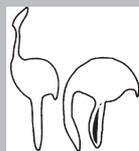


Della solitudine

Benzoni, Bonifacio Vitale, Cantilena, Cilia, Cortella, De Benedetti
Inguanotto, Jabbar, La Valle, Maggioni, Meggiato, Morlin
Ricci, Scrivanti, Soggia, Spanio, Tosatti, van Deth, Venchierutti Croff

SOMMARIO



Della solitudine

Editoriale *L. Meggiato, L. Scrivanti* pag. 1

PARTE PRIMA: Della solitudine

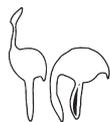
All'inizio era la solitudine	<i>P. De Benedetti</i>	pag. 5
"Sono rimasto il solo profeta"	<i>P. Inguanotto</i>	pag. 8
"Sedevo solitario": la solitudine di Geremia	<i>L. Cilia</i>	pag. 11
La solitudine in Giobbe	<i>T. Tosatti</i>	pag. 17
L'angoscia dell'uomo Gesù	<i>B. Maggioni</i>	pag. 20
Le solitudini delle discepole	<i>C. Ricci</i>	pag. 22
Giuda, della solitudine. Tra gli uomini e in Dio	<i>G. Benzoni</i>	pag. 26
La solitudine nell'epoca post-moderna	<i>L. Cortella</i>	pag. 34
Ritrovare se stessi	<i>E. Spanio</i>	pag. 38
Dall'egocentrismo alla condivisione	<i>O. van Deth</i>	pag. 41
Tra i rumori, la solitudine di donne	<i>T. Bonifacio Vitale</i>	pag. 44
Lo straniero fra solitudine e libertà	<i>A. Jabbar</i>	pag. 49
La solitudine del bambino	<i>C. Soggia</i>	pag. 51
Solitudine e vita credente	<i>M. Cantilena</i>	pag. 54
Benedetto Calati: la solitudine del monaco	<i>R. La Valle</i>	pag. 59
Primo Levi: una solitudine disperata	<i>A. Venchierutti Croff</i>	pag. 65

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatori

Lettera "aperta" a Carlo Rubini e ai lettori	<i>C. Bolpin</i>	pag. 72
Il card. Martini, il mondo cattolico e la politica italiana	<i>G. Morlin</i>	pag. 74
Segnalazioni e recensioni	<i>C. Bolpin, B. Bovo</i>	pag. 76
Lettere	<i>G. Atzori</i>	pag. 80

Le fotografie (in parte tagliate ai margini per motivi grafici), di Mariateresa Crisigiovanni, sono parte della mostra "Minime": un'indagine nella banalità del quotidiano. L'abitante e l'habitat: "home sweet home", ma anche spazio chiuso, con il pericolo incombente dell'isolamento dagli altri, della solitudine.



Editoriale

“Conosco due specie di solitudine: l’una che mi rende triste da morire e mi dà la sensazione di essere persa, senza direzione; l’altra, al contrario, mi rende forte e felice. La prima deriva dal fatto che ho l’impressione di non aver più contatto con i miei simili, di essere totalmente separata da ciascuno di loro e da me stessa, al punto da non capire più che senso può avere la vita, mi sembra che non abbia più coerenza e che io non vi trovi il mio posto. Ma l’esperienza di un’altra solitudine mi rende forte e sicura di me stessa, mi sento in comunione con tutti, con tutto e con Dio, mi sento inserita in un grande condividere anche con altri questa grande forza che è in me”.

La citazione, tratta dal diario *Una vita sconvolta* di Hetty Hillesum, descrive in modo puntuale l’ambito e il limite del nostro indagare la solitudine. È un circoscrivere il campo che, altrimenti, sarebbe molto vasto; ma è anche un guardare la solitudine dal di dentro per riflettere non tanto sul “fenomeno”, ma piuttosto sul suo accadere.

Il filo conduttore di questo quaderno, pur nella diversità degli approcci e delle prospettive, è rivelare la “nostra” solitudine - l’aggettivo possessivo vuole evidenziare sia al positivo che al negativo una realtà che ci riguarda davvero tutti.

Il nostro essere soli non ci sta di lato o di fronte. Noi siamo soli. Ascoltiamo la saggezza del Qoèlet (4,9-10): “Meglio essere in due che uno solo (...). Infatti, se vengono a cadere, l’uno rialza l’altro. Guai invece a chi è solo: se cade, non ha nessuno che lo rialzi”. Il testo nasce in un tempo lontanissimo ed è certamente la lettura di una società contadina ormai tramontata, dove i legami erano necessitati dalla stessa sopravvivenza fisica delle persone. La comunità, nelle società tradizionali, era luogo di solidarietà, e le categorie “popolo”, “regno” fungevano da identità collettive, surrogando il dramma della solitudine.

Al centro della riflessione di questo passo biblico vi è il singolo che si interroga sulla “labilità”, sulla “infondatezza” del proprio essere o, meglio, l’intera umanità è vista nella sua soggettività, mentre si avventura sul proprio limite e fa i conti fino in fondo con la propria “vanità”, con la propria “inconsistenza radicale”. In questo testo sapienziale si avverte tutta la tragicità della solitudine e, mentre tutto è avvolto nell’inconsistenza ed è risucchiato nel vortice del nulla, della morte che tutto azzera e rende insignificante, forte si alza un monito: “Guai...”, che richiama in modo inequivocabile al senso profondo dell’esistenza.

Il termine “guai”, nella Bibbia, può signifi-



care minaccia, invettiva o maledizione (cfr. Amos). Oppure evidenzia una situazione di lontananza dal Regno o, più precisamente, di opposizione ad esso (cfr. Luca). Viene usato in contrapposizione al "beati...", assumendo la forma di un richiamo fortissimo: "Sei sulla via della morte!".

La solitudine può immettere in un vicolo cieco. Chi ne è ostaggio vive l'esistenza come insensatezza, deprivata di attese, di prospettive; ma non patiamo anche noi momenti in cui, pur immersi nella folla o attornati da persone, ci troviamo nell'impossibilità di comunicare, quasi non ci fosse più un linguaggio comune, o quasi le parole si fossero svuotate di significato, lasciandoci muti in un dolore profondo e indivisibile? Come un amaro assaggio di ciò che comporta la morte di una persona cara (moglie, marito, padre, madre, figlio, figlia, amico, amica...).

La morte, nell'astrattezza del termine, più che il morire è la figura più pregnante della solitudine; essa ci immerge nel vuoto. Non sappiamo se siamo noi ad abbandonare chi muore o se sia l'altro/a ad abbandonarci, come barche in balia della deriva; certo è che il tarlo del "tutto è inutile, la stessa esistenza, dal momento che ci spinge nel baratro del nulla", se non esplose dalle nostre labbra, comunque ci dilania dentro.

1695

*C'è una solitudine dello spazio,
una del mare,
una della morte, ma queste
compagnia saranno
in confronto a quel più profondo punto,
quell'isolamento polare di un'anima
ammessa alla presenza di se stessa -
Infinito finito.*

Emily Dickinson

C'è un altro volto della solitudine.

Attraversando la laguna di Venezia, ci viene incontro una piccola e silenziosa isoletta: San Francesco del Deserto; all'approdo, una

breve frase dà il benvenuto: "O beata solitudo, o sola beatitudo" (O beata solitudine, o sola beatitudine). Solitudine non più maledetta o dannata, ma addirittura "beata", luogo nel quale si scopre e si vive la bellezza della beatitudine: la vita ci è donata in pienezza; la totalità è offerta e possibile solo nel vuoto del riposare dentro noi stessi.

È la solitudine che permette il grande e difficile sentiero che porta al raggiungimento amoroso della nostra individualità, per coglierne i limiti ma anche le tantissime possibilità. Essa consiste nel poterci specchiare nella nostra stessa corrispondenza ma anche nel penetrare in quel "silenzio dialogico", che va cercando tutto ciò che distoglie dall'accoglienza profonda delle parole, non dette, di chi ci sta accanto.

Parole di uno stregone esquimese, cacciatore di renne: "Ogni vera saggezza si incontra solo lontano dagli uomini, nella vasta solitudine".

Simon Weil: "La relazione appartiene allo spirito solitario, nessuna folla può concepire la relazione (...). La solitudine va ricercata come un bene prezioso e richiede distacco fisico, psicologico, perché ogni realtà vicino a noi possiede sempre un'ambiguità; è facile scambiare le molte parole con la comunicazione. Solo l'attenzione, il distacco permette la distinzione fra l'essere accanto e il relazionarci" (*Quaderni*, vol. 3, pagg. 314 e 316).

Le frasi della Weil oltre ad essere frutto di un percorso intellettuale, manifestano l'esito della sua esperienza: l'autrice è arrivata all'accoglimento e alle scelte decisive della sua vita, allontanandosi e prendendo le distanze dal proprio ambiente sociale (scelta della vita in fabbrica) e culturale, fino all'abbandono dell'agnosticismo per l'incontro con il "divino".

La folla offre sicurezze, ripari, ma la strada insicura e aspra della libertà si apre a chi diviene "solo". Il soggetto può assumersi la responsabilità della relazione pur "deviante", ma vera, se si tura gli orecchi non solo al clamore della folla, ma anche agli ordini; per aprirsi al silenzio della propria coscienza:



Antigone è il simbolo. Le leggi del re, necessarie alla tutela della patria, vengono trasgredite da questa donna; la metafora della tomba ne è l'immagine abbagliante. Antigone scopre il valore della pietà come obiezione di coscienza, esce dalla caverna del sociale per rimanere "sola" di fronte alla falsa socializzazione.

L'esperienza delle grandi figure svela in modo a prima vista paradossale che la solitudine è davvero beata, ci apre alla relazione, al bisogno di apertura all'altra/Altro, costringendoci ad abitare la debolezza del nostro limite.

Relazionarsi è sempre rischioso: si può essere feriti, ma solo chi accoglie la propria esistenza la può trasformare in dono. Anche di fronte al divino non possiamo che essere "soli", come Giobbe: occorre distrarre l'ascolto dal cicaleccio degli amici, per avere il coraggio di interrogare Dio sul significato del nostro vivere e soffrire. Il rapporto qui acquista le caratteristiche dell'assolutezza: le norme e le tradizioni devono essere lasciate cadere perché ne va di noi di fronte a Lui.

L'esistenza di Gesù di Nazareth si configura come un progressivo incontrare: i discepoli, gli apostoli, le folle...

Mentre si avvicina a Gerusalemme, tuttavia, c'è una progressiva presa di distanza dalla gente e dagli stessi amici: il Maestro cammina davanti a loro fino al momento in cui anch'essi saranno capaci di seguire i suoi passi (appunto..., solo quando Egli più non sarà). Le tante relazioni

intrecciate da Gesù divengono sempre più carne della sua carne, finché Egli diverrà pura "relazione". Ciò avviene nel buio del "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". Esattamente nella totale e radicale solitudine della croce, l'oscurità della vita donata diviene luce, perché si configura come massima apertura al Padre silenzioso e assente.

Il Crocifisso e Abbandonato è il "tu" che mai si rinchiuderà in se stesso, poiché del suo stesso essere "io" si è liberato, svuotandosi nell'offerta. Costruire su questa "pietra angolare" una struttura rassicurante, pretendere, da questa pietra, di innalzare vessilli di gloria e di potere, è vera bestemmia. Sta qui il significato della Croce: offrire la consapevolezza che ogni vita, anche le vite che apparentemente sono sprecate, inutili, in "sovrappiù", ha un valore, un senso.

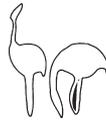
Nella solitudine assoluta nessuna persona sarà più lasciata.

*Luigi Meggiato
Lucia Scrivanti*



PARTE PRIMA

Della solitudine



Della solitudine

Possiamo intuire che il Dio biblico crea il mondo e l'uomo, e vive, "per il cristianesimo e in parte per la mistica ebraica, ab aeterno un pluralismo intimo rappresentato dalla vita trinitaria e dalla teologia della Shekhinah e delle sefirot", per superare la solitudine.

Ma la Bibbia presenta pure - afferma l'autore, esperto della cultura ebraica e delle Scritture - le due facce della solitudine umana: quella dell'interiorità e quella dell'abbandono.

All'inizio era la solitudine

"E il Signore Dio disse: Non è bene che l'uomo sia solo; gli farò un aiuto simile [o: di fronte] a lui" (Gen 2,18). Ecco una parola, "solo", che nella Bibbia sta all'alba dell'uomo, e anche all'inizio dei due percorsi che segneranno per sempre la sua esistenza.

Ma prima di addentrarci in questi percorsi, facciamo un passo indietro: perché Dio ha creato il mondo? Perché ha creato l'uomo? Perché l'ha creato a sua immagine? Forse nessun catechismo lo dirà mai, forse non c'è risposta. O forse c'è: "Non è bene che Dio sia solo". Per questo egli creò un aiuto "simile a lui". In realtà la solitudine di Dio cresceva sempre, man mano che si rimpicciolivano, fino a scomparire, gli antichi dèi di cui egli era "geloso", nella cui assemblea giudicava (Sal 82,1).

Quando i profeti condussero Israele a un vero monoteismo, dichiarando che gli dèi erano semplici manufatti artigianali (e, ciò dicendo, forse esagerarono un po'), la solitudine di Dio si espresse, positivamente, nella sua unicità ("Il Signore è uno": Deut 6,4). Ma questa unicità rappresentava nello stesso tempo la fine del politeismo (che, a esser sinceri, finito non è) e della monolatria, e insieme una esi-

genza divina di rapporto, la necessità – se così si può dire – per Dio di crearsi l'"altro". E ciò è avvenuto in due modi: creando il mondo e l'uomo, e, per il cristianesimo e in parte per la mistica ebraica, vivendo *ab aeterno* un pluralismo intimo rappresentato dalla vita trinitaria e dalla teologia della *Shekhinah* e delle *sefirot*.

Se in Dio possiamo intuire le due facce dell'essere solo, molto evidenti sono nella Bibbia i due percorsi della solitudine umana, che potremmo definire la solitudine come interiorità e la solitudine come abbandono. Leggiamo alcuni testi.

Dopo la moltiplicazione dei pani, "congedata la folla, [Gesù] salì sul monte a pregare. Venuta la sera, egli se ne stava ancora solo lassù" (Matt 14,23).

"... quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto" (Matt 6,6).

Ecco due modelli di solitudine come interiorità, cui potremmo aggiungere i quaranta giorni di Mosè sul Sinai (Es 24,18) e di Gesù nel deserto (Matt 4,2): ma questi due episodi, l'uno ispirato all'altro, ci porterebbero fuori da un discorso che coinvolge tutti, in quanto



sono modelli unici di vocazione, investitura, mediazione.

In realtà, la solitudine dei primi due testi citati non è e non può essere, come ogni solitudine "positiva", una vera solitudine, perché è un rapporto a due con Dio. Anche fuori dal mondo religioso ebraico-cristiano (e islamico) abbiamo esempi di questa solitudine "dialogica": si pensi all'*Eis heautòn* (*A se stesso* o *Ricordi*) di Marco Aurelio, primo di un vero genere letterario in cui la controparte è lo stesso io, o a certe forme ascetiche dell'induismo o del buddismo teistico.

Il tema della solitudine ha sempre avuto una posizione privilegiata nella spiritualità monastica cristiana e nella mistica: sia quella dei padri del deserto, sia quella della *devotio moderna* e della pietà posttridentina. Ma nella Bibbia non è sempre così facile distinguere la solitudine come interiorità dalla solitudine come abbandono, anche perché il "tu" della solitudine è spesso l'*El mistatter*, il Dio che si nasconde (Is 45,15): pensiamo alla solitudine di Gesù nel Getsemani, al suo bisogno di compagnia: "Così non siete stati capaci di vegliare un'ora sola con me?" (Matt 26,40). In momenti come questi, la vicinanza degli uomini medica in qualche modo il silenzio di Dio. È ciò che fecero (e fecero bene), nei primi sette giorni, gli amici di Giobbe: "Poi sedettero accanto a lui in terra, per sette giorni e sette notti, e nessuno gli rivolse la parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore" (Gb 2,13).

Due esempi di solitudine su tutti parlano a noi dalla Bibbia. Uno è la riflessione laica di Qohelet: "Meglio essere in due che uno solo, perché due hanno un miglior compenso nella fatica. Infatti, se vengono a cadere, l'uno rialza l'altro. Guai invece a chi è solo: se cade, non ha nessuno che lo rialzi. Inoltre, se due dormono insieme, si possono riscaldare; ma uno solo come fa a riscaldarsi?..." (Qoh 4,9-11). Come tutto Qohelet, è un pensiero amaro: perché non tiene conto – o forse sì, ma non lo dice – che fatalmente i due si ridurranno infi-

ne a uno, e la solitudine sarà ancora maggiore.

Nella folla del nostro tempo, quanti non hanno chi li rialzi o li riscaldi! E non soltanto nella sfera dei cosiddetti *singles*, ma anche nelle famiglie, nei gruppi, nelle comunità.

Forse una risposta – difficile, nascosta - ci è offerta da un altro testo biblico, relativo alla storia di Elia. Sul monte Horeb (che è il nome con cui la tradizione deuteronomistica designa il Sinai), Elia "entrò in una caverna per passarvi la notte, quand'ecco il Signore gli disse: Che fai qui, Elia? Egli rispose: Sono pieno di zelo per il Signore degli eserciti, poiché i figli di Israele hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo, ed essi tentano di togliermi la vita. Gli fu detto: Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore. Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, ci fu una voce di silenzio sottile [*qol demamà daqqà*]. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello" (1 Re 19,9-13).

Elia credeva di essere rimasto l'unico *partner* del Signore (il quale, nello stesso incontro, lo rassicura di essersi "risparmiato in Israele settemila persone, quanti non hanno piegato le ginocchia a Baal": ivi 19,18). La sua solitudine, il suo abbandono non gli nasceva da quella che i mistici chiamano "notte oscura dell'anima", ma da un sentimento comune anche ad altri profeti: la partecipazione alla solitudine del Signore. Egli si sente abbandonato dagli uomini perché è abbandonato il Signore stesso. E Dio – proprio su quel monte dove Mosè e Israele lo avevano incontrato nel fuoco, nei lampi, nel terremoto – gli si manifesta ora in una teofania che è la negazione di tutto questo, e che realizza la stupenda lettura di Es 15,11 fatta dal *midrash*: "Chi è come te fra i muti, Signore?" (il testo dice: "fra gli dèi").

Con Elia è finito il tempo dei tuoni, e co-



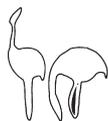
mincia quello, nostro, della solitudine, di una voce di silenzio sottile che dobbiamo imparare a riconoscere (e a distinguere dal bisbiglio del satana), nelle vicende del mondo e nella nostra vita, se non vogliamo sprofondare nella tristezza. Ma come? Le nostre esperienze di solitudine sono innumerevoli: ma qual è la voce di silenzio sottile con cui Dio parla, o può parlare, in esse?

È il gemito delle creature, il gemito muto di cui dice Paolo: "Sappiamo bene, infatti, che

tutta la creazione geme e soffre" (Rom 8,22). E questo gemito è anche il gemito di Dio, che ha bisogno di essere consolato perché non ha dimenticato le parole di Gesù al Getsemani e in croce, e la solitudine che ha sperimentato in lui. Altre volte abbiamo ricordato (e non cesseremo di ricordare) la lettura midrashica di Is 40, 1: "Consolatemi, consolatemi, o mio popolo, dice il vostro Dio".

Paolo De Benedetti





*Elia, quasi rappresentazione di ogni vero profeta, si trova a lottare contro tutti: contro il re, contro il suo popolo, contro i falsi profeti, contro lo stesso Dio, il cui piano è troppo diverso da quello degli uomini, da quello dello stesso Elia. E così, "testardo e intransigente fino alla fine, continuerà a lottare contro gli uomini, ma apparentemente lontano dal suo dio".
L'autore è esperto di Sacra Scrittura.*

"Sono rimasto il solo profeta"

Se il lettore conosce il profeta Elia, è certamente perché ha letto o ascoltato il racconto della sfida sul Carmelo. Non si può dimenticare la scena, epica e cruenta, in cui il profeta chiama a raccolta tutto il popolo d'Israele sul monte: qui sfida i 450 profeti di Baal a bruciare le vittime poste sull'altare dei sacrifici. Ma si dovrà farlo, pregando il proprio dio di inviare un fuoco dal cielo. Quello che dopo molti tentativi non riuscirà ai profeti di Baal, sarà invece facilmente ottenuto da Elia. Solo il dio di Elia è potente e il profeta è il suo campione! Forte del successo ottenuto, Elia farà sgozzare i profeti avversari e otterrà, subito dopo, anche l'arrivo della pioggia, che per tre anni era mancata nel paese.

