gli eventi epocali accaduti alla fine degli anni ottanta avrebbero, forse, condotto ad ipotizzare: la ex-Jugoslavia già si tingeva, a larghe chiazze, di sangue e si copriva delle macerie delle sue città e, sulla sponda Sud del Mediterraneo, in Algeria, iniziava la fase più drammatica di un processo da cui si sarebbe originata una mattanza destinata a durare, inconclusa, fino ai nostri giorni. E che dire, negli anni seguenti, del ripetersi dell'eliminazione massiccia, fino al genocidio, dell'eticamente e culturalmente "altro", in vicende inverosimilmente cruente come quelle che si sono verificate nei genocidi delle tormentate regioni centroafricane?

A partire da riferimenti come questi, la tesi della "brevità" di un secolo connotato da un inedito dispiegarsi della violenza e dell'applicazione diffusa della dialettica amico-nemico incontra un suo evidente limite. Secolo breve, dunque, o secolo interminabile in relazione al riproporsi, al di là dell'esaurimento delle tramontate giustificazioni e legittimazioni di carattere ideologico, della cultura della guerra e della tendenza alla soppressione fisica dell'altro e del diverso da sé? Conta poi molto, infine, per dirla in termini crudamente



elementari, essere uccisi in nome delle più tradizionali motivazioni legate alle ideologie classiste o nazionalistiche invece che dal riemergere degli inediti integralismi tribali e religiosi evocati dalle contraddizioni della globalizzazione?

In ogni caso, lo "scialo di morte" che ha connotato il "secolo del sangue", come qualcuno ha voluto definirlo, sembra destinato a stendersi ancora, in ampie e vistose aree, nel mondo nuovo dell'era del dopo-Yalta. C'è un filo oscuro di risentimenti, di conflitti apparentemente indomabili, di dinamiche distruttive che, senza apparente soluzione di continuità, il nuovo secolo sembra ereditare da quello che si è appena chiuso.

Nel segno dell'ambivalenza

D'altra parte, bisogna anche dire che c'è sempre un'altra faccia della medaglia, e della storia, che bisogna saper inquadrare. Al di là delle dispute sulla lunghezza o sulla brevità della sua durata, bisogna anche guardarsi dalle sbrigative, e troppo unilaterali, demonizzazioni dell'intero cammino, e dell'eredità, del Novecento; in coerenza con le riflessioni iniziali, è forse giusto ricordare come sbagliare a leggere il passato significhi precludersi la corretta individuazione dei passi da fare verso il domani. Da analisi sbrigativamente liquidatorie sui decenni che ci stanno immediatamente alle spalle è bene guardarsi, dice ad esempio Mario Tronti, non solo "perché la conoscenza della storia passata (...) dice che l'eccezionalità della tragedia non è poi così sicura", ma soprattutto perché il secolo passato "ha dentro l'uno e l'altro: grandi tragedie e grandi processi collettivi, ideali e materiali" (11). Il Novecento, dunque, come secolo segnato da grandi e profonde ambivalenze?

È un'interpretazione che sembra non essere estranea allo stesso Balducci, fustigatore instancabile delle nefandezze di un'epoca che ha generato l'indicibile orrore determinato dal connubio, drammaticamente tipico della modernità, fra tecnica e logica dello sterminio, producendo però, come egli stesso rileva, anche eventi di segno fecondamente opposto. È

un intreccio, a volte, apparentemente inestricabile.

"Le Nazioni unite", ad esempio, che "sono nate sotto la luce di quell'intuizione emersa nel buio dell'ultima guerra" non sono "servite ad impedire la bomba atomica, però hanno poi – forse proprio a causa di quella bomba o a causa delle scoperte dei *lager* nazisti e a causa del processo di Norimberga - generato quell'atto supremo della storia rivoluzionaria del nostro secolo che è la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 10 Dicembre 1948, vero spartiacque nella storia" (12).

Nel secolo delle ambivalenze molte sono le coppie oppostive che possono essere rinvenute all'interno delle suggestioni ricavabili dai rimandi, brevi e schematici come titoli di grandi questioni meritevoli di attenti approfondimenti, ad uno sbrigativo *excursus storico*. Vale la pena di passarle rapidamente in rassegna.

Si pensi, ancora, alla coppia *guerra-pace*. È evidente come il secolo XX abbia portato ad una potenza fino ad allora sconosciuta la tecnica degli armamenti, la cultura, e la pratica, della guerra; ma è anche evidente che mai come in questo periodo si è diffusa e affermata la cultura della pace. Non solo l'*ethos cosmopolitico* di kantiana memoria (13) ha iniziato a trovare significative proiezioni istituzionali (come la Società delle Nazioni, prima, e l'Onu, poi, che, fallimenti e incongruenze a parte, hanno comunque dato una visibile concretizzazione alla dimensione internazionale ed interstatale della ricerca della pace), ma si sono diffusi i movimenti per la pace ed hanno assunto uno spessore nuovo le riflessioni intellettuali e culturali sulle radici dell'aggressività e sull'edificabilità di una durevole convivenza pacifica fra gli uomini e le nazioni.

Si pensi in merito, nel cuore ed in mezzo ai drammi del Novecento, al profondo significato del carteggio Freud-Einstein (14). Einstein, come è risaputo, scrive a Freud, noto per la sua "vasta conoscenza della vita istintiva umana per fare qualche luce sul problema" (15): su quale problema? Sulle ragioni del perdurante riproporsi dell'aggressività umana,



che rimanda ad una domanda di fondo: “C’è un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra?” (16).

La risposta di Freud è cauta, ponderata e realistica. Con riflessioni sobrie, quanto disincantate, ed amare, egli ricostruisce non solo il legame storicamente esistente fra diritto e forza (come pudicamente è talora definita la violenza) ma inquadra anche la lentezza del processo di graduale inciviltamento, quale unica strada attraverso cui gli uomini possono limitare e, tendenzialmente, espungere la loro primordiale brutalità e ferocia dalla storia. È un processo che egli riconduce, oltretutto ai complessi percorsi della storia, alle più profonde dinamiche della psiche, scissa – secondo l’interpretazione tipica del periodo più tardo dell’elaborazione teorica freudiana - fra i richiami di *Eros* e quelli di *Thanatos*. Che è come dire, tra la pulsione di vita e la pulsione di morte. Le quali si contendono l’interiorità, e contribuiscono a definire la condotta dell’uomo. Ancora un’ambivalenza che, al di là delle contingenze storiche, sembra essere costitutiva della contraddittorietà e delle lacerazioni che segnano la storia della civiltà. Commentando le riflessioni di Einstein e Freud, Balducci osserva giustamente, a proposito di quest’ultimo, che egli “era, in quel 1932, al punto giusto per un confronto sulla questione radicale” (17).

Il 1932 è l’anno, nel periodo a cavallo fra le due guerre, immediatamente precedente alla presa del potere da parte di Hitler; il che, nell’incombenza del flagello e del massiccio dilagare dell’antisemitismo e dei prossimi rumori di guerra, conferisce alla riflessione dei due grandi intellettuali di origine ebraica, memori delle devastazioni del primo conflitto mondiale (18), l’oscura forza di un presagio. In questa luce acquistano un senso del tutto particolare le parole con cui, nella parte finale delle sue riflessioni, il fondatore della psicanalisi nota che “la guerra contraddice nel modo più stridente a tutto l’atteggiamento psichico che ci è imposto dal processo civile” e che, dunque, “dobbiamo necessariamente ribellarci contro di essa” (19).

Balducci, d’altra parte, rileva una valenza particolare nel termine freudiano dell’*Eros*, osservando “che le ultime pagine della lettera di Freud sono attraversate da un afflato che attenua i rigidi confini del suo schema antropologico”, giungendo ad ipotizzare che se “fosse stato testimone della catastrofe atomica, egli avrebbe avuto motivo per ripensare allo schema, senza vergognarsi di parlare con più sicurezza dell’amore” (20). E il riferimento, è superfluo sottolinearlo, non è alla concezione dolciastra e melensa di un’istanza fondata sulla semplice, seppur importante, “rivoluzione dei cuori”, ma alla forza di una trasformazione, etica, spirituale e politica, che sappia smuovere le acque della storia e non arretri di fronte al contraddittorio ed aspro procedere delle vicende umane.

E, a proposito di contraddizioni, esaminiamo ancora rapidamente qualcuna delle altre ambivalenze del Novecento. Innanzitutto, quella riconducibile, in ambito politico, alla compresenza di oppressione e libertà. Che il secolo appena trascorso sia stato campo di sperimentazione e di spietata attuazione di forme nuove della cultura politica della dominazione non c’è bisogno di stare ulteriormente a ricordarlo; Auschwitz, Mauthausen, Dachau, Treblinka e, nel suo insieme, la Shoah, la Kolyma, le fosse di Katyn, i sotterranei della Lubianka, i campi di lavoro delle cambogiane “urla del silenzio”: sono questi i più eclatanti, ineguagliati e sinistri emblemi delle diverse forme del totalitarismo moderno, di cui Hannah Arendt scriveva, incompresa, già nel lontano 1951, individuando nell’universo concentrazionario l’elemento caratterizzante della moderna, e “originale”, tirannia politica di carattere ideologico.

È anche vero, d’altra parte, che le stesse società democratiche sono apparse tutt’altro che esenti da pecche e da tendenze occultamente autoritarie: le obliate analisi di Marcuse e della Scuola di Francoforte, anche se criticabili per la loro unilaterale sottovalutazione del valore della democrazia politica e formale (che è sempre meglio del totalitarismo e che si apprezza soprattutto quando non la si ha),



insieme al più maturo discorso critico di Habermas ed alla contestazione di massa del lontano '68 (21), hanno evidenziato gli aspetti di manipolazione della coscienza e di "tolleranza repressiva" di cui il tempo, e l'avvento medesimo del nuovo millennio, avrebbero poi prodotto un aumento esponenziale.

Nonostante tutto ciò, è innegabile che la pratica e la sensibilità democratiche si siano estese come non mai e che, in generale, la cultura dei diritti (come sottolineato dallo stesso Balducci, in relazione alla Dichiarazione del 1948) abbia compiuto passi da gigante. Basta riandare, per brevissimi accenni, a passaggi fondamentali come la Carta delle Nazioni Unite, come l'Atto di Helsinki del 1975 o, su un altro piano, come l'interessantissima *Dichiarazione universale dei diritti dei popoli*, redatta nel 1976 da importanti organizzazioni non governative e conosciuta come *Carta di Algeri* (22); o riflettere sulla maturazione, nella pubblica opinione, della presa di coscienza della rilevanza dei cosiddetti diritti di "quarta generazione" (diritto ad un ambiente pulito, a città vivibili e sicure, ecc.), sull'importanza dei quali si sofferma proprio Balducci, in un riuscitissimo manuale di educazione civica per le medie superiori, scritto insieme a Pierluigi Onorato, e significativamente intitolato *Cittadini del mondo* (23).

Occidente e "non Occidente"

E tuttavia viene da chiedersi, ripetendo una domanda che intimamente ed ossessivamente era alla base di tutta la riflessione balducciana, se innegabilmente, e positivamente, la democrazia ed i diritti umani sono andati così avanti nel mondo, perché ancora tanta estensione hanno l'ingiustizia e la negazione della dignità umana? Siamo qui nel cuore della più grande ambivalenza, e del più stridente elemento di lacerazione della storia recente (e meno recente): quello relativo al rapporto fra Occidente e "non Occidente" (rispetto al quale la definizione, "in negativo", si giustifica solo per la difficoltà di dar conto unitariamente di realtà tanto estese, variegata e multifor- mi).

Qui è possibile individuare, insieme, uno dei più significativi percorsi tematici relativi alla storia del Novecento (da utilizzare creativamente ed estesamente anche in attività di carattere didattico) ed uno degli elementi di riflessione che hanno avuto assoluta centralità nel pensiero balducciano dell'ultimo periodo: quello in cui egli ha sottolineato la ridefinizione dei paradigmi rispetto ai quali ha da ricollocarsi lo stesso dialogo fra le religioni, che ha da essere attento principalmente non tanto all'asse verticale delle rispettive certezze teologiche quanto all'asse verticale della comune cura per l'uomo nella nuova dimensione dell'età planetaria. Che è una dimensione complessa, segnata dalla divisione e dalla contraddizione fondamentale fra i privilegiati e gli esclusi: dunque, *in primis*, fra Nord e Sud del mondo. Non a caso, Balducci, nel suo linguaggio immaginifico, dopo il crollo del Muro di Berlino, di cui egli ha inteso comunque la portata epocale, ha teso a sottolineare come rimanesse, comunque, in piedi il "muro maestro" della differenza fra Nord e Sud del pianeta; e, di passata, va detto come egli non abbia fatto in tempo a vedere come stessero rinascono "nuovi muri" (24) nel cuore stesso dell'Europa, come eredità delle devastazioni del passato totalitario e come prodotto della rapacità della nuova, e brutalmente primordiale, ricerca del profitto.

Sul rapporto Occidente/non Occidente nel ventesimo secolo molte sarebbero le considerazioni da svolgere in direzione, ancora una volta, della complessità e contraddittorietà delle vicende che ci stanno ormai alle spalle e che, pure, ci continuano ad interpellare. È evidente, infatti, come la prima parte del ventesimo secolo abbia visto l'estensione senza precedenti dell'*occidentalizzazione del mondo* nella forma brutale ed immediata della colonizzazione e del dominio diretto dell'Occidente sul resto del pianeta. Ma è proprio nel cuore del Novecento che si dispiega potentemente il risveglio dei popoli colonizzati: il 1960, per l'ampiezza del processo di liberazione che la investe, è l'"anno dell'Africa"; e l'Algeria, reduce dalla sanguinosa "battaglia di Algeri" e



mille miglia lontana dalla successiva tragedia che la investirà dopo qualche decennio, diventa simbolo di libertà e di riconquista della dignità presso i popoli extraeuropei e presso le stesse sinistre europee.

Sappiamo però che la “primavera” della decolonizzazione avrà breve durata. I fallimenti sono dietro l’angolo: mancato sviluppo, assenza di diritti umani, fragilità del processo politico avviato e inconsistenza della società civile costituiscono la trama del triste destino comune che attende gran parte dei popoli e degli stati di nuova indipendenza. Si ricrea, soprattutto, sull’onda della penetrazione inarrestabile del virus neocolonialista, la dipendenza Nord-Sud. Scambio ineguale, traffico di armi, esclusione, strumentalizzazione politica nell’ambito dello scacchiere internazionale: sono questi i frutti avvelenati che, troppo spesso, il Nord veicola, al di là della retorica umanitaria, nelle popolose e angariate terre del Sud.

È pensare, è un “terzomondista” come Giampaolo Calchi Novati a ricordarlo (25), che il mondo coloniale si era rivoltato “contro l’Europa impugnando quei principi di libertà che l’Europa ha trasmesso suo malgrado insieme alla forza delle armi, ai capitali e ai suoi prodotti”. È un paradosso storico che rimanda alla doppiezza profonda che ha caratterizzato, ben da prima degli ultimi cento o duecento anni di storia, il cammino e l’identità della *Terra del tramonto* (26), cui Balducci ha dedicato un impegnato “saggio sulla transizione”, pubblicato poco tempo prima della sua scomparsa.

La Terra del tramonto

È il cuore stesso dell’Occidente, autentico Giano bifronte, nella vivida e critica immagine che qui ne viene proposta, ad essere lacerato dalla compresenza della più brutale logica del dominio e delle più innovative istanze di libertà. È proprio nella Terra del tramonto che si costituisce, secondo la celebre metafora di Bacone, la “nuova Atlantide”, dando vita all’applicazione, con modalità uniche al mondo, della scienza e della tecnica alla produ-

zione ed utilizzando a tal fine le risorse succhiate ai popoli extraeuropei ed innescando brutali processi di sfruttamento della forza-lavoro e di devastazione dell’ambiente; ed è qui che vengono elaborati, in maniera singolare e contraddittoria, l’antidoto ed il contravveleno della cultura dei diritti umani, civili e sociali.

Dice, in merito, Balducci: “Da Colombo a Schwarzkopf (il nome, come si ricorderà, del generale statunitense che ha condotto le operazioni durante la “Guerra del Golfo”, *n.d.r.*), il ‘mondo moderno’ è riuscito ad installarsi in ogni angolo della terra – è questo il paradosso della modernità - non solo sulla spinta della sete dell’oro, ma anche per la forza diffusiva che, al di là delle intenzioni dei conquistatori, porta in sé la coscienza dei diritti dell’uomo” (27).

Il 1492, data-simbolo dell’ingresso nella modernità con la scoperta (e l’inizio della conquista) di nuove terre e il disvelamento di nuovi orizzonti, di cui proprio l’anno della morte di Balducci ricorreva il cinquecentenario, segna comunque il vero inizio del percorso accidentato che, in virtù di accelerazioni crescenti, porterà alla compiuta dimensione di interdipendenza planetaria in cui oggi siamo immersi.

E non a caso, le pagine della *Terra del tramonto*, saldando insieme una volta di più ricostruzione critica della storia e visione prospettica del domani, contengono un pressante invito a ridefinire categorie mentali, orientamenti etici e scelte politiche all’interno del vorticoso processo di trasformazione che ci ha portato oltre le soglie dell’età planetaria. Ma che cos’è l’età planetaria? Qual è la vera natura della “mondializzazione”? Essa non fa in realtà, secondo l’analisi balducciana, che portare ad un nuovo livello (a livello dei “problemi assoluti”, come sono quelli dell’ambiente, della sicurezza, delle migrazioni umane, della costruzione di un nuovo rapporto fra economia e democrazia, nel momento in cui essi non riguardano singoli comparti, ma l’insieme della specie umana, senza distinzioni di appartenenza nazionale, politica o religio-



sa) le molte ambivalenze che hanno scandito il processo di "occidentalizzazione" del mondo, e le spinte drammaticamente contraddittorie che hanno connotato, investendo l'intero pianeta, la storia recente del "secolo breve".

La contraddittorietà, la complessità, la non univocità delle tendenze che segnano l'unificazione, oggi, in atto fra le multiformi realtà del mondo è implicita peraltro nei diversi termini, assai simili, eppure non interscambiabili, con cui parliamo di *globalizzazione* (termine di carattere prevalentemente economico-sociale) oppure (con accezione di portata più ampia) di *mondializzazione* o, con significato diverso, se non opposto, di *mondialità* o di *cultura della mondialità* (28).

È la declinazione di una terminologia che, in una notevole gamma di variazioni sul tema (che passa, ad esempio, per le definizioni di *villaggio globale*, *villaggio planetario*, *età planetaria*, *civiltà planetaria*, *planetarizzazione...*), scandisce le sfumature di significato della realtà del nuovo mondo e del suo singolare impasto di aberranti brutalità e di inedite possibilità di espressione dell'umanità.

È Edgar Morin, richiamandoci all'esigenza di una riforma del pensiero per inquadrare criticamente la mondializzazione, a sottolineare, in essa, "un' ambivalenza profonda: da una parte l'inizio della comunicazione fra frammenti di umanità che si ignoravano a vicenda e la loro apertura sull'universale, dall'altra la predazione, la dominazione e la morte" (29). Come si esprimeva qualche anno fa, nel suo editoriale di esordio, una bella rivista italiana di ispirazione "moriniana" presentatasi con la programmatica testata di *Pluriverso*, la nostra epoca "sembra elevare alla massima potenza (...) le contraddizioni sviluppatesi nel corso dei secoli passati", nel momento in cui "religioni e spiritualità di differenti radici e tradizioni si confrontano nella difficile ricerca di un'etica planetaria" e in cui la libera espressione e l'espansione dei diritti umani rinviano all'"orizzonte irrinunciabile di una *civiltà planetaria*" mentre continuano ad essere imposte ad ampie porzioni di uma-

nità "miserie, degradazioni e sofferenze", come drammatico e conseguente risultato di "conflitti, violenze, efferatezze, distruttività (...) a livelli in passato inconcepibili" (30). L'umanità è, dunque, ad un bivio. Ancora una volta, e in termini inediti e, per così dire, drammaticamente potenziati, le dimensioni freudiane di *Eros* e *Thanatos* tornano a fronteggiarsi.

Come Balducci più volte ripeteva, riprendendo un'espressione più volte riproposta dal "sindaco santo" Giorgio La Pira, siamo su un crinale apocalittico. Un crinale che ha su un versante la cultura della distruzione, della brutalità e della morte, e sull'altro la promessa, e la speranza, della costruzione di un mondo unificato all'insegna della cultura della pace, della libertà e della fraternità. È quest'ultimo orizzonte, ideale e politico, che, nella conclusione de *La Terra del tramonto*, viene indicato con il rinvio all'immagine, di sapore profeticamente mitico, di *cosmopoli*. Il terzo millennio è dunque, in questa ottica, il tempo in cui i confini della città, metafora e simbolo della comunità umana e civile, e quelli del mondo coincidono. Essere cittadini del mondo non sarà più, com'era per gli antichi greci o come è stato sostanzialmente, in parte, ancora per l'internazionalismo socialista o anarchico, un'opzione, etica prima ancora che politica, di carattere sostanzialmente soggettivo. Sarà la presa d'atto della nuova condizione strutturale dell'umanità.

Nell'età dell'apparente depotenziamento, e quasi dell'inabissamento della politica, si tratta di costruire il nuovo statuto che essa è chiamata a darsi. All'economia-mondo dovrà, infine, corrispondere una nuova politica-mondo.

Le aporie del XX secolo dovranno, con creatività culturale, essere nuovamente affrontate e tematizzate. Prima fra tutte quella riconducibile alla scissione fra l'istanza della giustizia e quella della libertà. Dovranno essere riprese, e meditate, lezioni, che ci giungono talora, in proposito, proprio dagli episodi storici, e dai drammi dimenticati del "secolo breve": come quella degli operai polacchi (allora sbrigativamente etichettati come "controrivo-



luzionari” per essersi contrapposti ad un regime che si autodefiniva socialista), che, nel lontano 1956, ricordavano che non “c’è pane senza libertà” e che “non c’è libertà senza pane”; o come l’ammonimento di Norberto Bobbio che, dopo i fatti dell’89, ricordava come la democrazia, con la scomparsa del perverso equivoco storico rappresentato dal totalitarismo comunista, avrebbe pur dovuto ora farsi carico dei problemi per risolvere i quali il comunismo era nato. Si tratta di insegnamenti finora rimasti inascoltati.

Eppure, la strada, per quanto impervia, è tracciata. Certo, essa è disseminata di ostacoli, di sbarramenti e di punti oscuri che, non di rado, sembrano indurre allo scoramento. Ma abbandonare l’impresa non si può; alle nuove frontiere, e alle sfide epocali dell’etica e della politica non è dato sottrarsi. Il “sogno di una cosa”, della cittadinanza planetaria, ha con sé, più di quanto non sembri, la forza di un realismo inscritto nelle dinamiche di un futuro che è già tra noi e che, lentamente e contraddittoriamente, prende forma. È proprio Balducci a ricordare, infine, che la “novità è affidata alle viscere della necessità. Che sui passaggi intermedi della sua nascita ci sia buio non deve far meraviglia. Come scrisse Ernst Bloch: Ai piedi del faro non c’è luce” (31).

Severino Saccardi

Note

1) E. BALDUCCI, *Il terzo millennio*, ed. Bompiani, Milano 1981.

2) E. BALDUCCI, *Il sogno di una cosa*, E.C.P., S. Domenico di Fiesole 1993, pag. 43.

3) Si vedano, in questo senso, significativi passaggi de *L’obbedienza non è più una virtù* (L.E.F., Firenze 1983) come quelli in cui, per sostenere di fronte ai giudici l’opzione della nonviolenza e l’obiezione di coscienza, si dice di “aver preso i libri di storia (...) e di essere andati per “cento anni (...) in cerca di una guerra giusta” (pag. 34) e di aver appreso la fondamentale “tecnica di amore costruttivo per la legge (...) mentre leggevamo il Critone, l’Apologia di Socrate, la vita del Signore nei quattro vangeli, l’autobiografia di Gandhi, le lettere del pilota di Hiroshima” (pag. 38).

4) F. FORTINI, *Disobbedienze*, ed. Manifestolibri, Roma 1997, pag. 225.

5) V. ne *Il sogno di una cosa*, cit., l’omonimo brano (pagg. 83-90).

6) Con singolare preveggenza, già vari anni addietro (v. intervista, a cura di S. Saccardi, pubblicata nel Maggio ’77 da *Il Progetto* e riproposta nel n. 372 di *Testimonianze* con il titolo: *Ricostruire il passato prossimo*) è ancora Franco Fortini a porre, in contrapposizione alla passata “figura (mitica e reale) dell’operaio che rubava le ore al sonno per decifrare Marx”, la prossima “figura (...) del giovane che ruberà le ore al sonno per sapere che cosa è accaduto nel suo immediato ieri”.

7) Si vedano in questo senso le innovative riflessioni sviluppate da E. BALDUCCI nel testo *La lunga marcia dei diritti dell’uomo* (pubblicato in *Testimonianze* n. 326/1990 e riproposto, come pubblicazione autonoma nel Nov. 1994 (sempre a cura di *Testimonianze*). In cui è esplicita, tra l’altro, la riconduzione delle “molte vicende avvenute nell’Est europeo (...) sotto il segno della democrazia, che potremmo considerare (...) come ormai la vera via alla rivoluzione” (pag. 5).

8) *Il tramonto della politica*, intervista a Mario Tronti a cura di Severino Saccardi, *Testimonianze* n. 410; per un riferimento più esteso alle posizioni di Mario Tronti su questi temi, si veda il libro da lui pubblicato, con lo stesso titolo dell’intervista citata, presso Einaudi (Torino 1998).

9) E. BALDUCCI, *La lunga marcia dei diritti dell’uomo*, cit., pag. 5.

10) Idem, pagg. 7-8.

11) Intervista a M. Tronti, cit.

12) E. BALDUCCI, *La lunga marcia dei diritti dell’uomo*, cit., pag. 9.

13) Si veda in prop. il classico testo di I. KANT, *Per la pace perpetua*, ed. Feltrinelli, Milano 1993; sui progetti di pace perpetua e sul modello cosmopolitico di relazioni internazionali, di utile consultazione è il volume antologico (a cura di Daniele Archibugi e Franco Voltaggio) *Filosofie per la pace*, Editori Riuniti, Roma 1991.

14) Il carteggio FREUD-EINSTEIN è contenuto nel volumetto (con prefazione di E. Balducci) *Riflessioni a due sulle sorti del mondo* (ed. Bollati Boringhieri, Milano 1990).

15) Idem, pag. 70.

16) Idem, pag. 69.

17) Idem, pag. 9.

18) Sull’incidenza che la violenza e la distruttività della “grande guerra” avevano avuto sull’orientamento del fondatore della psicanalisi, Balducci così si esprime: “Certo è che, contro l’immagine che di lui si è divulgata, la sua è una personalità drammatica, scissa nel profondo da una contraddizione che cominciò a manifestarsi proprio in forza di una diretta esperienza della guerra, quella che, cominciata il 1° Agosto del 1914, segna la *finis Austriae* e la fine, in qualche modo, del Freud positivista”.

19) Idem, pag. 88.



20) Idem, pag. 17.

21) V. in prop., tra l' altro, il fascicolo n. 402 di *Testimonianze* con l'ampia sezione monotematica dedicata a *Ripensare il '68*.

22) Su questi temi, v. in prop., tra l'altro: B. CONFORTI, *La Carta delle Nazioni Unite*, E.C.P., S. Domenico di Fiesole 1993; S. SACCARDI, *Il continente ritrovato - Da Helsinki alla Casa comune europea*, E.C.P., S. Domenico di Fiesole 1990; F. RIGAUX, *La Carta di Algeri*, E.C.P. 1988.

23) Del manuale, di E. BALDUCCI e P. ONORATO, *Cittadini del mondo*, ed. Principato, si sono avute ristampe relativamente recenti (Torino 1995, 1996, 1997, 1998). In tema di editoria scolastica, è forse qui il caso di citare l'altro importante lavoro di E. BALDUCCI relativo alla *Storia del pensiero umano* (Città di Castello, 1986).

24) Su *I nuovi muri*, si veda l'interessante fascicolo tematico della Rivista *Limes* 1/96.

25) G. CALCHI NOVATI, *Nord/Sud - Due mondi per un mondo possibile*, E.C.P., S. Domenico di Fiesole 1987, pag. 12.

26) E. BALDUCCI, *La Terra del tramonto*, E.C.P., S. Domenico di Fiesole 1992.

27) E. BALDUCCI, *La Terra del tramonto*, cit., pag. 14.

28) V. in prop. S. SACCARDI, *I molti nomi del villaggio globale*, nella sezione monotematica del n. 372 di *Testimonianze* dedicata al fascino ambivalente del villaggio globale.

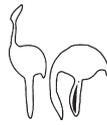
29) E. MORIN, *La mondializzazione: ultima possibilità o sventura per l'umanità?*, *Testimonianze* n. 392, cit.

30) *Ogni universo è un pluriverso*, editoriale di *Pluriverso*, n. 1, Dic. 1995. Purtroppo apprendiamo da una semplice, dignitosa ed amara lettera del bravo direttore Mauro Ceruti che

questa originale pubblicazione, strumento importante per la costruzione di una "biblioteca di idee della civiltà planetaria", come recitava la dicitura posta sotto la testata, sta per chiudere. È un segno di più della difficoltà, e della scarsa sensibilità, di un contesto sociale che sembra, apparentemente, privilegiare ciò che è immagine e superficie a discapito dell'approfondimento critico delle grandi tematiche politiche, scientifiche e culturali dell'età contemporanea.

31) Sono le parole con cui (a pag. 214), si conclude *La terra del tramonto*, che possiamo considerare come il testamento politico e spirituale di E. BALDUCCI.





Uno dei fenomeni che hanno caratterizzato il Novecento, nel nostro mondo occidentale, è la presa di coscienza della piena autonomia dell'uomo da ogni idolatria e da ogni religiosità. Ciò "interpella la Chiesa cristiana - nota l'autore, teologo cattolico - in tutte le sue articolazioni, in particolare quella cattolica e quella protestante...": che significa, da parte delle comunità cristiane, accettare l'autonomia dell'uomo con "assunzione di responsabilità"?

La secolarizzazione provoca la Chiesa

Premessa

L'urgenza del tema della secolarizzazione s'è fatta viva nella seconda metà del ventesimo secolo. Dopo la tragicità della seconda guerra mondiale, anche il mondo religioso, in particolare quello protestante sulla scorta di teologi come Gogarten e Bonhoeffer, avverte che sia giunto il tempo della piena autonomia dell'uomo, dell'assunzione delle sue responsabilità sia come singolo che come popoli; è il tempo in cui il colonialismo entra definitivamente in crisi e molti popoli si affacciano per la prima volta all'autonomia sociale e politica. È il momento della emancipazione da ogni idolatria e da ogni religiosità; si avverte la necessità che si giunga alla piena responsabilità dell'uomo, all'uso autentico e corretto della sua libertà. Ma la cosa interessante sta proprio qui: che teologi come Gogarten, Bonhoeffer, Cox, pongono il tema che nell'emancipazione dalla religiosità da parte del mondo concorre in maniera determinante e fondamentale la fede biblica. C'è, intorno alla metà del secolo, una ricerca di che cosa significhi quel termine *aion* nel greco neotestamentario, quel *saeculum* nella traduzione della vulgata latina. Ed il Concilio Vaticano II ha preso atto di

questa nuova sensibilità, per cui nella *Gaudium et Spes* n. 30 si trova: "Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le realtà create e le stesse società hanno leggi e valori propri... allora si tratta di un'esigenza legittima... è conforme al volere del Creatore... Se invece con l'espressione *autonomia delle realtà temporali* si intende che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che creda in Dio non avverte quanto false siano tali opinioni".