Noti sono pure altri passi della vita del profeta, perché ricorrenti nelle letture liturgiche. Come il miracolo della moltiplicazione della farina e dell'olio a favore della vedova di Zarepta; e poi della risurrezione del figlio della stessa. O l'incontro con il Signore in una cornice teofanica sul monte Oreb.

Quello che spesso sfugge è il legame tra questi episodi e la loro organizzazione complessiva. Non è una grande colpa, perché si avverte facilmente, dalle molte discontinuità

presenti nella narrazione, come gli episodi in origine fossero indipendenti e appartengano a diversi generi letterari. Ma, ad un certo punto della storia della loro trasmissione, un redattore ignoto li riunì a formare un racconto di più ampio respiro, presente ora in 1Re 16,29-19,18.

La nuova cornice ci permette meglio di conoscere la situazione generale. Elia, il tesbita, era apparso sulla scena in un momento critico della storia di Israele: il re Acab aveva stretto un'alleanza politico-commerciale con il re di Sidone e, per garantirne la stabilità, aveva sposato la figlia del re, Gezabele. Nell'alleanza viene inevitabilmente coinvolta la religione ufficiale delle case regnanti: in Israele ora trova sempre maggiore spazio il culto di Baal.

Il profeta pronuncia allora una condanna contro il re e contro il popolo, in nome del suo dio: non cadrà più pioggia in Israele fino a quando egli non revocherà l'oracolo. Per questo motivo Elia viene braccato dalle guardie del re e deve muoversi in una situazione resa sempre più difficile dalla carestia.

Si può così capire la sua esclamazione, contemporaneamente coraggiosa e orgogliosa, nel momento della sfida sul Carmelo: "Sono



rimasto solo, come profeta del Signore" (18,22).

Ma il successo strepitoso ottenuto davanti al popolo e al re non è la conclusione di tutta la storia. Quanto segue mostra un rovesciamento della situazione. Il popolo sembra aver ripreso il suo atteggiamento indifferente, mentre il re si schiera di nuovo dalla parte della regina. Questa fa giungere al profeta un minaccioso messaggio: "Gli dèi mi facciano questo e anche di peggio, se domani a quest'ora non avrò reso te come uno di quelli [che hai fatto scannare]. Elia, impaurito, si alzò e se ne andò per salvarsi" (19,2.3). La direzione questa volta è quella oltre il confine meridionale, oltre la terra di Giuda, verso il deserto di Bersabea.

Ma il lettore attento avrà notato come ora non sia giunto a Elia alcun ordine o si sia manifestato in suo favore alcun intervento divino. Il profeta sembra agire di sua sola iniziativa.

Giunto a Bersabea, prosegue il racconto, dopo essersi inoltrato da solo per una giornata nel deserto, il profeta si sedette sotto un arbusto. E, "desideroso di morire, disse: <<Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri>>. Si coricò e si addormentò sotto il ginepro" (19,4-5).

La confessione del fallimento e del desiderio di morire esprime il distacco dal suo dio. Lui, che con orgoglio e sicurezza si dichiarava servo del Signore (17,1; 18,15: "Per la vita del Signore degli eserciti, alla cui presenza io sto..."), ora rinuncia alla missione e chiede inoltre di essere lasciato morire. È un distacco, ma vi è implicita una sorta di dilemma posto a Dio, perché prenda posizione: o lascia morire il suo servo accollandosi del tutto l'onere di condurre la sfida all'idolatria, oppure interviene a sostegno del suo profeta, continuando ad aiutarlo nella lotta con azioni prodigiose.

Ma Dio non risponde. Lascia che un angelo appaia accanto a Elia portandogli del cibo. Ciò avviene una prima e una seconda volta. Solo allora l'angelo parla: "Su, mangia, perché è troppo lungo per te il cammino" (19,7). Ma quale cammino? Per dove?

Il lettore conosce molto probabilmente il seguito della nostra storia: Elia si mette in marcia nel deserto per quaranta giorni, e raggiunge il monte Oreb. Qui avrà luogo la teofania. E qui finalmente ha luogo il colloquio chiarificatore tra Dio e Elia. Al Signore, che per due volte lo redarguisce bruscamente per aver abbandonato il campo della lotta ("Che fai qui Elia?" (19,9.13), il profeta ribadisce i suoi motivi: "Sono pieno di zelo per il Signore, Dio degli eserciti, perché gli Israeliti hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita" (19,10.14).

La critica di Elia al Signore ora è chiara: non è il profeta, che si è ritirato dal campo della lotta contro Baal, ma è il Signore, che ha abbandonato la battaglia e il suo profeta. Dio non è più dio, o almeno quel dio che il profeta conosceva e amava. Quel dio che aveva colpito la terra d'Israele con una carestia di tre anni per i peccati d'idolatria, che aveva sempre protetto il suo profeta, che davanti a tutto il popolo aveva schiacciato i profeti di Baal. Elia cerca il dio degli eserciti dalle manifestazioni potenti, il dio la cui immagine è "il vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce", oppure il terremoto o il fuoco. Non accetta un dio che si manifesti nel "mormorio di un vento leggero" (19,11.12).

Se sul monte Carmelo Elia era solo con il suo dio contro tutti, ora è solo perché senza il dio che gli era familiare.

Il Signore ora gli parla, ma non gli risponde. Non si difende dalle accuse implicite di Elia. Altro è il piano di Dio da quello degli uomini. Come qualche lettore ricorderà, così farà Dio davanti alla critica di Geremia (Gr 12,1-5), al grido angosciato di Giobbe (Gb 38-39), alla ribellione di Giona (Gio 4). Il Signore semplicemente affida a Elia un nuovo compito: "Su, ritorna sui tuoi passi verso il deserto di Damasco; giunto là ungerai Cazael come re di Aram. Poi ungerai Ieu, figlio di Nimsi, come re di Israele, e ungerai Eliseo figlio di Safat, di Abel-Mecola, come profeta al tuo posto".



L'arco narrativo della vicenda di Elia probabilmente finisce qui: i successivi passi, che riguardano le ultime azioni del profeta, sembrano infatti ignorare questa missione. Eliseo non verrà unto da Elia come profeta, ma solo chiamato a servirlo. Cazaël e Ieu saranno unti re da Eliseo, senza fare alcun riferimento al mandato di Elia. Una svista dell'autore sacro? Forse. Ma l'incongruenza, che poteva essere facilmente sanata, potrebbe essere intenzionale: acquisterebbe significato così il silenzio con

cui viene accolta dal profeta la parola del Signore.

Elia stranamente tace: sembra così non piegarsi, non recedere dalla sua posizione. Tornerà a fare il profeta, rientrerà nella battaglia contro l'idolatria, ma non seguirà il piano del Signore. Testardo e intransigente fino alla fine, continuerà a lottare contro gli uomini, ma apparentemente lontano dal suo dio.

Paolo Inguanotto





La vita di Geremia si intreccia con il suo messaggio. "Ha messo in luce le infedeltà di Israele e ne ha annunciato le conseguenze...", senza mai adattare i contenuti della sua profezia alle circostanze, per convenienza. Per ciò "è oggetto di scherno; tutti lo deridono. La sua condotta l'espone al sarcasmo, al disprezzo, all'odio e infine alle torture e alla morte". L'autore è rettore del seminario patriarcale di Venezia e biblista.

"Sedevo solitario": la solitudine di Geremia

L'attività del profeta Geremia si snoda per un periodo di quasi quarant'anni (dal 626 a. C. al 587). I particolari riguardanti episodi della sua vita databili tra il 608 e il 597 sono così numerosi che si può affermare che il genere letterario "biografia profetica", i cui inizi si trovano già in Amos (Am 7,10-17) e in Isaia (Is 7,1-3; 20), raggiunge il suo pieno sviluppo proprio con Geremia. Ciò significa che la vita stessa del profeta è parte integrante del messaggio che egli comunica. Vale la pena dunque approfondire un aspetto che caratterizza in maniera originale e toccante le vicende personali di Geremia: la sua solitudine.

L'isolamento del profeta è completo. È solo contro tutti. È oggetto di scherno; tutti lo deridono. La sua condotta l'espone al sarcasmo, al disprezzo, all'odio e infine alle torture e alla morte.

Geremia ha dovuto rompere innanzitutto con la sua famiglia. Per comando del Signore (Ger 16,2) non si è sposato e non gode dell'intimità di una famiglia sua. I rapporti con il clan d'origine sono ostili: *"Perfino i tuoi fratelli e la casa di tuo padre, perfino loro sono sleali con te; anch'essi ti gridano dietro a piena voce"* (Ger 12,6). Di fronte alla gente di Anatot, suo paese nata-

le, che trama contro di lui e che gli ordina di non profetare, pena la morte, si sente come un agnello mansueto che viene portato al macello (Ger 11,19.21).

Non ha amici su cui contare. Quelli che dovrebbero sostenerlo, perché gli sono più vicini, lo spiano per vedere se cade, e tra loro pensano: *"Forse si lascerà trarre in inganno, così noi prevarremo su di lui, ci prenderemo la nostra vendetta"* (Ger 20,10).

Per comando del Signore non può partecipare né alla gioia né al lutto del suo popolo: *"Non entrare in una casa dove si fa un banchetto funebre, non piangere con loro... non entrare nemmeno in una casa dove si banchetta per sederti a mangiare e a bere con loro"* (Ger 16,5.8). E il popolo, destinatario del suo messaggio, lo rifiuta e lo isola. Lui stesso si definisce *"oggetto di litigio e di contrasto per tutto il paese"* (Ger 15,10).

A Gerusalemme, Geremia non si urta solo con la folla ma attira su di sé l'ira di re, principi, sacerdoti e profeti. Viene schiaffeggiato e insultato; su di lui infieriscono un sacerdote, Pascur (Ger 20) e un falso profeta, Anania (Ger 28). Dei quarant'anni della sua carriera, Geremia ne passerà una ventina in prigione. La sua sarà la condizione del prigioniero politi-



co, dell'indiziato, del detenuto bloccato nei ceppi ed esposto al pubblico spettacolo, del criminale incatenato ed immerso nel fango di una cisterna, del detenuto a cui si fa grazia di un pezzo di pane e di una brocca d'acqua.

Quando ormai la catastrofe ha colpito Gerusalemme, e gli invasori sono alle porte, viene raggiunto dall'accusa infamante di essere un collaborazionista e traditore: *"Tu passi ai Caldei"* (Ger 37,13). Geremia non morirà a Gerusalemme. Scomparirà nella deportazione in Egitto, senza aver potuto rifarsi un'esistenza. Con altri è stato sommerso. E pur solidale con la sorte dolorosa del suo popolo incontrerà fino alla fine l'abbandono e la solitudine; anche i suoi ultimi oracoli pronunciati in esilio sono rifiutati: *"Quanto all'ordine che ci hai comunicato in nome del Signore, noi non ti vogliamo dare ascolto"* (Ger 44,16).

"Per sradicare e demolire"

Se Geremia deve affrontare un'esistenza solitaria, ciò non dipende da motivazioni di ordine psicologico: non è lui a desiderare la solitudine né ha difficoltà nelle relazioni sociali. Non deriva neppure da particolari motivi sociali. Geremia è solo, a motivo delle parole che deve rivolgere ad Israele. A somiglianza di altri profeti che lo hanno preceduto si è posto di fronte al popolo come colui che deve sradicare e demolire abitudini di vita, compromessi, degenerazioni nella condotta religiosa (cfr. Ger 1,10). È dunque la sua stessa missione profetica che gli innalza attorno un muro di incomprensione che si tramuta facilmente in rifiuto, persecuzione, fino a giungere alla condanna a morte.

La sua predicazione tocca i capitoli classici affrontati dagli oracoli dei profeti che lo hanno preceduto. Geremia fin dall'inizio della sua attività ha rimproverato il suo popolo a causa dell'infedeltà. L'oracolo, che apre la raccolta (Ger 2,2-19), è probabilmente rivolto alle tribù del nord. Esse vengono accusate di aver abbandonato Dio, fonte d'acqua viva, e di essersi scavate cisterne incrinata, che non trattengono l'acqua (cfr. Ger 2,13). Geremia smaschera l'antica illusione di poter seguire in-

sieme due signori che, a seconda delle circostanze, possono essere: Yahvè e Baal, Egitto e Assiria, Dio e la ricchezza.

Egli mette a nudo anche un altro grave atteggiamento del popolo: la manipolazione di Dio. Lo fa in una maniera molto dura, in occasione del suo intervento contro il tempio (Ger 7,1-15). Si tratta di un oracolo pronunciato nel 609 a. C., dopo pochi mesi dalla morte del re giusto Giosia, nella battaglia di Meghiddo. Geremia si rivolge al popolo che, nell'incertezza e nel dolore del momento, non esamina criticamente il proprio comportamento per discernere le infedeltà e le ingiustizie, ma cerca la sicurezza e la tranquillità a buon mercato, trasformando Dio e il suo luogo santo in un comodo punto d'appoggio. Quello del profeta è un durissimo attacco, volto a smascherare la sicurezza di chi pensa di poter piegare Dio ai propri interessi, la falsa speranza di protezione divina di chi equipara il tempio a una spelonca di banditi in cui ci si può rifugiare dopo aver rubato, ucciso e commesso adulterio. Dio non si vincola a nessuno spazio fisico ma ad una forma di condotta etica e religiosa; se il popolo non cambia condotta, la sorte del tempio di Gerusalemme sarà identica a quella dell'antico tempio di Silo, il più importante all'epoca dei Giudici, ma che finì con l'essere cancellato dalla storia.

Nell'occasione dell'oracolo contro il tempio, la reazione della folla fu guidata dai sacerdoti e dai profeti: *"I sacerdoti e i profeti dissero ai capi e a tutto il popolo: Quest'uomo merita una sentenza di morte"* (Ger 26,11). La vicenda legata all'oracolo contro il tempio ci fa conoscere come il rapporto con il potere sacerdotale e il confronto con altri profeti sia stato duro per Geremia e fonte di grande dolore e isolamento. Emblematico è lo scontro con Pascur, sacerdote e sovrintendente-capo del tempio (Ger 20). Egli cattura Geremia, lo fa fustigare e lo incatena con ceppi: una forma di gogna pubblica per cui il profeta viene esposto alla derisione della folla. Il motivo è ancora una volta costituito dalla sua predicazione: il profeta aveva spezzato un vaso di terracotta e aveva accompagnato il suo gesto dicendo:



“Spezzerò questo popolo e questa città, così come si spezza un vaso di terracotta” (Ger 19,11). Le stesse parole le aveva ripetute anche nell’atrio del tempio. Questo comportamento provoca la reazione violenta del sacerdote Pascur che organizza una feroce persecuzione contro il profeta.

Tale lotta non è una lotta di principio, quasi che tra sacerdozio e profezia ci sia un insuperabile dissidio. Lo stesso Geremia è di famiglia sacerdotale. Né si può semplificare la questione opponendo una religione puramente interiore, impegnata sul versante etico (religione profetica), a una religione esteriore che si limita a occuparsi di luoghi santi e di riti (religione sacerdotale). Se Geremia, e dopo di lui Ezechiele, contestano il tempio e il culto lì celebrato non è in vista di una loro abolizione ma di una purificazione. La disputa tra profeta e sacerdote nasce dal riconoscimento del primato da dare alla parola che indica la volontà di Dio da attuare nel tempo. Il sacerdote, legato alla fissità del luogo santo e custode dei riti che permangono stabili nonostante lo scorrere del tempo e il mutare delle situazioni, corre il rischio di perdere il riferimento alla storia e alla vita.

Pascur, che reagisce scandalizzato agli oracoli di Geremia, tollera senza grandi problemi che appena fuori del tempio, sui tetti delle case di Gerusalemme, il popolo bruci incenso a tutta la milizia del cielo e faccia libazioni ad altri dèi (cfr. Ger 19,13). Di qui nasce lo scontro con il profeta, la cui missione è quella di richiamare che soltanto nella storia e nella vita il credente e il popolo esprimono la verità della loro fedeltà all’alleanza.

Geremia ha polemizzato anche con i profeti, e non solo in occasione del discorso sul tempio. Anania, uno dei vari profeti di corte (cfr. Ger 28), rivolge agli abitanti di Gerusalemme un oracolo di pace, preannunciando il ritorno dei deportati e degli arredi del tempio. Geremia sostiene il contrario e, per rendere più chiare e incisive le sue parole, gira per la città portando sul collo un giogo, segno del potere che Nabucodonosor esercitava sulle nazioni. Anania ribadisce la sua profezia e polemica-

mente spezza quel giogo. È il drammatico confronto tra la profezia di pace e quella di sventura. Geremia, nel suo cuore, avrebbe certamente voluto dar ragione ad Anania; avrebbe anche lui desiderato spezzare il giogo e proclamare pace e salvezza. Per questo, in un primo momento, non reagisce all’azione di Anania e preferisce andarsene per la sua strada (cfr. Ger 28,11). Ma quando viene raggiunto una seconda volta dalla parola di Dio, non può fare a meno di ritornare ad annunciare la morte ad Anania e la sventura per Israele: *“Tu hai rotto un giogo di legno ma io, al suo posto, ne farò uno di ferro”* (Ger 28,13.16).

Non solo nella vicenda con Anania, ma anche in altre occasioni, Geremia prende posizione sui fatti politici. Le sue parole a proposito delle super-potenze dell’epoca, che dominavano il mondo e interferivano pesantemente nell’attività politica ed economica dei paesi più piccoli, hanno provocato spesso dure reazioni.

L’attività del profeta si allaccia ai primi anni dell’apogeo neobabilonense e la sua posizione può apparire ambigua. Da una parte annuncia che è stato Dio stesso a dare a Babilonia il potere; quindi non ci si deve opporre alla sua espansione ma accettarne la superiorità. Tale messaggio viene comunicato in varie occasioni: nel 605, dopo la vittoria dei Babilonesi sugli Egiziani a Carchemis (Ger 25,1-11); nel 594 in occasione di una riunione di piccoli paesi riuniti a Gerusalemme, allo scopo di organizzare una resistenza contro Babilonia (Ger 27,1-22). Questi oracoli guadagnarono a Geremia la fama di traditore della patria (37,13-14; 38,1-5).

Geremia però ci sconcerta. Nello stesso anno ricordato sopra (594) affida un messaggio a Seraia, capo degli alloggiamenti, in procinto di partire per Babilonia insieme con il re Sedecia. L’oracolo è di condanna, e il profeta ordina di accompagnarlo con un gesto simbolico che prefigura la catastrofe: *“Quando avrai finito di leggere il rotolo, gli legherai una pietra e lo getterai nell’Eufrate, dicendo: Così sprofonderà Babilonia, senza rialzarsi, per le sventure che le mando contro”* (Ger 51,60-64; cfr. inoltre 25,1-



14). Nella prospettiva teologica del profeta, l'impero riceve al tempo stesso una parola di vocazione e un'altra di condanna. Per la volontà di Dio sorge, per la volontà di Dio scompare. Fra i due momenti, però, bisogna accettare i piani di Dio, con le loro dure conseguenze. Geremia lo fece e lo proclamò attirandosi l'odio del suo popolo, ma in particolare la condanna da parte dei re.

Complesso è il rapporto tra Geremia e la figura del re. Egli ne ha visto scomparire cinque. Scompare. Non morire di morte naturale, ma scomparire, con la violenza e nella catastrofe. Giosia e suo figlio Ioiakim, vengono trafitti dalle frecce nel campo di battaglia. Gli altri tre re: Ioacaz, Ioiakin e Sedecia, tutti figli o nipoti di Giosia, muoiono nelle prigioni della deportazione. La comune fine tragica dei cinque re non dipende da una loro somiglianza nello stile di vita. Ognuno ha il suo carattere, la sua politica, le sue condizioni di esistenza particolari. Giosia è un modello di religiosità; Ioiakim è corrotto da vizi e peccati. Ioacaz regna solo tre mesi; Ioiakin è il re-fantoccio di Nabucodonosor. L'ultimo re, Sedecia, viene catturato dal re babilonese, reso cieco e condotto prigioniero in esilio; allora il crollo è totale.

Geremia, di fronte alla storia che sembra farsi beffe delle differenze dei singoli re e stronca tutto e tutti, non attenua la sua parola. E se davanti alla morte del re giusto Giosia grida la sua domanda a Dio, nei confronti degli altri non esita ad annunciare, con tutto il peso della sua autorità profetica, la catastrofe imminente. Ha accusato Ioiakim di costruirsi un palazzo senza pagare gli operai e gli ha profetizzato la tragica fine: *"Sarà sepolto come si seppellisce un asino, lo trascineranno e lo getteranno al di là delle porte di Gerusalemme"* (Ger 22,19; cfr. inoltre c. 36). Gli incontri con Sedecia sono più numerosi (cfr. Ger 37-39). Il re ha verso Geremia atteggiamenti differenti che dipendono dalla soggezione che egli prova nei confronti della reggia: lo vuole ascoltare, poi lo manda in prigione; lo salva dal fango della cisterna ma lo riconsegna ai capi e alla fine lo incarcera di nuovo, non più nella cisterna ma

nell'atrio della prigione, e gli assicura pane e acqua. Geremia perseguitato non cede però per assecondare il re e diventare così un profeta di corte pronto ad annunciare la pace a buon mercato. Il suo conflitto con il re è determinato dal riferimento necessario alla signoria di Dio che lo stesso re deve riconoscere. Il profeta resiste al re quando questi avanza la pretesa di autonomia, dimenticando che la sua autorità è segno del primato assoluto di Dio a cui egli per primo deve obbedienza.

Come altri profeti prima di lui, Geremia ha messo in luce dunque le infedeltà di Israele e ne ha annunciato le conseguenze: la distruzione e l'esilio. Ciò che lo caratterizza è innanzitutto la consapevolezza dell'imminenza della catastrofe. Egli la vede, l'annuncia, la prepara. L'ha descritta con visioni allucinanti: sente il rumore degli zoccoli e il nitrito dei cavalli nemici che penetrano in Gerusalemme (cfr. Ger 4,29); l'ha anche mimata con gesti; per mesi esce per le vie di Gerusalemme con un giogo sul collo (cfr. Ger 28). La spada, il fuoco, la schiavitù, la deportazione, la morte ritornano senza tregua nella sue visioni e nella sua predicazione. A differenza però dei profeti che lo hanno preceduto, Geremia non soltanto annuncia i castighi ma è contemporaneo alla loro realizzazione. I suoi annunci di sventura non si collocano nell'avvenire ma nel presente. Geremia assiste di persona alla rovina della città santa, all'incendio del tempio, al crollo dello stato, alla deportazione. Nel corso della sua vita, Israele ha raggiunto il punto più basso della sua storia.

Pur vivendo ore drammatiche, Geremia non muta però il suo messaggio, non lo adatta alle circostanze. Anche se questo è quello che ci si aspetterebbe da lui nei momenti drammatici dell'invasione babilonese. Di qui nasce lo scontro che, come abbiamo visto, diventa acuto soprattutto quando i protagonisti sono i rappresentanti del popolo: il re, i sacerdoti, i profeti. Nella sua predicazione però egli è determinato da una sola esigenza assoluta: Dio. Quali che siano le conseguenze umane della scelta di essere fedele a Dio, essa è per lui ineluttabile. Essere eroico e leale significa



essere con Dio, anche se il risvolto umano di questa opzione è l'interpretazione malevola della gente e dei capi, che giudicano il profeta vile e traditore del bene della nazione.

“Spinto dalla tua mano sedevo solitario”

Geremia è lucidamente consapevole di essere odiato e perseguitato a causa della sua stessa vocazione profetica, che lo invia a sradicare e a demolire. Riconosce che è il Signore stesso che lo costringe alla solitudine: *“spinto dalla tua mano sedevo solitario”* (Ger 15,16).

Vista in quest'ottica, la qualità della solitudine in Geremia acquista dunque uno spessore teologico e mette in gioco direttamente Dio. È Dio la causa vera e unica del fallimento di ogni relazione umana, nella vita del profeta. Geremia sente gravare su di sé, in maniera durissima, la presenza di un Dio così ingombrante, e non elude il problema; lo affronta in maniera diretta e coraggiosa. Egli intenta una causa direttamente contro il suo Dio (cfr. le “confessioni di Geremia”: 11,18-23; 12,1-6; 15,10.15-20; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18). La polemica è condotta fino alle conseguenze più estreme e alla domanda più radicale: *“Maledetto il giorno in cui nacqui... perché mai sono uscito dal seno materno per vedere tormenti e dolore e per finire i miei giorni nella vergogna?”* (Ger 20,14.18).

Geremia non si rifugia in risposte scontate. È consapevole della dimensione teologica della sua solitudine e, messo alle strette dalla prova del dolore, rimprovera Dio di aver agito con astuzia e violenza: *“Mi hai sedotto, Signore”* (Ger 20,7). Nella sua causa contro Dio osa l'accusa radicale che ha il sapore della bestemmia: *“Tu (Dio) sei diventato per me un torrente infido, dalle acque incostanti”* (Ger 15,18). Di Dio non ci si può fidare, come non ci si può fidare delle acque ingannevoli di un torrente che attraversa il deserto. L'affermazione è forte, vuol provocare; per questo non può essere isolata da altre parole con cui il profeta confessa la sua fiducia in Dio. Non bisogna però mitigarne la durezza e dimenticare troppo presto l'esperienza che l'ha provocata.

È l'asprezza della solitudine che ha co-

stretto Geremia a confrontarsi con un volto di Dio inedito, non previsto, lontano da ogni forma di buon senso e ragionevole aspettativa. Non è infatti ragionevole che la sofferenza dell'abbandono sia causata proprio dalla fedeltà a Dio. Chi è allora Dio, se la chiamata al suo servizio provoca tali risultati? La vicenda del profeta rivela con esemplare e drammatica evidenza che la fede non è garanzia di vita tranquilla né via che soddisfa in maniera scontata i bisogni e le aspettative dell'uomo. Di fatto non solo il peccato ma la stessa fedeltà a Dio può portare alla solitudine, al rigetto e all'opposizione.

Geremia affronta di petto e senza sconti la prova; grida il suo dolore, ma non rinnega nessuna sofferenza, nessuna lacrima. La solitudine che lo atterrisce non viene superata da un lieto fine che rimetta le cose a posto secondo la logica umana, ma dal significato che acquista in ordine al messaggio che egli proclama. Essa diventa il luogo spirituale, accettato dal profeta fino alla morte in esilio, che lo porta a riconoscere prima, e a proclamare poi, il primato di Dio, un primato proclamato nonostante tutto. Primato che Geremia scopre riandando fino alle sue origini, fin da quando il Signore lo plasmava nel seno materno (Ger 1). Nei momenti più drammatici di scontro e di solitudine, è sostenuto dalla certezza, certezza solo teologica, del primato da dare alla parola di Dio, qualsiasi sia la situazione in cui si venga a trovare: sia che si tratti del contrasto con Anania che, al contrario di lui, mostra un volto di Dio più conciliante e in linea con le attese del popolo; sia che si tratti di acquistare un campo in pieno assedio del nemico, quando sembra ormai che i giochi siano fatti e i babilonesi invadono le proprietà terriere ebraiche (Ger 32).

“Per edificare e piantare”

Tale primato dato alla parola di Dio non è però un assurdo, il piegare il capo ad una volontà divina cieca, che infierisce senza nessuna pietà sull'uomo. La vicenda di Geremia, senza cadere nei pericoli del racconto moraleggiante, diventa esemplare per riconoscere



la forza che un uomo trova quando lascia a Dio il primo posto. Proprio la solitudine è la condizione che consente a Geremia di verificare la verità della promessa divina: *“Oggi io faccio di te come un muro di bronzo... ti muoveranno guerra ma non ti vinceranno”* (Ger 1,18-19). Il segno della forza acquisita nei momenti di lotta, di solitudine, è innanzitutto la solidarietà che Geremia vive con il suo popolo, fino in fondo, nonostante tutto. Se anche il suo popolo lo isola, Geremia non lo abbandona; ne condivide la sorte, e non cessa di consultare Dio per la sua gente, anche se la gente, ripetutamente, non lo ascolta.

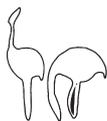
Altro segno della sua forza, allenata nella solitudine, è la capacità di sognare: *“A questo punto mi sono destato e ho guardato: il mio sonno mi parve soave”* (Ger 31,26). Il sogno soave riguarda il futuro; Geremia guarda con speranza al futuro perché sa che è nelle mani di Dio

e sa anche che Dio può e vuole cambiare le sorti del suo popolo. Il Signore che ha il dominio sulla storia tornerà a pronunciare ancora una parola di benedizione sul paese di Giuda. Per questo il profeta ha il coraggio di rivolgere parole di consolazione al popolo che rifiuta di essere consolato: *“Trattieni la voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime... i tuoi figli torneranno”* (Ger 31,16).

Le parole che Geremia ha rivolto a un popolo che non voleva ascoltare non sono andate perse. Prima Baruc, poi tanti altri le hanno raccolte, conservate e meditate. È l'ultimo grande segno che la solitudine, accolta dal profeta come parte integrante del messaggio che era chiamato a proclamare, non è stata esperienza assurda e inutile ma terreno fecondo che ha prodotto un frutto perenne.

Lucio Cilia





Della solitudine

L'autrice, pastora valdese, commenta la disperazione e il coraggio di Giobbe che, di fronte all'atteggiamento presuntuoso degli amici, "sceglie di restare solo, ma di esigere la verità", chiamando in sua difesa Dio... contro Dio. Alla fine Giobbe tornerà alla vita di sempre; ma non "più isolato dalla grande massa dei meno fortunati; non reso miope da dottrine che non reggono alla prova dei fatti, e che la realtà demolisce con la fede che su di esse si basava".

La solitudine in Giobbe

Giobbe, la fortuna, la sventura

Il più grande fra tutti gli orientali (Gb 1,3c)...

È lui, Giobbe, per la sua integrità, la sua reverenza verso Dio, ma anche per la sua fortuna sfacciata; all'inizio della sua storia è un uomo felice, perfettamente inserito nel mondo che conta, ricco di figli (importantissimi nell'antico oriente), di servi e di beni, ricco soprattutto della costante protezione divina.

Dimostrerà ben presto di non sapere molto della vita, di non averne colto gli aspetti ambigui e assurdi, di aver cercato la giustizia e soccorso molti, ma sempre dall'alto, da "signore". La sua superiorità lo ha tenuto ben distante dal mondo delle inquietudini e della miseria, il mondo della gente.

Soprattutto, non sa nulla della tragica scommessa che tanto spesso viene a vagliare la nostra fede: "Stendi un poco la mano e tocalo: vedrai come ti benedirà in faccia!" (1,9-11; 2,3-5).

È la sfida del Satana, che in questo testo non è il demonio come noi lo intendiamo, ma il pubblico ministero, quello che cerca il lato negativo delle cose e che ci prende in trappola: può l'amore dell'uomo per il suo Signore,

può la fede essere disinteressata? O Dio è il rifugio, comodo ma illusorio, dei nostri bisogni, sensi di colpa, paure?

A Dio vorrei fare rimostranze! (Gb 13,3b)

E non solo la sua casa, ma il mondo intero crolla addosso a Giobbe, ora che una sventura inesplicabile gli strappa la famiglia, i beni e infine la salute.

Ha sempre creduto che la giustizia stia nel rapporto di causa/effetto tra integrità e felicità; non pensa certo di essere perfetto, e comincia una seria penitenza (1,20; 2,8), ma se questo è un castigo è sproporzionato; cosa può avere Dio da rimproverargli, per farlo soffrire tanto? Nel mondo, dunque, non c'è giustizia; come aveva fatto a non saperlo dal principio? Ma avrebbe mai potuto saperlo, prima di essere colpito nella sua carne?

Fino ad allora, Giobbe era rimasto solo con la sua fortuna!

Volete, in difesa di Dio, dire il falso? (Gb 13,7a)

Tre amici vengono a consolarlo, e dapprima fanno l'unica cosa sensata: stare zitti (2,11-13); ben presto però, trascinati dalle amare parole di Giobbe - o forse da una loro voca-



zione apologetica - cominciano a snocciolar-gli i catechismi dell'epoca loro (e non della loro soltanto, purtroppo!). Sintetizzando, proporrei le due principali teorie:

1. *La sofferenza è una prova e una scuola*

Attraverso di essa Dio scruta l'uomo, gli fa prendere coscienza di sé e lo rende migliore, lo ammaestra e lo purifica dai suoi difetti.

Giobbe reagisce: con una disciplina così severa e sproporzionata, Dio non farebbe che distruggerlo, fino a un momento in cui cercherà il suo amico umano, ma senza più trovarlo! (7,21b).

La morte, con la separazione dagli amici e da Dio stesso, sarebbe la conseguenza di una tale scuola; e noi potremmo aggiungere che in genere il dolore, anziché migliorare l'uomo (o, peggio, redimere il mondo), lo chiude nella sua solitudine, gli impedisce di guardare al di là di se stesso, dei suoi problemi, verso gli aspetti positivi delle cose.

2. *La sofferenza come castigo*

Questa dottrina viene presentata come assolutamente logica:

- a) Dio non può essere ingiusto;
- b) Dio punisce i colpevoli;
- c) le sofferenze le manda Dio.

Risultato: se Giobbe soffre, vuol dire che – sotto la presunta integrità – ne ha combinata qualcuna grossa. Peccato per l'inevitabile corollario: se si dichiara innocente, deve per forza essere un bugiardo, e se l'evidenza lo dimostra tale deve essere anche un ipocrita.

C'è da far imbestialire anche una persona meno provata: Giobbe parte all'attacco e passa in rassegna la sua condotta passata; ha sempre agito con giustizia e purezza di intenzioni, facendo del bene ogni volta che poteva (29,12-17; 31,1ss.); perciò il male che attraversa non può essere un castigo.

Poi il suo sguardo si allarga: l'esperienza dimostra che non c'è rapporto necessario fra malvagità e sofferenza; dunque una dottrina che pretende di stabilirlo per difendere la giustizia di Dio, ci estranea dalla realtà e ci porta

a calunniare le creature; una simile apologia è un'offesa fatta a Dio, che non ha bisogno di essere difeso da menzogne o da teologie adomesticcate, gravando di un peso ulteriore le vittime di un mondo assurdo (13,7-10).

Anzi, rincara Giobbe, spesso i malvagi se la passano meglio dei buoni, come se Dio si disinteressasse di noi, o peggio (9,12-24; 21,7ss.).

Ma se le cose stanno così, o siamo tra i pochi fortunati che possono godersela, restando nel nostro guscio, isolati dalla storia di sofferenza e la solidarietà dei nostri fratelli, o l'esperienza del male assurdo e ingiusto ci allontanerà da Dio e da chi riteniamo più fortunato di noi.

Dio contro Dio

Con tutte queste belle consolazioni, Giobbe rimane più solo che mai.

Se neppure i suoi consolatori lo capiscono... dove troverà fiducia, ascolto, giustizia? A chi rivolgersi, se perfino gli amici preferiscono salvare le loro dottrine anziché rispettare l'evidenza e il sincero dolore del loro compagno? O forse è meglio cedere, dar loro ragione, pur di rientrare nel loro affetto, di essere riammesso in un gruppo tenuto insieme da quelle dottrine che finora ha rifiutato?

Giobbe sceglie di restare solo, ma di esigere la verità (27,2-6). Uno soltanto gli è rimasto, cui rivolgersi: Dio stesso.

E Giobbe chiama in sua difesa Dio... contro Dio! (16,20-21; 17,3).

In realtà, questa è la grandezza dei veri credenti nella Bibbia: gente che è pronta, certo, a dar credito a Dio quando dice "fidati", ma che prima si è tormentata per capire, che non si aggrappa a teorie consolatorie ma insufficienti a rendere ragione della realtà, gente che mette sul tavolo, nel confronto con Dio, i problemi e le assurdità concrete della storia che viviamo. Magari bestemmiando: in confronto a Giobbe, i carrettieri sono dei chierichetti! (1). Ma ponendo davanti a Dio la verità di se stesso, della sua vita, della sua dispe-



razione...

Dov'eri tu...?

E il Dio sfidato e bestemmiato interviene. Ma non con un fulmine, come sarebbe piaciuto agli amici; risponde scendendo dalla sua creatura, con un sorriso un po' ironico.

Comincia per Giobbe, guidato dalle domande di Dio, una sorta di lungo viaggio fantastico nel tempo e nello spazio. Dio, accusato di indifferenza, mostra la sua cura per gli animali anche più piccoli (38,39-9,2); Dio, accusato di impotenza, si rivela la levatrice dell'oceano (38,8-11); Dio, accusato di essere un carceriere che imprigiona l'uomo (7,20), svela a Giobbe il mondo selvaggio dove regna la libertà (39,5-12); soprattutto, agli occhi di chi vuol capire tutto nell'ottica della sua storia e della sua sofferenza, Dio mostra i grandi mostri marini: *Behemot* e *Leviatan* (2): non tutto il creato si impernia dunque sull'uomo; ogni creatura ha un rapporto diretto con Dio, in una dimensione di gratuità, senza bisogno di *servire* a qualcuno o a qualcosa!

In sostanza, tutto l'intervento di Dio dice a Giobbe: non puoi capire un mondo in cui tu, l'ultimo arrivato, sei immerso da sempre, e che ti supera da tutte le parti, ma ciò non significa che sei nelle mani del caso, o di un sadico trascendente: Chi lo ha fatto lo conosce, non lo abbandona a se stesso, ed è accanto anche a te; puoi fidarti, affidarti!

... *respingo polvere e cenere!* (42,6)

Ma la grande risposta, in realtà, è la mano stessa di Dio sulla spalla, proprio come spesso un abbraccio è più eloquente di tante parole.

Nelle nostre traduzioni troviamo in genere "*mi pento su polvere e cenere*", intendendo che Giobbe si pente delle sue pretese e delle sue bestemmie e ne fa penitenza. Ma, a ben ricordare, Giobbe sulla cenere ci stava già, fin dall'inizio dei suoi guai (2,8): convinto com'era che Dio ce l'avesse con lui, faceva penitenza nei modi consueti alla sua società.

Ci siamo poi resi conto che il testo può es-

sere letto anche "*respingo polvere e cenere*", e che di fatto così è stato inteso da molti Padri della Chiesa. In questo caso, Giobbe ha finalmente capito: non c'è nessun bisogno di recuperare il favore di Dio, che mai è stato perso; Dio non è seduto su una nuvola, intento a scegliere quale sventura inviare alle sue creature, né è un giudice che ne valuta le realizzazioni: è accanto a lui, lo sosterrà nell'affrontare quei problemi che sono comuni a chiunque viva in questo mondo (del resto, se le disgrazie toccassero ai cattivi saremmo nell'antica camera del regno dei cieli), mondo che l'uomo non può capire e che spesso ha rovinato, ma che Dio continua ad amare e curare.

Sì, con qualcuno Dio era davvero adirato, ma non con Giobbe e le sue parole amare: con i tre amici e con le loro pie banalità (e sarà proprio Giobbe, ora che ha capito, a poter intercedere per loro!).

Così Giobbe può tornare alla vita e alle battaglie di sempre (e di fatto le cose si riasserteranno); ma non è più solo: non più isolato dalla grande massa dei meno fortunati; non reso miope da dottrine che non reggono alla prova dei fatti, e che la realtà demolisce con la fede che su di esse si basava; non più ridotto al silenzio dal divieto di pensare ed esprimersi con la testa propria; soprattutto, non *solo* in un mondo caotico e assurdo.

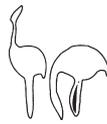
Dalla scommessa del Satana è uscito vincitore Dio: la fede delle sue creature può essere disinteressata, fatta di amore e verità, non di convenienza o paura; ma anche Giobbe ne è uscito vincitore: il dramma della sua vita ha incontrato la Parola di Dio, e d'ora poi lui (e noi con lui) lo sentiremo nostro alleato!