Qualche riferimento storico

La tematica della secolarizzazione è prevalentemente riferita all'autonomia delle realtà umane dall'ipoteca religiosa, per il motivo che si parte dalla frantumazione dell'unità tra politico e religioso propria della società medievale, tanto che ad un certo punto non si parla di cristianesimo ma di cristianità. È il *proprium* dell'era costantiniana, termine con cui J. Maritain definiva l'arco di tempo in cui sacro e profano si sono intrecciati a partire da Costantino all'inizio del IV secolo fino alle soglie del Concilio Vaticano II.

Sembra che oggi sia più facile interpretare



la secolarizzazione come un fenomeno più complessivo, per il quale bene si applica la definizione kantiana di "Illuminismo" come "l'uscita degli uomini dalla minorità a loro stessi dovuta. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. A loro stessi dovuta è questa minorità, se la causa di essa non è un difetto dell'intelletto, ma la mancanza della decisione e del coraggio di servirsene senza guida. *Sapere aude*. Abbi coraggio di servirti del tuo intelletto! È il motto dell'Illuminismo".

È a partire dalla disgregazione dell'unità della cristianità medievale che la storia nel mondo occidentale si orienta verso un pluralismo sempre più chiaro, per cui è lecito vedere la secolarizzazione come la forma più evidente di quella modernizzazione della convivenza sociale che comporta il riconoscimento del pluralismo delle attività umane ed il fatto che tali attività vanno articolandosi con statuti epistemologici interni propri. Si tratta degli ambiti della vita umana che trovano la loro autonomia nella capacità di autoregolarsi senza dipendere da altro, in particolare senza dipendere, nel proprio modo di essere e di agire, dal religioso.

La modernizzazione, che si compie nell'arco degli ultimi sette secoli, trova nell'Occidente la sua articolazione in diversi momenti storici, ed in particolare, a partire con l'Umanesimo, trova il suo pluralismo nell'arte (ne sia indicazione fondamentale l'arte rinascimentale), nella politica e nella morale (basterà far cenno al *Principe* di Machiavelli), nel pensiero razionale che si esprime nella filosofia (occorrerà richiamare il *cogito* cartesiano), nella scienza (basterà far riferimento a Galileo), nell'economia (e siamo già in pieno Illuminismo facendo riferimento a Ricardo), nella sociologia (di cui certamente gli studi di Weber sono elemento fondamentale).

L'Illuminismo e la rivoluzione francese sono elementi d'obbligo per sottolineare come nel mondo occidentale si va compiendo una evoluzione che progressivamente occupa ogni spazio della vita pubblica e privata, della famiglia come della società, degli Stati come

delle Chiese; evoluzione che denominiamo "secolarizzazione" per evidenziare il valore positivo dell'autonomia che le varie articolazioni della vita dell'uomo vanno assumendo. E vale la pena di richiamare questa evoluzione "secolarizzante" per individuare un elemento positivo non da poco presente, almeno idealmente, nel mondo occidentale, quello cioè del rapporto di convivenza fondato sull'accettazione reciproca che accoglie il principio della tolleranza, almeno a partire dall'empirismo inglese. Cosa non da poco, poiché su questo fondamento si bandisce ogni forma di fondamentalismo e di integralismo religioso.

Il che non significa che la storia nel suo complesso abbia un'evoluzione sempre al meglio e sempre al positivo; sotto questo profilo il secolo ventesimo con le varie forme di razzismi e di dittature ha ritenuto di rendere vano l'ottimismo ottocentesco, fondato sull'astuzia della Ragione hegeliana.

Secolarizzazione e Chiesa

La secolarizzazione ha investito l'uomo occidentale in modo radicale, per cui il processo che si è innestato a partire dalla frantumazione della società medievale e che ha trovato il suo apice nell'Illuminismo settecentesco e nel Positivismo ottocentesco appare come un processo, seppur non lineare, certamente irreversibile. Questo processo ha modificato profondamente il rapporto tra l'uomo singolo e la società nel suo complesso, nei confronti della religione e della Chiesa. Si tratta di una diversa visione del mondo, di un sistema di valori che si articola su una scala diversa, di un processo di liberazione da ipoteche religiose e morali tradizionali, che appaiono non sufficientemente fondate.

Si può parlare anche di desacralizzazione del mondo per individuare il valore della secolarizzazione, ma non si tratta di un aspetto negativo, come sembrerebbe dire il termine, quanto piuttosto di una connotazione precisa del carattere di autonomia che il mondo sta assumendo; non dunque *contro* Dio, ma come realizzazione di ogni uomo come realtà naturale non ipotecata da pregiudizi religiosi.



Il tutto sia detto tuttavia senza alcun trionfalismo e senza alcuna certezza deterministica poiché, se da una parte ci si avvia sempre più ad una secolarizzazione che razionalizza i comportamenti morali e religiosi, dall'altra si affacciano forme religiose che vanno a saturare desideri reconditi ed aspirazioni mistiche; il che spiega lo spazio che oggi trovano in modo sorprendente parecchie sette religiose ed alcune forme mistiche; molto probabilmente qui trova spiegazione, ad esempio, l'estendersi del buddismo nel mondo "razionalizzato" dell'Occidente.

Rimane comunque evidente che nel complesso il mondo occidentale si trova in un grande movimento di secolarizzazione, e questa interpella la Chiesa cristiana, in tutte le sue articolazioni, in particolare quella cattolica e quella protestante (tralascio solo momentaneamente quella ortodossa per la sua collocazione nella parte d'Europa che appare ancora in via di sviluppo ed in Medioriente per il diverso modo di rapportarsi tra Chiese autocefale, identità nazionale e Stato), e la costringe a ripensare al suo modo di essere presente e di collocarsi come struttura autonoma tra tante altre strutture autonome

La nuova posizione della Chiesa

Dall'unità bipolare (papato-impero) medievale si è giunti oggi ad una presa d'atto della perdita di ruolo della Chiesa nei confronti di quei settori della vita quali il politico, il sociale, il morale, nei confronti dei quali l'influsso religioso oggi risulta quasi inesistente. Basterà accennare ad un fatto tra i tanti, ma di particolare significato per le risonanze che ha a motivo dell'amplificazione dovuta ai *mass-media*: il Papa attira folle enormi per grandi manifestazioni, spesso non prive di aspetti esteriori (si pensi a GMG dell'Agosto 2000), e nel contempo pochissimi si adeguano ai canoni morali che egli va predicando nei settori della sessualità, della ripartizione dei beni di consumo, nelle prospettive economiche. Il fatto è macroscopico e mette in evidenza una enorme contraddizione che sta vivendo la Chiesa attuale: alla capacità di mobilitare

masse su fenomeni emotivi o di sollecitazione di tematiche di notevole valore non corrisponde una conseguente condivisione nei comportamenti etici.

La Chiesa italiana, la cui miopia ha una portata congenita, ha provato sulla propria pelle l'incapacità di non rendersi conto della situazione reale in cui vive la comunità ecclesiale. Ne sono segno due momenti di grande sconcerto a cui è andata incontro con i *referendum* sul divorzio e sull'aborto. In fondo, quella razionalizzazione, che Weber vedeva come caratterizzante la società moderna, razionalizzazione desacralizzante, comporta la messa in discussione di ogni comportamento, di ogni istituzione, di ogni struttura che la tradizione storica ha collocato nella vita della convivenza civile. Ed anche la Chiesa, sia come struttura che come strumento di trasmissione dell'annuncio di Cristo, viene inevitabilmente sottoposta a questo nuovo esame. Ed in realtà è posta di fronte al dilemma: o accettare la sfida, e quindi ripensare al proprio ruolo e all'autenticità delle proprie fonti e delle proprie convinzioni e quindi accettare una purificazione del proprio esistere, oppure arroccarsi a difesa di un impianto che a quel punto appare collocato fuori della storia e privo di futuro.

Ed è proprio qui la forza di un possibile rinnovamento: la desacralizzazione, prodotta dalla secolarizzazione, induce alla distruzione di ogni idolatria; e la Chiesa ha la possibilità di difendere l'unico elemento a sua disposizione: la difesa della persona umana in forza di quell'Unico Trascendente che, attraverso il suo divenire-uomo, ridona dignità all'uomo, ad ogni uomo che appare sulla scena di questo mondo, sottraendolo dall'ipoteca di ogni forma idolatrica, compresa quella religiosa. Nel riconoscere l'essere-Dio dell'unico Dio si crea la possibilità di difendere l'essere-uomo di ogni uomo, che non può mai essere oggetto ed ipoteca di alcuna forma pseudo-trascendente.

È in forza dell'unica signoria dell'Altro Trascendente che si crea la possibilità dell'autonomia di ogni settore profano, dal sociale al-



l'economico, allo scientifico, all'etico. La consapevolezza dell'unica signoria di Dio toglie spazio ad ogni schiavitù idolatrica per dare autonomia e liberazione alla persona umana nel suo compiersi nella storia.

Chiesa e società civile

Il processo di modernizzazione trova il suo perno nella razionalizzazione e nell'identità autonoma con propri statuti interni dei vari settori dell'attività umana. Si potrebbe dire che questo è quel *proprium* della società attuale, colto nella sua essenza da Weber, che si contrappone al *proprium* della società medievale caratterizzata dallo stretto nesso tra sacro e profano e dall'unità tra il socio-politico ed il religioso.

Anche la Chiesa vive in questo nuovo clima culturale, contrassegnato dal pluralismo delle varie autonomie. Pluralismo possibile per il fatto che la centralità del mondo secolarizzato è occupata dalla persona umana. Infatti soggetto di diritti e di doveri è la persona, non la "verità". Era tipico della cristianità medievale ritenere che alla "verità" dovessero essere riconosciuti diritti in base ai quali la religione cristiana dovesse godere di privilegi indiscussi spettanti proprio in forza della verità in sé. L'aver spostato il baricentro sulla persona umana e non in più sulla "verità", cosa riconosciuta, seppur a fatica, nel Concilio Vaticano II, ha prodotto questa nuova situazione per cui ad ogni credo religioso viene riconosciuta pari dignità, in forza non del numero dei credenti ma del fatto di avere dei credenti; lo Stato deve garantire a tutte le comunità religiose la possibilità di vivere senza assicurare alcun privilegio ad una, piuttosto che ad un'altra.

In concreto, il pluralismo religioso non significa relativismo religioso in base al quale ogni credo sarebbe interscambiabile (tale posizione produrrebbe un banale sincretismo religioso), ma significa che in ogni credo prevale la persona del credente sull'oggetto del credo. Solo in questa maniera è possibile superare ogni fondamentalismo ed ogni integralismo e assicurare una democratica conviven-

za civile.

La Chiesa italiana e la secolarizzazione

Occorre riconoscere che passi in avanti sono stati compiuti, anche se più per la brutalità dei fatti che da interna convinzione. Se pensiamo ai tempi del *referendum* sul divorzio paragonati con la situazione attuale si capisce che un abisso ci separa; la Chiesa va assumendo sempre più il ruolo di ispiratrice di comportamenti che di decisionista in merito alle scelte che spettano alla politica ed allo Stato.

Certo, la storia schiaccia impietosamente in faccia alla Chiesa fatti tristi di integralismo e di sordità di fronte all'evoluzione secolarizzante. Basterebbe pensare alle torture e ai roghi contro gli eretici dell'Inquisizione prima e dopo il Concilio di Trento, alla condanna di Savonarola, di Giordano Bruno, di Galileo, alla guerra fratricida dei Trent'anni nel Centro dell'Europa, alla lotta che nell'Ottocento la Chiesa ha scatenato contro l'affermarsi di quelle libertà e di quei caratteri socio-liberali usciti dalla rivoluzione francese, che si andavano affermando in Europa e che oggi sono, fortunatamente, patrimonio di ogni società autenticamente democratica; si tratta di quelle affermazioni di garanzia dei diritti e dei doveri di ciascuna persona, anche se talora più rivendicate che attuate. Basta ricordare le condanne della *Mirari vos* di Gregorio XVI e del *Sillabo* di Pio IX. E la Chiesa del Novecento ha iniziato, in nome di un antimodernismo che a studi storici accurati appare sempre costruito ad arte da posizioni ideologiche, con la spietata guerra ad ogni forma di ricerca nel campo biblico, storico, sociale operata da Pio X con la *Pascendi dominici gregis*; una guerra spietata, che ha comportato delazioni, espulsioni, un clima di sospetto, che ha creato drammi personali e ha bloccato per diverso tempo la maturazione teologica in vari settori della Chiesa.

Fortunatamente non siamo più in questo clima e tuttavia la secolarizzazione continua ad interpellare la Chiesa e a provocarla.

Provo ad accennare ad alcuni elementi che



possono essere occasione di riflessione.

Sotto il profilo strutturale la Chiesa è indotta ad acquisire una mentalità di minoranza: mentalità difficile, ma necessaria in una società pluralista. La mentalità di minoranza non significa essere in minoranza, in quanto, almeno in Italia, i cattolici, sociologicamente conteggiati, potrebbero essere la stragrande maggioranza dei cittadini, ma significa avere la coscienza della coesistenza con altri credo e con non-credo. La Chiesa pertanto dovrebbe prendere atto della laicità dello Stato come del prodotto fondamentale del processo di secolarizzazione, e in questo contesto saper predicare l'annuncio di Gesù Cristo - annuncio indefettibilmente critico nei confronti di ogni struttura umana - senza la pretesa che questo possa o debba essere metro per l'azione politica dello Stato.

Si tratta di un percorso difficile ed accidentato, poiché Chiesa e Stato occupano sostanzialmente lo stesso spazio; ma come lo Stato deve garantire la libertà di essere e di vivere della Chiesa così la Chiesa deve rispettare la laicità dello Stato. Insomma, annunciare Cristo significa avere capacità profetica in qualsiasi società, anche quella più umanamente scorretta, senza complessi di inferiorità, ma d'altra parte senza la pretesa di avere posizioni privilegiate nei confronti della vita dello Stato.

Il caso "Giordano" insegna: se sul Vescovo di Napoli la Magistratura italiana aveva fondati motivi per condurre un'inchiesta, il medesimo Vescovo doveva essere tradotto in tribunale e in giudizio, con tutte le garanzie che sono dovute ad ogni cittadino in uno Stato democratico. Purtroppo l'aver invocato in quel frangente le norme concordatarie ha dato subito la sensazione di cercare privilegi per sottrarsi al giudizio del tribunale e di non rispettare l'equidistanza dello Stato nei confronti di ogni cittadino.

Sotto il profilo dottrinale la ricerca teologica, proprio sulla spinta della secolarizzazione, è indotta ad individuare nella parola di Dio l'unica fonte della fede e nel contempo a rispettare quella ricerca scientifica che non ha

e non può avere la pretesa della definitività, ma che si colloca con corretto metodo epistemologico sul piano della ricerca. La ricerca scientifica, compresa anche quella storica che interessa più da vicino l'incontro con la fonte biblica e con l'intera vita della Chiesa, non è priva di dubbi e di incertezze, ma le sue acquisizioni vanno accolte proprio per capire meglio grandezze e limiti della persona umana. L'indicazione galileiana, secondo cui Dio ha scritto due libri, uno, quello biblico, per un messaggio spirituale e religioso, e l'altro, quello della natura, da interpretarsi in termini matematici, mantiene una forte validità. La fede biblica certamente illumina la ricerca ma nel contempo la scienza aiuta la fede a purificarsi da incrostazioni che appartengono al bagaglio storico: involucro e non sostanza della fede.

Proprio sulla scorta del caso Galileo si è capito che la scienza ha aiutato a leggere la Bibbia e a cogliere attraverso il racconto presentato nel genere letterario della "saga" dei primi capitoli del libro della *Genesi* la grandezza del Dio Creatore, unico Signore dell'intero mondo. E tuttavia nella Chiesa la tentazione antigalileiana è spesso presente. Pio XII nell'*Humani generis* fondava sul racconto biblico l'affermazione dell'unicità della prima coppia, mentre nel contempo l'evoluzionismo individuava parecchi ceppi diversamente collocati nello sviluppo dell'*homo sapiens*; ed una cinquantina d'anni fa ne fece le spese Teilhard de Chardin che subì forme di inquisizione e di condanna.

Qualcosa di analogo vale per il tema della sessualità e dell'origine della vita, in cui certamente i contributi delle scienze - dalla medicina alla psicanalisi - vanno tenuti nel debito conto. Insomma, voler sentenziare sulla fenomenologia umana attraverso l'*apriori* della cosiddetta "morale cattolica" rischia di riprodurre guasti simili a quelli del tempo di Galileo.

Si tratta di una ricerca difficile ma certamente consona al clima culturale entro il quale il Vangelo va oggi annunciato: per un verso il rispetto dell'autonomia della ricerca scien-



tifica aiuterebbe la fede ad individuare con maggior chiarezza il senso ed il valore del nucleo fondamentale dell'annuncio di salvezza, per altro verso il rispetto dell'autonomia della fede aiuterebbe la ricerca scientifica nella consapevolezza dei propri limiti e dell'approssimazione nella ricerca della verità.

L'autonomia - come prodotto del movimento di secolarizzazione - significa assunzione di responsabilità da parte di tutte le componenti della Chiesa; nonostante il reiterato appello al valore del popolo di Dio e alla sua articolazione attraverso ministeri e carismi, di fatto esiste un verticismo strutturale che impedisce un'autentica crescita del credente come persona responsabile. Basterebbe pensare al ruolo del magistero ecclesiale nell'ambito del matrimonio: un insegnamento che di fatto soffre di dissociazione, in quanto per un verso predica la genitorialità responsabile e per altro ribadisce un concetto di amore sponsale canonizzato nell'ambito di una sessualità sostanzialmente unicamente procreativa.

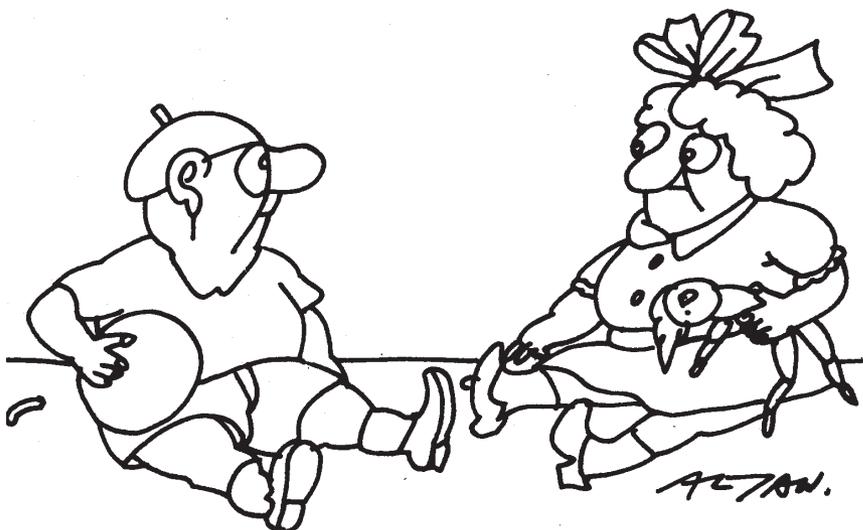
È mai pensabile poi che la Chiesa non si faccia carico oggi di ascoltare i drammatici problemi del mondo in cui viviamo anche a proposito del problema demografico? Da una parte il decremento pauroso del mondo benestante, dall'altra il sovraffollamento che compromette

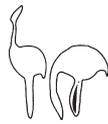
ogni forma di sviluppo. L'annuncio della *buona novella* in un mondo secolarizzato deve far perno sulla dignità della persona umana; essa è il termine del progetto storico e sovistorico di Gesù Cristo ed è in base a questo progetto di fede che la morale trova le sue articolazioni. Il che non significa relativismo morale, bensì essere autentico servizio dell'uomo nel trovare la sua dignità, aver il coraggio di proporre Cristo non attraverso astratti modelli o forme aprioristiche, ma mediante la difesa dell'uomo nella sua concretezza.

Angelo Favero

DALLA VITA MI
ASPETTO DOLORI,
SACRIFICI
E DELUSIONI.

E A ME, COSA
MI RESTA?





Portare il male del mondo

Solo la memoria e la testimonianza potranno evitare l'orrore di un altro Olocausto, una tragedia di immani proporzioni, a cui non è possibile dare alcuna spiegazione. Il monito: "È successo, potrebbe accadere ancora" non potrà incidere sulla coscienza dell'Occidente, se non viene accolto come vera e propria voce imperativa. L'autore è esperto di ebraismo e Sacra Scrittura.

La voce imperativa della Shoàh (*)

Un riferimento fondamentale per cogliere il ruolo di spartiacque storico attribuito alla Shoàh è l'attenzione riservata alla memoria e alla testimonianza. Soltanto rispetto a questi due ultimi riferimenti l'espressione "dopo Auschwitz" può assumere un significato diverso da quello banalmente cronologico. Difatti, solo richiamandosi a questi due difficili e problematici ambiti è forse ancora possibile collegare - sia pur in modo non privo di risvolti paradossali - l'etica della responsabilità a un evento che ne segna uno dei massimi fallimenti. Lo scacco di ogni principio morale avvenuto ad Auschwitz risulta evidente pensando che lo specifico dello sterminio nazista può riassumersi nel fatto che "l'uccisione di milioni di esseri umani fu posta e risolta come un problema tecnico" (Y. Ternon) (1); in altre parole, l'annientamento fu un fine in se stesso.

In *Se questo è un uomo* si legge un episodio, a suo modo esemplare, in cui l'interrogativo di un deportato sul perché avvenissero determinati fatti si scontra con questa lapidaria risposta: "*Hier ist kein Warum*" ("Qui non c'è nessun perché") (2). Lo sterminio di moltitudini immense compiuto per se stesso - e con

spietata coerenza protrattosi fino oltre ogni ragionevole speranza di vittoria - ha potuto aver luogo solo facendo sì che ogni problema fosse ricondotto al "come" ciò potesse avvenire. La completa cancellazione di ogni riferimento al perché, ha, a sua volta, avuto come presupposto la previa riduzione di quegli individui a "non uomini": "Non c'è bisogno di una *Weltanschauung* per eliminare i pidocchi: è questione di pulizia" (da un discorso pronunciato da Himmler nel 1943) (3).

I parametri di riferimento che rendono quest'assolutizzazione del "come" un vero e proprio punto di svolta sono stati efficacemente individuati da Giuseppe Dossetti, allorché affermò che Auschwitz contrassegnò una nuova era "in cui il progresso tecnologico, la pianificazione politica, gli odierni sistemi burocratici, e l'assoluta scomparsa dei vincoli morali tradizionali, si sono combinati per rendere la distruzione umana di massa una possibilità sempre presente" (4).

Vi è una frase che i sopravvissuti allo sterminio hanno ripetuto senza posa: "È successo, potrebbe succedere di nuovo". Pur ascoltato e riascoltato, tale monito sembra aver poco inciso sulla coscienza dell'Occidente. Ciò ac-



cade non tanto perché periodicamente si alza qualcuno a negare l'innegabile e qualcun altro a diluirlo nella storia, comparandolo agli altri infiniti orrori di cui è pieno il mondo; questo mancato ascolto si manifesta perché quelle parole non sono state accolte come una vera e propria voce imperativa.

La constatazione che Auschwitz sia accaduto garantisce, per il semplice fatto di esserci stato, un'unica cosa: potrebbe capitare di nuovo. La fattualità, per sua natura, indica l'esistenza di una ripetibilità; il che non significa che tutto dovrà per forza riproporsi in modo identico: l'accadere storico non è retto solo da una ferrea "coazione a ripetere". Con tutto ciò, è pur vero che unicamente una persona o un'epoca superficialmente ottimiste possono credere di aver messo definitivamente alle spalle gli esiti devastanti delle pulsioni distruttive che operano nell'ordine fattuale. La riproposizione di quanto è già avvenuto è ormai possibilità concreta: saranno diversi i protagonisti, gli spazi e i tempi, non sarà mai la stessa cosa, eppure potrebbe trattarsi di alcunché di pericolosamente simile. Non foss'altro che per questa possibilità, ormai inscritta nell'ambito dell'accadere, da oltre mezzo secolo il nostro si presenta dunque come un mondo "dopo Auschwitz".

In un suo recente contributo, Stefano Levi Della Torre si è posto la questione del perché su Auschwitz ci si stia interrogando più oggi che ieri. Una delle ragioni - ha affermato - è che interrottosi il ritmo dello sviluppo, disgregatasi in buona parte l'identità di classe, tramontato l'asse bipolare, accentuati i flussi migratori e le mescolanze tra etnie, la storia appare ora meno leggibile di quanto non fosse fino a un paio di decenni fa: "Il futuro non dà più solo il senso dell'ascesa. Il sollievo di aver superato Auschwitz con la vittoria sul nazismo si è incrinato. Altri *lager* e altri genocidi si sono verificati in Cambogia, in Bosnia, nell'Africa centrale" (5). Si può dunque concludere che una delle ragioni per cui ci si continua a interrogare su quell'evento estremo sta nel fatto che il mondo non è mutato abbastanza. La situazione non è priva di risvolti para-

dossali: Auschwitz viene percepito come una svolta radicale proprio a fronte di un mondo in cui, per più versi, operano dinamiche ancora troppo simili a quelle che hanno scatenato lo sterminio. In questo senso la risposta etica alla *Shoàh* può avvenire solo se il "dopo" non si presenta come semplice superamento; in altri termini, per essere propugnatori di un'etica occorre conservare in se stessi una capacità memoriale di quanto è stato, che fondi una dimensione pratica.

Per cogliere appieno la presenza di una cesura discriminante connessa ad Auschwitz, occorre porre in essere una distinzione tra "storia" e "memoria" e, in seguito, prendere atto che è solo il secondo termine e non già il primo a poter fondare una voce imperativa. Anche i sopravvissuti che dichiarano: "È successo, potrebbe ripetersi", per certi aspetti non possono, a propria volta, non inserire la *Shoàh* nell'ordine dei fatti e, con ciò stesso, riferirsi a quanto presiede alla normale spiegazione storica. Tuttavia, è ovvio che il senso di tale monito vuole essere soprattutto il seguente: "È accaduto, potrebbe avvenire di nuovo, ma non deve più avvenire, tuttavia capiterà ancora se voi non darete ascolto alla nostra voce".

Questo tipo di discorso ricalca da vicino quello pronunciato dal profeta biblico il quale, per lo più, annunciava la sventura appunto perché essa non avvenisse; egli sapeva, però, che essa sarebbe effettivamente capitata se la sua voce non fosse stata ascoltata. Non si va dunque lontano dal vero dicendo che il testimone è il profeta del nostro tempo; non per nulla, la sua voce viene a essere vanificata quando non è accolta come imperativa. Egli è tenuto a comunicare l'accaduto, ma è proprio questo a porre lui stesso e i suoi ascoltatori nell'orizzonte impegnativo della responsabilità. Se il testimone resta muto, "il mondo non saprà di che cosa l'uomo è stato capace, di che cosa è tuttora capace; il mondo non conoscerà se stesso e senza tale conoscenza sarà esposto al ripetersi di simili cose" (Primo Levi) (6).

La testimonianza sul fatto più abissale tra tutti serve a gettare uno sguardo lucido e ter-



ribile sulla natura dell'uomo di sempre. A rendere imperativa questa descrizione è il fatto stesso di essere detta.

Ascoltare la voce dei testimoni, assunta per quel che effettivamente è, comporta renderla discriminante e imperativa. A dettar legge devono quindi essere le parole stesse dei sopravvissuti e non già il nostro modo di interpretarle. La testimonianza fa sì che un frammento non sia né derubricato come eccezione in se stessa irripetibile, né reso semplicemente uno dei fatti che capitano; al contrario, essa rende quella situazione dotata di una funzione rivelatrice universale. Quel fatto è eloquente proprio in quanto evento singolo. Il punto estremo diviene rivelatore sul tutto; proprio nel suo essere a un tempo parziale e universale, la parola del reduce da Auschwitz si trasforma in voce imperativa. Anche a motivo di tale tensione, ben pochi sono coloro che sanno effettivamente vivere all'altezza delle esigenti richieste del mondo "dopo Auschwitz". Nei nostri orecchi le parole "È successo, potrebbe succedere di nuovo" suonano perciò sempre più simili a quelle pronunciate dal profeta inascoltato.

In un'epoca in cui la "redenzione" viene cercata più nell'oblio che nel ricordo, l'imperativo nato dalla *Shoàh* rilancia all'Occidente la cultura della memoria di cui, come ha vigorosamente sostenuto J. B. Metz, lo "spirito ebraico" rappresenta l'espressione privilegiata. Ponendo il "dolore del ricordo" di fronte agli "innamorati dell'oblio", Auschwitz diventa voce imperativa solo se, in un certo senso, essa viene considerata perennemente presente: "A ben vedere, in realtà non esiste per noi un'epoca del "dopo" *Shoàh*, così come potrebbe esistere per esempio un'epoca del "dopo"

Hitler e del "dopo" Stalin" (J. B. Metz) (7). Una voce ascoltata non cessa mai di esserci.

Piero Stefani

Note

*) Quest'articolo riassume la prima delle quattro parti della mia relazione "La persecuzione contro gli ebrei e i suoi riflessi sulla teologia" tenuta a Brescia nel corso del convegno nazionale dell'ATI (Associazione Teologica Italiana) nel settembre del 2000.

1) Y. TERNON, *L'unicité du génocide juif*, in "Études" octobre 1988 (369/4), p. 367; cfr. Ib., *Lo stato criminale*, Corbaccio, Milano 1997.

2) P. LEVI, *Se questo è un uomo*, in *Opere*, a cura di M. Belpoliti, vol. I., Einaudi, Torino 1997, p. 21.

3) Cit. in E. BACCARINI, L. THORSON (a cura di), *Il bene e il male dopo Auschwitz. Implicazioni etico-teologiche per l'oggi*, Paoline, Milano 1998, p. 38.

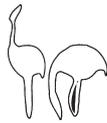
4) G. DOSSETTI, *Introduzione* a L. Gherardi, *Le querce di Monte Sole*, Il Mulino, Bologna 1986, p. XXVI.

5) S. LEVI DELLA TORRE, in *Bene e male dopo Auschwitz*, cit. p. 2q47.

6) La citazione è tratta dall'*Introduzione* di P. LEVI a A. Bravo - D. Jalla (a cura di), *La vita offesa. Storia e memoria dei Lager nazisti nei racconti di duecento sopravvissuti*, Franco Angeli, Milano 1986; ora anche in *Opere*, vol II, cit., pp. 1347-1350.

7) J. B. METZ, in *Il bene e il male dopo Auschwitz*, cit., pp. 57-61.