Teodora Tosatti

Note

1) Si tenga presente che il testo ebraico di Giobbe è assai più duro delle tradizioni successive, che hanno cercato edulcorare il problema fino a fare di lui un modello di pazienza.

2) Le interpretazioni sono diverse, ma per carità non trasformiamoli nell'ippopotamo e nel coccodrillo!



*Gesù, veramente uomo, ha vissuto le due dimensioni della solitudine: la solitudine del suo limite umano che, attraverso la preghiera, si esprimeva come "nostalgia del Padre", e la solitudine dell'abbandono, "del fallimento, del dolore, la solitudine davanti alla morte, anche la solitudine davanti al silenzio di Dio. Come ha vissuto Gesù queste solitudini?".
L'autore è teologo biblista.*

L'angoscia dell'uomo Gesù

La premessa "teologica", che sta alla radice di queste brevissime, e purtroppo frammentarie, annotazioni, è che Gesù è veramente uomo. Ha cioè attraversato per intero le situazioni dell'uomo, anche le sue domande, che a volte restano senza risposta, le sue angosce, persino che cosa significhi essere davanti a Dio.

Qui ci interessa attirare l'attenzione sulla *solitudine*, certo uno dei sentimenti umani più profondi. La solitudine è la compagna dell'uomo, di ogni uomo. È stata anche la compagna dell'uomo Gesù.

La solitudine del proprio limite

C'è solitudine e solitudine.

C'è, ad esempio, la solitudine che nasce dall'*incompiutezza* che la vita porta inevitabilmente con sé. Nulla soddisfa pienamente l'uomo, neppure l'amore più profondo, neppure l'amicizia più sincera, neppure la comunione che ora si può avere con Dio. Questa solitudine – che soltanto i distratti non avvertono – può essere vista come un limite inevitabile, da alcuni serenamente accettato, da altri esasperato e trasformato in una specie di inconten-

tabilità insopportabile, un tormento per loro e per chi sta loro vicino.

Ma questa stessa insoddisfazione può essere vissuta non come semplice limite, ma come una opportunità, come un segno che siamo fatti per Dio. È la lettura dell'uomo Gesù. Lo si intuisce dal fatto – più volte ricordato nei vangeli sinottici – che Gesù si ritirava a pregare nella solitudine, al mattino presto o alla sera tardi, solo, davanti al Padre.

Questa preghiera nella solitudine esprime la nostalgia del Padre. A riempire la vita di Gesù, e a dargli senso, non basta la compagnia dei discepoli, non bastano le folle che lo cercano, non basta la dedizione più completa alla sua missione. Gesù è protesosi verso l'incontro con Dio.

La solitudine del silenzio di Dio

Non c'è però soltanto la solitudine dell'*incompiutezza*. C'è anche la solitudine dell'*abbandono*, del fallimento, del dolore, la solitudine davanti alla morte, anche la solitudine davanti al *silenzio* di Dio. Come ha vissuto Gesù queste solitudini?

Stando alle narrazioni evangeliche, i mo-



menti della solitudine di Gesù sono stati soprattutto due: il Getzemani e la morte in Croce.

C'è una prima tensione che attraversa il racconto del Getzemani, secondo Marco (14,32-42): da una parte Gesù che veglia, dall'altra i discepoli che dormono. Il triplice andare e venire di Gesù svela il suo desiderio di comunione. Ma è un desiderio non raccolto. I discepoli hanno condiviso la sua esistenza itinerante, hanno visto i suoi miracoli e hanno ricevuto le sue confidenze, tuttavia ora non lo comprendono, del tutto impreparati a condividere la prova del loro Maestro.

Nel ripetuto sonno dei discepoli e, più tardi, nella loro fuga, Gesù può misurare l'ampiezza della propria solitudine. Gesù è veramente solo.

Ma c'è anche una tensione ancora più profonda, quella fra la preghiera di Gesù e il silenzio del Padre.

Aggrappato all'unico Figlio che ha sempre dato significato alla sua esistenza, Gesù racconta al Padre la propria intima lacerazione, come hanno fatto tutti i grandi uomini di Dio, quali Giobbe, Geremia, e l'orante del salmo 22. Ma il Padre sembra stare in silenzio. Gesù è sicuro della potenza e della bontà del Padre ("Padre, tutto è possibile a te..."), ma è proprio da qui che nasce lo sconcerto: se Padre, perché la Croce? È da qui che sorge l'angosciata implorazione: "Allontana da me questo calice".

Ma il racconto del Getzemani non finisce qui. All'inizio troviamo il ritratto di un Gesù abbattuto e quasi incapace di dominare la sua tristezza mortale, ma alla fine un Gesù ritornato sereno e protagonista ("Alzatevi, andiamo!"). Gesù non dice "vado", ma "andiamo": un ultimo tentativo di coinvolgere i discepoli nel suo cammino.

Abbandonato dai discepoli, Gesù è ancora pronto ad accoglierli.

E il silenzio del Padre era un modo diverso di parlare: non ha sottratto Gesù alla solitudine, ma gli ha dato il coraggio di attraversarla.

sarla.

Nel racconto della crocifissione (Mc 15,21-41) la sequenza delle scene è ordinata in modo da accentuare nel lettore l'impressione della solitudine di Gesù. Egli viene descritto nel più totale abbandono. Lo stesso centurione che lo aiuta a portare la croce, lo fa controvoglia, i soldati lo maltrattano e offendono. Alla fine, sappiamo che le donne stanno a guardare, ma da lontano.

La narrazione concede ampio spazio agli insulti, che vengono riportati in dettaglio. Tutti sono contro Gesù.

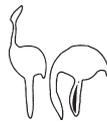
Attorno al Crocifisso sono in molti a parlare: i passanti, i sacerdoti, le guardie, i due ladroni. Tutti parlano di Lui e contro di Lui, ma Lui tace. Rivolge soltanto una domanda al suo Dio ("Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"), una domanda che sembra cadere nel silenzio.

E così Gesù muore solo, con un grido senza parole: "Ma Gesù, dato un forte grido, spirò".

Il Padre non abbandona Gesù, e difatti lo farà risorgere. Ma la Croce – con la sua immensa solitudine – è il momento in cui tocca al Figlio manifestare tutta la sua ostinata fiducia nel Padre: "Dio mio, Dio mio...". Tocca al Crocifisso dimostrare fino a che punto giunge il suo amore per il Padre, il suo ostinato attaccamento al Padre. Il Padre interverrà, ma solo dopo.

Come nel Getzemani, anche sulla Croce si vede da una parte la profondità della solitudine, e dall'altra la profondità della fiducia. Anche nella più grande solitudine, Gesù non abbandona il suo Dio. È il miracolo della fiducia ostinata che solo in una grande fede si può trovare.

Bruno Maggioni



Della solitudine

Nei racconti evangelici della "perdita dell'Amato" e in quelli delle "apparizioni del Risorto" viene evidenziato il profondo senso di solitudine vissuto dal gruppo di donne che avevano fedelmente accompagnato Gesù lungo il suo itinerante insegnamento.

L'autrice, teologa cattolica, si sofferma sui passi del quarto Vangelo che narrano l'incontro del Maestro con Maria Maddalena: la donna è invitata a scoprire "l'Oltre la solitudine".

Le solitudini delle discepole

Le discepole, compagne fedeli, fin dalla Galilea restano accanto a Gesù anche durante la passione fin sotto la croce. *"C'erano là molte donne che stavano ad osservare da lontano; esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo"* (Mt 27,55). I tragici eventi che spezzano la comunione di vita con Gesù e i Dodici vedono un addensarsi di solitudini che coinvolgono le donne appartenenti al gruppo itinerante con Gesù (cfr. Lc 8,1-3) (1).

Certo la solitudine sovrastante, drammatica e sconvolgente è quella data dall'arresto di Gesù e dagli eventi definitivi seguenti che portano, prima al distacco poi alla perdita del Maestro.

La solitudine dagli apostoli

C'è pure la solitudine provocata dall'abbandono degli apostoli che lasciano Gesù al momento dell'arresto e che comporta anche il lasciare sole le donne, compagne di sequela. Questo abbandono era stato preannunciato da Gesù: *"Verrà l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio e mi lascerete solo; ma io non sono solo perché il Padre è con me"* (Gv 16,32).

Questa preannunciata solitudine coinvolge anche le donne che perdono la vicinanza dei discepoli e la condivisione di questo tempo difficile. C'è però nelle parole di Gesù l'indicazione di come saper essere oltre la solitudine immanente nella realtà del mondo: *"il Padre è con me"*.

L'assenza degli apostoli quasi si prefigura già in quel sonno che li allontana dal Maestro sul monte degli Ulivi: *"Poi tornò dai discepoli e li trovò che dormivano. E disse a Pietro: Così non siete stati capaci di vegliare un'ora sola con me?"* (Mt 26,40). E quando la situazione si farà più rischiosa, raccontano i testi: *"Tutti allora, abbandonandolo, fuggirono"* (Mc 14,50). *"Allora tutti i discepoli, abbandonandolo, fuggirono"* (Mt 26,56).

Le donne appartenenti, insieme ai Dodici, alla ristretta cerchia di itineranti con Gesù (2), che da Lui ricevevano gli insegnamenti particolari, dopo che alle folle parlava in parabole, si trovano sole. Il gruppo è diviso dopo che fin dal tempo della Galilea ha vissuto una comunanza di vita che lo fa emergere come famiglia nell'evangelo, nello Spirito, alla quale il Maestro attribuisce un valore primario rispetto alla famiglia di sangue.



Un giorno, mentre Lui era attorniato dalla folla, "giunsero sua madre e i suoi fratelli e, stando fuori, lo mandarono a chiamare. (...) gli disse: Ecco, tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle sono fuori e ti cercano. Ma egli rispose loro: Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? Girando lo sguardo (...) disse: Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre" (Mc 3,31-35).

La perdita dell'Amato

Del vuoto e dello sconvolgimento connessi alla morte di Gesù si ha una testimonianza accorata nel racconto di Giovanni: "Nel giorno dopo il sabato, Maria di Magdala si recò al sepolcro di buon mattino, quand'era ancora buio. E vide la pietra tolta dal sepolcro. Corse allora e andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava, e disse loro: "Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!" (20,1-2).

Maria di Magdala, ancora nella notte, va dove era stato deposto il corpo di Gesù, vicino a dove era stato ucciso. "Ora, nel luogo dove era stato crocifisso, vi era un giardino e nel giardino un sepolcro nuovo (...)" (Gv 19,42).

È presto, tutto è ancora immerso nella profondità della notte. Si è nel tempo verso l'alba, ma ora è buio e lei è sola, mancante di Lui ed è piena l'assenza di Lui, dell'Amato, della Vita, della Luce. Lei, nel suo dolore e nella sua solitudine, non poteva che andare, ancora nel cuore della notte, alla tomba del Maestro. In tutti i gesti di lei trabocca il suo grande dolore: vista la pietra ribaltata, "corse" a chiamare Pietro e l'altro discepolo. Il pensare il corpo rubato fa nascere in lei la ricerca del Perduto, dell'Assente. I discepoli però, constatato che il corpo di Gesù non c'è, tornano a casa (cfr. Gv 20,10).

"Maria invece piangente sta all'esterno vicino al sepolcro" (20,11). In questo stare di lei c'è l'attesa, l'aspettare irrazionale del visto assente, c'è la componente illogica... per la logica della mente, non per quella del cuore, del bisogno dell'Amato.

È un'attesa non passiva, ma vigile (sta vi-

cino al sepolcro, al monumento testimone di memorie affettive - *mnemeion* originariamente significa in greco segno di ricordo, monumento in memoria), con una tensione emotiva, con una forte proiezione. C'è poi una partecipazione intensa non bloccata, ma espressa nel suo essere piangente. Continua il racconto: «Mentre piangeva (piangente) si chinò verso il sepolcro» (20,11).

Non è, il suo, un pianto momentaneo, è uno stato del suo essere, espresso molto bene dal verbo al participio, compare qui l'elemento della persistenza, come stato dell'essere dotato di durevolezza. E ancora l'azione, la presenza attiva, l'essere che si esprime nel fare: si china verso il sepolcro e vede due angeli in bianche vesti che le dicono "Donna perché piangi? Rispose loro: Hanno portato via il mio Signore e non so dove lo abbiano posto" (20,13).

L'espressione di Maria, «il mio Signore», offre il senso affettivo del legame, dell'appartenenza relazionale. Il «non so dove l'abbiano posto» rimanda alla richiesta di conoscere, al bisogno di sapere. E il suo persistere trova risposta: «Detto questo, si voltò indietro e vide Gesù che stava lì (stante) in piedi» (20,14).

Perché si volta? Lui non ha ancora parlato, ma lei avverte la sua presenza, il suo sguardo, una forza magnetica che la richiama. Lo vede, coglie con gli occhi quello che il suo essere ha già percepito, tanto che si è voltata. Gesù «sta»: ora è Lui stante mentre prima era lei. È un segno della reciprocità. Lui aspetta che lei colga, senta, veda Lui, il suo essere presente per lei.

«Ma non sapeva che era (è) Gesù»: esperienza del 'non ancora', anzi processo del 'non ancora' verso l' 'essere', nel tempo del 'non conoscere', teso verso il conoscere; ricerca dell'identità dell'altro, che poi comprende la ricerca della propria, conoscenza dell'io e del tu.

Lei però ora è bloccata, ferma; è Lui che prende l'iniziativa.

"Dice a lei Gesù: Donna perché piangi? Chi cerchi?" (20,15). Prima era Maria che cercava, ora è Lui attivo. Compare ancora la reciprocità come interazione. Si rivolge a lei con il ter-



mine «*donna*»: la polarità di genere pare essere sottolineata, è la dualità genesiaca originaria, elemento primario nella relazione.

Il riferimento al pianto fa emergere l'accoglienza del dolore di lei, la disponibilità alla condivisione anche della sofferenza, e il chiedere «*Chi cerchi?*» mostra Gesù che focalizza ulteriormente la proiezione di lei a cercare.

Il Custode del giardino

«*Essa credendo che fosse il giardiniere...*» (20,15): torna nuovamente l'elemento della non conoscenza. Importante qui il luogo. Non viene più menzionato il sepolcro, il monumento con rimandi alla memoria, ma il giardino nel quale la tomba nuova si trova (Gv 19,42). Il riferimento al contesto di luogo cambia e risulta trasformato, come lo sarà quello di tempo, come lo è il corpo di Gesù.

Il giardino, luogo eletto per realtà d'amore, che riecheggia come memoria dell'Eden originario e come luogo paradisiaco (3) definitivo del nostro andare è, nel racconto di Giovanni, ambito già dell'*Oltre*, testimone accogliente la trasformazione e la manifestazione.

Maria dice a Colui che crede il custode del giardino (e si potrebbe anche dire che la sua intuizione è giusta, e davvero il Dio incarnato è Custode del 'giardino!'): «*Signore, se l'hai portato via tu, dimmi dove lo hai posto e io andrò a prenderlo*» (20,15). Ad un ormai ripetersi della richiesta si aggiunge qui la progettualità.

«*Gesù le disse: Maria!*» (20,16). La vibrazione interna diviene suono nella voce e diviene nome di lei, diviene lei, identità del 'tu', veicolo della relazione, come suono giunge a lei e ritorna ad essere vibrazione interna ora in lei. E in lei porta al riconoscimento e all'autoriconoscimento.

«*Essa allora voltatasi verso di lui*». Ancora la presenza di un'energia magnetica, il voltarsi, il guardare, l'entrare in contatto con gli occhi.

Questo voltarsi è lasciare la ricerca del morto per andare verso un vivo, è passare dal sepolcro al giardino. È il cambiamento vitale, è la conversione, è il messaggio pasquale di

resurrezione. Lui suscita l'atto vitale in lei, un'identità di cercante la vita, la ri-crea, cambia la sua vita, e la donna che cercava un morto, trova la Vita.

Alla voce di Lui, che pronuncia il suo nome, Maria risponde: «*Rabbunì!*», «*Maestro mio!*».

Continua il racconto di Giovanni: «*Gesù le disse: Non mi trattenero, perché non sono ancora salito al Padre*» (20,17). L'invito a lei è di cambiare, smettere di fare qualcosa che sta facendo, cessare di trattenerlo. C'è pure, nell'espressione «*non sono ancora*», il trattenersi di Gesù nella dimensione umana.

Lei deve lasciarlo per l'*Oltre* ed entrare lei stessa in una nuova dimensione, ed infatti Lui gliela indica: «*Ma va' dai miei fratelli e di loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro*» (20,17). La relazione si connota di una progettualità e di un'azione nuove (il "va'") e di un'espressione di grande rilievo (il "di").

Nell'ambito di un nuovo rapporto, il Risorto la invia ai suoi che non vengono chiamati discepoli o apostoli, ma fratelli. Ella è chiamata ad annunciare il mistero del sepolcro divenuto giardino, della morte divenuta nuova vita.

Il Risorto, il Custode del giardino le affida la parola di resurrezione, lei è il primo tramite della sua parola, è annunciatrice del *Logos*. Lui a lei si affida. Il rimando qui è alla dualità di genere originata in Genesi dal Creatore, e ad una reciprocità che è sia relazionale che progettuale.

E «*Padre mio e Padre vostro*» esprime la fratellanza che raccoglie lei e gli apostoli, e il «*Dio mio e Dio vostro*» allarga la visione alla pienezza dell'*Oltre*, dove immanenza e trascendenza, realtà del mondo e realtà dello Spirito confluiscono.

La solitudine da Gesù Incarnato

Ancora ci si può soffermare sulla solitudine dall'Incarnato, la solitudine nel contingente, nel mondo. Si vede come Maria di Magdala è chiamata da Gesù al passaggio e alla sco-



perta dell'*Oltre la solitudine*, della dimensione nuova di chiamata dal Cristo Risorto ad annunciarlo, di chiamata alla dimensione dell'*Oltre*, del Regno pur essendo ancora nel mondo, di chiamata alla dimensione dello Spirito, di chiamata ad essere nel mondo non essendo del mondo.

Così come Gesù aveva chiesto al Padre sul monte degli Ulivi, nella preghiera prima dell'arresto e della passione: *"(...) Ora io vengo a te e dico queste cose mentre sono ancora nel mondo, perché abbiano in se stessi la pienezza della mia gioia. Io non sono più del mondo: essi invece sono nel mondo. Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno. Essi non sono del mondo come io non sono del mondo. Consacrali nella verità. La tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; (...). Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto; questi sanno che tu mi hai mandato. E io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro"* (Gv 17, 13-26).

Incredulità e durezza di cuore degli apostoli

Anche dopo la resurrezione perdura la distanza, la solitudine delle donne dagli apostoli.

L'incapacità dei discepoli di credere ai racconti delle donne e/o di Maria Maddalena sull'apparizione del Cristo risorto (4) mantiene e fa continuare questa frattura fra loro.

Gesù li rimprovererà aspramente per questo. Quando apparirà loro, rivolgerà parole sferzanti come per scuotere e risvegliare i loro cuori: *"Alla fine apparve agli Undici, mentre stavano a mensa, e li rimproverò per la loro incredulità e durezza di cuore, perché non avevano creduto a quelli che lo avevano visto risuscitato"* (Mc 16,14).

Straordinaria normalità

La dimensione trascendente, *Oltre*, è quella che Gesù già ha indicato per sé («*Io non sono solo perché il Padre è con me*» - Gv 16,32),

come via per andare al di là della solitudine, per passare dall'immanente realtà delle assenze a quella della grande, infinita realtà dello Spirito che abita anche il mondo e che nel mondo consente di non appartenere al mondo. E nel non appartenergli, consente di passare al di là della contingenza dei percorsi umani, segnati dalle perdite, dal dolore, dagli abbandoni, dalla solitudine.

E in questa dimensione, esiliata dal Padre, entra con la forza e la luce dello Spirito, la parola, il Logos, il Figlio, il Vivente, il Risorto che permea ogni piccola, singola realtà quotidiana, di questo evento straordinario della resurrezione, del ridare, del rivelare, del ricreare vita.

Si apre nel nostro vivere la strada ad una presenza vivida e vivificate che abbraccia nell'immanente il trascendente, che contempla qui l'*Oltre*, che rende quotidiano il paradosso evangelico del Dio incarnato, nella straordinaria normalità dei giorni umani.

Carla Ricci

Note

1) "In seguito egli se ne andava per le città e i villaggi predicando e annunciando la buona novella del regno di Dio; ed erano con lui i dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demoni, Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre che lo servivano con i loro beni" (Lc 8,1-3).

Cfr. C. RICCI, *Maria di Magdala e le molte altre. Donne sul cammino di Gesù*, Napoli, M. D'Auria editore, 2001 (3° ediz).

2) Oltre a Lc 8,1-3, cfr. Lc 23,49-55; 24,10; Mt 27,55-56; Mc 15,40-41.

3) In greco il termine *paradeisos* significa, appunto, giardino.

4) "Questa (Maria di Magdala) andò ad annunciarlo ai suoi seguaci che erano in lutto e in pianto. Ma essi, udito che era vivo ed era stato visto da lei, non vollero credere" (Mc 16,10-12). "E, tornate dal sepolcro, annunziarono tutto questo agli Undici e a tutti gli altri. Erano Maria di Magdala, Giovanna e Maria di Giacomo. Anche le altre che erano insieme lo raccontarono agli apostoli. Quelle parole parvero loro come un vaneggiamento e non credettero ad esse" (Lc 24,9-11).



L'autore, collaboratore di Esodo, legge la figura di Giuda Iscariota, sulla falsariga di una drammatica vicenda personale. Non trova spiegazione al grande perché, e ribadisce che si è "più prossimi al vero se si lasciano aperti gli interrogativi cui solo Dio sa dare risposta". Poiché anche Dio, nel suo mistero, è chiamato in causa, di fronte al dramma del suicidio: "Non so se riuscirò a spiegarmi, ma il darsi la morte dell'uomo è dentro il mistero divino"

Giuda, della solitudine. Tra gli uomini e in Dio

... 23 anni fa, prima che Marco nascesse, eravamo così sicuri che dovesse nascere Anna, che Mirella sul nome maschile lasciava che io continuassi a comportarmi come avevo fatto, sei anni prima, per Samuele; mesi a proclamare ai quattro venti che l'avremmo chiamato Noè. Nome insolito, Noè, quasi che l'averci salvati dal diluvio fosse una bazzecola. In me agiva, oltre che l'entusiasmo per la scoperta della lettura continua della Bibbia, la voglia di riaffermare le mie origini bellunesi, dove i nomi strani, nel senso di inusuali, abbondano. Un Noè in carne ed ossa l'avevo ben presente, altri non ne ho mai sentiti né conosciuti: l'idea di raddoppiarne la presenza su questa terra mi affascina, mi sembrava una doverosa e riconoscenza restituzione al genitore con tanto di barca. Non è che ignorassi le pene cui vanno incontro i malcapitati che hanno nomi strani o che appaiono tali, ma mi persuadeva l'idea di ampliare i riferimenti alla nostra storia sacra.

Nel giro di pochi lustri, la situazione mi pare cambiata, in peggio; oggi non c'è quasi pericolo di canzonatura perché - mi baso sulla mia esperienza scolastica - diffusi sono indifferenza e disinteresse per il nome che si

porta. Alla domanda: "Perché ti chiami come ti chiami?" non ricevo una risposta articolata in parole, ma quasi sempre uno sguardo 'imatonò', tipico di chi proprio non capisce cosa tu vada cercando.

Immaginate la mia campagna di ascolto e di verifica sull'ipotesi di chiamare il nascituro Giuda. "Ecco il solito", era l'accoglienza più benevola; nessuno che mi abbia chiesto: "Ma, scusa, a quale Giuda ti riferisci?", quasi di Giuda, nella storia sacra, ce ne fosse uno solo, l'Iscriota.

A Marco, Giuda è rimasto appiccicato come "Marco-Giuda", nei racconti di famiglia, quando si rievocano, per un verso o per l'altro, le mie campagne per nomi 'pesanti, ingombranti'. Anche Marco lo sapeva; la sola ipotesi di aver corso il rischio di essere battezzato come Giuda, gli risultava insopportabile.

Marco è stato scelto in alternativa a Tommaso; io ero impreparato e come al solito non avevo trovato il modo di essere in sala-parto. Del resto non avevo fatto nemmeno il corso preparatorio con Mirella, come, invece, facevano tutti i papà della nostra generazione che vivevano in modo non ovvio, ma consapevole, la paternità. Sono stato obliquo; ho capito



solo ora, con Marco che non c'è più, quale gioia sia la paternità, nel riverbero quotidiano, lacerante dell'assenza di uno dei figli.

Da quando, tre anni fa, il primo ottobre, Marco si è ucciso, sono tentato di ripensare, in modo per così dire 'più causale', questa vicenda del nome, schiacciato dalla pervasività del tradimento e del suicidio, di cui Giuda è il simbolo. Già, perché, sempre nell'ordine della tentazione, anch'io mi sono sentito e mi sento tradito dalla scelta di Marco, proprio come papà, e sono pronto a cercare sempre una causa, una spiegazione della scelta suicida. In questi anni non ho scoperto molto, ma qualcosa sì: io non ho nessun diritto a sentirmi tradito da Marco se non nella mia autocommiserazione, perché Marco non c'è nei modi e nelle forme con cui ha vissuto con noi per quasi 20 anni.

E sulla scelta suicida nulla so dire, se non che la causa è insita nel darsi la morte: quelle che, di volta in volta, si elencano, dalla malattia alla insopportabilità della situazione, dal senso di colpa alla ricerca del gesto estremo, dalla profonda delusione alla volontà di far male a chi lasci, dal crollo delle proprie certezze (politiche, economiche, ecc.) alla solitudine, sono tutte approssimazioni alla realtà del suicidio, che possono essere suffragate dalle tracce e/o messaggi volutamente lasciati dalla persona che poi si uccide, ma che in nessun modo esauriscono, concludono l'interrogativo carico di mistero che ogni suicidio comporta. Non lo concludono nemmeno nella vita terrena di chi resta, immaginarsi per la persona che si è tolta di mezzo, si è fatta da parte (uso volutamente questi eufemismi, perché mi aiutano a smarcarmi dalla condanna senza appello del suicidio; indispensabile la condanna, lo so, per l'ordine morale, ma inadeguata ad avvicinare il mistero, a non cancellare la domanda che il suicidio pone). Non so se riuscirò a spiegarmi, ma il darsi la morte dell'uomo è *dentro* il mistero divino, non è cosa altra.

Quando, qualche mese fa, mi è stato chie-

sto se volevo lavorare per questo numero di *Esodo* sulla solitudine; non ho esitato un secondo a dire di sì, appena Gigi mi ha detto che Giuda era una delle figure prese in considerazione, anche se questo tema dovrebbe, come è nella tradizione delle scelte redazionali, essere trattato da chi è specialista in cose bibliche. Non è il mio caso, e lo si vedrà immediatamente; spero di cavarmela raccontando alcuni passaggi di questa risposta, di cui ho abbozzato il mio personale contesto.

Nel tentativo di capire qualcosa di Giuda che fosse non travolto dal corto circuito provocato dall'essere *il* traditore (basta avere davanti agli occhi il bacio di Giuda del Giotto della Cappella degli Scrovegni di Padova, per sentire un profondo rigetto per il traditore) che *muore suicida*, mi è capitato di leggere un romanzo che Taylor Caldwell ha scritto in collaborazione con Jess Stearn, pubblicato da Mondadori nel 1977 nella collezione *Omnibus*. Il titolo è: *"Io, Giuda"*; è un classico prodotto da *best seller* di buona fattura, basato su un materiale documentario che mi pare corretto. Non so se è stato poi davvero un *best seller*, di certo non ha aperto serie fortunate come quelle di W. Smith o di C. Jacq sugli egiziani. Alla fine delle 345 pagine, gli autori non sono riusciti a schiodarsi da quello che comunemente il nome Giuda richiama (il traditore che, per giunta e a conferma, muore suicida), anche se la conclusione è lieve, nell'epilogo messo in bocca a *"Maria di Magdala, sorella di Lazzaro e Marta che sapeva che Gesù di Nazareth era il Signore e lo amò più della vita stessa... Ella (riferito a Maria di Magdala) ora sa, troppo tardi, di aver mal giudicato l'apostolo che lo baciò nell'Orto: quell'uomo aveva fede più degli altri poiché credette in lui fino alla sua morte in croce. Se soltanto avesse saputo attendere pochi giorni ancora..."* (p. 345).

Quando racconta di come Gesù lo abbia voluto tra i dodici, Giuda scrive: *"Avrei dovuto provare gioia che la sua benedizione per me fosse stata più grande di quella per gli altri. Ma qualcosa nel nome Iscariota mi turbava. Un pensiero casuale, certo, eppure le consonanti SCR, quasi un*



anagramma, equivalevano, nella nostra lingua, al simbolo del traditore" (p. 121).

Gli autori presentano Giuda come zelota, che porta sempre una daga sotto la veste, come del resto Simone, lo Zelota. Per Giuda la verità di cui parla Gesù ("una prospettiva che colorava ogni azione della vita di un uomo") si trova "nel Liberatore" (p. 224). L'annuncio del tradimento viene sottolineato con quel "guai a colui dal quale il Figlio dell'Uomo è tradito. Sarebbe preferibile per lui non essere mai nato", seguito da un "Io so chi è e perché lo fa. Lo scelsi bene, perché sin da allora scorsi in lui i semi del tradimento. Eppure, con la fede, questa sarebbe potuta non essere la sua strada. Ma la cosa doveva ugualmente avvenire, affinché l'uomo sapesse fino alla fine dei tempi a quale scopo sono stato mandato. Infatti nella mia morte ricorderanno la mia vita" (p. 282). Niente di diverso dal racconto secondo Matteo che ovviamente risulta non solo più stringato, ma decisamente più efficace (cfr. Mt 26,21-25; 26,47-56; 27,3-10).

Ho controllato più volte, tanto ero e sono condizionato dal corto circuito traditore/suicida, ma Marco, Luca e Giovanni non si interessano alla fine di Giuda, è solo Matteo che la racconta, e Luca la mette in bocca a Pietro nel suo primo discorso negli *Atti degli Apostoli* (1,15-23), pronunciato per provvedere alla sostituzione dell'Apostolo: "Era necessario che si adempisse la parola della Scrittura (...) riguardo a Giuda (...). Egli era annoverato tra noi e ricevette la sorte di questo ministero. Comprò dunque un campo col prezzo dell'ingiustizia, e precipitando si squarcì e si sparsero tutte le sue viscere". Negli *Atti*, Luca non parla esplicitamente di suicidio e tanto meno di impiccagione, come scrive Matteo, piuttosto fa riferimento a quella divisione che è provocata da Satana (cfr. Lc 22,3: "Satana allora entrò in Giuda, detto Iscariota, che era nel numero dei Dodici").

Comune infine a tutti gli evangelisti è la sottolineatura dell'avidità di Giuda, semplicemente ladro secondo Giovanni (12,1-11) che, come i sinottici, racconta l'unzione di Betania (v. 6: "Ma disse questo, non perché gli importasse dei poveri, ma perché era ladro e, avendo la cassa,

portava via quello che veniva gettato dentro"). Il silenzio di tre evangelisti su quattro (mi riferisco solo ai canonici per non mettermi nei guai da solo) su una parte così rilevante della vicenda dell'apostolo Giuda l'Iscariota, accentua ancor più la comprensione dell'interesse specifico e proprio di Matteo, se non altro per cogliere meglio le possibili suggestioni, se non i significati certi, dei silenzi altrui.

Con questi propositi mi sono trovato subito dopo ferragosto ad Ischia, gomito a gomito con una variopinta e vivacissima folla tedesco-partenopea: stando fermo al sole, sul lettino-sdraio a ventimila al dì, la vacanza è stata straordinariamente felice. Certo non sono riuscito a sbrogliarmela con i necessari riscontri sui testi, ché già ci riesco a fatica quando dispongo di un tavolo grande e degli strumenti essenziali sottomano; lì per concentrarmi avrei dovuto rinunciare a tutte le piacevolezze che offrono spazi-spiaggia da curva di stadio, nel giorno della partita, ed uno spazio acqueo infinito, appena superati i due metri dove ancora si tocca. Sicché mi sono affidato a Frei Betto - "Uomo fra gli uomini. Il Gesù dell'amore, della giustizia, della libertà e della solidarietà" (Milano, Sperling & Kupfer Editori, 1998, pp. 319) -, inframmezzando la lettura con qualche romanzo, compreso quello di un neoromanziere, Richard Mason, "nato in Sudafrica, ma inglese", come si legge nella quarta di copertina: "Anime alla deriva" (Torino, Einaudi, 2000 pp. 348), perché l'ho trovato per caso nella piccola libreria di via Roma, sempre a Ischia porto, perché è in edizione tascabile e perché, sempre in quarta di copertina, è riportato un giudizio di Natalia Aspesi, che non manco mai di leggere nella posta del cuore de *il Venerdì*: "Ci voleva un giovane autore di buon carattere, di buona lingua e di buoni sentimenti, per farci capire che la gente ha voglia di ripensare ai grandi temi della vita, l'amore puro e quello colpevole, il peccato ed il perdono, la vendetta e la giustizia, la colpa e l'espiazione".

Ho finito di leggere questo giallo dalle grandi ambizioni, ambientato nell'alta società inglese del secolo scorso, prima dello splen-



dido testo di Frei Betto. Potrei dire che sono gli scherzi delle vacanze al mare, ché in montagna, secondo le sane tradizioni del mio cattolicesimo medioborghese, sarebbe stato tutto diverso... Non sono Severino che, da buon bresciano, i testi li scrive a Madonna di Campiglio.

“Il sole sta tramontando su un mare in tempesta, e James Farrell lo osserva da una finestra di Serton Castle, la residenza in Cornovaglia che per più di quarant’anni ha condiviso con sua moglie Sarah. Ma Sarah è morta, ed è stato James ad ammazzarla, appena ventiquattr’ore prima. Perché?”. Alla domanda, formulata sempre in copertina, risponde il racconto dello stesso assassino, straordinario violinista in età giovanile, quando amò appassionatamente Ella ...; nella lucidità del gesto compiuto (*“Ho ucciso mia moglie perché lo esigevo la giustizia”*) a settant’anni scrive, racconta perché: *“i dubbi mi tormentano, le antiche ferite si riaprono. La mia ossessione per il peccato e la punizione, messa a tacere in modo imperfetto tanto tempo fa, torna a farsi sentire. Mi scopro a chiedermi quale diritto avessi di giudicare Sarah, e quanto più duramente sarò giudicato per aver giudicato lei; per averla giudicata e punita in un modo in cui io non sono mai stato giudicato e punito”*.

L’orizzonte valutativo che l’autore assume è la citazione di una lettera di Keats, posta sotto il titolo: *“Anime alla deriva... mi tuffai a capofitto nel mare, e di conseguenza ho acquistato una più profonda conoscenza dei fondali, delle sabbie e delle rocce, che se fossi rimasto a riva, sul prato, a fumare una stupida pipa e a prendere un tè accompagnato da consigli sensati”*. Le vite che si incontrano in questo romanzo sono tutte vite cui è negata *“la possibilità della piena realizzazione, che di frequente finiscono anche tragicamente: a tutti è mancato il coraggio della verità, perché tutti hanno tradito - e perché il destino è un signore cinico e severo che non risparmia nessuno”*, si commenta ancora nella quarta di copertina. E Giuda ritorna anche in questo racconto.

Si descrive così James, il protagonista, quando in Francia viene ospitato dalla famiglia del suo amico Eric, del quale Ella, la sua

amante, gli ha rivelato la passione omosessuale, ponendo a James, sino a quel momento del tutto ignaro, un drastico *aut-aut*, che doveva passare attraverso un’opera di seduzione sino a far sì che Eric si dichiarasse, lo baciasse per poi ricevere un rifiuto tanto netto, quanto umiliante: *“Accettai la loro ospitalità (quando aveva già maturato il suo piano di seduzione) come Giuda accettò di essere ospite di Gesù all’Ultima Cena: sotto il segno dell’ambiguità, della doppiezza e dell’inganno (...) mi comportai come un amico senza esserlo, come se meritassi la loro fiducia senza meritarsela”* (p. 218).

Traditore e, da ultimo, assassino, James ha la genialità del grande musicista: *“il mio talento consisteva nel rendere pubblica una passione privata. Il mio unico contributo personale alla mia arte fu la tecnica che ne consentì l’espressione; ma il sentimento non era mio, o almeno non era soltanto mio. È un sollievo riuscire a dirlo, finalmente”* (pp. 260-61).

Mi sembrano cenni sufficienti per segnalare che l’intreccio tradimento/i omicidio/suicidi (che nel romanzo di Mason incombono e sono anche non pochi, ma è pur sempre un romanzo giallo) è materia della nostra quotidianità, e qui – se non altro - il mondo dell’intenzionalità, della coscienza gode di un non indifferente riconoscimento di pratica efficacia.

Il vangelo di Frei Betto è un’opera molto attenta e precisa, di grande fascino e sobrietà, c’è la ricchezza di molta chiesa latino-americana dei nostri giorni: ho messo a fuoco che Giuda l’Iscariote è l’unico Giudeo dei dodici, gli altri sono Galilei (cfr. p. 91). *“Signore, interviene Giuda, dato che ero sicario e che so soltanto maneggiare pugnali, potrei tenere io la borsa con le offerte. Gesù fa cenno d’assenso”* (p. 92). Nel corso del racconto Giuda si conferma esperto di amministrazione e preoccupato di spendere denari (*“Giuda interviene in difesa della cassa comune: Dovremmo comprare duecento denari di pane per tutta questa gente?”*, p. 135), anzi non sopporta la prodigalità di Maria, e l’apostolo amato da Gesù lo nota (cfr. p. 234).

Betto, attenendosi alla tradizione e fonden-



do insieme le indicazioni di Matteo e di Luca degli *Atti*, non ha difficoltà a presentarci Giuda con tratti che ricordano da vicino alcune caratteristiche dei *golden boy* contemporanei. Per lui Gesù non ha tempo, dovrebbe anzi andare sempre di fretta (cfr. p. 206), è ossessionato dal denaro, alla fine posseduto da Mammona (cfr. p. 256), rapidissimo nel calcolare i cambi che costituiscono uno dei suoi fondamentali (cfr. p. 183), dà l'impressione di non riuscire ad ascoltare l'insegnamento di Gesù sui poveri (*"Ci hai fatto caso, Giuda? I poveri non fanno mai domande su che cosa li aspetta dopo la morte. Chiedono vita in questa vita: la guarigione dalla cecità, dalla mano atrofizzata, dalla paralisi: la salute del figlio e la pace dello spirito. Per essere perfetti bisogna condividere il diritto dei poveri alla giustizia"*, p. 209). Tratta sui trenta denari che è il prezzo di acquisto di un ottimo schiavo, perché ha precisi progetti sul dopo (*"Per meno di trenta denari non posso consegnarvelo. Mi servono per trasferirmi a Samotracia e ricominciare una nuova vita"*, pp. 257-258). Non è neanche un cuor di leone, teme *"che gli apostoli intuiscono le sue intenzioni e lo fermino"* (p. 261) e la conclusione – che, ripetuto, fonde i testi di Matteo e Luca – suona così: *"Sulla strada che conduce all' Himmon, Giuda ruba la corda che tiene legato un asino a una staccionata e se la arrotola, intorno alla vita. Con le zampe posteriori, l'animale scalcia in aria, poi si allontana spaventato"*.

Dove le fognature della città vomitano il loro liquame, Giuda trova un melo carbonizzato dal fuoco. Il tronco sporge oltre l'orlo del burrone. Ricorda che, ai tempi della scuola, aveva sentito parlare di alcuni filosofi gentili, secondo i quali esisteva sempre un modo per sfuggire alle più tragiche situazioni della vita. Lega un'estremità della corda al tronco e l'altra attorno al proprio collo. Spinge i piedi verso il vuoto e sente, sotto le mascelle, uno strappo che lo soffoca. Il corpo oscilla, il tronco del melo si spezza e Giuda precipita a testa in giù. La materia cerebrale schizza tutt'intorno, simile a tanti buchi bianchi, il sangue ostruisce gli orifizi naturali e le mosche accorrono verso il pasto insperato.