Portare il male del mondo

"Talvolta vi sono eventi di tale gravità (catastrofi, genocidi, grandi carestie...) che ci coinvolgono anche a grande distanza (...). Siamo responsabili della solidarietà".

"Se l'azione responsabile è la risposta al male, almeno a quello fisico e materiale, ognuno è potenzialmente depositario di questa facoltà umana di rinnovare costantemente la speranza di salvezza senza attendere il miracolo". Che non verrà.

Impoliticità del bene

Se ciascuno fosse in grado di analizzare i propri impulsi sulla base dell'esperienza di vita acquisita potrebbe accorgersi come il male sia componente al bene, quasi che non possa esistere senza di esso ma ne sia il complemento inestricabile dentro l'impasto della natura umana. Il male è la forza arcana che agisce in noi e che riesce a farci fare l'opposto di ciò che vorremmo fare e riesce a farci essere ciò che non vorremmo essere. Per questo nella nostra vita esiste sempre una costante possibilità di scelta, sulla base di una capacità di discernimento che non è istintuale ma che deve essere curata, coltivata, educata.

Parole come libertà e utopia esprimono l'incessante ricerca di felicità (bene) di ogni essere umano che ha messo piede sulla terra. Come ben sappiamo, questa ricerca è sfociata spesso e tragicamente nel suo contrario e cioè nell'infelicità, nella sofferenza subita e data, nel dispotismo e nell'oppressione spietata.

D'altronde, senza libertà ogni volontà di migliorare rimane frustrata, senza utopia il sogno di fraternità e di giustizia svanirebbe per sempre, tutto piomberebbe in quell'incubo immaginato da G. Orwell in *1984*, in cui ogni essere umano si sentirebbe minacciato dal pro-

prio simile, controllato dal potere occulto del "Grande Fratello" che si serve dei "mostri" originati dalla tecnica definitivamente svincolata da ogni etica. Quasi una metafora del potere mediatico che riflette l'inquietudine del nostro tempo.

I tre *slogans* conati dal "Grande Fratello": *la guerra è pace - la libertà è schiavitù - l'ignoranza è forza*, sono emblematici di un sovvertimento dei valori positivi, della vittoria del male sul bene. Su un altro piano (apocalittico) potrebbero essere il sigillo dell'Anticristo.

Quando il potere rende coercitivo un modello di Stato ideale (il prodotto della fantasia e del sogno), apre le porte alla dittatura e al totalitarismo. In questo senso la caduta del modello sovietico non è stata la morte dell'utopia ma la morte della sua negazione, perché l'utopia non potrà mai negare la libertà.

Anche per l'individuo è così quando vuole imporre all'*altro* la propria idea di bene, che spesso coincide con il proprio *ego*. Siamo sempre più bersagliati da reati aberranti (anche recenti) contro la persona, da non riuscire più a capire fino a che punto vi sia deliberata volontà di compiere il male, o piuttosto volontà di eliminare l'ostacolo che impedisce l'eserci-



zio della propria libertà, la realizzazione di un desiderio. Per quanto aberrante sia, è un *bene* per sé che viene perseguito, anche con l'uso della violenza senza curarsi dell'altro, calpestando la sua dignità, i suoi diritti, la sua vita. Ogni nostra azione è minacciata dal male, dalla possibilità di produrre un risultato opposto a quello desiderato.

Per questo non credo nella spontaneità del bene, non credo nell'uomo naturalmente buono. Francesco d'Assisi non era un "uomo buono", era uno che ha dovuto fare violenza a se stesso per vincere il suo *ego* e far scaturire da sé lo spirito di povertà e di letizia che ha conquistato il mondo.

Ma allora cos'è la "felicità", parola il cui significato (equivoco) è: la compiuta esperienza di ogni appagamento? Vi può essere appagamento nel fare il male? O si è felici solo nel fare il bene? Non esiste una felicità buona e una felicità cattiva, non vi è aggettivazione del termine. Esiste la felicità e basta, il suo contrario è l'infelicità. Il modo per conseguirla è il grande mistero della vita e l'individuo fa di tutto per essere felice, inseguendo inutilmente il desiderio che è sempre oltre le sue aspettative, perché tutto appartiene alla vita, anche la sofferenza e la morte.

In una società civile e democratica è la *norma* che segna la linea di confine tra lecito ed illecito, la regola condivisa su cui si fonda il "patto sociale". Ma se la norma non è interiorizzata tanto da divenire parte di noi stessi, quando entra in conflitto con la libertà individuale, prevale la tentazione di trasgredire.

I mistici e gli asceti non hanno bisogno di regole perché hanno a tal punto sublimato il proprio *ego*, da fare il vuoto in se stessi per diventare docile strumento del Bene, parte del Tutto.

Solo la gratuità può risolvere questa contraddizione, solo la perdita della prospettiva dell'io può orientare verso il bene comune e dare senso anche al mio bene individuale. È gratuito un agire che porti dentro di sé la consapevolezza dell'altro, in cui l'io sia ridotto ad un punto, e di conseguenza sia vinto dalla volontà di relazione o di accettazione.

Ma anche colui che è incapace di pensare quel *tutto di cui esso è parte*, può "laicamente" avvicinarsi alla sofferenza del prossimo, non perché obbligato da norme, ma solo in forza della propria *umanità* che gli impedisce di essere felice se l'altro soffre. Bene e Male, felicità e infelicità, non hanno senso se non in relazione a qualcuno o a qualcosa. Devono oggettivarsi per non diventare concetti astratti, dal significato equivoco o soggettivo.

Chi può continuare a osservare il male del mondo e chiedere: "dove viene il male?", o: "perché Dio permette il male? Perché non interviene in favore dell'innocente?"

"La risposta - non la soluzione - dell'azione è: che fare contro il male?... prima di accusare Dio o di speculare su una origine demonica del male in Dio stesso, agiamo eticamente e politicamente contro il male" (1).

Un'altra risposta ci viene da D. Bonhoeffer: *"Chi resta saldo? L'uomo responsabile, la cui vita non vuole essere altro che una risposta alla chiamata di Dio (...). Per chi è responsabile, la domanda ultima non è: come me la cavo eroicamente in questo affare, ma: quale potrà essere la vita delle generazioni future?" (2).*

Bonhoeffer ha testimoniato con la sua vita questa convinzione, andando incontro allo "scacco" del fallito attentato ad Hitler, assumendo il travaglio della violazione della legge, in conflitto con la propria coscienza di cristiano. L'azione responsabile non ha lo scopo di salvare la coscienza di chi la compie; essa travalica il piano della testimonianza per mirare direttamente all'efficacia, cioè a vincere il male (3).

Esempi meno drammatici, ma ugualmente forti di *azione responsabile*, sono rappresentati da figure profetiche, che con la loro apparente fragilità sono passati in mezzo agli orrori del ventesimo secolo, soccorrendo i poveri e i perseguitati, inseguendo tenacemente un progetto di giustizia e di misericordia.

Gandhi, Teresa di Calcutta, A. Schweitzer non sono rimasti spettatori di fronte all'odio, alla sofferenza, alla paura. Ma anche figure meno note o meno celebrate come Schindler e Perlasca, pur non cercando la testimonianza,



hanno obbedito alla loro coscienza laica, non tirandosi da parte, non sottraendosi all'onere della prova quando si sono scontrati con la crudeltà delle persecuzioni naziste.

Questo è il punto su cui fermare la riflessione. Talvolta vi sono eventi di tale gravità (catastrofi, genocidi, grandi carestie...) che ci coinvolgono anche a grande distanza. Il mezzo televisivo e informatico ormai ci comunica in tempo reale tutto ciò che accade nel mondo: è il miracolo della globalizzazione!

Siamo responsabili della solidarietà. Lo spettatore a grande distanza è legato, in molti casi, alla capacità di attivare quelle emozioni di solidarietà che fanno sì che certi avvenimenti di atrocità non passino lisci, ma coinvolgano. Ma cosa fare per non sentirsi impotenti di fronte al "male assoluto" di quelle situazioni di sofferenza innocente, per non limitarsi a teorizzare sulle responsabilità altrui pur di sfogare l'angoscia, la rabbia, la frustrazione, che ci fa sentire inadeguati, annichiliti, incapaci di azione?

La solidarietà della lontananza è certamente una forma di condivisione necessaria in una società globalizzata. Vincere l'indifferenza significa attivare aiuti concreti, mobilitare l'opinione pubblica. Ma come posso preoccuparmi solo di quello che accade in Bangladesh o nei Balcani e non vedere quello che accade sotto casa? Bisogna pensare alle persone, alle relazioni concrete della vita e non essere schiavi di valori massimalistici che ci portano solo a condannare. Il fanatismo etico ci allontana dalla realtà perché affronta il male partendo dai principi generali.

Lo spirito di parte può esser vinto solo dalla volontà di relazione. Un atteggiamento responsabile ci porta a privilegiare su tutto la risposta personale alle attese più prossime a noi, alle aspettative di bene che l'altro ha nei nostri confronti, ci porta a curare di più i rapporti interpersonali e a non restare indifferenti nei confronti dell'altrui sofferenza e dell'ingiustizia. Ci rende più tolleranti nei confronti del diverso, dello straniero verso il quale nutriamo sospetto, diffidenza, paura... Per questo la risposta personale non è antitetica ad

una solidarietà più ampia ma anzi la sostanzia e la rafforza. È alla base di una presa di coscienza "planetaria" non astratta.

Ernesto Balducci chiamava "coscienza planetaria" la trasposizione, a livello personale, di una percezione interiore di questo regno che è oltre l'Italia, oltre l'Europa, il Regno di Dio "in terra". Per formarla è necessario uscire dai localismi, dai tribalismi, dai confessionarismi, dai nazionalismi, dai continentalismi, dai razzismi. È possibile?

Si può realizzare qui ed ora una *solidarietà planetaria* a condizione che la maggior giustizia, che vorremmo nei confronti dei più deboli, si concretizzi nel mio paese e che l'incontro tra le culture mondiali si realizzi a partire dalla mia città, dal mio quartiere, in cui sono già presenti. La salvezza della Foresta Amazzonica e della biosfera possono cominciare qui riducendo l'uso dell'auto, riducendo gli sprechi di energia termica ed elettrica. Si può combattere la fame nel mondo adesso non domani, a cominciare da una scelta oculata dei nostri consumi, modificando i nostri stili di vita, aprendo i nostri mercati ai Paesi in via di sviluppo e fermando il saccheggio di materie prime che li impoverisce sempre di più.

I *guru* dell'economia continuano impassibili a sciorinare le loro strategie di mercato, obbedienti all'ineluttabile legge della crescita senza fine. Il processo economico, in continua espansione, diventa talmente fine a se stesso che finisce per asservire lo stesso potere politico.

Cos'altro rappresenta la ricerca incessante di incremento del PIL da parte dei governi, se non un accrescimento generico di ricchezza che, se va a vantaggio di un popolo, lo fa a scapito di un altro? Ma se non si rispetteranno alcuni limiti fisici invalicabili allo sfruttamento delle risorse mondiali che sono "di tutti", la spirale dello "sviluppo" diventerà inarrestabile e minaccerà la sopravvivenza del genere umano, perché se l'economia non ha limiti, il pianeta invece ha risorse limitate e spesso non rigenerabili.

L'idea di globalizzazione è contenuta in uno *slogan* piuttosto famoso che dice all'incir-



ca: "un battito d'ali a Hongkong può provocare un tornado a New York". In altri termini siamo sempre più interdipendenti, non solo perché comunichiamo in "tempo reale", ma perché nessuna azione rimane senza conseguenze nel bene e nel male. Questo vale per i grandi progetti di aiuto ai PVS, per i grandi accordi internazionali sulla pace e sull'ambiente, ma vale altrettanto per i mille, diecimila, centomila "mini progetti" che hanno un impatto diretto sui più deboli.

Il banco di prova è rappresentato da tutto quello che sta dentro la mia sfera di interessi, il mio campo d'azione, è la rete di relazioni che costruisco intorno a me.

Se l'azione responsabile è la risposta al male, almeno quello fisico e materiale, ognuno è potenzialmente depositario di questa facoltà umana di rinnovare costantemente la speranza di salvezza senza attendere il "miracolo", semplicemente scegliendo di non stare da parte, di non fare da spettatore, ma di partecipare attivamente alla rinascita del mondo, che può avvenire soltanto con una grande mobilitazione delle coscienze.

Le testimonianze non mancano, il mondo del volontariato *non profit* è in continua espansione e va ben oltre i confini tradizionali, deve solo fare attenzione a non farsi metabolizzare e *normalizzare* dal sistema politico. Fortunatamente, provvidenzialmente molti hanno capito che senza partecipazione si possono fare anche "grandi opere" ma non si cambiano le persone, non si cambia

il mondo. Con la partecipazione, con il coinvolgimento della sfera "volitiva" e non solo emozionale delle persone, cambiano le relazioni, cambiano i rapporti, cambiamo interiormente noi stessi perché diventa un *fare* che corrisponde a un "essere" e ci costringe a fare i conti con noi stessi, ma anche a fare i conti con i molti ostacoli della *politica*, il luogo del conflitto e della divisione.

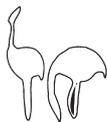
Molti hanno capito questo, spero sempre di più, tanto da diventare un esercito di piccoli "lillipuziani" che costringano il "gigante" a fare quello che è giusto e che è bene, il bene che si vuol fare agli altri. Si potrà obiettare: "Chi è il gigante?". La risposta non è una sola, a ciascuno dare la sua! È impolitico tutto questo?

Giorgio Corradini

Note

- 1) P. RICOEUR, *Il male*, p. 49, Morcelliana.
- 2) D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*.
- 3) F. FERRARIO, *L'azione*, in *Esodo* 1/98.





Portare il male del mondo

È molto difficile dire il male ed addentrarci nel tema della responsabilità: solo le situazioni concrete in cui sentiamo il male misteriosamente vicino ci danno il diritto di parlare. Da qui parte l'implorazione "liberaci dal male", come impegno a cercare cammini di liberazione, ma anche come rifiuto di una religiosità atea, credente in "un dio che costruisce inferni". L'autrice, teologa, condivide la sua vita con i poveri della terra in America Latina.

Il segreto che soggiace

Parlaci del male

Mi piace introdurre questa riflessione, parafrasando il poeta Kadil Gibran, che, nel suo famoso libro, *Il Profeta*, apre il suo sguardo alla vita e alle cose e inizia ogni canto con la famosa frase: *Mi chiesero di parlare del ..., ma io parlerò di...*

Anche a me hanno chiesto di parlare del male e della responsabilità del cristiano di fronte ad esso, ma io parlerò della brace ancora calda, che soggiace come timida speranza, o come misterioso linguaggio di energie vitali, biologiche ed esistenziali; resto ardente di qualcosa che brucia nella nostra vita e in quella della storia, ma che non si consuma e che, per questo, ci rende simili a Dio (Es 3,2b).

La storia dell'umanità e della creazione, da sempre, sembrano convivere con il male. Il male diviene criterio ermeneutico di lettura della realtà; della storia dell'uomo e della donna; della relazione tra l'umanità e Dio, l'umanità e la creazione: la terra, gli animali, il medioambiente, i fenomeni naturali, ecc. (1).

La filosofia e la teologia sono maestre in questa lettura interpretativa della vita; quante volte hanno dato nome al male, lo hanno circoscritto per affrontarlo, criticarlo e superarlo.

Nell'universo delle religioni, il male è diventato il capro espiatorio più ricercato e studiato; centro di attenzione dei codici etici esistenziali, spirituali e normativi. Quante volte ci siamo riuniti intorno a questo problema, ciascuno con il suo ruolo, ciascuno con il suo consiglio o la sua soluzione. Quante volte abbiamo circondato il male e i suoi soggetti, per risvegliare le nostre verità più profonde; quante volte abbiamo compiuto il nostro dovere dicendo qualcosa, guardando scandalizzati il male, ponendoci la toga dei giudici o reincarnando gli amici di Giobbe, *stucchevoli consolatori*, difensori del dio dogmatico e dottrinale della teologia.

Ma nella vita quotidiana, dove il mistero non è dottrina e il parto della vita continua misteriosamente, il male soggiace silenzioso e abbandonato; assume i nomi più diversi e contraddittori: dolore, pianto, indignazione, sofferenza, sfruttamento, ingiustizia; ma anche: lotta, sopravvivenza, guarigione, speranza, fede e amore.

È dunque a partire dalla vita fatta di giorni, nomi, persone, storie di uomini e donne, animali, piante, che ripensiamo al male, realtà indescrivibile e indicibile, che solo perce-



priamo, sentiamo e che molte volte vorremmo eliminare perché quando viene, irrompe nelle nostre storie e le minaccia, a volte le minaccia di morte o le confonde, chiude loro la bocca e rovina le nostre fragili gioie e delicate armonie.

Queste brevi riflessioni, dunque, le facciamo comunitariamente, invocando la vita degli amici, dei vicini di casa, dei nostri familiari, ma anche degli estranei incontrati nella strada, negli ospedali, nelle interminabili code, mendicanti agli sportelli delle democrazie burocratiche dei nostri paesi. Sconosciuti, contemplati nei documentari o nei notiziari televisivi, letti nelle cronache dei giornali: popoli in marcia per fuggire dalla morte; popoli in lotta per poter abbracciare la vita; foreste bruciate, fiumi che l'utero della terra non può più contenere; fuoco viscerale del minerale sotterraneo che si ribella, spaventandoci e mostrando le sue fauci più segrete, per vedere se l'essere umano tecnologico e economico può prestare attenzione. Animali condannati a morte, dalla sentenza dettata dalle economie neoliberali, biodegradabili e transgeniche.

In queste brevi riflessioni, quindi, chiediamo alla storia, alla vita, che ci racconti i suoi dolori, che ci dica cos'è il male e ci confessi il suo nome se, per caso, lo conosce. Con il poeta cantiamo e imploriamo aiuto, perché la nostra riflessione non sia, ancora una volta, quella degli stucchevoli consolatori, con l'odore di vecchio manuale di teologia morale e il pallore di un'ascetica spiritualità.

*"...Mírame desde el fondo de la tierra,
labrador, tejedor, pastor callado,
domador de guanacos tutelares,
albañil del andamio desafiado,
aguador de las lágrimas andinas,
joyero de los dedos machacados,
agricultor temblando en la semilla,
alfarero en tu greda derramado,
traed a la copa de esta nueva vida
vuestros viejos dolores enterrados.
Mostradme vuestra sangre y vuestro surco,
decidme: aquí fui castigado,*

*porque la joya no brilló o la tierra
no entregó a tiempo la piedra o el grano:
señaladme la piedra en que caísteis
y la madera en que os crucificaron, (...)
A través de la tierra juntad todos
los silenciosos labios derramados
y desde el fondo habladme toda esta larga noche
Como si yo estuviera con vosotros anclado. (...)
Hablad por mis palabras y mi sangre" (2).*

Chi ha il diritto di parlare

Se seguiamo questa chiave di lettura, scopriamo che è molto difficile parlare del male ed addentrarci, dunque, nel tema della responsabilità di fronte ad esso. Ci sembra, in effetti, che l'autenticità del nostro discorso nasca da quelle situazioni concrete in cui sentiamo il male misteriosamente vicino, quasi *compagno*, così come Francesco di Assisi sentiva la morte *sorella*. Solo esse ci danno il diritto di parlare.

Il male non è astratto, un concetto che vola alto planando, a volte, nelle nostre menti. Il male è parte del linguaggio della vita e in essa prende forme e nomi. Questi sono molteplici, alcuni esprimono qualcosa di molto concreto muovendosi tra la sfera privata, soggettiva e individuale e la sfera pubblica, socioeconomica o politica. Nella vita il male lo chiamiamo: dolore, malattia, ingiustizia, sofferenza, povertà, esclusione, oppressione, esilio, peccato. A volte, come narra il Vangelo, assume toni ancora più concreti: fame, freddo, solitudine, carcere, morte (Cf. Mt 25,31-46).

In mezzo a questa gamma di nomi, che evidenziano situazioni e contesti, impariamo, fin da bambini, a distinguere il male, evento che irrompe misteriosamente nella storia e nella vita, dal male che consideriamo effetto di qualcosa che noi stessi, o altri, abbiamo provocato. A volte, questa seconda ipotesi, che nasce dal rigore logico dell'equilibrio tra causa e effetto, in realtà esce dai nostri calcoli, frutto di leggi matematiche date alla vita, e squarcia il velo delle nostre analisi critiche della realtà, aprendoci, invece, al mistero. In questo senso è molto eloquente il libro di Giobbe.



In questi casi, quando le leggi della matematica umana si spezzano, i confini tra il male come mistero e il male come effetto di qualcosa che è stato provocato nella storia, quasi non esistono e i due aspetti della problematica coincidono facendo nascere la domanda: esiste o no, una responsabilità di fronte al male?

Il mistero di Dio e il mistero del male

Se raccogliamo i riflessi delle nostre più diverse esperienze intorno al tema, intuiamo che il problema può seguire due filoni: il male come mistero e il male come frutto dell'intelligenza umana.

Il primo, il male come mistero, è forse l'aspetto più pensato e riflettuto lungo la storia del pensiero filosofico e teologico. Il cristianesimo stesso si lascia attrarre da questa economia del male come mistero e la interpreta alla luce del messaggio evangelico. In questo ambito possiamo dire molte cose e allo stesso tempo affermare che, come Giobbe, dobbiamo chiudere la bocca (Cf. Gb 42,1-6) perché il mistero ci sovrasta e si impone alla debolezza umana.

Il male come mistero ha fatto pensare e parlare molto; intorno a questa lettura l'essere umano è divenuto obbediente o profondamente ribelle. La teologia, la spiritualità e la mistica, su questo tema hanno scritto e detto molte cose; hanno dato consigli, inventato ascetiche leggi e, soprattutto, hanno parlato di Dio.

Il volto di Dio, molte volte, è stato disegnato precisamente a partire da questi tratti tracciati dalla teologia o dalla spiritualità, così che, parlare del problema del male, per molti, era necessariamente parlare di Dio, e viceversa.

Tutti conosciamo la critica che si è sviluppata intorno al cristianesimo, precisamente per aver fatto, di Dio, l'autore impassibile e immobile della vita e, della creatura umana, un giocattolo prigioniero del capriccio divino, della sua onnipotenza e onniscienza.

Il male, in questa luce, è il problema di Dio, di un Dio che lo vuole e per questo lo inventa nella storia, lasciandolo assolutamente libero. Il male è, in questa logica, un antagonista sopportato da Dio, da un Dio che non

sembra preoccuparsi molto del dolore delle sue creature ma, piuttosto, della sicurezza che egli stesso ha di vincere.

In questa teologia, chi ha fede si salva: tutto si mette nelle mani di Dio, onnipotente e onnisciente, un Dio con il quale non si può discutere, al quale non si possono dare consigli: egli già sa tutto. Nella Bibbia, in alcuni casi, incontriamo una strana audacia: alcuni autori o autrici dei libri sacri osano qualcosa che una certa teologia non ha mai potuto pensare né credere: Abramo, Mosè, alcuni profeti e lo stesso Giobbe, parlano con Dio e discutono con lui e, a volte, gli fanno cambiare programma (Cf. Gen 18).

Ma questo tipo di prospettiva non sembra interessare molto alla teologia, che riposa al riparo della legge matematica e filosofica della causa-effetto.

Alcuni autori dicono che questo tipo di teologia ha dovuto ripensarsi, di fronte ai cambiamenti profondi della società, a partire precisamente dalla *modernità*, quando la società, la scienza, la religione dovettero imparare di nuovo a leggersi secondo i nuovi parametri che l'epoca imponeva. "Ciò che si mise in questione non fu questo o quell'aspetto, ma la immagine del mondo come tale, nella sua totalità" (3).

Con l'immagine del mondo, cambiò anche l'idea di Dio e del suo operare nel mondo. "Si ruppero le sfere, con il loro movimento circolare, enormemente statico e ripetitivo; in modo progressivo e accelerato, si comprovò che tutto sta in cambio e crescita, sia i cieli incorruttibili, sia il mondo sublunare: essere consiste nel farsi; e divenire, esistere, significa crescere e stare nel tempo. La nuova coscienza riguardo alla fermezza e regolarità delle leggi naturali, obbligò a ripensare l'idea di un Dio *interventista*: in una natura scritta con *caratteri matematici*, non c'era più posto né per l'abbondanza dei miracoli occasionali dovuti alle *rogazioni* umane, né per interventi regolari, tipo Newton, per *aggiustare* periodicamente le orbite di Iupiter e Saturno. Fu necessario pensare in un altro modo la relazione Dio-mondo, la dialettica immanenza-trascendenza. (...) Per



la coscienza attuale: ci vuole un Dio vivo, però non interventista; un Dio che vivifichi la vita e stia intimamente presente nel mondo, però che non si intrometta nella libertà né rompa il normale funzionamento delle leggi naturali” (4).

Questo cambio di prospettiva scientifica, antropologica o sociale è un cambiamento importante, dunque, anche rispetto alla teologia. Così che la problematica attorno al male cambia, a partire da questo cambio radicale di prospettiva.

In effetti, il Dio che sta nelle sfere estatiche di un mondo alternativo e disinteressato alla storia non coincide con il Dio biblico ebraico-cristiano. Per ripensarsi, la stessa storia, l’umanità e la creazione, hanno bisogno di riscoprire e ritrovare un Dio coinvolto nel mondo, nella sua ricerca, nella sua speranza e attesa. Questo coinvolgimento o commozione illumina le infinite domande che nascono dall’esperienza del male; Dio si muove nella storia e con essa; non sta fuori della storia, ma dentro: egli è implicato, con una *implicazione intima e cordiale* (5).

In questa luce, il male non è semplicemente qualcosa di accidentale che dobbiamo sopportare per redimerci o condannarci, e non è nemmeno il fantasma antagonista del progetto di un Dio buono. Il male, nel riflesso di una storia che cerca di avvicinarsi umilmente al mistero, è una storia che soffre. La sofferenza è fonte di dolore, interrompe l’armonia, provoca dubbi e angosce. La sofferenza fa male, è un dolore, con tutto ciò che questo significa per l’essere umano e la creazione; un dolore per le creature e per lo stesso Dio.

I nomi del male

Aver teorizzato il problema ha significato, dal punto di vista teologico, allontanare Dio dalla storia. Su Dio e sul male, come già abbiamo osservato, abbiamo potuto dire molte cose. Per uscire da queste sterili discussioni, proviamo a ridare al male alcuni nomi; questo ci servirà anche per scoprire ciò che chiamiamo responsabilità rispetto ad esso.

Se cerchiamo in un dizionario di sinonimi

mi, il male diventa subito molto più evocativo ed eloquente di quanto lo sia incontrando spiegazioni, in un testo di filosofia o teologia. La lista è molto lunga e basta raccogliere solo alcuni termini per riscattare il significato profondo di questa esperienza umana.

In uno dei tanti dizionari dei sinonimi, il male risplende in tutta la sua concretezza in una innumerevole litania di nomi: sofferenza, dolore, malattia, disgrazia, calamità, danno, offesa, tormento, amarezza, tristezza, desolazione, malstare, pregiudizio, avversità, disgrazia, contrarietà, difficoltà, sconvenienza, svantaggio, deficienza, abuso, catastrofe, disastro, deterioramento, maledizione, ignominia, infamia, crudeltà, ingiustizia, immoralità, imperfezione, malignità, meschinità, tradimento, vizio, ecc. (6).

Da questo quadro, che può sembrare una semplice e fredda lista di termini, intravediamo una storia. Questa storia che si muove nella nostalgia del sogno divino, della festa e dell’armonia, in realtà conosce il dolore, la sofferenza, la tristezza, ecc.; così come conosce la malattia. Il male dunque ha una causa, più o meno chiara o misteriosa per la comprensione umana.

Il male nasce, entra in una storia e fa parte di essa; il male si coltiva a volte segretamente, altre volte evidentemente nella storia di donne e uomini di tutti i tempi. Questa nascita a volte si dà come un’improvvisa irruzione nella vita, altre volte, invece, germoglia lentamente, cresce così come cresce il nostro corpo; coesiste con energie vitali positive, amicali, sintoniche con il sogno e il desiderio del bene.

Se raccogliamo uno ad uno i differenti sinonimi, sveliamo storie e volti; la nostra storia e quella degli altri, di coloro che ci sono più vicini o intimi; il nostro volto e quello di altri/e, ombre presenti nel lento cammino della vita. Non si tratta di attori passivi del divenire storico, ma di protagonisti, soggetti capaci di iniziativa, soggetti pieni di desiderio e per questo, a volte, profondamente sofferenti, addolorati, indignati, cioè: capaci di sentire il male.

Come parlare di responsabilità se non sen-



tiamo il male? Forse questo è il problema più grande: sentire il male, essere capaci di sentire il male, riconoscerlo e dargli un nome e cercare il luogo, lo spazio, dove è cresciuto.

È molto strano: se il male si associa alla malattia, in noi è molto facile che nasca una certa indignazione etica. Si cercano le cause, i metodi per combatterle. Si cercano i rimedi adatti; intorno a un corpo ammalato diventiamo esperti ricercatori, precisi nei dettagli. Reagiamo, a volte, con il nostro stesso corpo. In nome della vita, il cristianesimo benedice la scienza, la teologia morale l'appoggia e se ne compiace; non ci sono dubbi. Ma è molto strano: lo stesso non succede quando il male lo incontriamo con altri nomi e sotto altre vesti che non siano quelle del dolore fisico, del nostro essere biofisico minacciato di morte o di malformazione.

La reazione di fronte al male rivestito di storia, coltivato nelle menti, nelle leggi o nei comportamenti, le reazioni sembrano essere molto più lente; ci sentiamo impotenti, deboli, forse prigionieri dello stesso male.

In realtà, se osserviamo i sinonimi, quelli che si riferiscono a una malattia sono molto pochi; il male in effetti sembra molto più forte in altri contesti, forse quei contesti in cui le persone si sentono nemiche, sole, sprovvedute, abbandonate. Ma è precisamente in queste situazioni che ci sentiamo paralizzati/e, eppure è qui che il male non può essere teorizzato o attribuito al fatalismo divino o naturale. È in questi contesti che il male dovrebbe essere smascherato per riconoscerlo come qualcosa che è stato coltivato nel tempo, pensato, sostenuto, fino a diventare ufficiale e, a volte, istituzionale.

È in questi contesti che il male si manifesta amalgamato, tra mistero e storia spazio-temporale, volti e segreti, causa e effetto, mezzi e fini. È qui che nasce la inquietudine dei cristiani, capaci di solidarizzare con il malato, ma a volte incapaci di avvicinarsi al male che provoca profondo dolore; il male *che fa male* davvero, il male che fa piangere, che apre profonde ferite che si trasformano in rancori, dubbi, diffidenze verso Dio, gli altri, la storia.

Questo tipo di esperienza, i cristiani l'hanno chiamata peccato. A volte sembra che questo abbia accentuato il significato del male come mistero, per renderci più umili o, forse, ancora una volta, per deresponsabilizzarci. Il secondo passo, dunque, è stato quello di separare il peccato dal corpo, dai nostri sensi, per affidarlo allo spirito, all'anima, alla teologia. Il peccato dunque è diventato il male dell'anima, e un'anima non soffre perché non possiede la sensibilità del corpo.

Intorno al peccato sono nati altri discorsi, altre discussioni, cercando rimedi, soluzioni, ma la liberazione dal peccato, secondo questa prospettiva, ha un sapore insipido. Il peccato è causa di un dolore spirituale, anche se nella narrazione biblica e soprattutto evangelica questo è assolutamente falso, perché il dolore del popolo, di donne e uomini contemporanei di Gesù, è un peccato che fa soffrire.

È Gesù stesso, in effetti, che denuncia l'ambiguità di una teologia che rimanda tutto alla morale, allo spirito; che unisce l'impurità con la malattia, il sangue con ciò che è profano, la sporizia con ciò che è indegno, l'analfabetismo con la non conoscenza di Dio. È questa la teologia e la prassi che generano indignazione in Gesù. Per lui, la malattia è un dolore che va consolato, sanato, al di là di una lettura moralista della realtà. Ma, allo stesso tempo, per lui, ciò che la teologia del suo tempo e di tutti i tempi chiama peccato è comunque una sofferenza profonda della persona, fa male. La prostituzione è un dolore, fa soffrire, esclude (Cf. Lc 7,36-50), così come la mendicizia dei poveri, così come la morte che lascia gli amici amanti nella solitudine (Cf. Gv 11,1-44). Da lui, l'adulterio è condannato, perché pone in pericolo una donna, la mette nelle mani di falsi giudici (Cf. Gv 8,1-11), evidenzia l'esclusione, provoca sofferenza. Il peccato fa male, provoca dolore e non solo all'anima, ma a tutto il nostro essere.

Il male-peccato siamo chiamati a curarlo come si cura una malattia, a ricercarne le cause, come si ricercano le cause di una malattia. Il male-peccato è una minaccia a un sogno divino-umano, al sogno della creazione; è vio-



lento perché rende violenti e separati.

Liberaci dal male

Se riprendiamo le parole del poeta Pablo Neruda, ci uniamo all'implorazione, perché gli altri, le altre, raccontino la loro storia; è una implorazione per poter capire, per poter cercare cammini di liberazione da una sofferenza che segna il volto delle persone, la loro storia, il loro sogno. È un minatore maltrattato o forse un pastore, un contadino sfruttato; in lui/lei, lo sfruttamento, l'ingiustizia, diventano malattia, così come diventano povertà, esclusione. L'implorazione del poeta è una ricerca: mostratemi, raccontatemi, ditemi dove, quando... Non è la ricerca del *detective* per trovare il colpevole e chiudere l'inchiesta, è qualcosa di più; è la ricerca di chi sa che si può liberare dal male la storia, di chi sa che è vero ciò che chiediamo a Dio nel *Padre Nostro*: "*liberaci dal male*", cioè: coltiva in noi la possibilità di diventare amanti come tu sei amante, del bene, della pace, dell'armonia, della vita. Ma facci resistere e diventare atei, di fronte a un dio che costruisce gli inferni, come un impresario costruisce una fabbrica. Atei di fronte a un dio che passa il tempo dando ordini alle sue creature, come fa un militare con i suoi sudditi. Atei di fronte a un dio assistenzialista, che gode della passività umana, della sua immaturità, come un governante populista gode dell'ignoranza sociopolitica del suo popolo.

"*Liberaci del male*" è il grido appassionato e profondo di chi si sintonizza con il sogno divino, con il suo lamento, con la sua gioia, è il "*Vai in pace, e non peccare più*" di Gesù, che invita a camminare nel sogno, a percorrere i sentieri della poesia e dell'utopia divina, a permettere che Dio sia Dio, presenza misteriosa, alito vitale che si muove nel tempo e custodisce i segreti e coltiva energie impossibili per i calcoli umani.

"Egli ti copre con le sue ali, e le sue piume saranno il tuo rifugio" (7).

Tutto ciò che abbiamo cercato di lasciare emergere, non conclude né risolve il proble-

ma. In effetti, si tratta solo di aprire una riflessione, di disporci ad essere un po' più critici rispetto a ciò che già pensiamo di sapere o conoscere, e che ci rende quasi sempre dottori e maestri, capaci di sentenziare su tutti e tutte. Per questo, cioè per non tornare a definire qualcosa e a dettare leggi, ritorno all'introduzione, dove utilizzavo la simbologia della brace che arde e non si consuma.

In effetti, tutto ciò che possiamo dire sul tema, è qualcosa che evidenzia reazioni, contesti, situazioni esteriori, anche quando parliamo di noi, del male che sentiamo o soffriamo. È difficile lasciare affiorare qualcosa che, in realtà, tocca il midollo, contorce le viscere; qualcosa che si sente come un tremito, *timore e tremore*, direbbe Sören Kierkegaard. Ed è precisamente per questo che uso l'immagine della cenere che continua ad ardere; la cenere è la misteriosa resistenza al dolore, un no, vissuto e detto, da tante donne e uomini, di fronte al male. La cenere sono le segrete forze vitali, energie che emana il corpo, gemiti dello Spirito, dolori segreti del parto dell'umanità e della creazione, benefici delle piante aromatiche e medicinali. La cenere è il fuoco che arde e non si consuma; l'albero secco che torna a germogliare, improvvisi fiori nel deserto.

L'esperienza del male (dolore, pianto, fatica, dramma) possiede un segreto, qualcosa di impronunciabile; qualcosa detto tra Dio e colui o colei che soffre, che sente il male, che piange. In questa esperienza, Dio e la creatura umana, sono avvolti, misteriosamente, in un groviglio di ali che diventano rifugio per chi soffre, ma anche resistenza, sopravvivenza, energia, respiro, vita.

La domanda che nasce davanti a questo quadro che il Salmo 91 ci invita a contemplare è: "Come è possibile?". E la risposta è semplicemente la seguente: è possibile, mentre il "come" resta nascosto, coperto dalle ali, dalle piume del Dio misteriosamente amante.

L'inquietudine

Concludo, esprimendo un'ultima inquietudine. In effetti il problema di noi cristiani, a mio avviso, non è tanto quello di cercare e tro-



IL TAZZONI È
PASSATO A MIGLIOR
VITA. ALLE VOLTE
LO INVIDIO.

IO NO. PER MIGLIORE
CHE POSSA ESSERE,
SARÀ SEMPRE
UNA VITA.



vare il capro espiatorio nel mondo del male. Questo è solo un passo: la ricerca della causa per liberare e lasciarci liberare dal male. Ma ciò che mi sembra qualcosa di molto importante è: come prevenire il male, come partecipare perché il dolore non tocchi la storia. Come partecipare al sogno della vita, dell'armonia, della pace? Come preparare il bene? Dico questo, riscattando qualcosa che soggiace in alcune culture e cosmovisioni andine. In questi mondi c'è come la consapevolezza che il male, qualsiasi tipo di male, compreso il peccato, si può *tenere lontano*. Ma questo si può fare solo in una profonda familiarità con la vita, tra realtà e mistero, luce e segreto. Si può fare solo insieme, comunitariamente, guidati dalla sapienza di alcuni/e, perciò insieme. Con la vita si parla; alla vita, luogo della divina Presenza, si domanda, servendosi di elementi significativi nella cosmovisione quotidiana di queste culture; per esempio, *consultando* la foglia di coca. A questa inquietudine umana, partecipano i vivi e i morti. Tutti e tutto, sono ed è responsabile di coltivare il bene, di volerlo, di cercarlo e chiederlo umilmente al Dio della vita.

Forse nel mondo della razionalità europea questo può sembrare qualcosa di magico e superstizioso; personalmente, respirando questo clima, lo scopro come una sapienza che ci può insegnare a capire, partendo dalla nostra fede

cristiana, quanto siamo chiamati, donne e uomini, insieme con l'intera creazione, a partecipare al bene, a sognarlo, a coltivarlo, ad essere mendicanti della vita, in un mondo così competitivo ed escludente, come è il mondo postmoderno della religione neoliberale. Forse non ci riuniremo domandando alla foglia di coca cosa dice di noi, della nostra vita, del nostro comportamento, ma certamente ci riuniremo cercando il bene tra di noi, nel nostro ecosistema,

che la Bibbia stessa (Gen 49,25-26) ci insegna a conoscere come fonte di abbondante benedizione:

benedizioni dagli alti cieli,
benedizioni dal profondo abisso,
benedizione della tua terra e della tua stalla.

Le benedizioni di tuo padre hanno oltrepassato le benedizioni dei monti antichi e le ricchezze dei colli eterni.

Che tutte discendano su di te...

Antonietta Potente

Note

1) Un esempio concreto lo possiamo raccogliere dal libro della Genesi. La descrizione delle origini del mondo, dell'uomo e della donna, della loro relazione con Dio e con la vita. Il testo interpreta tutto ciò alla luce dell'esperienza del male: peccato e sofferenza, presenti nella storia.

2) La poesia fa parte dell'opera di Pablo Neruda, *Cantos Generales*. Il testo qui riportato è stato tratto dall'*Antología Fundamental*, Santiago 1999 (6ª Edición), 106-107.

3) ANDRÈS TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander 1998, 93.

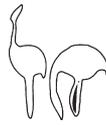
4) Ibid. 93; 95.

5) Cf. Ibid. 96-100.

6) I sinonimi citati nel testo sono solo alcuni della lunga lista che riporta un dizionario dei sinonimi in castellano. *Diccionario Oceano de Sinónimos y Antónimos*, Barcelona 1997.

7) Salmo 91,4.

Portare il male del mondo



Se il superamento dell'etica - intesa come "casa comune", "regola condivisa da tutti" - non porta ad una seria decisione di responsabilità, i nostri comportamenti e l'utilizzo illimitato della tecnologia rischiano di rendere inabitabile il pianeta.

L'autore, studioso dei problemi ecologici, propone il pensiero di Jonas come via di scampo, che esige tuttavia una saggezza possibile solo a chi coglie la gravità del momento.

Fare pace con la terra

Nel nostro rapporto con la natura siamo ormai arrivati "all'osso", in quanto insensate attività antropiche fanno a gara per destabilizzare gli equilibri di vitali ecosistemi, scassando così irrimediabilmente il pianeta.

Quella potenza tecnologica che doveva dare la felicità è diventata, invece, fonte di insicurezza, di angoscia e di paura improduttiva nell'uomo d'oggi. Egli ha perso il controllo della tecnica, diventandone semplice accessorio. Naufrago nei disastri ambientali che ha provocato, l'uomo si ritrova privo di stella polare, di guida morale. All'inizio del ventunesimo secolo, la liberazione della comunità biotica e del mondo inanimato dalle spire di un insopportabile totalitarismo tecnologico è diventata una vitale necessità. Come conseguire questo obiettivo?

Con l'etica della responsabilità, Hans Jonas ha cercato di mostrare all'uomo una via d'uscita dal vicolo cieco in cui si è cacciato, facendosi dominare dalla tecnica in forme assolutamente sconosciute fino a duecento anni fa. Infatti, prima della rivoluzione industriale, l'uomo con i suoi limitati strumenti era di fatto di fronte a una invulnerabilità del tutto: il

carattere della natura era fondamentalmente immutabile. Essa era ordine cosmico e faceva da sfondo di tutte le imprese dell'uomo mortale. La sua azione sul mondo non umano non costituiva una sfera davvero significativa dal punto di vista etico. Il campo d'azione dell'uomo era ristretto; la prossimità dei fini valeva tanto per il tempo quanto per lo spazio: "l'etica acquistava rilievo nella relazione diretta tra uomo e uomo".

Negli ultimi due secoli, in conseguenza dei prorompenti sviluppi delle nostre capacità, la natura dell'agire umano è mutata, e poiché l'etica è connessa con l'agire, da ciò dovrebbe derivare anche un mutamento dell'etica: questo non semplicemente nel senso che nuovi oggetti dell'agire abbiano ampliato materialmente l'ambito dei casi a cui devono essere applicate le regole vigenti del comportamento, ma nel senso più radicale che la natura qualitativamente nuova di certe nostre azioni ha dischiuso una nuova dimensione eticamente significativa, di cui non esistono precedenti nei criteri e nei canoni dell'etica tradizionale.

Come non vedere che la portata, gli obiettivi e le conseguenze dell'azione, determinati



dalla tecnologia moderna, sono così nuovi che l'etica precedente non è più in grado di abbracciarli?

Adesso, sottolinea Jonas, constatiamo la vulnerabilità critica della natura a causa delle iniziative della tecnica umana. Mediante le sue conseguenze, essa rivela che la natura dell'agire umano è *de facto* mutata, e che un oggetto di ordine completamente nuovo - nientemeno che l'intera biosfera del pianeta - si è aggiunto a quelli di cui siamo responsabili, a causa del nostro potere su di essi (i mutamenti climatici di origine antropica ne sono una incontestabile conferma). La limitazione dell'agire alla prossimità e alla contemporaneità è stata scardinata dall'espansione spaziale e temporale delle sequenze di causa ed effetto, che la tecnica stabilisce. La loro irreversibilità, insieme alla loro ampiezza aggregata, determina un fattore di novità nell'equazione morale.

A questo si aggiunge il loro carattere cumulativo: le loro conseguenze si sommano ingigantendosi. Cosicché l'autopropagazione del mutamento tecnologico del mondo trascende le condizioni degli atti che a esso contribuiscono, e passa soltanto attraverso situazioni prive di precedenti, rispetto alle quali l'esperienza si mostra insufficiente.

In questo contesto, la *conoscenza* diventa un dovere impellente più di quanto non lo sia mai stata in passato, e dev'essere commisurata alla gerarchia causale del nostro agire. Il fatto stesso che questo non sia possibile, e cioè che la conoscenza predittiva sia in ritardo rispetto alla conoscenza tecnica che alimenta la nostra capacità di agire, acquista importanza etica. "Il riconoscimento dell'ignoranza diventa complementare al dovere di conoscere, di conseguenza diventa parte dell'etica che deve guidare l'ancor più necessaria autogestione del nostro smisurato potere. Nessun'etica precedente doveva tener conto della condizione globale della vita umana e del futuro più remoto, perfino della sopravvivenza della specie".

Lo sviluppo illimitato tende a essere identificato con la vocazione dell'uomo. In altri

termini, la tecnologia indipendentemente dalle sue realizzazioni oggettive, assume rilevanza etica in virtù del posto centrale che essa occupa nel disegno dell'uomo.

I successi acquisiti alimentano un ininterrotto impegno creativo. Ma l'espandersi del potere dell'uomo si accompagna a una contrazione dell'immagine che egli ha di sé e del suo essere.

Dice ancora Jonas che un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano, e diretto al nuovo tipo di soggetto agente, potrebbe suonare così: "Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana", oppure: "Nelle tue scelte attuali, includi la futura integrità dell'uomo tra gli oggetti della tua volontà". Imperativo che si scontra con la volontà di crescita illimitata connaturata al sistema tecnologico, il quale esclude la morale in quanto considerata un carico inutile, un fattore di disturbo che frena l'accelerazione dello sviluppo.

Nella nostra epoca, siamo costantemente messi di fronte a problemi di una tale complessità che, per decidere con sicurezza, dovremmo possedere un'enorme *saggezza*: una condizione irrealistica perché l'uomo in generale, e ancor più quello contemporaneo, non possiede tale saggezza. Di essa avremmo bisogno anche per salvaguardare gli interessi delle future generazioni, dato che la responsabilità verso di esse è assente nei governi, i quali considerano solo gli interessi *attuali*, che fanno udire la loro voce e sentire il loro peso; il *futuro* non è rappresentato. Situazione che ripropone la questione del saggio, ovvero la forza delle idee libere dall'interesse personale, nel corpo politico. Purtroppo abbiamo bisogno di saggezza proprio quando crediamo meno in essa.

Di fronte alle enormi possibilità degli attuali processi della tecnica, il fatto stesso di non conoscere le conseguenze ultime diventa una ragione per stabilire dei *limiti* - ciò che è secondo solo al possedere la saggezza. Ma se nemmeno riusciamo a fare questo - per mette-



re un freno all'uomo nella sua azione devastante sulla Natura - allora non ci resta che ricorrere alla paura, che è spesso - scrive Hans Jonas - il miglior surrogato di un'autentica virtù o saggezza. Tanto più che nuove paure hanno sostituito le vecchie e stanno assediando e insidiando la nostra vita: dalla mucca pazza ai mutamenti climatici, dall'uranio impoverito agli organismi geneticamente modificati, solo per citarne alcune.

Tale tema ha trovato largo spazio sull'inserito culturale del *Sole-24 Ore* di domenica 28 gennaio 2001, dove Giulia Ceriani - sulla base di un approccio stereotipato - scrive: "La paura trascina. Fa diventare montagne granelli di polvere, o quanto meno dune, mobili e minacciose. Striscia dentro i discorsi e attraverso di essi, e serve due opposte volontà: quella di chi vuol far credere, quella di chi di credere ha assoluto bisogno".

Sulla stessa pagina, fa eco Giorgio Cosmacini chiamando in gioco la ragione che "si sforza di addomesticare la paura nei confini della nostra cultura, esorcizzando come sa e come può l'incubo dell'imprevisto, dell'inaudito, dell'ignoto, e attivando i circuiti dello scambio culturale e sociale per rendere la paura condivisibile e quindi più sopportabile e superabile". Ma questo è un autoinganno per sopravvivere entro la globalizzata e impazzita "civiltà" occidentale. Non sarebbe più utile eliminare le cause che provocano la paura? Jonas, infatti, assegna una nuova funzione alla paura, affinché - cessando di valere soltanto come panico e angoscia - essa possa esplicitare una nuova produttività costringendo l'umanità a imprimere un cambiamento di rotta all'attuale insostenibile modello di sviluppo.

In tempi di diffusa irresponsabilità nell'uso della tecnica, frenare per mezzo della paura gli aspetti più devastanti dell'agire umano-tecnologico è questione che acquista grande rilevanza.

Allora se la paura può essere utile per consolidare l'etica della responsabilità nell'agire umano, può essere non deprecabile "mettere

paura" per educare al rispetto della Natura. Questo significa fare allarmismo con i dati ambientali. Anche se l'esperienza ha insegnato che non è facile disporre di filtri capaci di neutralizzare quella specie di *virus* sociali che sono le notizie false, che attengono a una forma di *informazione/manipolazione* tanto diffusa quanto deleteria.

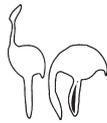
Se si deve comunicare una situazione di reale gravità ambientale, e purtroppo le fattispecie non mancano, come dobbiamo comportarci?

Diffondere una notizia che dà l'allarme, a fronte di una situazione di reale crisi ambientale, è un'operazione deontologicamente corretta. E se ciò genera una paura positiva per attivare un impegno indirizzato a rimuoverne le cause, non c'è dubbio che è stata attivata una paura a fin di bene.

Assordati dal frastuono degli *slogans* pubblicitari e da una omologata informazione di massa, un problema è anche quello di saper comunicare i rischi ambientali con la necessaria chiarezza. Infatti i "dati" di informazione di tali rischi vanno immessi nel sistema della comunicazione previa una trasparente elaborazione, non manipolazione, affinché l'emergenza ambientale appaia in tutta la sua nettezza e gravità. Insomma, non si deve aver paura di dare il "dato", ma si deve saperlo trasmettere con chiarezza in modo che il rischio risulti ben precisato. Se poi tutto ciò genera un po' di paura positiva, non dobbiamo allarmarci. Quello che dobbiamo evitare è l'allarmismo.

L'obiettivo è quello di fare pace con la Terra, per dare continuità alla vita, ricordando che "la Natura non va negata o trascesa, in quanto gli uomini - scrive Aldo Leopold - sono solamente dei compagni di viaggio con altre creature nell'odissea della evoluzione", sono membri della comunità biotica e non pinnacolo della creazione.

Gianni Moriani



Portare il male del mondo

L'autore, discepolo e studioso di Ricoeur, ripercorre il pensiero del maestro sul tema del male. Non è più possibile pensare - afferma - di agganciare la presenza del male nella storia alla colpa di Adamo (il peccato originale), trasmessa ai discendenti in forma quasi-biologica. "Non possiamo tentare di comprendere il mistero della creazione e della redenzione senza riferirci alla responsabilità di Dio nel rendere possibile il male".

Il male e la colpa della creazione

L'intimo nesso che, nella tradizione cristiana, è stato posto tra la presenza del male e il peccato originale, inteso come disobbedienza nei confronti della legge divina, è uno degli elementi che spiega la difficoltà che incontriamo oggi nell'elaborare la nostra esperienza del male.

Il tentativo di dare una risposta all'interrogativo circa l'origine del male si scontra, come ha posto in evidenza Paul Ricoeur, con la difficoltà di sviluppare un discorso razionale coerente a partire da tre proposizioni, due delle quali soltanto sono compatibili tra loro, mentre la terza non lo è con nessuna delle altre due. Le tre proposizioni sono le seguenti: Dio è onnipotente; Dio è buono; il male esiste (cfr. Ricoeur, 1985). L'onnipotenza e la bontà sono implicite nella stessa idea di Dio, in quanto essere supremo che determina ogni altra realtà e che *in sé* costituisce il fondamento di ogni criterio del vero, del buono e del bello. Il male appare come il non-Dio, come il contrario dell'essere, ovvero come *nulla*.

In effetti, se Dio, oltre se stesso, crea qualcosa, non può che creare un *altro da sé*: l'infinito non può che creare il *finito*, l'essere non può che creare il non-essere, il *nulla*. Sembra,

quindi, che l'idea di creazione comporti necessariamente il fatto che l'onnipotenza di Dio trovi un limite nell'impossibilità di creare un altro da sé che non sia finito, che la bontà di Dio si scontri contro l'impossibilità di dare origine a un essere che, in quanto *finito*, è il non-Dio e perciò connesso di per sé con il male proprio di tutto ciò che non è Dio. L'enigma posto dalla bontà di Dio e l'origine del male sembra, quindi, restare insolubile e possiamo, così, meglio comprendere la ragione per la quale Ricoeur abbia potuto indicare, nei grandi simboli che concernono la natura e l'origine del male, la prova per eccellenza dei limiti del pensiero razionale.

Il concetto di *peccato originale* è stato formulato proprio per tentare di dare una soluzione a questo enigma. Né nel Vecchio né nel Nuovo Testamento è fatta alcuna allusione al peccato originale. Quando San Paolo stabilisce il confronto tra la figura di Adamo, come il primo uomo che ha peccato e la figura di Cristo, come colui che, con la sua morte, cancella ogni peccato, la sua intenzione è esclusivamente quella di mostrare la continuità tra la tradizione ebraica e quella cristiana, di provare che il Cristo è veramente il Messia an-



nunciato dai profeti.

È solo con Sant'Agostino che, a partire dall'anno 397, nella disputa contro gli gnostici e contro Pelagio, l'interpretazione paolina viene utilizzata come spunto per elaborare il concetto di peccato originale. In questo concetto, come mostra Paul Ricoeur, sono compresi elementi eterogenei: da un lato, l'infrazione del divieto divino da parte di Adamo viene interpretato, in termini *giuridici*, come infrazione di una norma la cui colpa è imputabile allo stesso Adamo in quanto soggetto libero e cosciente; dall'altro, tale colpa viene intesa, in termini *biologici*, come una dimensione ereditariamente trasmissibile a tutti coloro che sono nati dal primo uomo. L'intero ragionamento relativo al mito di Adamo poggia su un presupposto che appare ingiustificato, ovvero quello della libertà della sua scelta: è solo *dopo* aver mangiato del frutto proibito dell'albero della conoscenza del bene e del male che la sua scelta può diventare cosciente (cfr. Crespi 1997, 76 ss.).

L'interpretazione agostiniana dell'origine del male è volta soprattutto ad assolvere Dio da ogni responsabilità riguardo ad esso. Il male viene infatti inteso come conseguenza e punizione dell'azione del primo uomo e come coinvolgimento dell'intera umanità nella colpa, che potrà essere tolta solo con la morte del Figlio di Dio. In questo contesto anche la *kenosis* divina ha potuto essere interpretata, in termini giuridici, come *riparazione* infinita di una *colpa* che, per avere offeso Dio, è anch'essa infinita.

Come ha osservato Ricoeur: "Non si dirà mai abbastanza quanto male ha fatto alla cristianità l'interpretazione letterale, bisognerebbe dire 'storicista', del mito di Adamo; essa lo ha fatto cadere nella professione di una storia assurda e in speculazioni pseudo-razionali sulla trasmissione quasi-biologica d'una colpevolezza quasi-giuridica per l'errore di un *altro* uomo respinto lontano nella notte dei tempi, non si sa bene dove, tra il pitecantropo e l'uomo di Neanderthal." (Ricoeur, 1960, 300).

Nella nostra cultura, centrata, malgrado tutte le *crisi* del soggetto, su valori di libertà di

tipo individuale, antitetici ad ogni forma di autoritarismo, riesce particolarmente difficile accettare il concetto di una colpa connessa a una generica appartenenza all'umanità come tale. Inoltre il fatto che l'origine del male sia legata accidentalmente alla scelta di Adamo impedisce di cogliere il nesso costitutivo tra il male e la vita stessa, tra il bene e il male.

Paradossalmente tale interpretazione finisce con il favorire la rimozione del senso di colpa, dal momento che quest'ultimo diventa, in ultima analisi, psicologicamente insostenibile e, di conseguenza, porta anche alla deresponsabilizzazione dell'individuo e a una sorta di indifferenza nei confronti del male quale fatalità incomprensibile in quanto dimensione di per sé del tutto estranea alla vita.

Una migliore comprensione e una più profonda assunzione di responsabilità nei confronti del male comporta l'esigenza di uscire dall'equivoco derivante dalla volontà di ricondurre in uno schema razionale ciò che sfugge ad ogni ragione, mantenendo l'enigma del male senza ridurre il mito di Adamo e la re-ndizione di Cristo in termini giuridici.

Nella disputa che Giobbe instaura con Dio per cercare una spiegazione dei mali che si abbattano anche sul giusto e non possono, quindi, essere ricondotti al significato di una punizione, l'interrogativo sul male resta, infatti, senza risposta: "Dunque io parlavo di ciò che non capivo, di cose troppo superiori a me che non comprendo" (Giobbe 42,3).

Per interpretare correttamente il problema del male così come il senso della *kenosis* divina, della passione e morte di Cristo, sembra necessario rinunciare al tentativo di *discolpare* Dio. A differenza della religione istituzionale, l'esperienza religiosa non è interessata a fondare alcuna autorità, non deve salvare alcun principio di legittimità: essa è, quindi, libera di riconoscere la *colpa* di Dio, anche se il termine *colpa* a proposito di Dio appare, ovviamente, del tutto improprio. Dio, infatti, sa quello che fa e ciò che ha fatto è, come dice la Scrittura, "molto buono".

Anche il concetto di *male* è, da questo punto di vista, equivoco, in quanto non possiamo



giudicare ciò che è bene e ciò che è male di fronte agli occhi di Dio: ciò che a noi appare male, ai suoi occhi può apparire come un bene, come il risultato di un disegno divino che, all'interno o al di là della sofferenza, persegue un bene più grande. In senso assoluto, non possiamo giudicare Dio o attribuirgli delle colpe, ma, umanamente parlando, non possiamo tentare di comprendere il mistero della creazione e della redenzione senza riferirci alla responsabilità di Dio nel rendere possibile il male.

Come prima accennavo, creando l'altro da sé, Dio introduce necessariamente il male intrinseco ai limiti del finito, al non-Dio, quello che i filosofi hanno chiamato il *male metafisico*, la cui presenza è adombrata nel serpente tentatore, che si trova, sin dall'inizio, nel giardino dell'Eden. Volendo creare l'uomo simile a sé, ovvero libero di scegliere Dio o ciò che non è Dio, Dio introduce altresì la possibilità del *male morale*. La decisione della creazione comporta quindi, in ogni caso, la possibilità del male: "Io ho formato la luce e creato le tenebre, concedo la felicità e creo l'infelicità" (Isaia 45,7).

Dobbiamo allora pensare che, con la creazione, Dio abbia voluto spogliarsi della sua onnipotenza, rinunciare, per così dire, alla sua perfezione, per consentire che l'altro sia. La creazione appare quindi come il mistero di amore di un Dio che si nasconde e si ritrae affinché l'individuo umano possa esercitare la sua libertà: se Dio si manifestasse nella sua potenza e nel suo splendore, l'uomo non potrebbe che scegliere Dio.

Per questo motivo, come afferma Simone Weil, "l'assenza di Dio è la più meravigliosa testimonianza del perfetto amore" (Weil, 1947, 123).

In questa prospettiva, lo scandalo del male non può essere disgiunto dallo scandalo dell'amore divino: il male non è tolto e non può essere rimosso perché si presenta intimamente connesso con il bene, con la vita stessa il cui senso, in quanto irriducibile ad ogni significato determinato, appare, un'ultima analisi, come partecipazione a un mistero di amo-

re.

Nella luce dell'incarnazione, passione e morte di Cristo, la creazione non appare come un *errore* da cancellare attraverso il totale annichilimento della creatura, che, eliminando se stessa, restituirebbe il proprio essere a Dio, ricostituendolo nella sua perfezione. Cristo testimonia, al contrario, che Dio non si è pentito della creazione e che egli vuole che noi viviamo interamente la nostra esistenza secondo le intenzioni del disegno divino. Per questo, ogni forma facilmente consolatoria del dolore di vivere "allontana dall'amore e dalla verità" (Weil 1947, 126).

La redenzione, quindi, manifesta la solidarietà di Dio con l'esistenza stessa dell'uomo, il fatto che Egli l'ha interamente assunta senza annullarla.

È seguendo questa linea che possiamo cercare un nuovo modo di vivere responsabilmente l'esperienza del male senza ignorare il suo nesso con il bene.

Su questa terra noi non siamo *in esilio*, in attesa di tornare nella patria celeste dove il male sarà tolto: non vi è per noi alcun altro luogo che l'esistere, nella sua radicale insicurezza e inconciliabilità (cfr. Crespi, 1994). La gioia e il dolore di esserci, l'angoscia e la speranza, la cura di noi stessi e degli altri, la solidarietà e la violenza, la consapevolezza della morte sono il luogo stesso del nostro incontro con il divino ed è questa stessa esistenza che forse, dopo la morte, rivivremo come un eterno presente nella luce di Dio.

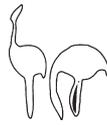
Franco Crespi

Riferimenti

1) CRESPI FRANCO, *Imparare ad esistere*, Donzelli, 1994 Roma; *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Donzelli, 1994 Roma.

2) RICOEUR PAUL, *Il "peccato originale": studio di significato*, in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977; 1985 *Le mal*, Labor et Fides, 1996 Genève.

3) WEIL SIMONE, *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1947 Paris.



Oggi si parla molto di solidarietà, ma si rischia di equivocare se non se ne "chiariscono i significati e soprattutto gli orizzonti". Anche nel mondo cattolico le azioni di carità rischiano di essere l'esperienza marginale, se pur "specializzata", di una Chiesa ripiegata su se stessa e incapace di cogliere nell'altro il volto di Colui che si è fatto prossimo ai viventi. Vi è vera solidarietà solo se vi sono atti di responsabilità finalizzati al bene comune.