"Con le monete restituite da Giuda, il tesoriere del Tempio compra un terreno in pendenza, che fa parte del Campo del Vasaio, nella Valle dell'Himmon, con l'intento di farvi seppellire i pellegrini stranieri. A partire da quel giorno, il terreno viene soprannominato il Campo del Sangue" (pp. 289-290).

C'è un'ultima annotazione di Betto, che rende più articolata e problematica la sua scelta; la si trova nella *Postfazione* (pp. 310-314), che affronta il problema della mancanza di un testo unificato dei diversi racconti evangelici. Vi si legge che, trentacinque anni dopo l'ascensione di Gesù, Lazzaro, *"preoccupato della proliferazione di storie inventate che si mescolavano con i resoconti degli apostoli"*, provò a riunire *"alcuni degli autori che si erano dedicati alla ricostruzione di quanto era avvenuto durante la vita del Figlio dell'Uomo"*, con l'intento di selezionare e di far raccogliere *"tutto il materiale ritenuto affidabile in un'unica opera"*, ma i partecipanti all'incontro (gli apostoli Giovanni, Matteo e Tommaso, i discepoli Giovanni Marco e Luca) non avvertivano la medesima necessità.

"Vedendo crollare miseramente la proposta di riunire i diversi racconti in un unico libro, Lazzaro domandò ai presenti come intendessero presentare la responsabilità di Giuda nella morte di Gesù", perché *"a suo avviso, non era giusto far ricadere tutta la colpa sulle spalle di Giuda"*. C'è chi non dice nulla, chi interviene: *"il timore di Lazzaro era che Giuda passasse alla storia come il capro espiatorio di tutta la vicenda. Per Matteo, Pilato era da considerarsi più colpevole dello stesso Giuda. Se il governatore avesse resistito alle pressioni di Anna e di Caifa, non avrebbe lasciato che il maestro venisse crocefisso. La sua opinione era che il peccato di Giuda fosse stato più di avidità che di tradimento"*.

A Venezia, se fossi rimasto ad Ischia il lettore non avrebbe la possibilità di stare a leggermi, ho cercato di verificare se quanto sin qui messo insieme, poteva stare in piedi. Ho usato una scorciatoia, sono andato alla libreria *Studium* ed ho guardato i commenti più recenti su Matteo. Fresco di stampa, alla se-



conda edizione, in *"unico volume"* come avverte la sovrascia *blue*, Silvano Fausti, *"Una comunità legge il vangelo di Matteo"* (Bologna, EDB, 2001, pp. 594): grosso quanto basta, per rassicurami su eventuali mie clamorose topiche. Alla fine l'ho pure acquistato, anche se, per questo scopo, le pagine utili sono tre: le pagine 515 e 525 che contengono note testuali con rinvii edificanti (sulla diversità della fedeltà umana e quella divina - Salmo 117,2 - e sul fatto che, per Giuda, Gesù resta un maestro e non la vita come per gli altri undici: *"Considerare Gesù come maestro di vita, e non come la vita, è già tradirlo"*, p. 515), e la pagina 540 che enuclea *"il messaggio nel contesto"* di Matteo 27,1-10.

Leggo: *"Il vero peccato di Giuda non fu aver tradito, ma di voler pagare il suo errore. Non il suo errore, ma il suo volerlo spiare è il suo male peggiore. Espiare la colpa e non accettare il perdono, è il peccato più radicale di chi sta centrato su se stesso; è il male del mondo, di cui ognuno di noi ha la sua quota di partecipazione"*. E resto colpito dalla sicurezza che traspare da questo tipo di scrittura un po' martellante, e non so se mi aiuta a capire di più il testo di Matteo; trovo più comprensibile l'affermazione sottostante, riferita al luogo dove Giuda si impicca: *"c'è un grande mistero in questo racconto. Nella prima parte la condanna a morte di Gesù provoca in Giuda il gesto che lo porta al sepolcro, nella seconda parte, il prezzo del suo tradimento dà riposo nella terra promessa a tutti, dopo la morte, anche agli stranieri"*.

Stavo per chiudere queste annotazioni, quando ho voluto trovare a tutti i costi *"I vangeli"* della Cittadella editrice, pubblicati per la prima volta nel 1975 con traduzione e commento di Giuseppe Barbaglio, Rinaldo Fabris e Bruno Maggioni. Matteo è tradotto e commentato da Barbaglio che, con l'autorevole chiarezza che lo contraddistingue, propone punti esegeticamente fondati che durano nel nostro tempo così straordinariamente accelerato e mutevole - almeno io non ho trovato niente di meglio. Di Matteo che, unico, si fa interprete di una tradizione gerosolimitana per

raccontare l'impiccagione suicida di Giuda nella località Akeldama (cfr. il suicidio di Achitofel in 2Sam 17,23), dice che l'evangelista presentando *"altri livelli di significato cresciuti sulla storia originaria"* (con il riferimento ai profeti, Geremia 32,7ss e a Zaccaria 11,13) può così insegnare che: *"Nulla è casuale; tutto rientra nel disegno divino già preannunciato dalle scritture. Anche i delitti più orrendi e le figure più fosche. Noi non siamo in balia di forze oscure e tenebrose. La storia è nelle mani di Dio. Non per questo è esente dal male e dalla presenza dei malvagi. Ma non si trova neppure alla mercé delle potenze di distruzione e di morte. Questo interesse teologico si abbina con l'intento polemico di denuncia dell'ostinazione dei capi. Giuda al confronto ne esce meno peggio. Ha tradito, ma riconosce di aver peccato. I suoi mandanti no (...). Ancora più scoperta appare l'intenzione di sottolineare l'innocenza di Cristo (...). Il tema di fondo è quella del prezzo del sangue di un innocente. Anche la fine di Giuda è solo un aspetto"* (pp. 584-85).

A commento del passo che titola: *"L'indicazione del traditore"* (Mt 26,21.25), Barbaglio conclude con una osservazione che è necessaria, oggi come allora: *"La mano di Matteo si mostra ancora nel termine Signore con cui i discepoli si rivolgono a Cristo. Il piano dell'esperienza di fede della comunità cristiana si sovrappone al piano storico. Giuda invece lo chiama maestro. Il racconto matteo della passione è fatto a una comunità che vive alla presenza del risorto e vi si trova confrontata responsabilmente"* (p. 561).

Eccomi al termine di un percorso che ho cercato di ricostruire. Quello che cercavo 23 anni fa di mettere in luce, un po' per scherzo un po' sul serio, ora mi è molto più chiaro: io continuo a convivere con delle immagini profonde e prepotenti di Giuda, efficaci di certo, ma quanto *"vere"*, secondo quella verità in nome della quale Gesù tace con Pilato (Mc 15,4: *"non rispondi nulla?"*; Gv 18,38: *"Ma che cosa è la verità?"*; Mt 27,14: *"Egli non disse nemmeno una parola"*; solo Luca fa dire a Gesù un *"tu lo dici"*). Non c'è solo la semplificazione tradizionale, c'è pure Dante che mi rovella: *"<<quell'anima là su c'ha maggior pena>>/ disse 'l mae-*



stro, <<è Giuda Scarlatto,/ che 'l capo ha dentro e fuor le gambe mena>>" (XXXIV, 61-63).

Giuda sta lì, nell'ultimo cerchio dell'*Inferno*, ficcato in una delle tre bocche di Lucifero, dove viene eternamente maciullato, anzi a lui, a differenza degli altri due peccatori, Bruto e Cassio (traditori dell'Impero, mentre Giuda è traditore della Chiesa, come mi indica l'ultimo commento scolastico che ho letto: U. Bosco e G. Raggio, *Le Monnier*, Firenze 1979) è graffiato pure nella schiena.

L'attesa, lo sguardo, la meraviglia, la domanda, addirittura la sollecitazione ("*quello che fai fallo presto*" - Gv 13,27, che in Matteo 26,50 inizia con un "*Amico...*"), aprono uno spazio, un tempo che lasciano incompiuto, anche perché concentrati, gli evangelisti, sulla vicenda di Gesù. Solo Matteo, come ho capito, segue Giuda dopo l'arresto di Gesù. Alla notizia della condanna di Gesù, il suo progetto, se mai avesse voluto far venire allo scoperto Gesù, è clamorosamente fallito. Resta solo, è lasciato solo, abbandonato e disprezzato dai suoi stessi mandanti; ce n'è a sufficienza per domande vere? Credo di sì, e Matteo ci insegna che la risposta di Giuda è stata sbagliata, radicalmente sbagliata: ma perché? È questo che tento di capire: anche il darsi la morte diventa progetto, di inaudita violenza, formalmente solo su di sé (e non è così, come sa chi soffre della morte altrui), per lo sguardo necessariamente abbreviato nel tempo e nello spazio, concentrato nell'assoluto che assoluto non è, come dice il darsi la morte (atto insensato come tutta la retorica dell'atto supremo). Definitivo, certo, nell'ordine della spaziotemporalità umana, di questo nostro vivere, ma aperto come tutte le altre morti, che sono (per fede) il "giorno della nascita".

Ritorno così al singolare destino di questo mio figlio che ha corso il rischio di chiamarsi Giuda e che si è dato da sé la morte. Sino a non molto tempo fa i morti suicidi godevano di una pietà limitata, il camposanto a loro era precluso: ora c'è almeno una tolleranza pastorale, anche perché il numero dei suicidi accertati è comunque in aumento. Ed io in

questa sventura sono stato davvero consolato: in forme e con parole che a me, spesso, non sono apparse di circostanza, ma cariche di verità. So, me lo avete detto e me lo dite, che la misericordia di Dio è molto più grande di quella che noi osiamo sperare ed immaginare, noi che faticiamo ad essere misericordiosi. C'è però un nodo su cui, pare a me, non c'è riflessione, direi anzi che 'si svicola'. La rinnovata sensibilità pastorale non sembra voler toccare il quadro teorico, ed il suicidio diventa suicidio sempre a "causa di qualcosa": in questo la depressione la fa da padrona. A me pare che si sia più prossimi al vero, se si lasciano aperti gli interrogativi cui solo Dio *sa* dare risposta.

Riconoscere questo, percepire il salto abissale tra le possibili cause e il gesto di darsi la morte (banale, esemplare... ad un tempo, come ogni morte...) è per me altamente preferibile all'idea che si muore così, per un momento di sconforto. Certo, allo stesso modo per cui si muore per una gomma americana..., ma per questo (per la banalità, l'accidentalità di quasi tutte le morti) è meno sconvolgente, gioiosamente sconvolgente, la vittoria della morte decisa sul legno della croce?

Temo, mi spaventa questa patina dorotea che mi pare pervasiva nella quotidianità della vita cristiana; c'è una scissione supinamente accettata tra l'ordine della verità e l'ordine della consolazione, mentre l'ordine è solo quello dell'amore. Si cerca sempre un nesso causale tra il suicidio e la spiegazione dello stesso, allo stesso modo con cui si continua a subire la guerra perché si omette (per un momento, per una occasione...) la verità della pace. Intendo affermare una cosa molto semplice, direi scontata se nelle comunità cristiane non fossimo sommersi da un linguaggio ossificato e mielosamente consolatorio e da una ossessione dottrinale che si giustifica in regime di cristianità, di religione come fondamento della civile convivenza (e di qui l'enfaticizzazione morale, ancorché su temi residui, rispetto alle dinamiche economiche e culturali della società) ma non nella prospettiva di una riscoperta del messaggio cristiano, di una



necessità del linguaggio mistico *da e nell'*intrico delle vicende individuali e collettive, nella restituzione del dono della singolarità: chi allora è più singolare di Giuda, nel versante del totale fallimento di sé?

Sarei pronto a scaldarmi con te, che sei giunto sin qui, se solo ti permettessi di pensare che sono semplicemente fissato, ossessionato: vorrei invece che insieme condividessimo quelle domande che avvertiamo vere; forse non sono le stesse, ma già sapere quali sono, non mi pare una cosa dissennata, anzi. Altro non so dire, se non due suggestioni, che traggio dalla liturgia delle ore, persuaso dell'adagio tradizionale *"lex orandi, lex credendi"*.

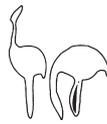
A vespro, nel martedì della prima settimana, preghiamo: *"mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma il Signore mi ha raccolto"* (Sal 26,11). Nella lettura del vespro del venerdì della seconda settimana ascoltiamo un passo della 1Cor (2,7-10a): *"parliamo di una sapienza divina misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra glo-*

ria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Sta scritto infatti: Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in un cuore di un uomo, quelle ha preparato Dio per coloro che lo amano (Is 64,3). Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito".

Ecco, mi sono detto e mi dico, due buoni spunti, "paletti" cui ancorare la tua domanda che si rifrange in uno spazio ed in un tempo che è quello che mi appartiene, ma è pure quello *promesso* ed egualmente presente e vivo: mi hanno suggerito - i paletti - il titolo di questo scritto: *"Giuda, della solitudine. Tra gli uomini e in Dio"*. Ho svolto solo la premessa (in modo sfacciatamente personalizzato) di un articolo che comincia solo ora: forse il titolo può suggerire una traccia di ricerca da intrecciare con quanto in questo numero si dice *della solitudine*.

Giovanni Benzoni





Secondo l'autore, docente di filosofia presso l'Università di Venezia, il processo di globalizzazione porta al dissolvimento dei modelli di vita comunitaria. "La conseguenza è la trasformazione dell'individuo moderno da membro di una specifica comunità a cittadino del mondo (...). Siamo più soli, ma siamo anche più liberi. Siamo senza punti di riferimento stabili, ma abbiamo anche le risorse morali per poter scegliere (...) nell'instabilità".

La solitudine nell'epoca post-moderna

La moltiplicazione delle relazioni è certamente uno dei caratteri più appariscenti del nostro tempo. Mai come oggi l'individuo è stato così al centro di una rete infinita di rapporti e legami. Noi dipendiamo dagli altri così come gli altri dipendono da noi. Il processo di *urbanizzazione*, che ha caratterizzato l'epoca moderna, ha comportato anche una progressiva moltiplicazione delle relazioni di dipendenza. La condizione per poter vivere in una città è che questa sia organizzata in modo tale da garantire la sopravvivenza alimentare, la mobilità, la sicurezza, la salute, a tutti coloro che vi abitano. E questa garanzia può essere soddisfatta solo se ognuno di noi è in grado di entrare in rapporto con chi gli può offrire tutti questi servizi. Mentre queste relazioni non erano necessarie al contadino di un tempo, che poteva benissimo sopravvivere affidandosi alla terra che coltivava e agli animali che allevava, sono invece indispensabili all'abitante della città. La carenza di autosufficienza impone all'uomo moderno la relazione con gli altri uomini.

Il fenomeno della *globalizzazione* è l'esito ultimo di questo processo. Esso sta ad indicare che non solo il singolo individuo è neces-

sariamente rinviato agli altri ma che anche il singolo stato, o il singolo popolo non riesce più ad essere bastevole a se stesso e alla propria vita economica. Ciò comporta un sovrappiù di dipendenza e una ulteriore estensione della rete di relazioni, in cui anche ogni singolo individuo viene coinvolto.

Una delle conseguenze di questo processo è il dissolvimento dei modelli di vita comunitaria. Sembra un effetto paradossale, perché l'incremento delle relazioni intersoggettive finisce per colpire quel modello di vita che per definizione si fonda proprio sui rapporti intersoggettivi. L'apparente contraddittorietà di questo evento dipende però da un difetto di prospettiva: noi siamo soliti considerare la comunità come una istituzione in cui l'individuo realizza la massima apertura nei confronti degli altri e in cui la cura per le relazioni interpersonali prevale sulla cura di sé. In realtà il tratto caratteristico della comunità tradizionale è il *confine* nei confronti di ciò che non fa parte di essa, è cioè la delimitazione nei confronti delle relazioni interumane. La comunità è per definizione autosufficiente, non ha cioè bisogno di relazioni esterne dalle quali dipendere. Il confine è dunque un confi-



ne di autosussistenza, che non viene visto come una limitazione, ma è, al contrario, ciò che assicura alla comunità la sua identità specifica e rafforza le relazioni ad essa interne.

I processi di urbanizzazione prima e di globalizzazione poi comportano invece l'abbattimento dei vecchi confini e la fine delle specificità comunitarie (prima etniche, poi linguistiche o culturali, e alla fine anche nazionali). Le vecchie identità vengono spazzate via e con esse le tradizioni, gli usi e i costumi dei popoli. La moltiplicazione delle relazioni esterne finisce per imporre modelli culturali, di vita e di comportamento sempre più uniformi. La conseguenza è la trasformazione dell'individuo moderno da membro di una specifica comunità a cittadino del mondo. Uno dei tratti del nostro tempo, la mobilità (sia turistica che lavorativa), è reso possibile proprio dalla trasformazione di un mondo originariamente plurale e diviso in un mondo indifferenziato e unidimensionale, nel quale l'individuo finisce per ritrovarsi sempre a casa propria, dovunque egli sia. I fenomeni migratori, il rimescolamento delle etnie, l'avvicinamento anche linguistico dei popoli (grazie anche all'affermarsi della lingua inglese come lingua "mondiale") accompagnano questo processo apparentemente inesorabile del mondo contemporaneo.

La conseguenza è non solo la messa in discussione dell'identità dei popoli (e in molti fenomeni di resistenza alla globalizzazione – dal fondamentalismo islamico alle guerre inter-etniche, ai localismi di molti paesi occidentali – emerge proprio un meccanismo di difesa delle vecchie identità e tradizioni), ma la crisi della stessa identità individuale. La specificità di ognuno di noi risiede infatti nella comunità in cui si è cresciuti, che ci ha potuto trasmettere lingua, cultura, modelli di comportamento, tradizioni. Una volta messo in discussione questo patrimonio comune, abbiamo sempre più difficoltà a dire chi noi veramente siamo. Nel mondo globalizzato e non più plurale, gli individui si ritrovano senza più una storia comune di riferimento e perciò senza più identità. Si realizza qui una for-

ma di *uguaglianza* che non è certamente quella economica perseguita in più di cento anni dal socialismo e dal comunismo, ma che forse è ancora più profonda, perché incide sulla nostra cultura, sui nostri sentimenti di appartenenza, sulla nostra identità. Ognuno di noi si ritrova uguale a tutti gli altri nella dipendenza da tutti gli altri, uguale a tutti gli altri perché intercambiabile e sostituibile con tutti gli altri, uguale a tutti gli altri perché privo di specificità come tutti gli altri.

Molta cultura del Novecento ha tematizzato sotto vari aspetti la questione della *fine dell'individuo*, ma l'elemento paradossale di tutto questo processo sta nel fatto che a questa fine non segue quella – apparentemente consequenziale – della fine dell'individualismo. Muore l'individuo, si consuma la sua identità ed autenticità, ma al contempo si rafforza l'istanza di autoaffermazione, il meccanismo cieco della conflittualità e della competizione, anche se ormai svuotato del suo contenuto. Allo stesso modo, questo moltiplicarsi delle relazioni non comporta il costituirsi di una umanità solidale, nella comune consapevolezza della condivisione di un unico destino. La vita nelle nostre società – così fortemente caratterizzate da legami e rapporti – avviene *come se* questi legami e rapporti non esistessero. L'uguaglianza culturale e identitaria convive con disuguaglianze a volte abissali (soprattutto se si confrontano paesi geograficamente ed economicamente lontani) non solo nella distribuzione dei beni materiali ma anche e soprattutto nella distribuzione dei beni culturali (istruzione, capacità tecniche, potere).

Il motivo di questo insieme di contraddizioni va ricercato nella *qualità* delle relazioni globalizzate, che caratterizzano il nostro mondo. Si tratta infatti prevalentemente di relazioni fondate sullo *scambio di beni e di informazioni*, la cui logica rimane quella della convenienza reciproca e del vantaggio "economico". Non è una logica della *comunicazione di sé* quella che regola la rete globale delle relazioni. Anche quando si comunicano le proprie conoscenze lo scopo della relazione rimane



sempre quello dello “scambio”, all’interno di una contesa di dipendenza e convenienza reciproca. La relazione è solo uno strumento con cui l’individuo promuove la propria autoconservazione e il proprio vantaggio. Questo non viene mai posto in discussione dalle relazioni interpersonali. Queste ultime, infatti, invece di assumere – come dovrebbero – una dimensione centrale e fondante, mantengono, al contrario, un ruolo strumentale e dipendente. Ciò spiega perché la fine dell’individuo (ovvero la fine della sua specificità e autenticità) non si accompagna alla fine dell’individualismo, che anzi viene accresciuto proprio da questa rete di rapporti globali.