Solidarietà e solitudini

Premessa

Ogni anno, a partire dal 1997, accanto ai tradizionali rapporti sulla situazione socio-economica dell'Italia, redatti dall'Istat e da altri centri di ricerca (Censis, Eurispes, ecc.), vengono pubblicati due testi particolarmente significativi per cogliere l'andamento, in Italia ed in Europa, dei fenomeni inerenti l'emarginazione sociale e delle relative risposte che dai mondi istituzionali e sociali sono espresse.

L'*Annuario Sociale* edito dal Gruppo Abele di Torino riporta la cronologia dei fatti, insieme ad informazioni statistiche e normative sulla materia, il *Rapporto su emarginazione ed esclusione sociale*, redatto invece dalla Caritas italiana e dalla Fondazione Zancan di Padova, approfondisce annualmente alcuni dei fenomeni di emarginazione ipotizzando ciò che a livello sociale, istituzionale e professionale viene fatto e quello che, invece, sarebbe necessario realizzare.

È anche dalla lettura di questi preziosi documenti che è possibile porre in evidenza, contemporaneamente: l'ampiezza e la gravità di gran parte dei fenomeni di emarginazione sociale; il significato e l'importanza di molte

iniziative realizzate da una vasta pluralità di soggetti, istituzionali e non; l'assoluta disparità tra la natura e la dimensione dei fenomeni rispetto alle pur pregevoli risposte fino ad ora espresse.

Gran parte delle manifestazioni di emarginazione e devianza (prostituzione, violenza sui minori, gravi dipendenze, tratta di esseri umani, povertà economica e culturale, criminalità organizzata e non, ecc.) rimanda a problematiche esistenziali talmente eloquenti che appare del tutto strumentale il richiamo al sistematico conflitto tra "società" e "Stato" o tra "privato" e "pubblico" o, ancora, tra "solidarietà sociale" e "burocrazia istituzionale", che la pubblicistica che fa riferimento alle formazioni politiche, sociali e culturali del (neo) liberismo più protervo, sèguita a proporre.

Tra i molti elementi che dovrebbero essere esaminati per approfondire compiutamente tale problematica vi è sicuramente il volontariato. È vero altresì che per ragionare su tale particolare fenomeno sociale è necessario, prima, definire almeno due altri aspetti, sociali e culturali, che con il volontariato hanno molto a che fare: la "società civile" e la "solidarietà". Ed è qui che sorge il primo problema, dato



che, soprattutto in questi ultimi tempi, i significati assegnati a questi due termini sono i più vari e bizzarri. Stessa sorte, per la verità, riguarda anche il volontariato, verso il quale si spreca un infinito numero di definizioni, ovviamente in relazione alle aspettative che dall'esterno, ma pure da "dentro" il fenomeno stesso, vengono poste dai soggetti con maggior responsabilità istituzionale e/o sociale.

Le molte dichiarazioni che usualmente si ritrovano negli organi di stampa, ad opera di molti politici, sociologi, religiosi, esprimono, generalmente, le seguenti considerazioni:

a) il volontariato è bello ed in quanto fenomeno in espansione rappresenta una significativa porzione di società civile;

b) la società civile è il luogo per eccellenza della pratica delle relazioni solidali entro una condivisa tensione al bene comune;

c) la solidarietà realizzata, tramite il volontariato e non solo, entro le comunità di vita che qualificano la società civile, fa ben sperare rispetto ai timori di chi coglie esclusivamente i segni negativi entro molti contesti della vita sociale.

Ebbene, questi paradigmi appaiono semplicistici e quindi poco veritieri. Innanzitutto, è possibile tentare una definizione di società civile?

Quale società civile e quale solidarietà

A differenza di quanto espresso dalle dottrine contrattualistiche del XVII secolo (ed oltre) che definivano l'opposizione "natura/artificio" come immagine dell'antagonismo tra "stato di natura" e "*societas civilis*", in cui quest'ultima risultava sinonimo di società politica e quindi di stato in contrapposizione ad una condizione primitiva dell'umanità in cui l'uomo viveva senza altre leggi che le naturali, oggi, il termine viene usato per designare la società come realtà contrapposta allo Stato o, meglio, come tutto ciò che è società senza essere Stato.

Ma se è così, dentro il contenitore "società" c'è tutto l'umano possibile, con il bene ed il male in continuo movimento e che si espri-

mono con le più diverse forme. Che senso ha, allora, l'approccio manicheo che definisce comunque come luogo migliore, dal lato esistenziale, rispetto allo Stato e alle sue istituzioni, tale espressione di vita collettiva? A meno che non si concordi con P. Donati che definisce la società civile come "l'insieme delle relazioni sociali associative che si costituiscono sulla base di un impulso valoriale non egoistico, che sono autogenerate dai soggetti in relazione reciproca, i quali definiscono la propria identità come attualizzazione di valori universali nel particolare e la cui logica strutturante non è dominata dal denaro e dal dominio" (in *La società civile in Italia*, Mondadori, 1997).

Quest'ultima definizione stabilisce dunque che la società civile è solo una parte della società più ampia: la parte più virtuosa. Ed il resto? È forse "società incivile", da lasciare agli apparati repressivi od assistenziali dello Stato nell'esercizio di un rigoroso controllo sociale? Oppure può costituire campo di azione per porzioni della società virtuosa che intendono forzare i confini delle appartenenze?

C'è poco da fare, la definizione di P. Donati, i cui contenuti sono condivisi da gran parte del mondo cattolico, si muove dal presupposto che vi siano (molte) persone "per bene" e specialmente "tutte d'un pezzo" la cui esistenza, di per sé, definisce una differenza con altri contesti sociali ed umani. Resta inteso, secondo tale impostazione, che i soggetti virtuosi, insieme, sono in grado di gestire ed autogovernarsi rispetto a molti aspetti della esistenza collettiva (scuola, cultura, servizi sociali, ecc.).

Cerchiamo ora di ragionare intorno alla nozione di solidarietà. Curioso L. Gallino, uno dei più importanti sociologi contemporanei, che affermava, nel 1993, come la solidarietà fosse un "termine in auge nella sociologia dell'Ottocento e dei primi del Novecento per designare la capacità dei membri di una collettività di agire nei confronti di altri come un soggetto unitario. Caduto pressoché in disuso nel lessico contemporaneo, la tematica ad esso soggiacente viene discussa ormai da decenni



sotto la veste di concetti quali integrazione sociale, consenso, sistema sociale" (in *Dizionario di sociologia*; ed. Tea).

Non è così, non lo era nemmeno otto anni fa, se non utilizzando paradigmi esclusivamente sociologici; è vero comunque che solo recentemente il termine è rientrato nei lessici politico, sociale e religioso, con interpretazioni semantiche piuttosto "trasversali" che, a volte, fanno pensare ad un suo uso un po' inflazionato. Non si tratta tanto della confluenza, nella parola "solidarietà", di varie tradizioni culturali (con riferimento al movimento operaio, alla tradizione del cattolicesimo sociale, alle espressioni del radicalismo laico-borghese), quanto del carattere polisemico che il sostantivo ormai rappresenta relativamente ai più diversi ambiti sociali ed antropologici: dal livello macrosistemico in cui la solidarietà tende a rappresentare la fonte della coesione e della possibile integrazione sociale (vd. l'art. 2 della Costituzione italiana), all'ambito dell'associazionismo e dei movimenti sociali dove la solidarietà rappresenta il collante morale, emozionale e progettuale che sta alla base della relazione tra i soggetti, alla condizione individuale dove invece la solidarietà assume significati prevalentemente antropologici e morali che tendono a sovrapporsi con i concetti di generosità ed altruismo.

La solidarietà è coglibile anche come "categoria economica" (S. Natoli in *Animazione Sociale* n. 1/99) nel senso di funzionalità e razionalità espresse entro un contesto relazionale "utilitarista", dove il miglioramento collettivo diviene fattore di utilità anche per i singoli: il concetto di "Stato sociale", che fa della solidarietà un vincolo fondamentale della propria esistenza, deriva proprio da questa idea. La solidarietà è dunque altra cosa rispetto alla carità, dato che quest'ultima fa più riferimento alle cognizioni del dono e dell'*agape*.

In conseguenza di quanto fino ad ora espresso, il vincolo di solidarietà diviene anche riferimento per l'azione e criterio di organizzazione, e questo dal momento in cui viene definita concretamente la "comune appartenenza" che, nel sostanziare il vincolo di

unione, determina pure i confini oltre i quali non è ipotizzata alcuna esperienza di solidarietà.

Ma, allora, a quale definizione di solidarietà è possibile fare riferimento? A solidarietà "corte", di mera difesa di interessi privati, "egoistici", oppure a solidarietà che divengono sempre più ampie (dove la "comune appartenenza" tende progressivamente a divenire il genere umano) ed in cui i vincoli di unione prefigurano modelli sempre più universali di giustizia, di libertà, di umanità e quindi di positiva relazionalità sociale?

Quest'ultima scelta comporta che in nome della solidarietà avvengano continue disaggregazioni e ricomposizioni, anche perché i principi stessi di identità ed appartenenza non possono trovare una definita e statica collocazione.

Insomma, quando si parla di solidarietà è necessario, prima, chiarirne i significati e soprattutto gli orizzonti.

In quella fitta conversazione sul tema tra Cacciari e Martini, riportata nel volumetto *Dialogo sulla solidarietà* (ed. Lavoro), al cardinale che citando la parabola del buon samaritano (Lc 10,25-37), rileva che "è nella vita quotidiana, nei rapporti della vita di ogni giorno, al di là delle ideologie e dei ruoli, che si gioca anzitutto la solidarietà", Cacciari osserva che "una persona di fede può rispondere con il suo testo, con la sua Rivelazione. Un filosofo non può... La fondazione trascendentale di ogni idea di solidarietà è data dal fatto che il mio *socius* essenziale, cioè me stesso, è un altro... In me c'è una società di individui che hanno bisogno l'uno dell'altro. Io non posso ignorare l'altro perché io sono l'altro, perché io mi sono straniero".

Ma se queste sono le condizioni, quanta "vera" solidarietà, ciascuno, riesce a sperimentare?

Volontariato e solidarietà comunitarie

Parlare ora del volontariato, forse, è un po' meno arduo.

Al di là delle definizioni normative (nazionali e regionali) che specificano, più o meno



analogamente, l'attività di volontariato come "l'attività prestata in modo personale, spontaneo e gratuito, tramite l'organizzazione di cui il volontario fa parte... esclusivamente per fini di solidarietà" (L. 266/91), è interessante, in questo contesto, cercare di leggere il fenomeno nella forma più imparziale possibile.

La diffusione quantitativa delle organizzazioni di volontariato e dei volontari coinvolti da tali organizzazioni (il Ministero della solidarietà sociale ha censito circa 13.000 associazioni e circa 600.000 volontari, in Italia, con impegno prevalente rivolto agli ambiti sanitari ed assistenziali) è percepita da più parti come il paradigma che contrassegna la effettiva pratica della solidarietà nelle diverse comunità territoriali.

Se poi al fenomeno del volontariato associamo le esperienze della cooperazione sociale (circa 4.000 cooperative di cui il 43% risultano impegnate nella integrazione lavorativa di soggetti svantaggiati), la sensazione che si potrebbe ricavare è che, effettivamente, non risulta veritiera la situazione di "individualismo compiuto", "indifferenza all'altro", "isolamento crescente", "frammentazione sociale", "povertà relazionale", che gran parte dei professionisti del pensiero, della ricerca psico-sociale e dell'impegno educativo, periodicamente si affannano a denunciare.

Paradossalmente, dai medesimi ambiti emergono, spesso, valutazioni ed apprezzamenti simbolicamente rilevanti verso il vario arcipelago del volontariato.

Il sociologo Enzo Pace, commentando i risultati di una ricerca condotta dall'Osservatorio Nordest che poneva in evidenza la continua crescita del volontariato nel Veneto e nel Friuli V. G., scrive (*Gazzettino*, 5/3/2001): "... è un segno della capacità di autoregolazione degli abitanti del Nordest... superando barriere ideologiche ed eccessiva cura del particolare. Una cultura diffusa, dunque, che può contribuire alla costruzione di una società più equa e solidale...".

Un altro sociologo, Ulderico Bernardi, a commento di particolari iniziative assistenziali promosse da alcune associazioni presenti

nel territorio trevigiano afferma (*Avvenire*, 8/4/2001): "... sotto la cupola delle negoziazioni resiste una rete fitta di scambi fondati sulla gratuità. Sul dare piuttosto che sull'avere;... la mitica Marca Trevigiana ha una media di donazioni d'organo pari al doppio della media europea, i donatori di sangue sono legionati, il volontariato altruistico in favore di immigrati, anziani e disabili, arruola a tutt'oggi più di trecentomila persone. Una formidabile armata di pace".

Lo stesso Marco Revelli, nel suo ultimo testo (*Oltre il novecento*; ed. Einaudi) sostiene: "... sotto traccia..., sotto la superficie compatta delle merci, una sottile ma fitta e diffusa trama di atomi positivi è da tempo in azione... Individui, animati esclusivamente dal proprio personale senso di responsabilità, ma indispensabili per tenere insieme le cose... Un modello di alterità da vivere e non da edificare, che potrebbe rappresentare, nel compimento del passaggio dall'estenuante figura del militante a quella, ancora incerta e vacillante, del volontario, una delle possibili uscite di sicurezza dal Novecento".

Senza negare significato alle azioni svolte dai singoli volontari e dalle relative associazioni, verso soggetti spesso in grave difficoltà esistenziale, ritengo, nel contempo, siano eccessivamente ottimistiche le affermazioni ora riportate riguardo alla natura e agli effetti dell'azione volontaria.

La situazione, forse, è un po' più complessa di come viene rappresentata, e necessita di una lettura più attenta e articolata. Sembra, al sottoscritto, che la realtà, individuale e sociale, si esprima sempre più mediante manifestazioni davvero contraddittorie, in cui solidarietà ed egoismo, disponibilità ed esclusione, impegno e delega, convivono in relazioni composite, determinando comportamenti spesso incoerenti ma che non sono percepiti in tal modo dal soggetto (individuo o gruppo) che li esprime.

Ogni scelta (e ciò, ovviamente, non vale solo per il volontario) sembra sostenuta da criteri che variano in relazione alla natura della questione che si ha di fronte, agli interessi in gio-



co, ai contesti sociali e/o istituzionali coinvolti...

Impegno civile e bene comune

Non è casuale che, a livello nazionale, il Movimento del volontariato italiano (vd. *Rivista del volontariato*, marzo 2001) abbia approvato una "carta dei valori" che ribadisce i concetti di "impegno civile" (nei termini di sollecitudine, quotidiana e responsabile, in ambito sociale), di "condivisione" (intesa come ricerca della giustizia sociale e valorizzazione dei beni di interesse generale) e di "gratuità" (nel senso di dono, privo cioè di vantaggi diretti e indiretti). È bene ripetere che le valutazioni ora espresse non escludono, ovviamente, la positiva considerazione inerente la significativa presenza di volontari ed associazioni pienamente responsabili e quindi consapevolmente coerenti nell'azione solidale, ma è facilmente constatabile il rischio di una congerie in cui responsabilità e coerenza siano scarsamente presenti.

Riprendendo il concetto di solidarietà, non è certo casuale che un considerevole numero di banche abbia realizzato, da alcuni anni, dei particolari servizi finanziari, la cui immagine richiama i concetti di etica e solidarietà e che convivono con altri servizi la cui funzione è ben diversa (altra cosa è l'esperienza della cosiddetta "Banca Etica" che finalizza totalmente il proprio impegno in ambito solidale).

In fondo, su un altro versante, anche l'esperienza della Caritas rappresenta, oggettivamente, la componente organizzata e competente, in merito alle problematiche inerenti la solidarietà e la carità, della Chiesa che, al suo interno, comprende settori ed organismi non certo in sintonia con quanto la Caritas pensa e realizza.

Non è certo l'omologazione (religiosa, culturale, sociale, politica) la risposta più adeguata alle questioni sollevate. Interrogarsi sui significati e sulle motivazioni che contraddistinguono, nell'intrico delle relazioni sociali, i gesti ed i legami che appaiono virtuosi, è

però necessario.

Come giustamente afferma Costanzo Ranci in *Oltre il Welfare state* (ed il Mulino): "... non è affatto automatico il passaggio dalle virtù private alle virtù civiche. Esso implica, sul piano della soggettività degli attori sociali, l'abbandono di un orientamento particolaristico a favore di un approccio più generale, aperto all'assunzione di responsabilità collettive".

È sicuramente un problema di nuovi orizzonti e di riorientamenti dell'agire quotidiano, da parte delle molte persone e gruppi che percepiscono la discrepanza tra l'esito del proprio operare e gli assetti più generali delle comunità di vita e della società più ampia.

Philip Selznich, dell'Università di Berkeley in California, teorico della componente sociale del liberalismo, nel bel saggio *La comunità democratica* (ed. Lavoro) scrive: "... La gente spesso si chiede: chi decide cosa sia il bene comune? La risposta è che noi tutti decidiamo, senza abbandonare i nostri specifici interessi e punti di vista, ma liberandoci dal loro vincolo e scoprendo modi per collegarli a ideali e interessi di più vasta portata. L'obiettivo è quello di promuovere una cultura sociale, attraverso le istituzioni deliberative e incoraggiare la conoscenza e lo spirito di sacrificio per il bene comune".

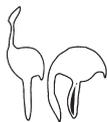
Come non essere d'accordo con Selznich?

Carlo Beraldo

NUOVI FERMENTI
NEL MONDO
CATTOLICO.

SAPREBBE
RICONOSCERLI?





Portare il male del mondo

"Come il male sia entrato nel mondo, ogni uomo lo comprende per esperienza propria", afferma l'autore, collaboratore di Esodo, citando Kierkegaard, allo scopo di far emergere il tema della responsabilità personale di fronte al male.

A meno che il mondo della pubblicità, che determina spesso la morale e il "senso" dei comportamenti, non sia riuscito a distruggere modelli diventati ... fuori moda!

Quando conosco il male

Prima di iniziare a scrivere poche cose sul male, che vorrei tracciassero una via sapienziale sul male - ma ciò lo dirai tu, lettore, alla fine - mi sono fatto una bustina di *Nescaffè* che ho trovato in omaggio nel supplemento di un quotidiano, ahimè. L'ho trovato vomitevole, forse perché non ho usato il latte; non ho badato alla scritta *"caffè speciale per caffelatte"*. In una delle tante diete che ho tentato, sono stato consigliato di non prenderlo e di bere caffè senza zucchero. Tutto il resto lo disattendo, ma questo del latte e del caffè senza zucchero è un punto fermo della mia vita.

E qui, per via del pessimo caffè, ho scoperto una cosa: nella pubblicità, il male è scomparso del tutto, quasi. Dire che nella pubblicità il male non esiste più è un mio altro punto fermo, il secondo. Lo so bene che tu hai presente la pubblicità *Lavazza* (si vede che il caffè è materia che rimanda a pensieri sul male...), che sta facendo scoprire il paradiso alle nuove generazioni con più efficacia di tante catechesi (me lo dicono colleghi di scuola: fanno leggere *La divina commedia*), cui ha risposto (siamo in tempi di libera concorrenza, di pubblicità comparativa) *Segafredo*, con l'inferno, dove Arbore supera ogni pena con una tazzi-

na fumante (nuova visione di dio?).

Ma a parte questa ripresa di riferimenti antichi, sicuramente del passato, che altro c'è? Qualche mal di testa; se proprio ti va male, t'accorgi del mal di denti, di un po' di bruciori di stomaco. In stagione, che cosa sono mai la tosse, il raffreddore, l'influenza: tutto passa, e nei tempi stabiliti; basta assumere il farmaco reclamizzato, non serve la ricetta, e poi il mondo torna a sorridere, e il tuo è smagliante. Per finire, chi ricorda più i volti stralunati, pallidi e smunti di fanciulle stravolte dalle loro cose? Gli assorbenti ormai fanno guardare con angoscia ai tempi non mestruali: neanche uno ce n'è a coprire l'intervallo.

No, non pensare che sia fumato. Sì, un buon *toscano*, un *originale* ce l'ho a portata di mano, anzi lo sto fumando, perché sono solo in casa, e per domattina riesco ad eliminarne l'odore. So leggere quella scritta obbligatoria, *"nuoce gravemente alla salute"*, la condivido. Ma come faccio a scrivere sul male, che mi pare esigere il massimo di pensosità, anche esteriore, senza neanche un sigaro in bocca?

Ho di fronte a me l'immagine di un incontro di più di trent'anni fa, quando andai a trovare nella sua stanza-studio, Magnus Lo-



her, il curatore dei dieci volumi del *Mysterium salutis, nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. Non ricordo per quale problema, probabilmente un articolo o una conferenza; l'unica cosa che ricordo è il volto rubicondo di un soddisfatto monaco benedettino, che assaporava con gioia un sigaro a dir poco grandioso. Eppure così profondo ed autorevole. Ecco perché anch'io adottato, tutto solo però, questo atteggiamento propiziatorio (se invece di Loher, vedo Rocco Buttiglione, dovrei cancellare tutto, ma perché farsi attraversare da cattivi pensieri?). Come ci azzecca il sigaro con un altro punto fermo? Sei subito servito: non solo non c'è il male nella pubblicità, ma quando c'è un esplicito messaggio a fin di bene, questo resta propiziatorio, non mette in questione il tuo senso di responsabilità. E tre, ormai, i miei punti fermi.

Allora, se il male non c'è nella pubblicità, dove lo trovi? Per quel che mi riguarda, nella marmellata e nella Shoah. Provo a spiegarmi: chiamo il male della marmellata quello iscritto nelle disubbidienze di me bambino. Disubbidienze a mamma e papà e a tutti gli altri grandi, titolati a farsi ubbidire.

La marmellata sicuramente non è una cosa cattiva, eppure nella vorace ingestione fatta, disubbidendo alla mamma (anche perché non ce n'era mai troppa, ed eravamo in tanti): ecco costruito il mio mondo morale, di bimbo buono. Qualche decennio è passato ed il peso della mia responsabilità nel male non è poi mutato di tanto. Mi farei una domanda retorica, se mi facessi venire il dubbio di essere un caso clinico: mi pare di essere normale. Eppure non è bene che il mondo morale dell'adulto resti sostanzialmente rappresentato dalla marmellata, quasi che il male fosse il frutto della sola disubbidienza. Fisserei qui il mio quarto punto fermo: se il tuo schema soggiacente al tuo modo di guardare il male, e di conseguenza l'ambito di cui tu ti senti moralmente responsabile, è simbolicamente rappresentabile dalla marmellata, vuol dire che qualcosa non funziona davvero.

Stamattina (sabato 27 gennaio), a scuola, ho cercato di riparare al fatto che nelle mie

classi nulla fosse stato preparato per celebrare il primo "giorno della memoria". Non ho avuto dubbio alcuno a ripetere ai miei studenti che nel secolo scorso l'uomo è stato capace di perpetrare qualcosa di impensabile alle fantasie più perverse. Che tutto questo può ripetersi, perché è stato fatto da donne e uomini buoni quanto noi. Anche di qui, tra l'altro, la necessità vitale della memoria.

Credo di essere riuscito a far percepire la forza del silenzio, un momento cronologicamente ridotto, ma visivamente insopportabile per chi mi sedeva di fronte; spero sia stato un'efficace spinta alla presa di coscienza. Mi sono affidato solo al silenzio, non ho letto nemmeno il brano che ora riporto, che mi serve per dire un pensiero per me nuovo. Wiesel ne *La notte* racconta dell'impiccagione di "tre condannati incatenati, e fra loro il piccolo Pipel, l'angelo dagli occhi tristi. Le S.S. sembravano più preoccupate, più inquiete del solito. Impiccare un ragazzo davanti a migliaia di spettatori non era affare da poco. Il capo del campo lesse il verdetto. Tutti gli occhi erano fissati sul bambino. Era livido, quasi calmo, e si mordeva le labbra. L'ombra della forca lo copriva. Il Lagerkapo si rifiutò questa volta di servire da boia. Tre S.S. lo sostituirono...).

- Viva la libertà - gridarono i due adulti.

Il piccolo lui taceva.

- Dov'è il Buon Dio? Dov'è? - domandò qualcuno dietro di me. (...) il bambino viveva ancora... Più di mezz'ora restò così, a lottare tra la vita e la morte (...). Era ancora vivo quando gli passai davanti (...).

Dietro di me udii il solito uomo domandare:

- Dov'è dunque Dio?

E io sentivo in me una voce che gli rispondeva:

- Dov'è? Eccolo: è appeso a quella forca...".

Questo passo che ho sempre usato per proporre il tema del silenzio di Dio, ora lo ripropongo a me per dirmi che innanzi tutto non si può lasciare inespressa la domanda: "Ma tu, uomo, dove sei?". E che l'orrore che il male suscita non può lasciare inevaso il tema della responsabilità. Ed è oltremodo terribile che, di fronte agli orrori voluti e cercati dall'uomo, in fatto di responsabilità individuale non si sap-



pia andare molto oltre lo stato di necessità, quasi fosse un evento naturale. Proprio perché nella normalità eravamo e siamo tutti confusi: nessuno risulta né si sente responsabile.

Tra il male da marmellata ed il male della *Shoàh*, parafrasando Kierkegaard, penso si possa affermare: *“Come il male sia entrato nel mondo, ogni uomo lo comprende per esperienza propria”*. Per quanto mi riguarda, sono sicuro che questa frase è il mio quinto punto fermo.

Già, è chiaro che tra la responsabilità della marmellata e quella della *Shoàh* c'è la zona grigia, vastissima, quella dove ognuno di noi passa la vita, la sua che è unica e che, per dirla con la forza profetica di Dante, può essere una vita *ignava*, che non interessa né all'Inferno né al Paradiso: terribilmente senza male e senza bene. Direi che è la condizione di smarrimento in cui ci arrabattiamo, e che trovo espressa con ben altra chiarezza in un pensiero tratto da *Dalla gola del Leone* di Sergio Quinzio: *“Dobbiamo sentire lo scandalo del male, anche del male piccolo, quello che è così facile gettare dietro alle spalle, ma che invece è male vero e terribile davanti alla perfetta tenerezza di Dio: (...) l'aridità degli incontri, il non intendersi, le parole vane e solo apparentemente innocue”*.

Avrei voluto tagliare la citazione in modo che non compaia il riferimento, peraltro essenziale, alla *perfetta tenerezza di Dio*, perché mi costringe ad anticipare l'ordine dei miei punti fermi. Niente, per ora lascio vagolare la tenerezza divina, faccio finta di non sapere che c'è, e ribadisco affermando - è il mio quinto punto fermo - che normalmente non è poi così difficile ignorare il male, anche quando - come nel mio caso - sei permeato da continui riferimenti al male, come succede al praticante cattolico.

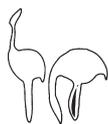
Io faccio fatica a sopportare gli esami di coscienza che da anni sento quando partecipo a qualche liturgia penitenziale; provo un certo fastidio, di pelle direi, per il linguaggio edulcorato, eufemistico che viene usato, per cui alla fine non sai proprio di che ti devi dolere e pentire. È un linguaggio che sembra aver dimenticato la tragicità del male, che non riesce più a connotarlo nella storia dei parte-

cipanti all'assemblea penitenziale, ed allora è tutto uno scusarsi, uno pentirsi di quasi niente; tutti appassionatamente composti e compunti nel nostro perbenismo.

Ma questo è niente rispetto alla tolleranza che si pratica in tv, ad esempio, in cui da un lato il denaro, e dall'altro il conformismo (inteso nel senso che: *tutti si comportano così*) hanno oscurato il male. *“Il giorno in cui il delitto - ha scritto profeticamente Camus - si adorna delle spoglie dell'innocenza, quella cui viene intimato di fornire le proprie giustificazioni, per una curiosa inversione propria del nostro tempo, è l'innocenza stessa”*.

Arrivo così al mio sesto punto fermo: non c'è uomo (non ci sono né donne, né uomini) se non c'è discorso sul male, su quello di cui ciascuno di noi porta responsabilità. Tutto il resto, dalla malattia alla morte, alle catastrofi “naturali” - cioè quasi nulla rispetto a tutto il male procurato ed alimentato dall'uomo - conta relativamente, mentre troppo spesso è l'unica forma di male che sappiamo riconoscere. Sono volutamente paradossale perché cerco con grande fatica di saper e voler trovare *ancora esistenti* gli elenchi di male che ritrovo nel Nuovo Testamento, come ad esempio in Marco: *“È ciò che esce dall'uomo che lo rende impuro. Infatti nell'intimo, dal cuore dell'uomo escono tutti i pensieri cattivi che portano al male...”* (7,19ss.). Oggi viviamo in tempi in cui il referente non è più il grande codice della purità e dell'impurità: altri sono i codici che decidono del senso di ciò che si elenca, ma l'operazione di verità da compiere è la medesima.

Ho cercato sinora di riassumere, innanzi tutto per me, quanto mi persuade in riferimento al male. In testa ho ancora qualche altra osservazione (con annesso punto fermo) che riservo ad una seconda puntata (con pure un piccolo percorso bibliografico), sempre che ci sia spazio nel prossimo numero e che tu, caro lettore, faccia capire che la cosa è gradita, magari interloquendo (insomma basta un biglietto, una telefonata; anche un messaggio va bene).



La storia è affidata alla responsabilità umana ed è segnata dalla sofferenza. Partendo da qui, l'autore, teologo impegnato nel movimento ecumenico, coglie il "filo rosso" di testimonianze laiche e religiose che affermano l'esperienza del limite antropologico e la ricerca di salvezza. Ma la salvezza viene solo da un Dio che, rivelando la sua misericordia, "a sua volta, soffre". Soffre perché "l'uomo si ostina a non riconoscere la volontà di Dio di renderlo uguale a sé".

Un Dio debole e onnipotente

“Che cosa è o monaci la nobile verità della sofferenza? - è una citazione delle parole attribuite a Buddha -. La nascita è sofferenza, la malattia è sofferenza, la vecchiaia è sofferenza, la morte è sofferenza. Il dolore, l'afflizione, il rammarico, il dispiacere, la disperazione sono sofferenza. L'unione con ciò che non si ama è sofferenza, separazione da ciò che è piacevole è sofferenza, non ottenere ciò che si vuole è sofferenza. Invece i cinque fattori dell'individualità sono sofferenza” (1).

Penso che i dialoghi ecumenici ed interreligiosi sarebbero più solidi se partissero da questa esperienza del male, che è certamente comune a tutti. Il confronto sui presupposti e sui principi dottrinali infatti si collocano ad un livello piuttosto astratto e distante dal vissuto di chi vive e crede, e anche di chi vive e non crede. Neppure chi crede riesce a mettersi d'accordo su chi e su che cosa sia Dio. Al contrario, tutti si ritrovano nella comune constatazione dell'esistenza del male e contestualmente del desiderio, per quanto possibile, di liberarsi dal suo dominio (2).

Tanto per rimanere alla nostra tradizione occidentale, questa speranza è stata proiettata non solo in possibili mondi futuri, ma è

stata anche espressa immaginando mondi originari innocenti, in cui il male non sarebbe mai esistito. Non occorre pensare al mito religioso del paradiso terrestre. È sufficiente richiamare alla memoria le varie teorie “laiche”, che hanno costruito il mito del buon selvaggio, che hanno presupposto l'esistenza di favolose età dell'oro, che hanno descritto lussureggianti Arcadie, nelle quali la vita sarebbe scorsa armonica e spontanea. Tutti questi miti hanno avuto e possono avere un valore positivo, solo se costituiscono il modo indiretto per comprendere criticamente la vita presente e per spingere ad un fattivo impegno per renderla migliore. In caso contrario, sono solo sogni che mascherano un atteggiamento di resa ed una dichiarazione di impotenza, con il risultato di aumentare nell'uomo il senso di frustrazione e il senso di colpa.

È molto suggestiva e pertinente l'interpretazione che lo studioso di ebraismo Paolo De Benedetti dà della caduta dell'uomo descritta in Gen 3,5 (3). Questo racconto biblico, in realtà, non parlerebbe di un peccato originale, ma dell'inizio della storia umana, affidata alla responsabilità dell'uomo, con tutto il fardello delle responsabilità che ricadono su di lui e



quindi con tutto il peso della sofferenza che sarà ineliminabile dalla sua vita, ma che costituisce anche la sua grandezza e la sua dignità. Questa è la prima lezione che ogni uomo dovrebbe trarre dall'esperienza del male: *l'impossibilità di rinunciare alla responsabilità nei confronti della propria esistenza e di quella di tutta l'umanità e di tutto il mondo in cui si vive.*

Il filosofo Giordano Bruno, di fronte all'ipotesi di poter scegliere fra un mondo armonioso e "ozioso" e uno impastato di sofferenza e di morte fisica, elementi essenziali per una vita che sia attiva e creativa, non aveva dubbi. Avrebbe scelto questa seconda ipotesi, che è poi quella dell'effettiva realtà del mondo (4).

L'esperienza del male, ci insegna l'ultimo Leopardi, anziché alla disperazione e all'autodistruzione, deve portarci alla presa di coscienza che tutte le creature, e quindi anche l'uomo, sono finite, limitate. Essere limitati non comporta solo che non possiamo fare tutto quello che desideriamo. Comporta, prima di tutto, avere coscienza che, pur senza volerlo, ognuno di noi è anche causa, spesso inconsapevole, e origine di male anche per gli altri.

Se questo è vero, afferma il poeta ne *La ginestra*, sarebbe autodistruttivo volersi vendicare del male, anche di quello subito con tutta evidenza ingiustamente da parte dei nostri simili.

*...Ed alle offese dell'uomo
armar la destra, e laccio porre
al vicino ed inciampo,
stolto crede così qual fora in campo
cinto d'oste contraria, in sul più vivo
incalzar degli assalti,
gl'inimici obliando, acerbe gare
imprender con gli amici,
e sparger fuga e fulminar col brando
infra i propri guerrieri. (vv. 135-145)*

Se noi volessimo vendicare i torti subiti, afferma Leopardi in questi versi, faremmo del male solo a noi stessi. È come se durante l'assedio di una città i soldati si preoccupassero di approfittare dell'occasione per regolare i conti con i propri concittadini, invece di combattere contro il nemico che sta mettendo in

pericolo la sopravvivenza di tutti. Per una via del tutto autonoma dal cristianesimo, e guidata unicamente dalla riflessione umana, Leopardi approda così ad un messaggio di amore fraterno totale e senza limiti. Un amore che è *responsabilità e solidarietà* universali e che, messo in piena luce il limite di ogni essere, *toglie ai singoli il diritto di giudicare e condannare gli altri*, anche quando questi siano con evidenza riconosciuti malvagi.

Questi principi, che ogni credente ed ogni essere razionale può riconoscere come validi, sono per Leopardi "*verace saper*", che soli possono costruire su solide fondamenta "*l'onesto e il retto / conversar cittadino*", cioè la convivenza umana... Per Leopardi, e per chi non accetta una visione religiosa del mondo, il credente deve avere il massimo rispetto e abbracciarne totalmente i principi razionalmente condivisibili come base per un'azione umana comune. Alla realtà del male e alla finitezza della creazione e dell'uomo la fede non può aggiungere altro, se non una consapevolezza maggiore della loro radicalità e consistenza.

Stabilito questo punto fermo, possiamo aggiungere delle considerazioni specifiche che i cristiani possono fare, tenendo conto della loro visione del mondo. Ed introduco queste considerazioni richiamando una bella affermazione di S. Kierkegaard.

Il pensatore cristiano danese esalta la sensibilità e il linguaggio sublime con cui i grandi poeti esprimono la comune esperienza del limite e del male, ma avverte: "... L'esistenza del poeta di cui parliamo qui, è differente dalla disperazione (cristiana) in questo: ha con sé la rappresentazione di Dio, oppure è davanti a Dio; ma è immensamente dialettica, ed è un impenetrabile groviglio dialettico fino a che punto sia oscuramente cosciente di essere peccato. Un simile poeta ha un profondo bisogno religioso, e la rappresentazione di Dio è unita alla sua disperazione. Egli ama Dio sopra ogni cosa, Dio che è per lui il suo unico conforto nel suo tormento segreto, e tuttavia ama il tormento, non vuole lasciarlo andare" (5).

Il teologo tedesco Drewermann insiste in



tutte le sue numerose opere su questo concetto. Il guaio più grande per l'umanità (e si tratta anche di una delle più diffuse e comuni concezioni del cristianesimo) consiste nel voler associare, all'esperienza del limite, il concetto di male e quindi il senso di colpa. In questo modo, ciò che è la naturale condizione creaturale dell'uomo viene concepito come stato di colpevolezza e si accredita l'idea che uno sforzo di volontà, un comportamento etico esigente ed eroico, pelagiano, può superare il male e quindi cancellare la colpa.

Drewermann afferma che proprio questa è la radice della sofferen-

za dell'uomo, perché vive scambiando continuamente l'essere con il dover essere, accrescendo continuamente la sua frustrazione e la sua infelicità. Questo sarebbe possibile solo se l'uomo potesse essere, in quanto creatura, come è Dio, ed è questo il senso del peccato di Gen 3,5 (6).

L'atteggiamento dell'uomo di fede, invece, è quello di chi si accetta con tutti i propri limiti e che si sente un salvato da questa condizione, solo perché gli si è rivelato un Dio che, a sua volta, soffre. L'uomo si ostina a non riconoscere la volontà di Dio di renderlo uguale a sé, e questo è

un motivo di sofferenza che affligge Dio stesso.

Questo tema dell'impotenza di Dio e della sofferenza che affligge Dio è stata espressa in modo efficace anche da Kierkegaard. In *Bricciole di filosofia*, il filosofo danese racconta a mo' d'apologo la favola di un re, che si innamora di una povera ragazza del popolo. La sua maggiore sofferenza consisterà nella consapevolezza che la ragazza, la quale sa di non essere amata per i suoi meriti, avrà difficoltà a vivere questo amore da uguale. Questo pensiero affliggerà il re, che l'ha scelta proprio

SI REGGA FORTE
CHE ADESSO LE SCARICO
SULLA COSCIENZA
UN PESO CHE
STANOTTE NON
CHIUDE OCCHIO.



A. TAN.



perché la ama. "E come quel dolore regale non si trova che in un'anima regale - scrive Kierkegaard - e la moltitudine dei linguaggi degli uomini non ha un termine adatto per un simile amore, parimenti il linguaggio umano è troppo egoista per sospettare un simile dolore... Chi non è in grado di sospettare almeno questo dolore, bisogna dire che è un'anima ottusa, di bassa lega, che non porta né l'immagine di Cesare né quella di Dio (Mt 22,19 sgg.)" (7). L'uomo rimane uomo, ma è salvo per l'infinita misericordia divina. Lutero avrebbe detto per *sola grazia*.

Concludo queste considerazioni, che spero non risultino confuse o incomprensibili per la eccessiva allusività e sinteticità, con una illuminante dichiarazione rilasciata due anni fa dal teologo cattolico Drewermann in occasione della presentazione del suo libro sul Cristianesimo e la guerra (8). Questa dichiarazione mette in evidenza quanto la discussione cinquecentesca fra protestanti e cattolici sulla giustificazione non riguardasse un argomento marginale di allora.

Ancora oggi, in termini certamente diversi, la soluzione che si dà a questo problema rimane fondamentale, per poter stabilire un solido fondamento per potersi intendere, oltre che fra cattolici e protestanti, anche fra cristiani e appartenenti a tutte le altre religioni e concezioni antropologiche: "Quattro secoli fa - ha detto Drewermann in quell'intervista - la Riforma ha cercato di riscoprire il cuore del messaggio di Gesù Cristo: nessun essere umano può essere buono finché non incontra una bontà incondizionata. È ciò che Lutero ha espresso con il concetto di grazia: le persone hanno anzitutto bisogno di sapere che sono giustificate, che sono gradite. In questo senso, il cristianesimo non è una religione etica, una religione della legge, ma è fondamentalmente una religione terapeutica. Questa è stata la riscoperta di Lutero, e per questo il dialogo fra cattolici e protestanti tocca un nodo centrale" (9).

Concludo, riprendendo e sottolineando il concetto espresso da Drewermann con le ultime parole della sua dichiarazione: credere che

il superamento del pessimismo generato dall'esperienza del male consista nell'accettazione realistica dei propri limiti e nella consapevolezza gioiosa che il superamento di questi limiti non è una questione di buona volontà e di sforzo etico, ma di dono gratuito da parte di Dio, è una questione centrale che riguarda ancora oggi non solo i rapporti interni fra le varie confessioni cristiane, ma anche il presupposto su cui poter impostare in modo corretto, rispettoso e proficuo, ogni dialogo fra cristianesimo e tutte le altre religioni e concezioni, anche laiche, del mondo e dell'uomo.

Franco Macchi

Note

1) Riportato in DAMIEN KEOWN, *Buddhismo*, Einaudi Tascabili, 1999, p. 48.

2) Sull'esperienza universale del dolore e sui contributi che l'induismo, per esempio, può dare ad una comprensione più ricca di quella tradizionale dell'occidente ha scritto pagine molto belle RAIMON PANIKKAR, del quale segnalo solo l'ultimo libro uscito in Italia, *Mito, Fede ed Ermeneutica: Il triplice velo della realtà*, Jaka Book, Milano 2000. Cfr. in particolare il capitolo terzo, *Il mito di Prajapati*, pp. 77-102.

3) P. DE BENEDETTI, *A sua immagine. Una lettura della Genesi*, Morcelliana, Brescia 2000. Cfr. in particolare pp. 38-39.

4) "Ne l'età dunque de l'oro per l'Ocio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie non virtuose, e forse eran più stupidi che molte di queste. Or essendo tra essi per l'emulazione d'atti divini ed adattamento di spirituosì affetti nate le difficoltà, risorte le necessitadi, sono acuiti gli ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti... Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino..." (G. BRUNO, *Lo spaccio della bestia trionfante. Dial. 3 parte 1*, in *Dialoghi filosofici italiani*, Arnoldo Mondadori Editore, a cura di M. Ciliberto, Milano 2000, pp. 601-602).

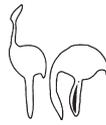
5) S. KIERKEGAARD, *La malattia per la morte* (A cura di Ettore Rocca), Donzelli editore, Roma 1999, pp. 79-80.

6) Cfr. E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 10 sgg.

7) S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, in *Opere complete* (A cura di C. Fabro), Sansoni Editore, Firenze 1972, pp. 213-215.

8) E. DREWERMANN, *Guerra e cristianesimo. La spirale dell'angoscia*, Edizioni Raetia, Bolzano 1999.

9) *Nev* n. 40, 6 ottobre 1999.



L'autore, teologo della chiesa valdese, evidenzia come tutte le tradizioni evangeliche percepiscano la persona di Gesù come anticipatrice del Regno e perciò politicamente destabilizzante.

Cogliere la manifestazione "liberatrice" del Regno significa, per tutte le chiese, riconoscere la "pienezza del tempo", che Cristo carica della sua letizia eversiva.

Il tempo è compiuto

Secondo Mc 1,15, e in generale nell'annuncio neotestamentario, il tempo cronologico (*chronos*) diventa tempo "compiuto" (*kairos*) quando Dio si rende presente in Gesù Cristo: egli "riempie" il tempo e lo qualifica, lo carica di fecondità inedita, di possibilità nuove. In tal senso il carattere "compiuto" del tempo non si lascia percepire in base a criteri accessibili alla ricerca storica o alla percezione del cronista. Dal punto di vista dello storico, nulla rende particolari gli anni 1-30 dell'era che gli ebrei chiamano "volgare" e altri "cristiana"; il cronista, da parte sua, non può in quanto tale affermare che la predicazione della parola di Dio in Gesù Cristo qualifichi in modo particolare il tempo nel quale essa accade. Il compimento del tempo non ha carattere empirico, ma cristologico, non è dato oggettivamente, ma evento determinato dalla presenza di Gesù. Già nella storia del Gesù terreno tale qualificazione, proprio in quanto autenticamente cristologica, ha carattere trinitario (1), poiché avviene nel Cristo inviato dal Padre e condotto dallo Spirito.

Dopo Pasqua la presenza del Cristo che porta a compimento il tempo accade anzitutto nella predicazione della parola, nella celebra-

zione del battesimo e della Cena del Signore e nel discepolato cristiano. Ciò non significa che quello "compiuto" sia solo il tempo ecclesastico o addirittura clericale, ma che il Dio biblico pone la propria presenza in relazione al proprio Nome. Il Nome di Dio dimora nel tempo e in tal modo lo rende escatologico; tale nome è la luce che illumina anche e proprio le realtà secolari, che ricevono da essa la loro relativa, ma reale "compiutezza". Il tempo qualificato in Cristo dalla presenza del Nome del Dio trinitario è tempo di gioia, perché tempo di grazia e di liberazione, perché tempo del Regno di Dio.

Il Regno di Dio è vicino

Nel Nuovo Testamento il Regno di Dio è anzitutto realtà futura, operata da Dio stesso, che l'essere umano può attendere, cercare, ricevere, ereditare, mai realizzare in base alle proprie forze. Il Regno è vicino, appunto, ma Gesù può anche dire che è venuto (Mt 12,28) o che è in mezzo a coloro che lo ascoltano (Lc 17,21). La nozione di Regno di Dio non è estranea all'immaginario religioso dell'Israele del I secolo; gli accenti caratteristici della predicazione di Gesù sembrano essere tre.



Anzitutto, già lo si è anticipato, si tratta di un annuncio lieto. Tale caratteristica è particolarmente evidenziata dal confronto tra la predicazione di Gesù e quella del suo maestro, Giovanni il Battezzatore. Gesù mette in primo piano la dimensione della gioia, perché Dio è buono e viene a fare del bene, a perdonare le anime e i corpi e a coinvolgerli nel suo progetto. L'avvento del Regno va festeggiato e spesso le modalità della tradizione religiosa si rivelano inadeguate, come gli otri vecchi per il vino nuovo: scoppiano. Gesù non conduce una polemica di principio nei confronti del sabato, né del digiuno: anzi, egli è un ebreo pio non privo di marcati tratti ascetici. La festa del Regno, la gioia del padre del figliuol prodigo, di chi ritrova la pecora o la moneta perduta, di chi acquista il campo che custodisce il tesoro, non si prestano a essere espresse in termini ascetici.

Gesù preferisce rischiare la fama di crapulone e ubriacone; soprattutto, realizza simbolicamente l'efficacia della festa del Regno, condividendola con persone moralmente discutibili. È a tale livello che la letizia del suo annuncio manifesta pure la dimensione del giudizio: il Regno che viene può essere rifiutato perché troppo bello, e il Dio di Gesù perché troppo buono. La croce è la risposta di Dio a tale rifiuto: offerta rinnovata di un amore che sceglie di farsi uccidere piuttosto che rinunciare a essere se stesso. Dopo Pasqua il Regno viene nello Spirito che rende presente il Crocifisso risorto. Ma chi lo rifiuta nel nome del Dio "di prima" (che naturalmente può anche essere quello di "dopo", di una chiesa "informata" di Gesù ma che continua ad esistere radicalmente senza di lui), trova proprio nella letizia dell'annuncio i termini del giudizio.

In secondo luogo l'interesse non verte sull'idea di Dio come sovrano di Israele o del mondo intero, ma sul rapporto del Regno con gli esseri umani: la metafora politico-religiosa viene sviluppata in direzioni che si allontanano da ogni fantasia di tipo teocratico. Gesù si concepisce come inviato alle pecore perdute della casa di Israele e "Dodici" indicano evidentemente il nuovo Israele escatologico; il

Regno annunciato da Gesù, tuttavia, non passa attraverso lo scontro finale tra i figli della luce e i figli delle tenebre, come nel caso degli esseni, o tra l'Israele credente e i pagani, come per gli zeloti. Il Regno viene donando salute agli ammalati, nuova accoglienza agli emarginati, fiducia a chi è disperato, dignità a chi è screditato, in termini che non si possono integrare in un programma o in una visione del mondo: secondo alcuni (ma il dibattito su questo punto resta aperto) nemmeno in una visione del mondo apocalittica.

È vero, tuttavia, che l'avvicinarsi del Regno di Dio in Gesù, nei suoi gesti e parole di liberazione, ha una potente valenza politica. Tutte le tradizioni evangeliche sottolineano nei modi più diversi che la persona di Gesù come presenza anticipatrice del Regno è percepita come politicamente destabilizzante; è un fatto che egli viene ucciso perché considerato, a torto o a ragione, politicamente pericoloso, ed è verosimile che i due uccisi con lui siano zeloti. Del resto, secondo Matteo, già il bambino Gesù fa tremare Erode e Gerusalemme. L'avvicinarsi del Regno è evento (mi si passi il barbarismo) metapolitico, che però svolge una funzione politicamente critica.

Infine, Gesù e il Nuovo Testamento rifiutano i calcoli sul *quando*: l'avvento del Regno non può essere iscritto in una visione predittiva della storia. Il cristianesimo "normale" delle chiese storiche deve però evitare di interpretare tale rifiuto come tacito adattamento alla permanenza del "presente eone", solo più o meno sacramentalmente "cristianizzato" dalla presenza ecclesiastica. La diffidenza di Gesù nei confronti dei calcoli apocalittici non è di marca razionalistica: il punto è che le elucubrazioni sul quando e sul come impediscono di cogliere l'effettivo manifestarsi liberatorio del Regno nella storia. Chi scruta il cielo in attesa della catastrofe cosmica abbandona il presente ai potenti di questo mondo oppure identifica uno di essi o se stesso con il Regno che viene, e provoca un corto circuito, spesso tragico. Detto questo, le tradizioni apostoliche affermano che l'avvicinarsi del Regno è un elemento critico nei confronti del mondo e della



chiesa così come sono. Ma proprio la radicalità di questa critica ha spesso paradossalmente fatto sì che essa si riducesse ad affermazione teologica, del tutto irrilevante sul vissuto politico ed ecclesiale. Tale degenerazione va evitata, e in ciò è la particella di verità di tutte le varianti, religiose o laiche, del millenarismo. L'atteggiamento corrispondente alla prossimità del Regno non consiste nel cercare di comprimere il futuro nelle rappresentazioni dell'immaginario escatologico, ma nemmeno nella pratica ibernazione dell'attesa dei nuovi cieli e della nuova terra promessi dalla Scrittura, bensì nella consapevolezza che la presenza di Cristo rende compiuto questo tempo e lo carica della letizia sovversiva che Gesù mette in relazione all'approssimarsi del Regno. Vivere in tale consapevolezza (sempre parziale e contraddittoria, ma non di meno reale) è ciò che il Nuovo Testamento chiama "credere".

Convertitevi e credete al lieto annunzio

Convertirsi e credere: i due verbi indicano, a ben vedere, due aspetti del medesimo evento. Il "credere" biblico non è evidentemente una pura presa d'atto cognitiva, anche perché la natura del suo oggetto impone di andare oltre. L'annunzio di Gesù chiede una fiducia operante, chiede di guardare il mondo non a partire dal passato, bensì nella prospettiva del Regno che viene: allora il tempo appare compiuto, allietato dalla notizia felice della vicinanza di Dio e gravido di una prassi alternativa, liberatoria, appunto "convertita" rispetto a "prima". La conversione e la nuova prassi sono determinate dal carattere gioioso dell'annunzio. La teologia è una "gaia scienza", come afferma Karl Barth ironizzando su Nietzsche, perché gaio è il centro del suo contenuto.

L'accento sul sì di Dio, che si estende dalla creazione all'*amen* finale, non impedisce di cogliere la serietà del tragico nella natura e nella storia, anzi acutizza la sensibilità credente, costitutivamente memore di una pienezza contraddetta dalla brutale evidenza quotidiana. Proprio da tale tensione nascono la conversione e la nuova prassi. Da duemila

anni la teologia e la predicazione cristiana si esercitano nel caratterizzarne i termini, sicché ogni pretesa di originalità da parte dell'interprete è, su questo punto, fuori luogo. Ogni parola ecclesiastica può solo essere un debole tentativo di echeggiare l'originalità del Regno, ricorrendo a immagini evocative. Tra esse, l'orizzonte simbolico della liberazione mi sembra oggi ancora essere biblicamente tra i più ricchi e storicamente fecondissimo.

Convertitevi e credete al lieto annunzio del Regno di Dio che viene, in questo tempo reso compiuto dalla parola di Gesù che annunzia l'amore del Padre nella potenza dello Spirito:

- celebrando con letizia, nel culto e nella vita, la compiutezza di un tempo riempito dalla bontà di Dio;

- proclamando la liberazione dei corpi dalla malattia e dallo sfruttamento. Quello di Dio è un Regno di corpi liberati, non di anime disincarnate;

- accendendo sempre di nuovo la passione per la giustizia. Il Regno è una società senza classi, oggi si può dirlo senza tema di essere accusati di omologazione allo spirito del tempo;

- gioendo per le prospettive che Dio apre a chi, per colpa propria o altrui, è entrato in uno degli innumerevoli vicoli ciechi della vita;

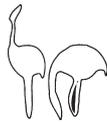
- vivendo una chiesa gelosa della memoria critica e pericolosa di Gesù e non custode autorizzata dei cosiddetti "valori" del perbenismo religioso.

Di fronte alla novità del Regno, va ribadito, anche simili considerazioni sono molto vecchie. Ma solo finché non si prova a viverle, almeno un poco.

Fulvio Ferrario

Nota

1) La contrapposizione tra l'approccio "cristocentrico" e quello "trinitario" alla globalità dell'impresa teologica è oggi alquanto di moda, ma non andrebbe incoraggiata: da un lato, infatti, è storicamente e teologicamente chiaro che la dottrina trinitaria si articola a partire da una cristologia radicale (che cioè va alla radice della persona di Gesù, che è in Dio stesso); proprio per questo, d'altra parte, la cristologia resta monca se non è sviluppata trinitariamente.



Portare il male del mondo

Lo spirito che anima questo articolo è una visione positiva della vita, che ha bisogno di volontà di apertura, attraverso l'accettazione di sé e la liberazione dall'ego per poter esprimere la propria autenticità. Secondo l'autore, psicologo umanista specializzato in Psicointegrazione, la costruzione di relazioni improntate a responsabilità ha bisogno di una forte presa di coscienza delle potenzialità e dell'energia presenti in ciascuno.

Rieducare le coscienze

"Il destino degli uomini e delle nazioni è determinato dai valori che governano le loro decisioni" (A. Bailey).

Nell'attuale contesto sociale, caratterizzato da grande confusione delle coscienze prodotta dalla modernità, si può schematicamente individuare un duplice atteggiamento negli individui, due diverse visioni del mondo: quella dell'io strutturato e della "mente separata"; quella del "cuore" appoggiata da una mente educata (io aperto in sé) orientata verso il bene comune.

La prima visione che possiamo definire dell'ego, vive la realtà come *separazione tra cuore e mente*. È un atteggiamento rigido che evita l'analisi introspettiva, che teme Dio e l'universo, che non vuole cercare la propria essenza per paura di perdersi, è intollerante verso gli altri. L'individuo dominato dall'ego è spinto a soddisfare solo le proprie esigenze, ad ottenere la propria affermazione anche a scapito degli altri, su cui esercitare il proprio potere. A lui è consentito di essere possessivo, manipolatore, geloso, anche disonesto, menzognero, reticente, ma non agli altri dai quali esige sempre il massimo di correttezza. L'ego rifiuta la relazione, accentua le differenze piut-

tosto che le affinità, non dimentica mai i torti subiti, vede gli altri come potenziali nemici.

Questa visione del mondo è rappresentata anche da alcune scuole di pensiero che tendono a rafforzare l'ego, gonfiando la personalità a scapito della coscienza interiore e della solidarietà, ed è in qualche modo sostenuta anche dai *media* quando ci propongono modelli cosiddetti "vincenti". Questo in parte spiega il clima conflittuale nelle relazioni sociali in un contesto fortemente *competitivo* come l'attuale.

Fortunatamente esiste anche la seconda visione del mondo, che è quella del cuore e della coscienza, sulla quale stanno convergendo persone e gruppi sempre più numerosi, persone che per dare un nuovo senso alla propria vita cercano di liberarsi della "*maschera*" per scoprire il proprio vero sé interiore. È la ricerca di comunione con gli altri, la via dell'amore che punta sulle affinità e su tutto ciò che abbiamo in comune con gli altri (umanità, creatività, rispetto per la vita, stima, affetto, bellezza, ecc.).

Nel mondo dell'ego, il fine dei rapporti è la separazione, il giudizio, le aspettative, il dover essere... con tutte le dinamiche conflittua-



li, disarmonie, paure, sfiducia. Per uscirne occorre una presa di coscienza e un atto di libertà per lasciarci andare, perdonare, liberarci da vecchi blocchi e schemi derivati dall'*ego* e dalla *mente strutturata*. I blocchi limitano la consapevolezza, ci sentiamo isolati, scissi... Tutto ciò che non vogliamo o non possiamo accettare in noi stessi tendiamo a proiettarlo sugli altri, all'esterno. Così se non riusciamo ad equilibrare la nostra sessualità avremo la tendenza a vedere gli altri come depravati. Se facciamo fatica a dominare la nostra "rabbia" vedremo intorno a noi tanta gente arrabbiata.

È necessario prendere contatto con i nostri sentimenti anche limitati, per liberarli, ascoltare noi stessi e gli altri con pazienza, senza pregiudizi. Serve una nuova comprensione per conoscerci veramente, per risanare i rapporti con noi stessi e con gli altri (genitori, *partner*, figli); occorre esercitare una propensione al perdono, al lasciar andare, che ci consenta di liberarci delle vecchie ferite per costruire con buona volontà e creatività il nuovo. In ogni tappa di questo cammino di riconciliazione, l'amore ci dà apertura, coraggio, dignità, propositi, anche verso noi stessi.

Nelle relazioni personali dobbiamo imparare ad abbandonare l'illusoria sicurezza della posizione della "vittima", assumendo una posizione di *responsabilità* nei confronti dell'altro. Le relazioni funzionano quando entrambi i soggetti che costruiscono la relazione sono disposti a riconoscere la propria parte di responsabilità, affrontando insieme la problematicità delle situazioni che creano conflitto.

Verso una nuova coscienza

L'uomo ha avuto ed ha bisogno di leggi e di codici di comportamento per il solo motivo che non sa più leggere l'autenticità del proprio cuore; occorre armonizzare i codici assimilati con quelli che si esprimono al nostro interno. Così se ritroveremo questa autenticità e verità in noi stessi, non subiremo i cambiamenti di questa nostra epoca, ma li accompagneremo con un nostro contributo personale. Saper cogliere così i segni del cambiamento

che sta avvenendo a livello planetario, divenendo parte integrante di un processo di riarmizzazione che richiede la partecipazione di tutti, dedizione e volontà di pace.

Chi sente questa responsabilità, questa esigenza di armonizzazione, è tenuto a purificarsi e a esercitare pazienza, coraggio, lavoro, e sincera ricerca. Ogni miglioramento che realizziamo in noi stessi, lo diamo al mondo perché nel mondo portiamo noi stessi.

L'uomo ha questo immenso dono di poter tendere la mano ad ogni essere vivente per favorirne l'elevazione, la liberazione. Questo lo facciamo con il bene-dire, che è dire bene, è un atto d'amore. Così ognuno si apre un varco senza paura di abbattere l'*ego strutturato*, per ampliarsi e proseguire. Ma anche la distruzione del vecchio va fatta con un atto d'amore. Questo lavoro in noi stessi dovrebbe continuare sinché non sorgeranno più in noi reazioni negative, allora sapremo anteporre il bene comune e l'altro, al nostro *ego*.

La nostra autorealizzazione inizia con il sentire vero e profondo, perché è solo attraverso la consapevolezza dell'amore che vediamo e interiorizziamo la realtà in noi stessi, che trascendiamo ogni barriera che produce separazione. L'amore e l'intuizione riguardano l'unità e rappresentano la capacità del Sé di contattare altri Sé, di fare sintesi.

A seconda del nostro atteggiamento interiore (che muove ad una coerenza esteriore) noi evochiamo benessere o malessere. La fede, l'amore, il coraggio, la buona volontà, la generosità d'animo, il buonumore, la solidarietà ed altri valori, sono potentissimi fattori di salute psicofisica, *elisir* dalle proprietà terapeutiche e stimolanti. Ricerche universitarie hanno confermato che, ad esempio, vedere un video su attività altruistiche attiva l'immunoglobulina salivare rendendo più efficiente il sistema immunitario; non così per un *film* di guerra. Il servizio disinteressato fa bene alla salute. Si è scoperto che l'ostilità e la sospettosità non fanno bene al cuore (rischio d'infarto); per contro, maggiore è la fiducia e minore è il rischio. I cuori fiduciosi durano più a lungo; la risata e il buon umore possono miglio-



rare la vita per i pazienti con problemi cronici.

Più che mai sentiamo ora la necessità di nuovi valori universali. I problemi morali e materiali che affliggono l'umanità (fame, analfabetismo, privazioni, perdita dei diritti e della libertà, distruzione della natura, sovrappopolazione...) possono essere affrontati con spirito nuovo. Mettendo in "rete" questo atteggiamento positivo che ci viene da una ritrovata energia interiore, dalla consapevolezza che siamo sempre più interdipendenti, individui e popoli, ogni azione positiva che facciamo avrà senz'altro delle ripercussioni sul piano globale. Se gli individui sono orientati verso il bene comune e sono capaci di solidarietà rendono solidali anche le nazioni. Al contrario, se non c'è collaborazione fra cittadini difficilmente saranno collaborativi i loro governi.

Il mondo è un grande organismo vivente in cui ogni individuo, come una cellula, ha una funzione vitale che è quella di cooperare per mantenere in vita l'intero organismo. Per questo è importante partire da sé per avviare il processo di rinnovamento mettendosi in sintonia con la natura, e ritrovare così una nuova armonia.

Il destino degli esseri umani come essenza non è solo di padroneggiare le nostre nature fisica, emotiva e mentale, ma di penetrare in un altro tipo di sostanza, la "sostanza" intuitiva per creare un nuovo meccanismo di comunicazione con l'universo. È trascendere il personale per entrare nella mente dell'universo e nel cosmo. La vera creatività consiste nel dare forma alla sostanza intuitiva; essa crea un canale tra il livello intuitivo e quello mentale, emozionale e fisico. La pura creatività evoca la bellezza, non è dogmatica o ideologica e apre alla gioia e alla libertà.