Le relazioni *informative* di tipo strumentale prendono il posto delle relazioni *comunicative*, e l’uomo contemporaneo, pur al centro di un mondo caratterizzato dalla comunicazione universale, alla fine *si ritrova solo e senza veri legami*. La sua solitudine è paradossalmente radicata proprio nella sua interconnessione globale e onnidipendenza. Quella interconnessione ha infatti spezzato le relazioni comunitarie, ovvero quei luoghi in cui la condivisione di valori, storia e tradizioni rendeva possibile l’istituirsi di relazioni di prossimità e di solidarietà. Al contrario, il bombardamento di informazioni cui l’uomo contemporaneo viene sottoposto non compensa in alcun modo l’assenza di relazioni comunitarie e di prossimità, solo all’interno delle quali egli poteva comunicare se stesso e sperimentare la comunicazione dell’altro. Nella rete delle informazioni e degli scambi globali, quello che manca è infatti il riconoscimento dell’individuo nella sua specificità, nel suo valore, nella sua storia. L’amore, la fratellanza, l’amicizia, la solidarietà, la stima reciproca sono rapporti nei quali non è il vantaggio economico, né la dipendenza, né il proprio tornaconto a giocare un ruolo centrale. Al contrario, è l’altro e la relazione all’altro a determinare la qualità della relazione.

Una solitudine nel frastuono universale sembra essere dunque la condizione dell’uomo contemporaneo. Eppure questa solitudine non è un peso insopportabile. La nostra

forma di vita, il modo in cui noi sviluppiamo la nostra identità e il nostro carattere sembrano in grado di farci sopportare questa solitudine post-moderna. La storia che ci ha preceduti, quella storia nella quale il vecchio ordine etico è stato messo radicalmente in discussione, quella storia che ci ha strappati dalle vecchie dimore e ci ha resi cittadini di un mondo globale, è stata anche la vicenda che ci ha resi autonomi dalle tradizioni, dagli usi e dai costumi dei padri. Il dissolvimento della comunità tradizionale è un processo ambivalente, in cui certamente ci viene a mancare il sicuro terreno delle relazioni comunicative e solidali, ma in cui anche l’individuo si emancipa dal peso e dalla tutela delle tradizioni passate. *L’autonomia è l’altra faccia della nostra solitudine*. Essa fa ricadere su di noi, sulle nostre capacità di giudizio e sulla nostra responsabilità morale il peso di decisioni e comportamenti. Ed è proprio grazie a questo svincolamento della morale dalle convenzioni di culture, etnie e religioni che è possibile la convivenza di culture, etnie e religioni, il loro confronto, il loro arricchimento reciproco. Siamo più soli, ma siamo anche più liberi. Siamo senza punti di riferimento stabili, ma abbiamo anche le risorse morali per poter scegliere nella contingenza e nell’instabilità.

L’autonomia dell’individuo moderno non è però una conquista acquisita una volta per tutte, non fa parte del nostro bagaglio naturale o genetico, ma è il prodotto di una cultura e di concreti processi di formazione del carattere. Contrariamente all’ideologia della modernità che considera la libertà una sorta di dote naturale dell’uomo, fondata sulla sua natura soggettiva e sulla sua capacità di autodeterminazione, l’autonomia individuale è propriamente un prodotto collettivo. È vivendo assieme agli altri che noi *impariamo a diventare liberi*. È all’interno di relazioni comunicative, nel confronto e nello scontro con gli altri, che noi prendiamo consapevolezza della nostra indipendenza di giudizio. Alla base c’è sempre un processo di riconoscimento, grazie al quale attribuiamo ai nostri interlocutori quella dignità che essi attribuiscono a noi. È dalla



stima dell'altro nei nostri confronti che noi prendiamo consapevolezza del nostro valore ed acquisiamo stima in noi stessi. L'autonomia non è una nostra costruzione ma *dipende* dalle relazioni interpersonali e dalle esperienze comunicative che abbiamo fatto nella nostra esistenza. È uno dei tanti paradossi della modernità: l'emergere dell'autonomia proprio dalla dipendenza nei confronti dell'altro.

Questa grande conquista potrebbe perciò essere messa seriamente in discussione se le condizioni di socializzazione venissero completamente a mancare di relazioni comunicative e se le relazioni informative e di scambio

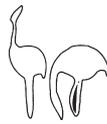
finissero per sostituirle completamente. Il processo di globalizzazione è un grande rischio e una grande *chance*. Il rischio è che i rapporti economici finiscano per conferire la propria forma alla totalità delle relazioni umane, riducendo gli individui a funzioni di un meccanismo di scambio universale. La *chance* sta nell'accompagnare questa unificazione economica del mondo con un rafforzamento delle relazioni comunicative, in cui accanto alla circolazione dei beni trovi spazio lo scambio delle esperienze, delle culture, dei linguaggi. Si va profilando qui un compito certamente non facile ma di cui, però, si avvertono alcuni im-

portanti segnali: la costituzione di legami di solidarietà al di là e al di fuori del tradizionale contesto comunitario in cui storicamente sono stati coltivati e perseguiti. La percezione sempre più diffusa di condividere con l'umanità intera un destino comune e ormai indivisibile sta creando le premesse per una *solidarietà universale*, che si faccia carico anche di quegli squilibri che non possono essere risolti all'interno della sola logica economica. Cogliere questa opportunità *all'interno* dell'attuale processo di globalizzazione, invece di lottare inutilmente *dall'esterno* contro di esso, è la vera sfida che ci sta di fronte.

Lucio Cortella



Della solitudine



La solitudine del credente "è tale solo al giudizio del profano, dello stolto, dell'uomo che non riesce a vedere ed a comprendere con il cuore (...)", poiché il credente, pur "solo dal mondo, è in compagnia di Dio". La solitudine dell'uomo contemporaneo, proprio perché in un mondo senza più Dio, è "isolamento assoluto e coscienza di questo assoluto isolamento". L'autore è coordinatore del seminario di Storia della Filosofia morale all'Università di Venezia.

Ritrovare se stessi

L'uomo che vive solo, o è un Dio oppure un mostro. Questo dice la sapienza antica, cogliendo già la natura bifronte e apparentemente contraddittoria della solitudine. La solitudine, infatti, rimane vocabolo indeterminato, come la fortuna dei latini, e riceve il proprio contenuto concreto dal singolo uomo che la abita. È quello che ognuno di noi porta nel deserto, che nel deserto cresce e si amplifica: angelo o bestia che sia. Solitudine, dunque, per l'antico è sia medicina che veleno: è farmaco dell'anima. È preparazione, asceti, esercizio, ristoro, e come tale è ricercata, ma è anche emarginazione, malattia, dolore, e come tale è rifuggita.

Come pensare, dunque, la doppia anima della solitudine, e quale di queste due anime prende corpo nella solitudine dell'uomo contemporaneo? E poi, parlando della solitudine, l'antico ed il moderno indicano esperienze immediatamente paragonabili, oppure evocano vissuti tanto diversi da sembrare del tutto opposti?

Gesù è solo nel deserto, mentre si prepara ad incontrare il mondo, è solo nel giardino degli ulivi e rimane solo nel momento della

cattura, dell'umiliazione e del supplizio. Veramente, però, non è solo mai. Egli ha sempre Dio accanto a sé. E se un grido terribile attraversa la coscienza di ogni cristiano riempiendola d'angoscia, è il grido di Gesù sulla croce che urla al cielo il suo abbandono. L'unico lamento della sua vita è il grido della solitudine ed è il grido della sua morte. Perché la separazione da Dio vuole dire appunto la morte. L'unica vera.

Ma Gesù solo non era. Così non è solitudine, se non apparente, quella del monachesimo e dell'asceti antica e medievale, perché è ricerca e familiarità della compagnia del divino. La solitudine dal mondo è compagnia di Dio.

Parlando, invece, della solitudine dell'uomo contemporaneo, vorrei indicare come essa sia essenzialmente differente dalla solitudine dell'antico, dell'uomo di fede, e come la stessa parola venga usata per indicare realtà tanto diverse da essere opposte. La solitudine dell'asceta, del monaco, la solitudine della fede è tale solo al giudizio del profano, dello stolto, dell'uomo che non riesce a vedere ed a comprendere con il cuore.



È bella l'immagine letteraria di quella donna innamorata che, ricevendo la lettera d'amore che ha tanto atteso, si ritira nella propria camera per leggerla, ma prima chiude anche gli oscuri di tutte le finestre. Di fronte al dialogo che avrebbe tenuto con quella lettera, non solo ogni parola d'altri, ma anche ogni comune suono e perfino la stessa luce intensa del giorno erano per lei una distrazione ed un dolore.

Così nell'amore di Dio l'uomo ricerca la solitudine ed il deserto, ma non è mai solo se non per occhi ciechi. Per un tale uomo la solitudine è ascesi, esercizio alla familiarità col divino, essa indica la prossimità del divino. L'uomo solo dal mondo è in compagnia di Dio.

La solitudine nel contemporaneo ha un altro significato: opposto. È isolamento assoluto e coscienza di questo assoluto isolamento. La solitudine nel mondo contemporaneo, nel mondo senza Dio, non può essere oggetto di libera scelta, ma è determinazione essenziale, originaria, è il destino dell'esistenza stessa. Vivere in un mondo che ovunque mostra i segni di un Dio perduto, nell'uomo e fuori dell'uomo, è esistere la propria solitudine assoluta. Siamo soli.

Questa è la determinazione che il contemporaneo avverte come la verità della propria esistenza. Io sono solo e gli altri sono tutti: questa dolorosa certezza riposa nel cuore di ogni uomo del sottosuolo. Ma come si fa strada in lui questa certezza, in che modo egli prende coscienza del proprio isolamento, della propria irrimediabile separazione dagli altri?

La risposta può sembrare strana, ma la solitudine come separazione ed esclusione assoluta dall'altro, la solitudine dolorosa subita come determinazione ineludibile dell'esistenza entra nella vita del singolo uomo esistente, attraverso la menzogna.

È la nostra capacità di mentire, la nostra prima menzogna creduta dagli altri, ad indicarci con certezza l'originaria, essenziale se-

parazione tra la nostra coscienza e quella degli altri.

Quando, mentendo, noi per la prima volta non veniamo scoperti, ma veniamo creduti, allora si fa certo in noi che la coscienza singola, che la nostra interiorità è originariamente separata, che esiste un luogo in cui nessuno può seguire i nostri passi. Ci facciamo certi che ognuno di noi è originariamente solo, separato dagli altri. Altri che ciascun uomo può tentare di condurre a sé con parole veritiere, ma che egualmente può lasciare fuori, nell'originaria esclusione e separatezza.

Dunque, in principio l'uomo è solo e lo è essenzialmente, per sua natura.

Questa determinazione della coscienza come singola, come separata, è uno dei sentimenti più certi e più dolorosi di cui si nutre l'io contemporaneo. La coscienza dell'uomo è divenuta assoluta, inviolabile, ed in modo egualmente originario ed essenziale gli è preclusa e inaccessibile ogni coscienza altra.

Ciò che dà a pensare è che se gli uomini fossero veritieri sempre, posto che fosse possibile, non vivrebbero mai la separazione della loro interiorità da quella d'altri come insuperabile. La falsità, la menzogna recidono, in modo che appare immedicabile, il nostro legame con gli altri uomini. Il diabolico, ciò che separa, è la menzogna. È con la menzogna, infatti, che l'uomo si fa certo di poter strappare via il legame che lo vincola all'unità dello spirito, anzi si convince che questo legame non esista, crede alla propria solitudine assoluta, alla propria assolutezza. Quanto più un uomo mente, tanto più egli sperimenta il dolore della solitudine.

Così, attraverso la menzogna, l'uomo si conosce come un io separato, essenzialmente sottratto ad ogni legame di immediatezza con gli altri, come assoluto.

È questa assolutezza che, incarnandosi successivamente nelle forme del *singolo*, dell'*individuo* e dell'*unico*, ha nutrito la soggettività contemporanea fino alla sua ultima e più coerente manifestazione, quella del *solo*. E questo cammino, per chi guarda con attenzione,



possiede una sua coerenza interna ed una sua necessità, perché quell'assolutezza era in verità semplicemente separazione ed astrazione da ogni coscienza altra. Tanto che ora l'uomo sperimenta la propria assolutezza specialmente nella forma amara della solitudine assoluta.

Il monologo interiore che dava voce al solipsismo dell'eroe moderno si è spento lentamente nel silenzio del senso. E la pena non espressa dell'uomo contemporaneo, incapace di articolarsi, prende più spesso la forma di un grido sordo, che, come l'urlo di Munch, tenta di esprimere l'angoscia di chi si avverte solo in mezzo al nulla.

Insomma, quello che mi sta a cuore di indicare è come nella solitudine l'uomo della fede e l'uomo contemporaneo possano vivere e realmente vivano esperienze non solo differenti, ma opposte. Il primo è "solo" come si dice dell'innamorato che vuole rimanere solo con l'amata, solo come chi cerca e desidera la solitudine per avere un'unione perfetta; il secondo è "solo" come un animale in gabbia, "solo" come chi la solitudine vorrebbe fuggire ad ogni costo. La stessa parola indica, dunque, per questi uomini, vissuti che non sono affatto gli "stessi" e nemmeno simili, ma contrari.

È così possibile comprendere anche la differenza dei comportamenti che animano questi due opposti vissuti di solitudine.

L'antico, l'uomo della fede, desidera la solitudine, cerca il deserto, cerca di ritirarsi da un mondo che lo distrae e lo disturba, vuole rimanere solo con se stesso per ascoltare la voce di un Dio che parla nell'intimo di ognuno di noi, quando sappia far silenzio dentro di sé. Egli crede nella via della solitudine e la addita anche agli altri.

Il contemporaneo, al contrario, fugge la solitudine e la odia come il cane la catena. Egli teme di restare solo con se stesso, perché nella solitudine avverte il silenzio del nulla che da ogni lato lo circonda.

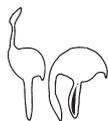
dolore e dell'angoscia: quello che si poteva aprire come lo spazio accogliente dello spirito si è trasformato in prigionia, in cattiveria insopportabile. La solitudine ha perduto la sua anima divina per mantenere unicamente quella mostruosa. Rimanere soli con se stessi è affacciarsi sulla nullità che fonda ed attende l'esistenza.

Comprendere la grandezza dell'angoscia che genera in noi questo spettacolo, è comprendere l'impossibilità per il contemporaneo di vivere la solitudine senza ribellarsi, senza tentare sempre ed in ogni modo di uscirne fuori, di evaderne. Ma poiché proprio la solitudine assoluta è avvertita e conosciuta come l'originario, questo sforzo costante di liberarsi si rivela impotente e si realizza concretamente in un costante ricadere al di qua del muro, sormontato di "cocci aguzzi di bottiglia", oltre il quale non possiamo non tentare di spingerci e del quale non facciamo esperienza se non con una nuova ferita, purtroppo inutile.

Chi fra i contemporanei vive così la solitudine, si sforza in ogni modo di non ascoltarne la voce. Bisogna quanto più è possibile coprire e confondere il richiamo del silenzio, poiché in esso parla la voce della solitudine e del nulla che ci angoscia. Diviene necessario, allora, sentire delle voci, dei suoni, della musica, bisogna accendere subito una radio o un televisore, oppure uscire ed incontrare molta gente, chiacchierare, bisogna divertirsi, *divertersi* da noi medesimi.

Ma, al fondo di tutto questo rumore, si avverte ancora disperante ed ineludibile la voce del silenzio che ci richiama a noi stessi.

Ed allora disperatamente alziamo il volume dei suoni che ci circondano o moltiplichiamo la loro quantità, ma inutilmente. Inutilmente perché su ogni altra voce si alza sempre la voce del silenzio che ci richiama alla nostra solitudine, una solitudine molto, molto rumorosa.



Molti sono i nomi della solitudine: in positivo e in negativo. Secondo l'autrice, saggista e studiosa di teologia, la solitudine acquista la sua pienezza in positivo quando significa uscita da se stessi e attenzione nei confronti dell'altro.

"Senza la solitudine, frutto della rinuncia all'io accentratore, ossia senza un'identità ben radicata nella fede nel Padre di tutti, non c'è condivisione".

Dall'egocentrismo alla condivisione

Roger Garaudy racconta nella sua autobiografia il momento in cui fu cacciato dal Partito comunista. Erano ancora i tempi delle grandi autocritiche staliniane. Dopo una lunga notte di processo alla sede del Partito a Parigi, entrò nella sua macchina, frastornato, sconvolto, disperato. Senza sapere dove andava, si trovò davanti alla porta dell'alloggio della sua prima moglie, ex suora. Salì, come un automa. Suonò e, come se fosse aspettato, trovò la colazione apparecchiata per due. Come risvegliato dal suo torpore, si scusò, dicendo che non sapeva che lei avesse un nuovo compagno. La donna rispose di no, che aveva sentito alla radio ciò che gli era successo e che subito, sicura che sarebbe andato da lei, aveva preparato tutto per lui. Si sedettero e mangiarono in silenzio, in una calma che ridiede a Garaudy il gusto di vivere. Poi si alzò e, con solo un ringraziamento, se ne partì da lei.

Un maschio sgarbato? Una donna succube del suo ex uomo? Oppure un capolavoro di condivisione, di discrezione, di solitudine capace di accogliere l'altro nel suo bisogno e nella sua alterità?

La condivisione non è solidarietà. Ogni es-

sere umano è naturalmente solidale: fa parte dell'istinto vitale. È il fondamento della famiglia, del patriottismo, di ogni appartenenza a qualsiasi gruppo. D'altra parte, di fronte a qualcuno che soffre, l'aiuto dato viene spesso dal riflesso che l'uno vede di sé nell'altro: la persona ferita, triste o inferma rivela a chi la vede quale potrebbe essere la sua sorte, e scatta istintivamente il bisogno di soccorrere come si vorrebbe esserlo in tali circostanze.

Molte azioni apparentemente generose nascono da questo sentimento di solidarietà. Il volontariato può talvolta trovare in esso la sua fonte, ingannando chi, credendo di dedicarsi agli altri, risponde invece ad una pulsione strettamente umana. Anche gli animali conoscono questo sostegno reciproco. Molte medaglie di guerra premiano probabilmente più questo stesso impulso che non l'eroismo. La solidarietà è senz'altro ciò che l'uomo, lasciato ai suoi soli sentimenti, può dimostrare di meglio, ma non è ancora condivisione.

Negli anni '70, sono nate in Italia molte comunità per giovani di strada. Si parlava di condivisione. Erano gruppi dove talvolta era persino difficile individuare l'operatore rispet-



to al ragazzo in difficoltà, e questo appariva come la massima condivisione. Alcuni anni dopo, quando uscì la legge sulle cooperative, queste comunità si organizzarono, stipendiarono gli ex volontari. Di passaggio in un capannone dove erano stati raggruppati i vari laboratori di lavoro, ritrovai alcuni ragazzi che avevo conosciuti prima. Ma la grinta e l'allegra di una volta erano scomparse; chiesi loro che cosa fosse successo. "Non è più come all'inizio – risposero – perché i rapporti tra noi e gli operatori sono cambiati. Non siamo più alla pari, loro sono pagati per occuparsi di noi, la comunità è ormai un'azienda e conta forse più il rendimento che la persona".

Quest'evoluzione era prevedibile: in realtà nessuno era cambiato, la stessa generosità animava gli operatori, la comunità si era allargata per offrire un sostegno a più ragazzi, ma inevitabilmente anche le spese erano aumentate e bisognava dare più stabilità a chi faceva funzionare tutto. La condivisione si sgretolava per mostrare il suo vero volto, già molto bello, quello della solidarietà.

Eppure (1), l'essere umano aspira alla condivisione, come se fosse stato creato proprio per realizzarla; e infatti così è. Quando Dio creò l'uomo, gli offrì la terra e tutti i suoi beni: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino" (2), da spartire però con tutti. Il disegno del Creatore era rendere l'uomo simile a Lui, mediante la felicità che nasce dal condividere il proprio bene. Il *mashal* biblico (3) racconta in modo figurato che invece l'essere umano s'impadronisce in genere del frutto della vita, lo vuole per sé e il male emerge così nella storia.