E ancora, cosa potrebbe accadere se liberando in noi questa energia creativa avessimo più coraggio nel rapportarci con gli altri? Scegliamo di comunicare (di essere in comunio-

SCIOCCHINO. CHI NON
TI VUOLE NON TI
MERITA. VA' A
GIOCARÉ, ADESSO.

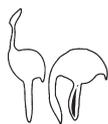
BABBO, MI
SENTO
EMARGINATO.



ne), o scegliamo l'isolamento e il conflitto? Proponendoci di fare della comunicazione autentica (che trasmette valori) instauriamo rapporti positivi indipendentemente da chi abbiamo di fronte, perché abbiamo raggiunto la decisione di darci agli altri positivamente, creativamente, con benevolenza. Scegliamo cioè l'amore e i valori come modalità di espressione dei nostri pensieri, la coerenza tra il pensare e l'agire, saldando così la frattura tra mente e cuore propria dell'io strutturato. Ci liberiamo dal bisogno di giudicare gli altri con la libertà di esprimere e di essere noi stessi, facendo riferimento alla nostra carica evolutiva e d'amore, che ci dispone al dialogo e ci rende accoglienti nei confronti delle diversità.

Solo una rinnovata fiducia nelle qualità umane positive e nell'innata spiritualità dell'uomo può produrre azioni costruttive, ispirate a valori unificanti come altruismo, inclusività, responsabilità. Valori che stanno alla base di una qualità nuova di vita che dia futuro al mondo.

Portare il male del mondo



L'autore, prete cattolico parroco di Zugliano (UD), è anche il fondatore del Centro "Ernesto Balducci", centro di prima accoglienza divenuto "centro culturale, per immigrati, profughi, rifugiati politici". L'esperienza di condivisione con gli emarginati del mondo, con i senza-speranza, spinge alla ricerca di una pace che nasce dalla giustizia: alla globalizzazione dei potenti della terra bisogna contrapporre la "globalizzazione della speranza".

Globalizzare la speranza

I seguenti spunti di riflessione emergono dall'esperienza del Centro di prima accoglienza di Zugliano (Udine), divenuto anche centro culturale, per immigrati, profughi, rifugiati politici, dedicato a p. Ernesto Balducci nel 1992, anno della sua morte.

Gli ospiti attualmente presenti provenienti dall'India, dal Kosovo, dalla Bosnia, dal Marocco, dall'Algeria, dall'Etiopia, dall'Armenia, prossimamente anche dalla Colombia, e quelli succedutisi in questi anni, sollecitano con la loro presenza una necessaria coscienza planetaria riguardo all'impoverimento di tanti, di troppi popoli, alle violenze, alle armi e alle guerre; alla violazione dei diritti umani e alle persecuzioni di popoli interi e di minoranze...

A 50 chilometri dal Centro "Ernesto Balducci", la base Usaf di Aviano, la più grande d'Europa, si sta ampliando in modo veloce e vistoso nell'indifferenza dei più; da quel luogo sono partiti centinaia e centinaia di caccia-bombardieri per colpire persone, case, fabbriche, ambiente vitale, con uccisioni e devastazioni e conseguenze terribili per il futuro; in quel luogo la madre terra è violentata, costretta ad accogliere le testate atomiche che già il

Concilio Vaticano II definiva "delitto contro Dio e contro l'umanità".

Il Centro di accoglienza per stranieri e la base di Aviano, per motivi diversi e con finalità opposte, sono segni dell'interdipendenza, della globalizzazione; si possono, infatti, ospitare le persone e ospitare i cacciabombardieri, le armi all'uranio impoverito, le bombe atomiche; l'altro può essere accolto e riconosciuto nella sua diversità; l'altro può diventare indistintamente il nemico da colpire. Un centro di accoglienza diventa un luogo in cui si sperimenta la globalizzazione della diversità, la prova della convivenza possibile fra le differenze: la base aerea di Aviano rafforza il suo ruolo di sentinella del nostro mondo ricco e privilegiato e, quotidianamente, con la sua stessa presenza, diffonde la convinzione della necessità e della legittimità della guerra con la presunzione di poterla giustificare come giusta e umanitaria.

Sull'edificio principale del Centro di accoglienza di Zugliano si legge "A padre Ernesto Balducci, settembre 1992"; aveva compiuto il suo cammino su questa terra il 25 aprile di quell'anno, a seguito di un incidente stradale;



la dedica a lui non è stata formale, ma ha espresso il riconoscimento al suo essere credente, intellettuale, profeta; significava assumere l'impegno di riproporre le intuizioni, le riflessioni, le prospettive nel mutare delle condizioni della storia.

Rispetto alla coscienza planetaria in rapporto con la giustizia e la pace, a me pare che, in modo molto sintetico e sbrigativo, si possono riprendere queste indicazioni di Ernesto Balducci:

1 - La critica del nostro mondo occidentale, culla dell'illuminismo, della rivoluzione francese, dei diritti umani e, nello stesso tempo, protagonista della loro negazione al suo interno e soprattutto nelle sue espansioni e conquiste, secondo la logica del dominio e dell'espropriazione. L'età moderna, secondo Balducci, è iniziata dal 1492, anno della conquista delle Americhe: la sua nascita quindi sarebbe frutto della negazione dell'altro, dell'*indio* in particolare, incontrato e rifiutato, negato, violato.

L'occidente porterebbe in sé il germe del dominio da cui deve liberarsi in quanto, sempre con maggiore evidenza, traspare che la salvezza debba percorrere le strade dell'interdipendenza, del riconoscimento reciproco, di una solidarietà planetaria etica, politica, economica.

2 - La critica alla ingiustizia strutturale del mondo, di un progresso tecnico-scientifico a vantaggio di una minoranza, di un'usurpazione delle risorse, di un'idolatria del denaro e delle cose, che allargano continuamente il divario fra paesi ricchi e tecnologicamente avanzati e paesi impoveriti. Solo un radicale ripensamento del modello di sviluppo, della concezione stessa del progresso, solo un'economia di uguaglianza e una politica di giustizia nelle comunità locali e a livello planetario possono lasciar intravedere un barlume di speranza nella cappa densa e oppressiva della miseria e della morte per fame di milioni di esseri umani: un bambino ogni tre secondi sul pianeta Terra.

La questione è drammatica ed esigerebbe

un governo sovranazionale, mondiale, una ONU dei popoli rinnovata profondamente per gestire la questione della pace e quella di un'economia di giustizia, peraltro inscindibili: senza giustizia mai si potrà affermare la pace.

3 - La necessaria rivoluzione culturale nel rapporto con l'altro, con ogni altro, e oggi particolarmente con l'altro che arriva fra noi, avamposto - diceva p. Balducci dieci anni or sono - delle moltitudini di affamati, perseguitati e profughi... L'altro da non inferiorizzare perché diverso, l'altro da non omologare pretendendo che rinunci alla sua diversità, l'altro da riconoscere nella pari uguaglianza e dignità e da cui recepire la differenza per rapportarsi in modo dialogico, in una reciprocità che arricchisce entrambi.

Nella pregnanza di queste affermazioni è iscritta la storia del mondo e il suo futuro; le memorie storiche di tante persone e comunità negate, pare riaffiorino con tutto il valore delle loro straordinarie ricchezze: basterebbe pensare agli *indios* e ai neri, ai genocidi e alle schiavitù, e alle comunicazioni che ci arrivano dalle loro storie di sofferenza, di morte, di lotta, di liberazione e di vita.

L'uomo planetario, per essere umano, dovrà derivare, senza perdere le specificità di ciascuno, dal rapporto significativo di diversità, di pluralità che imparano e riescono a convivere.

4 - Le religioni, tutte, sono a un bivio: o accolgono i loro fedeli impauriti dalla situazione attuale della storia per proteggerli e ripararli dentro le nicchie della loro sacralità, e per questo ne potenziano gli aspetti particolari e distintivi, o accetteranno insieme le sfide della storia e la salvezza proclamata nei loro principi ispiratori diventerà prassi coerente dell'impegno per la pace, la giustizia, la salvaguardia del creato.

Non ci potrà essere pace senza giustizia; non ci potrà essere pace fra i popoli senza pace fra le religioni e non ci potrà essere pace fra le religioni senza dialogo fra loro, con un ecumenismo sperimentato alla base, non prefigurato come astratto rapporto dottrinale di



vertici.

Queste, a me pare, le intuizioni, riflessioni e prospettive di Ernesto Balducci, contributi ad una coscienza planetaria che dovrebbe diventare sensibilità diffusa, prospettiva alimentata, impegno deciso sul piano personale, nella comunità locale e come appartenenti all'unica famiglia umana.

Si potrebbe, usando il termine "globalizzazione" oggi molto consueto, indicarne i processi e gli esiti negativi, drammatici e quelli positivi, umani.

Si globalizza, cioè si rendono presenti e diffusi su tutto il globo: la logica del neoliberismo, l'impovertimento, la fame, le malattie, la morte; le armi e il loro uso, il militarismo e le guerre con terribili conseguenze sulle persone e su tutto l'ambiente vitale; le sostanze e le droghe, il loro commercio ed uso, le loro conseguenze; il traffico e la schiavitù di esseri umani, donne e bambini, soprattutto; la distruzione dell'ambiente vitale e dell'ecoesistenza del pianeta.

Si possono globalizzare, diffondere positivamente: la resistenza, le esperienze di non violenza attiva, le esperienze di liberazione; la partecipazione; una scienza ed una tecnologia al servizio di tutti gli uomini, in relazione rispettosa tra esperienze diverse; una speranza ragionevole, un impegno attivo e perseverante.

A questioni così gravi, urgenti e globali, si devono cercare risposte comuni, globali; stabilire alcuni riferimenti etici comuni vincolanti ciascuna persona, comunità, popolo e tutti insieme. Al centro non sta più questo o quel paese, questo o quel blocco geopolitico ed economico, questa o quella cultura, ma la relazione di interdipendenza di tutti gli esseri viventi, dell'intero ecosistema.

Questa prospettiva dovrebbe prendere avvio da un *pathos*, da una sensibilità di partecipazione, dal prendere a cuore, dal prendersi cura, da una pratica sociale e storica di liberazione dalle molteplici forme di ingiustizia, dall'impovertimento, dal dominio, dall'oppres-

sione.

Un tale processo chiede il superamento del paradigma occidentale che divide, atomizza, separa, riduce, per un nuovo paradigma di relazioni vitali ed interdipendenti fra popoli, culture, religioni; fra ambiente cosmico, naturale, culturale, economico, simbolico, religioso, spirituale...

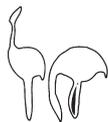
Questo nuovo paradigma e questa necessaria etica planetaria devono trovare il punto di partenza e di continua verifica nei milioni di impoveriti, nel loro grido di giustizia; è il grido degli oppressi che deve rompere il monoteismo politico del neoliberismo e il fondamentalismo del mercato.

"Approderemo all'universalità solo partendo da questa parzialità, quella degli ultimi, di chi resta fuori, di quanti, e sono centinaia di milioni, si vedono negato il loro essere" (Enrique Dussel).

Da qui bisogna partire: da questo ascolto, da questo prendere a cuore, da questo prendersi cura...

È una questione di cultura, di etica, di politica, di un'auspicata ONU dei popoli per il governo di un'economia di uguaglianza e di una pace frutto della giustizia; ma prima, durante e dopo ogni riflessione, ogni scelta, ogni progetto, è necessario, doveroso, imprescindibile guardare e giudicare la globalizzazione con gli occhi degli impoveriti, delle vittime, degli esuberanti di questo sistema; dei neri e degli *indios*, degli immigrati, dei profughi, dei rifugiati, dei clandestini, degli emarginati e degli esclusi di questa nostra società, vittime, anche se con modalità in parte diverse, dell'Unico Impero del denaro e del potere che, combinati insieme, producono la globalizzazione di una cultura di morte e la realizzazione della morte.

Noi ci ridiciamo, senza enfasi, retorica, facili parole d'ordine, di credere, di riflettere e di impegnarci per la globalizzazione della speranza, della liberazione, della giustizia e della pace, della vita.



Portare il male del mondo

Una volontaria della ONLUS Care & Share racconta la sua esperienza in una zona povera dell'India. Si tratta di una testimonianza di cooperazione responsabile nei confronti di realtà, piene di contraddizioni, segnate da un'atavica rassegnazione al "male" dell'ingiustizia e dell'esclusione, ma vitali e pronte a rispondere con slancio ad ogni gesto di condivisione che liberi dal bisogno materiale e favorisca la promozione dei diritti umani.

Fiori nel fango

L'India è davvero qualcosa di indescrivibile, difficile da spiegare a parole. Per quanto uno possa raccontare, le sensazioni e le emozioni di un'esperienza in questa terra non potranno mai essere trasmesse appieno. È qualcosa che bisogna assaporare direttamente con tutti i propri sensi. E quando ci sei dentro ti coinvolge e ti stravolge, nel bene e nel male, che tu lo voglia oppure no. Puoi rimanere affascinato dalla bellezza infinita e dalla grande umanità della gente, così come puoi anche essere però sconvolto dal grande squalore di fondo: precarie condizioni igieniche, miseria, analfabetismo, discriminazioni religiose e sociali e, soprattutto, sfruttamento di donne e bambini. Reazioni probabilmente normali e più che giustificate. D'altra parte, i nostri parametri e le nostre abitudini sono diversi dai loro (ma non necessariamente migliori!) e può risultare alquanto difficile adattarsi a questa società.

Sono stata volontaria per *Care & Share* per circa quattro mesi: mi occupavo di un programma di educazione familiare (*Family Planning*) nello *slum* (ghetto), e dei bambini di Toti's Home con cui vivevo. Quando sono partita ho voluto liberarmi di quell'immagine globale

che mi ero fatta dell'India attraverso libri e racconti. Non sapevo esattamente con cosa mi sarei dovuta scontrare, ma ero sicura che quell'immagine non avrebbe mai combaciato pienamente con la realtà.

In un primo momento era come se, presa dalle immagini di povertà e sofferenza che mi scorrevano davanti agli occhi, dai rumori assordanti, dagli odori pungenti e dal caldo soffocante, non riuscissi a capire bene cosa stavo vivendo, quale fosse la vera realtà. Solo con il passare del tempo sono riuscita a dare una forma ed una razionalità a ciò che stavo vivendo. E nella mia mente si è andata a creare un'immagine dell'India che è quella di una dimensione in cui coesistono mille realtà, mille immagini, mille contrasti, mille ricordi. È un sogno di colori dietro il quale si celano grigie realtà sociali, dove la speranza di vita si contrappone alla rassegnazione e alla morte. Qui una famiglia tipica povera è generalmente composta da dieci persone o più: genitori, figli (che a volte spariscono, ed i genitori non si curano neanche di sapere dove sono finiti), parenti, tutti sotto uno stesso tetto se hanno la fortuna di averne uno.

I bambini vengono mandati a lavorare già



alla tenera età di 6-7 anni, per non parlare di quelli ancora più piccoli che, mandati a chiedere l'elemosina, ti rincorrono senza tregua ed insistentemente ti tirano la maglietta nella speranza di racimolare qualche rupia ed evitare così, alla fine della giornata, di essere picchiati. Ho visto una bambina rincorrermi ed inchinarsi ripetutamente a toccarmi i piedi, in segno di sottomissione, perché le dessi due soldi, ed ho sentito il cuore esplodere di rabbia ed insofferenza... Sì, lo so, può apparire una reazione eccessiva, ma bisogna provare per capire. Non ce l'avevo con lei, ma con la situazione che la circondava. Era come se non sopportassi di vederla così, avrei voluto urlarle di reagire, di scappare da quella condizione, di venire via con me... ma come spiegarle se parlavamo due lingue diverse?

Le cinque rupie (equivalenti a 250 lire) che generalmente un bambino guadagna lavorando nell'arco della giornata vengono consegnate ai genitori e, nella maggior parte dei casi, spese poi in alcool dal capo famiglia. I bambini più fortunati hanno la possibilità di andare a scuola, ma difficilmente sono così fortunati da poter portare a termine gli studi; a volte non finiscono neanche le elementari.

Spesso la loro alimentazione consiste in un solo pasto al giorno: sempre lo stesso, raramente cambia, e raramente è sufficiente per riuscire ad alleviare i costanti spasmi di fame dei piccoli. Soprattutto non è sufficiente ed equilibrato da permettere loro di crescere in modo sano.

Il lavoro è duro, il sole cocente, e le aspirazioni ad una vita migliore continuamente rese vane. L'unico sollievo nella lotta giornaliera per la sopravvivenza fisica giace nelle tradizioni spirituali e religiose che molto spesso, tuttavia, sono anche causa di ignoranza, discriminazione, rassegnazione. Una volta, durante uno dei miei programmi nello *slum*, rimasi scioccata e sconcertata dal racconto di due ragazze di tredici anni: mi dissero, tramite interprete, che entrambe non avevano mai studiati né lavorato. Non era permesso loro, per motivi di casta, di avere contatti con l'altro sesso se non all'interno dello *slum*, perché

anche un semplice sguardo da parte di un estraneo poteva rovinare la loro reputazione, compromettere il matrimonio ed essere quindi un "peso" per la famiglia stessa. Vivevano private della loro fanciullezza, in una per loro del tutto normale rassegnazione, senza alternative, nell'apatica attesa di essere designate spose di qualche bambino, come imposto dalle rispettive famiglie. Il loro probabile futuro senza istruzione e senza lavoro, con dei bambini da allevare, sarà di perpetuare una condizione di povertà e sottomissione.

Purtroppo qui i matrimoni avvengono tra giovani adolescenti che, appena sposati, hanno subito dei figli: se il primo non è maschio continuano a procreare fino ad averne uno, perché è il maschio che porterà a casa i soldi, mentre la femmina è un peso, è l'angoscia di trovare i soldi della dote per darla in sposa al più presto.

La maggior parte di quelli che seguivano il mio programma nello *slum* erano bambini e ragazzi abbandonati da piccoli o, comunque, con una situazione familiare all'estremo della povertà. Il programma aveva lo scopo di far capire loro che una delle principali aggravanti di tale povertà sono le nascite, non tanto nel numero quanto nel momento. Se una coppia dopo il matrimonio lavorasse un paio d'anni, invece di avere subito dei figli, in modo da guadagnare e risparmiare un po' di soldi, allora forse potrebbe sperare in un pasto in più al giorno, in un tetto più resistente, a condizioni igieniche un po' migliori ed alla possibilità di offrire ai figli un'educazione adeguata ed un futuro più vivibile.

Il programma ha suscitato molto interesse, soprattutto tra le femmine, queste bambine-donne così intelligenti, così dolci, così grintose, così desiderose di cambiare il loro destino di eterna sottomissione.

Quando seppi che in famiglia i ragazzi cominciano a parlare di *Family Planning* con i genitori, mi sentii inondare di felicità. Il fatto stesso che ne discutessero e ci ragionassero sopra era un grande passo avanti perché a scuola nessuno insegna loro a ragionare veramente, in quanto tutto viene imparato a



memoria e ripetuto macchinalmente.

L'esperienza nello *slum* è stata bellissima e difficilissima nello stesso tempo. Parlare di determinati problemi e cercare di far ragionare le persone che sanno quasi niente ed hanno veramente bisogno di aiuto, con la speranza di fare del tuo meglio, senza però dare l'idea di volerti introdurre con forza nella loro vita, facendo attenzione a non scontrarti con i loro valori e le loro tradizioni, è stato tutt'altro che facile, ma alla fine decisamente gratificante. Ed è indescrivibile come loro, che hanno meno di niente, riescano a darti un bene più prezioso di qualsiasi altra cosa e cioè l'amore, il rispetto, la stima, la loro umanità. Non si può restare indifferente quando una fiumana di bambini ti accerchia la *jeep* ogni volta che vai via, tendendoti la mano perché tu gliela possa stringere ancora una volta, per trattenerli lì con loro, quasi fossi una "personalità", quasi che toccare un "bianco" (uno più fortunato) possa essere di buon auspicio.

È sconvolgente vedere la massa umana urlante durante la distribuzione del latte, in lotta per un bicchiere di quel "liquido bianco" per noi così comune, per loro così raro e di vitale importanza. Ti rendi veramente conto di cosa significhi la "lotta per la sopravvivenza". Ed è ancora più sconvolgente vederli privati del loro *nulla* quando i monsoni arrivano con tutta la loro forza a strappare via tutto, rendendo loro la vita ancora più difficile: case distrutte, strade impraticabili, bambini in mezzo al fango, l'odore di fogna che ti entra prepotentemente nel naso. Forse è anche per questo che sono così rassegnati.

La loro vita è praticamente una continua privazione e non li si può di certo biasimare se alla fine, estenuati, rinunciano a lottare. Per quale motivo dovrebbero farlo se nel loro futuro non riescono ad intravedere neanche un minimo di stabilità, se nessuno dà loro la possibilità di sperare in un cambiamento?

Anche quella vissuta a Toti's Home con i bambini è stata un'esperienza unica e indimenticabile. Se chiudo gli occhi posso sentire e riconoscere ancora la voce di ciascuno di loro, le loro urla, le loro risate, il loro bisogno

di affetto, protezione, cura. Quante volte la mia stanza si è improvvisata "pronto soccorso" ed io non potevo fare a meno di soccorrere quei visini così dolci e ruffiani e talmente bisognosi di amore, che anche quando non avevano niente si inventavano qualche "male" pur di farsi curare e coccolare un po'.

Mi mancano da impazzire, mi manca la loro presenza, la loro energia, la loro spontaneità, semplicità, genuinità. Ogni giorno c'era sempre da imparare, non solo da insegnare, in uno scambio continuo e nel riscoprire valori e cose a cui ormai nella nostra vita frenetica non facciamo quasi neanche più caso.

In me si alternavano, a seconda dei giorni, sentimenti di esultanza, di scoramento e di esasperazione, ma su tutti prevaleva un amore immenso, alimentato da sguardi e sorrisi in cui perdermi all'infinito.

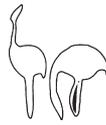
Attorno vedevo miseria, ingiustizia, malattie, morte, ma quando tornavo a casa era come se la presenza e la vivacità di questi bambini dessero forma ad un mondo a sé stante, un mondo magico, meraviglioso, che mi ripagava con l'amore dato e ricevuto: l'amore che a volte diamo per scontato ed invece non è mai abbastanza; questa parola così semplice ma dal significato così forte che a volte si ha persino timore a pronunciarla, così importante da poter cambiare il corso della vita. Questo amore offerto che ritorna a te moltiplicato cento volte e ti rende forte, ti inebria, ti riempie di significato l'esistenza.

Voglio credere che questi ed altri bambini strappati dalla strada, che hanno fatto questa esperienza, possano costruirsi un futuro di dignità e di umanità e continuare a sperare in un mondo migliore.

Valeria Moro

Nota

Si stima che a Vijayawada ci siano 20.000 bambini sulle strade e 20 milioni in tutta l'India (la più alta percentuale nel mondo). Sono bambini sotto i dieci anni, abbandonati, persi, scappati, che sopravvivono per la strada, nelle stazioni, lungo i canali, sui marciapiedi, ai bordi delle strade di campagna. Sono esseri spesso ancora innocenti che non hanno mai conosciuto il calore e le cure della famiglia.



L'affermazione della soggettività, nella società moderna, fa emergere il "dramma dell'opzione tra due doveri: l'uno, il dovere di obbedire alla legge, l'altro, il dovere morale; non vi potrà essere validità simultanea delle due norme che si contraddicono, pur non essendo le due norme contraddittorie, perché tese entrambe al bene comune".

Tale considerazione apre la riflessione sull'obiezione di coscienza.

Diritto e coscienza

"Vorrei fare un appello speciale agli uomini dell'esercito e in concreto alla base della guardia nazionale, della polizia delle caserme. Fratelli, siete il nostro stesso popolo, perché uccidete i vostri fratelli campesinos? Davanti all'ordine di uccidere deve prevalere la legge di Dio che dice: non uccidere. Nessun soldato è obbligato ad obbedire ad un ordine contro la legge di Dio. Una legge immorale non comporta l'obbligo di osservarla. È tempo di recuperare la vostra coscienza e di obbedire prima alla vostra coscienza che all'ordine del peccato" (Mons. Romero, Omelia, 23 marzo 1980).

Se, come dice Gesù a Pilato (1), tutto il potere viene dall'alto ("Tu non avresti nessun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto"), è pur vero che un potere si esprime tra gli uomini anche nella forma della legge, nella articolazione del diritto, nella stesura delle norme che regolano la convivenza tra gli uomini. Una legge, un diritto, che non rimane avulso dallo smarrimento, dalla crisi in cui si trova l'uomo, che non riconosce più la ragione adulta, per la quale tutto aveva un senso, che è parte di quel pensiero debole della condizione post-moderna, per il quale nulla sembra

avere più senso.

Riprendo alcune interessanti considerazioni del prof. Lipari (2). Egli dice che oggi il rapporto tra diritto e giustizia viene meno, la giustizia è negata non solo come valore in sé, variamente innervato nei diversi contesti storici, ma altresì come amministrazione dei rapporti sociali e dei conflitti; si dichiara *giusto ciò che conviene*. Il diritto tende ad esprimersi come mera registrazione dell'accaduto, non come limite, impegnativamente vincolante, all'accadere. Ed in questo si riconosce il volto tragico della "mancanza di patria" del tempo presente, e gli uomini si abbandonano all'immediata fruizione del contingente, con il solo interesse della convenienza immediata.

Se il diritto, allora, è organizzazione di una struttura sociale, il non diritto è somma algebrica di quella folla delle solitudini in cui è soprattutto rilevante la mancanza di orizzonti. Ma la stessa metafora del "naufragio come spettatore" (3), per designare il moderno e i suoi esiti, mostra al tempo stesso - e proprio per ciò - come in essi ci sia insieme con la deriva una possibile resistenza ad essa.

Si tratta di ripensare la comunità regolata



dal diritto come luogo che, nel momento stesso in cui riconosce la distanza, la differenza fra i suoi membri, è capace di individuarne il punto di coesione, l'elemento unificante in chiave di doveri reciproci e di rispettive responsabilità. Non dunque una semplice coabitazione nella comune sudditanza alla ricerca del proprio interesse, ma il punto di equilibrio che fa del massimamente distinto, l'"*hostis*", il realmente prossimo, l'"*hospes*".

Il fondamento della regola deve porsi nella *condivisione dei consociati*, che è l'unica possibile giustificazione del diritto come esperienza di vita.

Se la nave è scardinata, il naufrago resiste conducendo il diritto a cercare una patria, che non sarà più "*la terra cara a Dio, dove vivono salde genti, cuori forti, cuori ardenti che non temono il destin, dove tutti son fratelli*" (4), non una patria, *locus saeptus*, ma forse una patria *locus liber, res nullius* e nello stesso tempo *res omnium*.

Come potrebbe lo stato democratico di una società pluralista tenere ancora separato il diritto dalle istanze culturali delle diverse collettività che lo compongono, senza ledere la dignità dell'uomo, in contrasto, altresì, con la centralità della persona umana, fondamento degli ordinamenti moderni? (5). Con la tradizionale ricerca di un punto di demarcazione tra diritto e morale, cultura e religione, ideologia e politica sui quesiti esistenziali dell'umanità, non risolubili con meri criteri giuridici (6), nella "*sostanziale incapacità di provvedere... in forme giuridiche adeguate, alle esigenze coscienziali di soggetti portatori di una sensibilità etica speciale*", quando si pongono in conflitto con "*l'ethos comunitario egemone*" (7).

Si realizza il dramma dell'opzione tra due doveri: l'uno, il dovere di obbedire alla legge, l'altro, il dovere morale; non vi potrà essere validità simultanea delle due norme che si contraddicono, pur non essendo le due norme contraddittorie, perché tese entrambe al bene comune (8).

Da una parte, vi è un diritto di resistenza posto alla base della nascita degli ordinamenti costituzionali democratici: è lo stesso ordinamento internazionale a sancire il dovere indi-

viduale (e quindi anche collettivo) di disobbedire a quei poteri statali rivolti alla perpetrazione di crimini contro la pace, crimini di guerra e crimini contro l'umanità. La resistenza rientra fra le garanzie della Costituzione italiana, tra le reazioni ammesse dall'ordinamento giuridico, di fronte a comportamenti che violino le norme fondamentali, e non sono concepibili libertà e democrazia, se non sotto forma di obbedienza alle leggi, che un popolo libero si dà e che può liberamente mutare (9).

Dall'altra parte, in situazioni estreme, anche in regime democratico, la non collaborazione e le varie obiezioni di coscienza non sovvertono i principi della democrazia, appunto perché si tratta di situazioni estreme.

Con tali gesti non solo si mantiene coerenza tra la propria coscienza e l'agire, ma, nella misura in cui il proprio gesto ha un costo personale (si pagano le conseguenze), si aiuta anche la coscienza degli altri a maturare: per lo meno gli altri si renderanno conto che qualcuno è veramente convinto della gravità della situazione e non si è ancora arreso di fronte alla complessità dei problemi e non ha perso la speranza di poterli risolvere. Vuol dire che alla base qualcosa si sta muovendo e si dovrà prestarvi attenzione (10).

La libertà di coscienza, quindi, comporta anche la libertà di agire esternamente secondo i dettami della coscienza stessa: si tratta di "*due punti di vista, distinti ma collegati*" (11).

La libertà di coscienza è non solo il diritto di aderire nel proprio intimo ad una certa religione e la certezza di non avere a soffrire di tale scelta, assenza di coercizione morale e fisica, ma è anche e, soprattutto, il diritto di manifestare esteriormente, con atti e con parole, l'adesione a quel credo. Vi è un nesso strumentale tra il diritto del singolo a non subire imposizioni o aggressioni nella libera formazione dei propri convincimenti, libertà di coscienza, e il diritto del singolo ad agire esteriormente in modo conforme ai dettami imperativi della propria coscienza, obiezione di coscienza.

La Corte Costituzionale affermò espressamente che la posizione soggettiva specifica



dell'obiettore, quanto al possibile fondamento costituzionale dell'obiezione di coscienza, benché non contemplata in Costituzione, non ne è comunque esclusa (12), rappresentando essa l'estrinsecazione della libertà di coscienza, bene costituzionalmente rilevante (13).

La democrazia è forte se è lavoro di riforma partecipato in progressi: perché, dunque, non confrontarsi pubblicamente sulle opzioni delle coscienze?

Oggi si assiste al moltiplicarsi delle ipotesi di obiezione di coscienza. Il nostro ordinamento ne riconosce alcune, come l'obiezione al servizio militare, l'obiezione all'aborto, al giuramento, alle nuove metodiche terapeutiche e alla sperimentazione scientifica (nel campo della bioetica), la possibilità di osservare un giorno festivo settimanale diverso dalla domenica. Altre non sono ancora riconosciute, come l'obiezione "fiscale", quella verso determinate prestazioni lavorative, quella ai trattamenti sanitari obbligatori, a ricoprire uffici legalmente dovuti, fino alle recenti forme dell'obiezione "farmaceutica", "ecologica", "ai consumi", e le multiformi fattispecie connesse ai fenomeni di immigrazione dei Paesi islamici ed africani, come la pratica dell'escissione o quella di indossare il *chador* in luoghi pubblici (14).

Pongo alcune osservazioni solo con riguardo al tema della difesa militare armata.

L'art. 52 della Costituzione italiana prevede il dovere di difesa, ma non fa nessun riferimento alle modalità secondo le quali tale dovere tende istituzionalmente ad estrinsecarsi, e, in particolare, assume inoltre notevole significato il silenzio della Costituzione in ordine alla difesa in armi.

Nei lavori preparatori della Costituzione, l'onorevole Calosso propose un emendamento aggiuntivo da inserire nel futuro art. 52 Cost., affinché *"nel bilancio dello Stato le spese per le Forze Armate non (potessero superare) le spese per la pubblica istruzione"*. Calosso muoveva dalla constatazione che l'Italia, in quanto piccolo Paese, mai sarebbe stata in grado di organizzare un esercito potenzialmente vincente in un eventuale conflitto a dimensione

inevitabilmente continentale o mondiale; il nostro paese avrebbe soltanto potuto creare un "esercito della sconfitta", nonostante il valore e il sacrificio dei suoi uomini. Sicché, paradossalmente, suggeriva di formare un piccolo *"esercito di quadri (con esclusione della leva obbligatoria) incapace di entrare in lotta..."*: per non subire disfatte bisognava rifiutare qualsiasi tipo di guerra. All'obiezione: "E se ci invadono?", così replicava: *"Le alternative sono due: o noi con centocinquantamila soldati armati di baionetta andiamo a farci massacrare - ed allora resterà una bella pagina eroica nella storia - oppure non facciamo la battaglia e allora non avremo neanche la sconfitta. C'è qualcuno di voi che preferisce un buon massacro in battaglia ad una sconfitta in una non battaglia?"* (15).

È possibile distinguere nel testo costituzionale tra difesa con le armi, nei cui confronti il dovere di prestazione del servizio militare assume una strumentalità diretta, e difesa a contenuto normativamente non predeterminato che prescinde dal servizio militare. Il problema è quindi quello della non predeterminazione dei mezzi e delle modalità secondo le quali si adempie al dovere di difesa e, d'altro canto, la strumentalità, soltanto parziale, rispetto ad essa, del servizio militare.

Il dovere di difesa è assolto, infatti, non soltanto dalla prestazione al servizio militare, ma anche attraverso altre attività, che non postulano l'uso necessario delle armi, né la trasformazione del destinatario in combattente (16).

Per la legittimazione, per legge, dell'equivalenza metodologica delle diverse opzioni sulla difesa, se le ragioni tradizionali della difesa armata hanno ancora spazio e vanno previste e regolamentate, non è più possibile ignorare la presenza dei terreni in cui un servizio civile e una difesa nonviolenta potranno operare (17).

Eppure, tanto lontani si è, oggi, dal pensare e dal ricordare quel forte sentimento di pace che animò anche i nostri costituenti, allorquando nel recentissimo documento del Ministero della Difesa (18) si afferma che *"nella percezione politico-sociale della maggioranza del Paese, la*



leva fu vista, oltre che come ovvia base per la credibilità della difesa patria, come un mezzo per ricostruire gradualmente il senso dello Stato, incrinatosi dopo l'8 settembre 1943, e come garanzia per la stabilità dell'ordinamento democratico, nato dalla sconfitta dei regimi delle potenze dell'Asse e dei loro alleati locali". Continua il Ministero della Difesa, a sostegno della recente riforma del reclutamento delle FF. AA. (19), dichiarando che il sistema di leva non è più idoneo a fare fronte ai sempre più frequenti interventi e missioni all'estero delle FF. AA. (20).

Nessuna menzione ad una difesa alternativa a quella armata.

Il diritto all'obiezione di coscienza (21) muta le proprie modalità, e si introducono "nuove possibilità per lo sviluppo su base volontaria d'iniziative complementari a moderne politi-

che sociali, nello spirito della solidarietà e del sostegno a chi è più bisognoso ed esposto, rivedendo principi, fondamentali, alimentazione e modalità di questo servizio ed aprendolo anche alle donne" (22).

È ancora legge della convenienza, rispetto alla quale la coscienza rimane profezia.

Cristina Oriato

Note

1) Giovanni 19,11.

2) LIPARI, *Diritto e sociologia nella crisi istituzionale del postmoderno*, Riv. dir. priv., 1998, p. 409.

3) BLUMENBERG, *Naufragio come spettatore*, Bologna 1985.

4) "La patria mia", Coro della SAT di Trento.

5) FABRIS, *Una sfida: diritto del lavoro non diritto dell'impiego*, RGL, 1, 1998.

6) FABRIS, *id supra*; PREDIERI, *Il diritto apicale metastatale. Analogie fra diritto comunitario e diritto islamico*, in Dir. Unione europea, 1996, 3; CALABRESI, *Il dono dello spirito maligno*, Milano 1996.

7) BELLINI, *Trattamenti sanitari fra libertà e doverosità: aspetti costituzionali con riferimento alla libertà religiosa*, Saggi di diritto ecclesiastico italiano, I, Catanzaro 1996, p. 305.

8) BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza negli ordinamenti giuridici contemporanei*, Torino 1967.

9) GALLO, *Dal dovere di obbedienza al diritto di resistenza*, Quaderni di Azione nonviolenta, n. 11, Ed. Movimento Nonviolento, Perugia 1985.

10) BATTISTELLA, *Quale 2000? Proposte da discutere*, EMI, Bologna 1988.

11) Corte Cost., sent. n. 117 del 1979.

12) Corte Cost., sent. n. 113 del 1986.

13) Corte Cost., sent. n. 409 del 1989.

14) TURCHI, voce (Obiezione di coscienza), in Dig. Discipl. Priv., Torino 1995, p. 523.

15) CALOSSO, *La Costituzione italiana nei lavori preparatori*, III, p. 1815.

16) LOMBARDI, *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Milano 1967.

17) CODRIGNANI, *Inciivilimento degli eserciti*, in Missione Oggi, n. 2, 1989, Parma, p. 4.

18) Ministero della Difesa, *Documento strategico sulla difesa del nuovo secolo*, aprile 2001, n. 264, p. 73.

19) Legge n. 331/2000.

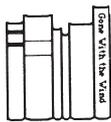
20) Ministero della Difesa, id., n. 266, p. 74.

21) Legge n. 64/2001.

22) Ministero della Difesa, id., n. 276, p. 76.



PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Segnalazioni e recensioni

Un libro ... di favole

Aldo Bodrato contribuisce con i suoi articoli in modo sempre determinante alla nostra ricerca. Con gioia abbiamo perciò letto il suo libro *"Storie mancine. Storie di bestie, di uomini e di santi"* (Ed. Diabasis, Reggio Emilia 2000). L'autore scherza anche con i santi e alla fine non si capisce la differenza tra le tre categorie di personaggi. Non si sa chi sia più saggio, né verso chi vada la simpatia di Bodrato e la nostra. Certamente tutti ci coinvolgono in una gioia malinconica o in una gioiosa tristezza, come in tutte le storie vere in cui pianto e riso si mescolano. Resta il sorriso indulgente verso chi prende troppo sul serio se stesso, le proprie virtù, se è vero che *"il cielo non annulla le diversità della terra, se ne fa gioco: sta nel riso la sorgente della beatitudine celeste"*. Resta il piacere di narrare, di raccontare in fondo sempre la stessa storia con personaggi diversi, che pretendono di non essere mai se stessi, ma una maschera disegnata con razionalità, che pensa e opera con logica unitaria dal principio alla fine. *"Del resto: cos'è un mondo se non un tessuto di cose? E le cose non sono forse un tessuto di storie che bisogna imparare a leggere e a recitare, se si vuole una vita che abbia qualche sapore?"*.

E nel raccontare, magari versioni divergenti dello stesso fatto, immagini rovesciate, si può trovare un senso, una "morale", anche ad azioni che ottengono il risultato opposto a quello voluto: si può far vincere Satana per troppo zelo senza capire che si è scambiato il desiderio di santità con la santità stessa.

Si potrebbe continuare all'infinito: le storie di Bodrato invitano non solo a leggerle ma anche a raccontarne altre, a inventarne ciascuno di proprie o richiamarne altre lette altrove. Fino a quando saremo davanti a Dio, tutti a raccontare la stessa storia. A quel Dio che *"ha tratto Adamo ed Eva dal fango per sentire una voce nel gran silenzio..."*. E la capacità di

raccontare è ciò che differenzia l'uomo (e la donna, bisognerebbe dire soprattutto – si pensi alle *Mille e una notte*) da Dio. Lo rende superiore. Forse, ma ciò è proprio da ridere.

Carlo Bolpin

La ricerca di Piero Stefani

La ricerca di P. Stefani, per quanto non ispirata ad alcuna astratta catalogazione di generi, può definirsi articolata lungo quattro filoni principali: riletture bibliche, incidenza dell'eredità biblica sulla cultura occidentale, presentazioni dell'ebraismo, teologia del dialogo cristiano-ebraico e, del dialogo interreligioso.

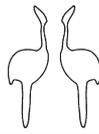
Del primo ambito si segnalano, *Sia santificato il tuo nome. Commenti ai vangeli della domenica*, Marietti, Genova 1986-88, ristampa Grafitalica Chirico, Napoli 2000; *Il Padre nostro*, Marietti, Genova, 1991; *La parola e il commento. Dodici letture bibliche*, Giuntina, Firenze 1993. A cavallo tra il primo e il secondo filone si situa il frutto più maturo della scrittura di Stefani, *Dies irae. Immagini della fine*, il Mulino, Bologna 2001.

Le due opere più attente al dialogo con la dimensione culturale sono i pensieri raccolti in *Un tempo per cercare. Fili e frammenti*, Morcelliana, Brescia 1997 e *Sui confini. Tracce di dialogo tra religioni e culture*, Paoline, Milano 1999 (rielaborazione degli articoli apparsi sulla rubrica dal medesimo titolo tenuta sul quotidiano *Avvenire*).

Nel terzo filone rientrano, *Il nome e la domanda. Dodici volti dell'ebraismo*, Morcelliana, Brescia 1988; la corposa *Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia 1995 e il più agile *Gli ebrei*, il Mulino, Bologna 1997 (3 rist. 2000).

Le opere più rilevanti dell'ultimo ambito sono: *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla "Nostra aetate"* (dichiarazione del Vaticano II sui rapporti tra la chiesa cattolica e religioni non cristiane), EMP, Padova 1998; e *Luce per le Genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana*.

Gianni Manziaga



Rileggendo Esodo

Il tema del male ha suscitato non poco interesse tra i nostri lettori, che hanno inviato numerose e interessanti riflessioni sull'argomento, soprattutto in relazione agli stimoli raccolti dagli articoli già apparsi nei precedenti numeri di **Esodo**. Per ragioni di spazio ci limitiamo, per ora, a pubblicarne tre.

1. Giobbe risponde a Gianni Manzi: il mistero della libertà divina

<<Non c'è bisogno che mi presenti, caro e dotto Gianni; mi conosci e mi rassomigli ed ambedue ci ispiriamo al quel Diogene che, con la lanterna davanti al naso, girovagava interrogando e ponendo questioni.

Non scrivere l'appellativo Giobbe, chiamami "il tentato o il provato"; meglio ancora qualificami come "Dov'è il mio Dio?". Presentami ai tuoi lettori come un ricco imprenditore arabo "integro e retto": ci tengo ad eludere il fastidioso assioma che ricchezza sia sinonimo di disonestà, almeno nel mio caso.

Nel tuo dibattito il Satana è visto come l'accusatore di chi è religioso per convenienza o, mi esprimo meglio, come smascheratore di false apparenze. Sì, i Giobbe della storia odiano ogni ipocrisia, sono puri dentro ed osservanti nel profondo della coscienza.

Francamente, non ho nulla da rimproverare al mio passato; so di aver sofferto ingiustamente o meglio senza una ragione plausibile. Ripetilo anche tu a mia moglie e a tutti coloro che abbinano sofferenza con qualche colpa occulta o propria o dell'albero genealogico.

Che insolenza nei tre migliori amici! Voler convincermi di aver le mani grondanti o semplicemente macchiate di violenza o frode. Lì stava la causa delle mie sventure. E da allora la letteratura di tutti i continenti qualifica ogni particolare disgraziato, soprattutto nobile, quale Giobbe calato nel letamaio. Il letterato o l'artista si fermano lì, non portano avanti il discorso chiarificatore. Il

male fa sempre fracasso, la riabilitazione è riassunta in due righe. Anche su questo io sono un emblema.

Fuori dai piedi i saputelli di amici, io volevo un confronto diretto con il Tormentatore: "Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, senza la mia carne vedrò Dio... e le mie labbra potranno accusarlo come unico responsabile della mia catastrofe" (Gb 19,25ss.). E mentre i tre freddi interlocutori innalzavano un inno alla perfezione del creato, io maledicevo il giorno in cui erano risuonati i miei primi flebili vagiti (Gb 3,1-26). Anche il cosmo era frutto di un progetto mal riuscito (Gb 6-7).

Stanco della vita, alzavo minaccioso i pugni verso un cielo muto e lontano. A quel Dio che genera esseri per tormentarli io volevo gridare le mie rimostranze (Gb 13,3ss). La sapienza umana! Umiliata e reietta; perché Lui rende stolti i consiglieri dei grandi, priva di senno i giudici, toglie la sapienza ai capi e fa vagare a tastoni nelle tenebre i reggitori dei popoli. Soffri e non ti è dato di sapere il perché! Il massimo dell'assurdità. Che parte allora assegna il Potente all'uomo? E la mia porzione, qual era? (Gb 31,1ss). Rispondimi, o Cielo!>>.

Ma Colui che abita oltre le nubi resta muto, e ancor più sembra chiudersi la volta celeste. Nella solitudine anche la moglie lo squadra beffardamente: "Smettila d'indagare, sei nel letame fino al collo".

Dai primordi del tempo e giù oltre Epicuro, Lucrezio, Leopardi fino a Chartre e ai moderni atei si dipana rigogliosa la schiera dei pensatori, che hanno relegato gli dei o Dio sull'Olimpo delle beatitudini inarrivabili, insensibili e irridenti ad una prole nata "al pianto e la ragion in grembo ai celesti s'asconde: arcano è tutto fuor che il nostro dolor".

Ma è proprio a questa Natura matrigna che Giobbe grida la propria disperazione, chiedendo il perché la sventura flagella anche chi "non ha mai tradito la tua alleanza, non ha volto indietro il cuore, e i cui passi non avevano lasciato il tuo sentiero... Svegliati, perché dormi, Signore? Non ci respingere per sem-



pre. Perché nascondi il tuo volto, dimentichi la nostra miseria e oppressione?" (Sal 43,18-23).

<<In questo stato d'animo desideravo ed insieme attendevo l'evento rivelatore tremore (Gb 37,1-5) perché foriero del castigo o della benedizione divina. Ma una risposta lui me la doveva.

Finalmente, ecco il Dio della potenza; risponde alle mie interpellanze interrogando>>.

Il parlare di Dio ristabilisce la vicinanza tra Creatore e creatura, perché nella tradizione biblica è proprio il silenzio di Dio a generare disorientamento ed angustia.

<<Purtroppo fin dall'inizio il Potente ha puntato l'indice contro di me: "Chi è costui che pretende offuscare il mio consiglio con parole insipienti? Rispondimi, ansioso Giobbe: "Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra? Dillo, se hai intelligenza!" (Gb 38,2.4)>>.

L'interrogatorio poi si appunta sulla creazione della terra, del mare, della luce; sulle estremità dell'abisso e del mondo, sui fenomeni atmosferici, sui corpi celesti; sulle abitudini del leone e del corvo, sul parto delle cerva, sull'agire dell'asino selvatico, del bufalo, dello struzzo, del cavallo, dei rapaci.

Dio rievoca le meraviglie dell'opera delle sue mani e i prodigi del mondo animale; nell'infinita varietà degli esseri si manifesta l'indescrivibile sollecitudine divina. L'uomo ne coglie il movimento e l'insuperabile organizzazione, ma non dispone della conoscenza dei segreti dell'equilibrio naturale.

Solo il Sapiente conosce profondamente tutto e tutti, sorretti dalle sue mani. Inspiegabile pure è la gratuità con cui si china sull'immensità del creato. Come si osa allora criticare i criteri con cui Dio governa il mondo?

A Giobbe resta una scappatoia, perché egli non nega l'onnipotenza divina, ne contesta il prevaricare devastante, soprattutto nei confronti dell'uomo. Infatti nei più svariati avvenimenti, come nel caso della pioggia che può trasformare il deserto in giardino oppure pro-

vocare danni irreparabili, il rimando è sempre (Gb 38,22-30) a Dio, sorgente unica della prosperità e della sventura.

Il discorso rinvia a quelle parole: "Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?", oppure al ritornello: "Il Signore ha dato, il Signore ha tolto: sia benedetto il nome del Signore".

Ma queste affermazioni contengono l'accettazione convinta e serena della propria limitatezza: "Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere? Mi metto la mano sulla bocca. Ho parlato una volta, ma non replicherò (Gb 40,4-5). Tu puoi tutto e nessuna cosa è impossibile a te. Chi è colui che, senza aver scienza, può oscurare il tuo consiglio? Ho esposto dunque senza discernimento cose troppo superiori a me, che io non comprendo. Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono. Perciò mi ricredo e ne provo pentimento su cenere e polvere" (Gb 42,2-6).

A questo punto Giobbe, al di là delle vistose incongruenze cosmiche, scorge la armonica benevolenza con cui Dio governa, nella giustizia provvidenziale, il mondo, perseguendo il suo mirabile piano. Giobbe non ritratta e non si pente di niente, perché le accuse rivolte a Dio erano dettate da un desiderio ardente di ritrovarlo. Ora ha solo portato a maturazione una radicale trasformazione della sua conoscenza di Dio ed insieme si è convinto del suo sapere parziale, frammentario, confuso, ignorante la globalità dei piani divini. Non è cambiato Dio, è mutato Giobbe.

In passato si era adagiato sulle tradizioni secolari di Israele; ora sta in silenzio. "Ma non è il mutismo della disperazione. Finalmente ritrova quel volto buono del Creatore, che da sempre ha portato in fondo al cuore. È un uomo libero, che ha parlato con estrema franchezza, ed ora si inchina dinanzi alla maestà di un Dio totalmente trascendente e la cui sapienza è infinitamente più grande della mente dell'uomo e perciò non è giudicabile in nessun modo. Giobbe non rinnega nessuna delle precedenti argomentazioni, ma rifiuta di continuare a contestare. È soddisfatto, rinsaldato dal contatto vitale con Dio e forse gode inte-



riormente. Il problema era il silenzio di Dio; la disputa ha ridimensionato anche l'asprezza delle sofferenze e lo sgomento per l'oscurità della propria e dell'altrui esistenza" (La Bibbia PIEMME, ed. Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, nota al cap. 42, 1-6, pp. 1179-1180).

Caro Gianni, hai scritto sapientemente (**Esodo** 4/2000, p. 67): al dolore non danno risposta né la teologia, né la fede cristiana, né tanto meno la chiesa cattolica. "Padre nelle tue mani consegno il mio spirito". Si tratta della resa ad un amore incomprensibile; del fidarsi, affidarsi comunque, si tratta di affermare nonostante tutto – ma questa è la logica della fede – l'adesione, piena di speranza, alle spesso incomprensibili dinamiche della vita, cioè a Dio.

Vincenzo Mercante

2. Il bene e il male

Gentile don Manziega, il Suo articolo apparso in **Esodo** 4/2000 (pp. 66-67) tratta e anticipa le tematiche sul "male". Come profetico procedere, svolge l'argomento con un analitico scrutare il male e il verificarsi, ne cerca le ragioni, si pone interrogativi dando ad essi risposta.

Per la lucidità del tema esposto e per la corrispondenza con l'attualità vigente, vorrei riportare qui la parte iniziale del Suo scritto, riguardante l'analisi del male, che mi pare dia spiragli chiarificatori al "nostro dibattere", cioè ai dibattiti ora in corso, espressi sia da interpellati/esperti e insigni pensatori, sia dalla comune gente di strada che, scossa dagli avvenimenti, vuol dire la sua.

"Non mi era mai capitato di sentire in modo tanto avvolgente la forza del male. Il Male, come il Bene, sono realtà inafferrabili, intuite presenti nella storia e nella propria vita, di cui si colgono frammenti parziali e provvisori poiché l'esistenza è un susseguirsi di positività e di negatività, che non si impongono come dati oggettivi ma come aspetti di ogni

evento, come momenti comunque transitori, letture, quindi, più o meno soggettive di quanto avviene; il desiderio di senso impone la costante attenzione a saper cogliere e vagliare le dinamiche della vita/storia, al fine di realizzare la maggior pienezza per sé e per gli altri...".

Gentile don Manziega, le Sue parole hanno anticipato il susseguirsi di molteplici altri flussi di parole, convergenti tutte nell'intento di chiarire l'insorgenza del male e il perché del suo verificarsi. Quando il male si manifesta con tutta la forza dei suoi attributi, come nelle aspre vicende di questi giorni (situazioni-limite), produce quasi una collettiva angoscia che varca il confine del cerchio nel quale ha agito e, come ombra opaca, si espande sinuoso e avvolgente, quasi attraendo nel risucchio del suo vortice le menti e le coscienze che attonite subiscono l'impatto e non se ne distolgono.

Perché il male, come il bene, hanno forze rimbalsanti, diffondono attorno a sé riverberi del loro effettuarsi. Mentre il bene, la bontà e l'amare espandono i valori e, carismatici, attraggono altrettanti sentimenti, il male ha effetti contrari. Ci impone inquietanti interrogativi. Si intuisce che il male, che tanto ci ripugna e ci spaventa, non è del tutto estraneo a noi: particelle della sua sostanza risiedono nel profondo di ognuno di noi (patrimonio di mescolanza di geni o molecole ereditate da Caino). Covano nei pensieri cattivi frammenti di odio o d'intolleranza verso gli altri, accuratamente nascosti, non sopportazione del prossimo più vicino, fino alla non sopportazione di noi stessi. Male, come vuoto d'amore.

Credo che le componenti di bene e di male, dualismo del quale siamo dotati, si fronteggino e si misurino ogni giorno. A volte il bene ne esce vittorioso, altre volte no, ma questo fa parte del mistero dell'uomo, mistero che ora, nell'atmosfera che ci circonda, si cerca di sondare.

Con tutta la consapevolezza dei miei limiti al Suo esporre, ho voluto aggiungere le mie riflessioni, ma mi lasci terminare con le sue frasi di fede e di speranza. Il Suo articolo, don



Manziega, che si sofferma soprattutto sull'aspetto del male come malattia propria e dei propri cari, narra con intensità di cuore ed emozione il seguire e condividere - per quanto possibile - l'inizio e il "termine" della malattia della "sorella Baby".

Ma le diverse gamme del male secernono un'unica sostanza: la sofferenza; e le Sue parole si adeguano ad essa: "... Il dramma di sentirsi spettatori disarmati di fronte alla destrutturazione fisica e morale di una persona cara... Il male crea situazioni nuove che interpellano la tua responsabilità, anche se ti senti inadeguato a rispondere. Il futuro appare incerto ed oscuro... Il male come il bene tende ad espandersi, a creare potenziali forme di sofferenza nuova... Al male non dà risposta neppure la fede cristiana. Il grido del Crocifisso, sconfitto e abbandonato, rende vana la pretesa di una risposta... Si tratta del fidarsi/affidarsi, di affermare nonostante tutto l'adesione, piena di speranza, alle spesso incomprensibili dinamiche della vita. Cioè a Dio".

Maria Di Grazia

3. "Et sostengo infirmitate et tribulazione..."

(dal *Cantico delle creature* di Francesco d'Assisi)

Nella *Vita seconda*, scritta da fra' Tommaso da Celano, si legge che Francesco, araldo di Dio, si incamminò sulle vie di Cristo attraverso numerose pene e gravi malattie. E, certo, dalle sue biografie, risulta che il serafico padre era un esperto della sofferenza, non soltanto di quella fisica e non solamente della propria. Partecipava alla sofferenza delle altre creature e considerava, di continuo, con ineffabile dolore intimo, le pene della Passione di Gesù.

Ciò non ostante, per quanto strazianti fossero i suoi dolori e le sue angosce, Francesco non le chiamava "sofferenze", ma "sorelle" e, forse, non si poneva il grosso, misterioso problema della sofferenza nel mondo, della sofferenza degli innocenti e - perché no? - di quel-

la degli animali (1).

Poco, assai poco può dire la filosofia sul problema del male e, quindi, anche del dolore che è una manifestazione del male. Su questo problema, che ha tormentato i più grandi pensatori cristiani di tutti i tempi, l'ultima e definitiva parola che la filosofia può pronunciare è la seguente: "Se Dio esiste, ossia se alla fonte dell'essere c'è una Volontà intelligente, tutto ha un significato e un senso, anche il dolore, sebbene noi non riusciamo a vedere in che modo il dolore stesso possa avere un significato".

Secondo Plotino, prima di affermare qualche cosa sull'origine del male, è necessario stabilire se il male esista veramente, se non sia una nostra illusione, e in che consista.

Senza perdersi in elucubrazioni mentali, si deve ammettere che il male c'è e che è impossibile negarlo, anche se qualche filosofo, come Spinoza, si è preso la libertà di negarne l'esistenza. Il male può considerarsi una mancanza di affetto, la morte di una persona cara, la mancanza di salute, l'incomprensione da parte di chi incontriamo.

Il male che devasta la terra è permesso da Colui che, nello Spirito, suscita l'essere e chiama a libertà. Ma, certamente, non è voluto da Dio che, nello Spirito, non abbandona allo sbaraglio le sue creature e non può non soffrire per loro amore. Prima che il Figlio muoia sulla croce, nella solidarietà con i peccatori, la sofferenza di amore già abita nel cuore trinitario del Padre.

Perché Dio permette il male?

Noi non possiamo vedere il "perché", ma possiamo dire che, data la finitezza dell'uomo, la possibilità di fare il male è connessa con la sua libertà, con il potere che ha l'uomo di costruire, in positivo e in negativo, la sua personalità morale. La "grandezza" dell'uomo si riduce sempre a valori morali. L'uomo non è una creatura già tutta fatta e completamente finita, ma ha ancora la possibilità di progettarsi, di programmare la sua esistenza in maniera conforme o contraria alla "via" che gli è tracciata, suggerita, ma non imposta, dalla sua natura che è modellata su un'idea divi-



na.

Questo potere di progettarsi comporta anche il rischio di perdersi e questo rischio è lo scotto che deve pagare la nostra dignità di uomini.

Secondo Platone, tutti gli uomini devono scontare delle azioni ingiuste e disoneste, e se questa riparazione non avrà luogo qui sulla terra, dovrà avvenire nell'aldilà. Ma, sia quaggiù che nell'aldilà, gli unici mezzi per liberarci dal male e purificarci sono la sofferenza e il dolore.

Per il fatto che il dolore si possa chiamare anche "pena", si viene a indicare una determinata concezione della realtà, una concezione mediante la quale il dolore è penetrato nel mondo in seguito a una "colpa". Non si vuol dire che ogni dolore, per una sorta di legge del contrappasso, sia la conseguenza di una colpa, ma significa che il dolore è il frutto di un'incrinatura, per così dire, prodotta nell'uomo da una ribellione.

Rimane sempre da chiedersi perché soffra il giusto. È un quesito al quale è incapace di rispondere la dottrina dei Padri, la tradizione e l'esperienza. Il dolore rientra nei misteriosi disegni di Dio e, con Isaia, dobbiamo renderci conto che Egli è un re potentissimo, incomprendibile perché "le sue vie non sono le nostre vie e i suoi pensieri non sono i nostri". Sembra, quasi, che i giusti non siano capiti.

Dio li sottopone a prove, per tutta la durata della loro vita quaggiù, tanto che, dagli altri uomini, possono venire considerati come dei "puniti". In realtà, durante la loro vita, sono nelle mani di Dio e nulla può distogliere il loro cuore dalla giustizia e dalla saggezza. Il loro cuore è pieno della speranza di immortalità! Dio li mette alla prova per vedere se sono degni di Lui e, per questo, li vaglia al crogiolo.

L'innocente che paga rimane sempre un mistero insondabile di Dio.

È la via della croce la strada quotidiana, indispensabile, che porta, passo dopo passo, sul Golgota.

Chi ama molto riesce solamente a intuire il valore della sofferenza e del dolore. Si deve dire, umilmente: "Non la mia, ma la Tua volontà sia fatta!".

Sono parole che costano terribilmente care, ma che rimangono le uniche capaci di dare un senso al dolore che piega e rompe, in modo violento, l'uomo e, nello stesso tempo, lo unisce all'Uomo dei dolori e al Risorto.

L'immagine di Cristo che qui appare è quella del Crocifisso, quella cioè che indica sì la gloria, ma l'addita solamente come fine ultimo e dono di Dio, per ottenere il quale è necessario impegnarci a seguire la via storica della croce, ossia la strada faticosa dell'umiltà, della sofferenza, della povertà e del servizio.

Eraldo De Re

Nota

1) Io sono un veterinario e mi preoccupo anche della sofferenza, spesso dovuta alla cattività degli uomini, dei miei "clienti".



Prepariamo il prossimo numero

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

Vorremmo che tale rete si ampliasse e che anche i lettori-non collaboratori partecipassero a questa costruzione, inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio di attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio Esodo, possibilmente non da soli. Ovviamente non tutto il materiale che giunge alla redazione potrà essere pubblicato; tutto però verrà preso in considerazione e verrà utilizzato alla messa a punto del tema e al suo sviluppo.

La riflessione sul male, che abbiamo intrapreso con il numero 1/2000 di *Esodo*, si conclude con questa monografia sulla responsabilità che, in qualche modo, costituisce cerniera di congiunzione con un nuovo percorso che inizieremo dal n. 3/2001, in continuità e in risposta - appunto - al tema del male: che significa proporre dinamiche positive a tutto ciò che ferisce lo sviluppo delle forze vitali? Ma è poi possibile reagire al male? Come dovrebbe e potrebbe dipanarsi l'azione "responsabile"?

Il n. 3/2001, che tratterà il tema delle beatitudini (chi sono i beati, i giusti...), è di fatto chiuso. Mentre è già "in cantiere" una monografia sul tema della solitudine (come "spazio" necessario per ritrovare se stessi e per elaborare progetti di crescita), prevediamo due numeri attorno alla "Speranza". Vorremmo ripensarla come "virtù" personale ed anche sociale, vorremmo leggerla partendo dalle Scritture sacre - valutandone tutto lo spessore "escatologico" e di dirompenza rispetto a questo secolo -, ma riconoscendone pure il volto storico, espresso dalle grandi utopie, che hanno fortemente segnato lo scorso secolo.

C'è vita senza speranza? È possibile l'apertura all'altro senza apertura al futuro? È possibile credere nel Cristo storico senza attesa?

C'è storia senza utopia? C'è futuro senza tensione collettiva?...

Attendiamo, amici lettori, la vostra collaborazione.

la redazione

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