Perché il testo della Genesi presenta questo gesto malefico come una disobbedienza? Dio non aveva forse lasciato all'uomo la piena disposizione del giardino originale? Perché gli aveva vietato il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male? Questo racconto simbolico vuole esprimere il pericolo del possesso, perché l'essere umano non è in grado di misurare le conseguenze dei suoi atti, non sa distinguere il bene dal male. Quante

volte nella vita uno si accorge che un atto che reputava un bene per lui si è rivelato poi un male! Ogni violenza, ogni sopruso, ogni menzogna anche, non provengono forse dal desiderio di possesso che rende ogni proprietario schiavo dei propri averi e ne fa il nemico di chi non ne ha, e rischia di rubarglieli? Tale era il divieto fondamentale: non impadronirti di questi frutti della terra, godine ma ricordati che non ti appartengono, ti sono dati e sono di tutti, lascia ciò che non ti serve per gli altri, il mondo è abbastanza ricco per nutrire e rallegrare tutti.

Nel linguaggio ecclesiale, si parla di comunione e forse non abbastanza di condivisione; è la stessa realtà, ma il primo termine risuona come una parola d'ordine mistica, che rischia d'indurre a lasciare da parte la concretezza del dovere di condividere. Questo dovere è la vocazione dell'uomo, è la condizione per salvare la terra, tanto al livello di povertà che di ecologia, di pace che di relazioni quotidiane.

Il testo biblico individua perfettamente la radice del male: il Creatore voleva un'umanità di condivisione, dove non ci sarebbero stati poveri e dove tutti sarebbero cresciuti nel rispetto dell'altro e dei suoi bisogni. La disobbedienza a questo disegno di Dio ha sconvolto l'ordine universale: non ci prepariamo forse ad un'apocalisse cosmica che non verrà dal cielo bensì dalla sete d'accaparramento che crea squilibri climatici micidiali?

Cristo è venuto a salvare il mondo appunto attraverso la sua obbedienza al Padre. Quando moltiplica i pani, riporta l'umanità al disegno del Creatore, che invita a condividere il poco per nutrire tutti. Ci dà la chiave di quel segno nel benedire Dio prima di spezzare il pane, come per affermare che ogni bene viene dal Padre, che dà gratuitamente a tutti.

Questo gesto si ripete ad ogni Eucaristia, come per indurre i cristiani, sulla scia degli ebrei, a benedire Dio, fonte di ogni bene, sempre e per tutto. Cosa abbiamo fatto della mensa, della Messa (mi chiedo se questa parola non sia proprio la deformazione del termine



'mensa')? Un rito, un precetto, una cerimonia svuotata di senso, un susseguirsi di gesti e parole incomprensibili e magiche, mentre l'Eucaristia è realmente un momento di salvezza e insieme la chiave di una relazione di condivisione tra tutti. "Fate questo in memoria di me", spezzate il vostro pane con l'altro, e la terra sarà salvata dall'ingiustizia; lavatevi i piedi gli uni agli altri, cioè rinunciate al primo posto, a farvi padroni dell'altro, e il mondo diventerà il Regno di pace.

Aver fatto della Messa un atto di culto ha potuto addormentare le coscienze: l'obbedienza al precetto domenicale ha sostituito la condivisione, mentre il dono della vita per gli amici è diventato un 'sacrificio' culturale misterioso. Così si dimentica che prima di dare la sua vita per l'umanità, morendo sulla Croce, Cristo ha dovuto morire ai suoi progetti messianici, ha dovuto rinunciare a fare del suo io il centro della sua attività. Qui sta la scommessa fondamentale: la rinuncia evangelica alla propria vita, cioè al proprio io, è l'unico modo per ricomporre il bene offerto da Dio ma sovvertito dall'egoismo.

Dall'egocentrismo alla condivisione la strada è lunga, perché in realtà il primo è la conseguenza dell'imaturità di un'identità ancora bisognosa di riempirsi dell'altro per esistere. Solo chi ha imparato durante la vita ad interiorizzare il bene può rinunciare ad attirare a sé persone e cose. Interiorizzare il bene significa, in termini biblici, credere. "Se aveste fede come un granellino di senapa", "uomini di poca fede", "troverò ancora la fede sulla terra?", sono parole che Cristo rivolge alla nostra identità per farla crescere e diventare autonoma attraverso la certezza che il Bene ci precede e ci è affidato.

La fiducia nel bene che uno vuole all'altro permette al secondo di lasciare il primo libero, come il fidarsi della bontà del Creatore e quindi del mondo esonera dal bisogno di accaparrare per la paura di mancare, o di fare brutta figura. Esse-

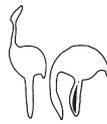
re autonomi significa quindi avventurarsi nella vita in solitudine, perché non si trattiene più nulla né nessuno. È la chiave della vera relazione, che diventa condivisione, cioè giustizia e condizione di salvezza attraverso relazioni in cui ognuno si sente responsabile dell'altro. Senza la solitudine, frutto della rinuncia all'io accentrato, ossia senza una identità ben radicata nella fede in un Dio, Padre di tutti, non c'è condivisione ma solo solidarietà. La solitudine fa parte della realizzazione dell'essere umano perché è la condizione di una relazione libera, dell'amore di comunione.

Odile van Deth

Note

- 1) Per tutto quello che segue, cfr. C. DI SANTE, *L'Eucaristia terra di benedizione*, ed. EDB, Bologna 1987.
- 2) Gn 2,17.
- 3) Gn 3.





Le testimonianze di donne sole, presentate dall'autrice, psicologa, sono tratte da una ricerca realizzata dalla Fondazione Corazzin su incarico della Commissione Pari Opportunità della Regione Veneto, pubblicata nel volume "Tra povertà e solitudine. Un'indagine sulle donne sole nel Veneto", a cura della stessa autrice e di Marina Camonico (Edizioni Lavoro). "Solitudini nascoste, azzittite, soffocate da rumori esterni che sovrastano silenzi profondi".

Tra i rumori, la solitudine di donne

Più che parlare di solitudine voglio raccontarla accompagnandovi nelle testimonianze (1) di chi questa condizione la vive, la sperimenta. L'intento è quello di andare oltre l'oggettività per varcare la soglia del mondo intimo dei vissuti, dell'interiorità, di quel sentire che solo può condurre ad una conoscenza empatica. Un'empatia possibile perché la solitudine è parte della vita di ognuno, in tutti noi c'è della solitudine e può risultare quindi immediato coglierne l'essenza in un ascolto partecipato.

"Non sono soddisfatta della vita. Mi rendo conto ora, in questo momento di sconforto, che la vita va goduta subito perché dura così poco e le cose belle ti scappano via così velocemente. Io ora mi trovo da sola, triste, posso dire fuori dal mondo. La mia famiglia è come se non esistesse più, molti giorni li passo a piangere e a chiedermi che cosa ho fatto di male per meritare un finale così misero dalla vita. Non sono felice, non trovo niente che mi dia stimolo per riprendere contatto con il mondo esterno. Ho un'amica, per fortuna, che mi viene a fare visita qualche volta e mi solleva il morale, portandomi la sua piccola nipotina che mette un po' di allegria in questa casa piena di

tristezza...".

La voce è quella di Sandra, una donna di settantasette anni, una vita trascorsa ad accudire la propria famiglia, momenti intensi vissuti in un nucleo familiare sereno, un tempo che ora sembra essere volato, fuggito via veloce tanto che, nell'oggi, non ne rimane traccia, se non quella della memoria. Le sue sono parole cariche, dense, toccanti, parole che risuonano in chi le ascolta; un intreccio che informa su di una vita e, nel contempo, apre le porte al suo vissuto.

Oggi Sandra è vedova e vive da sola nella sua casa. Si dice triste e insoddisfatta, l'infelicità dell'esclusione, del ritrovarsi ai margini del mondo della vita, della socialità, delle relazioni. Un mondo che più volte viene da lei definito *esterno*, un'esteriorità non solo fisica in riferimento alla casa, il luogo dove si svolge la sua quotidianità, ma anche psicologica, perché ciò che è al di fuori di quell'interno è anche estraneo e perciò lontano, distante, difficile da avvicinare in assenza di una rete di relazioni che funga da stimolo all'uscita dalla condizione di isolamento.

La voce di Sandra è solo una delle tante voci anziane che testimoniano una condizio-



ne comune: la solitudine. Testimonianze che svelano i piccoli e i grandi segreti di esistenze oramai già vissute che, nello spazio di un ascolto, riacquistano forza e vitalità, per aprirsi poi a valutazioni e riflessioni alla luce della propria esperienza di vita. Ma se ogni storia è sempre una storia a sé, al di là dei percorsi, delle gioie vissute e dei dolori affrontati, le mancanze e le preoccupazioni attuali, sentite come più intense, appaiono comunque legate alla condizione di solitudine. Una realtà che, nell'emotività del proprio racconto, assume una rilevanza tale da porre in secondo piano problemi altrettanto presenti e pressanti come quelli economici e di salute:

"I soldi sono pochi e la salute non è molto buona. Ho dei problemi al cuore. Tutto questo però non è niente in confronto alla mancanza della compagnia di mio marito. Anche la gioia che mi davano i miei figli, quando erano piccoli, mi manca molto, e penso che se mi venissero a trovare più spesso e mi portassero i miei nipotini forse non la vedrei così male questa solitudine che mi distrugge..." [Enrica].

La condizione di vita più frequente riguarda la presenza-assenza dei figli. Figli che abitano spesso a poca distanza dalle proprie madri, una prossimità che, se in alcuni casi permette di mantenere forme di scambio e di aiuto anche reciproche, in altri si traduce in visite fugaci, con una presenza che si realizza nei momenti di necessità, quando subentra l'esigenza di una commissione fuori casa, piuttosto che un problema di salute. Una vicinanza fisica che spesso non sazia il bisogno di riempire un vuoto - o dei vuoti - che solo una frequentazione piena e quotidiana potrebbe colmare:

"In questo momento non ho idee o pensieri importanti per il mio futuro. Non voglio nemmeno pensarci, vedo talmente tutto grigio intorno a me che mi risulta difficile poter pensare a cosa fare del domani. Vorrei solo che i miei figli si facessero vedere molto più spesso e che magari venissero a stare qui con me nella nostra casa..." [Giovanna].

La mancanza maggiormente sentita riguarda dunque l'affettività, quel calore che deriva dalla presenza dei propri cari, dal sentirsi

ancora parte di un nucleo familiare, condizione che, del resto, ha rappresentato nella quasi totalità delle storie, la condizione di sempre, come figlie prima e come mogli e madri poi.

"Se potessi scegliere con chi vivere, dico la verità, vorrei vivere con tutti e tre. Come starei bene con i miei figli e i miei nipoti. Io vado d'accordo con tutti..." [Claudia].

Ma alle volte non si può scegliere o non si vuole scegliere. I figli, pur tessendo solitamente una rete di protezione attorno alla madre, una volta usciti dalla propria famiglia di origine spesso scelgono di non dividerne gli stessi luoghi e, in certi casi, se ne allontanano rompendo anche quel filo solidaristico, che sempre dovrebbe esistere tra genitori e figli.

Interrogate sui motivi della solitudine, quasi sempre l'essere sole viene ricondotto ad una scelta personale che non coinvolge o, in verità, non vuole coinvolgere il volere o la disponibilità dei propri figli: *"Preferisco stare a casa mia da sola. È il mio carattere: mi piace stare da sola. Non voglio vivere con nessuno, nemmeno con i figli..."* [Silvana]; oppure ad uno stato, una realtà che dipende da fatti oggettivi, rispetto a cui non si deve o non è giusto intervenire: *"Vivo da sola perché il marito tanti anni fa è morto ed i figli sono tutti e due già sposati e vivono a Milano, quindi sono per forza qui da sola..."* [Rosolina].

Se in alcuni casi emerge chiaramente come alla base della condizione di solitudine vi sia il desiderio di bastare a se stesse, di essere autosufficienti per non risultare di peso ai propri cari: *"Io voglio così, a me piace stare da sola per non disturbare nessuno e per non essere di peso, voglio lasciare liberi i miei figli e non dar loro nessun obbligo..."* [Fiorella]; in altre dichiarazioni nel non volere essere un peso per nessuno si colgono però ben altri significati, che certo fanno intuire come, in fondo, ci sia sempre qualcuno che spiega loro cosa significhi essere un peso: *"Io piuttosto che andare a vivere con i miei figli, vado sotto il treno. Le mie nuore non mi vogliono. Mi vorrebbe uno dei miei figli, ma la moglie non mi può vedere..."* [Ileana].

Una famiglia, dunque, che non c'è o che non è presente tanto quanto e nelle modalità



in cui si vorrebbe che ci fosse.

E vivere da sole può non essere facile, soprattutto quando ci si sente fragili, prive di protezione.

Una delle paure più ricorrenti riguarda la perdita di ciò che ancora permette loro di essere autonome, indipendenti: la salute. Perderla vuole dire dover rinunciare a svolgere quelle attività che danno significato al proprio esistere; significa essere costrette a cambiare il proprio stile di vita, fatto di abitudini e rituali oramai consolidati; significa, nei casi più gravi, perdere la propria autosufficienza, non bastare più a se stesse, dover contare su "altri", che non sempre ci sono, non sempre sono disponibili.

"La salute è un problema. La debolezza mi impedisce di lavorare, di pensare al mio giardino, ai miei fiori, all'orto. Sono tutte attività che mi danno vita..." [Maria Antonietta].

E poi la paura di non poter ricevere soccorso o chiedere aiuto in caso di necessità, e sentirsi indifese, non capaci di proteggersi da eventuali situazioni spiacevoli:

"Ho paura per quello che si sente dire in paese. Sono qua in mezzo ai campi, non c'è una luce, non c'è una strada, non c'è niente. Non sono contenta di questa vita. Ho paura ad abitare da sola, ho sempre il timore che qualche malintenzionato busi alla porta. Vivo male qua. Soffro di solitudine. Quando sono a casa ho il terrore, disturbo i miei figli chiamandoli di notte. Mi viene l'ansia, la paura, allora mi portano al pronto soccorso, mi fanno l'elettrocardiogramma, mi dicono che non ho niente e mi mandano a casa..." [Olga].

Soprattutto nella narrazione di quelle donne anziane che nel loro passato non sono riuscite o non hanno potuto coltivare interessi ed amicizie esterne alla cerchia parentale, si colgono oggi dei vuoti profondi nella vita relazionale. L'aver dedicato una parte importante della propria vita esclusivamente alla cura della famiglia, trascurando la costruzione di un tessuto di rapporti sociali e di altre attività, si traduce oggi nell'assenza di interessi o disposizioni che potrebbero fungere da stimolo, da catalizzatori di nuove energie e altre quotidianità.

Ad aggravare la situazione, un ruolo non secondario è svolto, spesso, dalle condizioni di precarietà economica, povertà che, trascinandosi in molti casi sin dall'infanzia, le ha abituate a non porsi grosse ambizioni, ad accontentarsi dell'essenziale, rendendo oggi ancor più improbabile la costruzione di nuovi piaceri e nuovi diversivi.

Se fino a ieri la vita per molte era fatta di lavoro retribuito e di lavoro di cura e il tempo risultava comunque essere pieno, ora uno dei problemi più rilevanti riguarda proprio l'uso del tempo. Un tempo vuoto che si consuma, si esaurisce davanti a quella che diventa la principale compagna di vita: la televisione.

"Vorrei soltanto avere qualcuno con cui scambiare una parola. Io parlo con la televisione, ma la televisione non mi risponde..." [Bruna].

La solitudine, la monotonia di giornate che trascorrono sempre uguali, in un susseguirsi di abitudini e di momenti spesso scanditi dagli appuntamenti con i programmi della TV, la lontananza dagli altri e dalla vita sociale, sono i contenuti di una quotidianità in cui dominano sentimenti di tristezza, di insoddisfazione e di inutilità.

Una solitudine che si consuma nei silenzi generati da spazi vuoti e da tempi che scorrono lenti, pigri, spenti. Silenzi che possono assordare da quanto rimbombano.

Dalla solitudine di un tempo che non passa mai, di un tempo vuoto da riempire, alla solitudine del tempo che non basta mai, che scorre via troppo in fretta appesantito da impegni, doveri, responsabilità che impediscono di pensare un po' di più a sé, ai propri bisogni, alla ricostruzione dei propri sogni. È la solitudine delle donne con figli a carico, madri sole che quotidianamente devono confrontarsi e, spesso, scontrarsi con i tanti problemi che tale condizione può recare con sé.

"Ogni volta, a fine mese, arrivo sempre che sono sotto di 1.000.000, non ce la faccio ad andare avanti così. A complicare la situazione c'è anche mio marito, perché ogni mese dovrebbe darmi un assegno di 500.000 per i miei figli. Sono già trascorsi tre mesi da quando non vedo più l'assegno."



Quando gli chiedo l'assegno, mio marito mi risponde sempre che non ha soldi. Nei suoi confronti nutro molta rabbia perché, oltre a non provvedere economicamente ai suoi figli, non si interessa neanche di loro...".

Ancora una testimonianza, dunque, quella di Barbara, trentasette anni, separata, con due bambini da educare e mantenere da sola. Una condizione fortemente influenzata dalle difficoltà economiche derivate dalla gestione solitaria della famiglia. Una realtà che costringe Barbara, così come molte altre madri sole, a ritmi di vita frenetici nell'intento e nell'impegno di non far mancare nulla ai propri figli e dare loro tutta la tranquillità possibile.

"... sono sempre di corsa, perché voglio dare ai miei figli lo stesso tenore di vita che se vivessero in una famiglia dove ci sono due genitori che lavorano. I miei figli non si devono sentire differenti dagli altri. Mi sono imposta di dare una casa di proprietà ai miei figli, ma sto facendo tutto da sola e lo sforzo è tanto, sia materiale che mentale, per far collimare tutti questi impegni..." [Serena].

Alle volte la situazione complessiva risulta aggravata dal fatto di occupare una posizione svantaggiata sul mercato del lavoro, per cui il reddito derivante da un unico impiego non è sufficiente e si è, quindi, costrette a svolgere anche altre attività lavorative:

"Attualmente, contemporaneamente a questo lavoro, faccio una serie di altri lavoretti per tirare avanti: dalla baby sitter in due famiglie, alla stira-trice in due famiglie, più a casa mia per un'altra famiglia, la donna delle pulizie in una casa e in due uffici..." [Beatrice].

Un ruolo fondamentale viene ad essere svolto dalla famiglia di origine, che rappresenta quasi sempre la prima e più immediata fonte di sostegno per le madri sole, nella difficile gestione e conciliazione dei tempi di vita. Alle volte, però, è difficile o non è proprio possibile contare sull'aiuto dei propri familiari, e il fare fronte alla quotidianità diviene pesante:

"... il fatto di essere da sola mi pesa, perché non posso contare molto sulle persone che mi sono vicine, mia madre ha una certa età ed è pesante lasciarle i figli magari tutto il giorno; i miei fra-

telli poi non hanno la possibilità di aiutarmi, perché lavorando non hanno tempo per potermi aiutare. E poi il fatto della solitudine, non vedere più la mia famiglia integra, ma dover affrontare tutte le cose da sola mi rende le giornate più pesanti di una volta" [Monica].

Nonostante la pienezza di una vita sicuramente intensa, colma di attività, ecco affiorare un senso di solitudine, di incompletezza, di mancanza. Essere sole è una condizione difficile da accettare, alle volte per un senso di protezione nei confronti dei figli e di adeguatezza nel proprio ruolo genitoriale: *"In questo momento, al di là dei soldi, mi mancano alcune certezze che si hanno in una vera famiglia. La paura e la difficoltà di crescere una bambina da sola, non so, ti chiedi continuamente se quello che fai è giusto o sbagliato"* [Isa]; altre volte più per un desiderio di realizzazione sentimentale: *"Sì, mi manca qualcuno, una persona che mi stia vicino, per sfogarmi. Ho una bambina, ma sono anche una donna. Credo che non riuscirò a trovare una persona di cui fidarmi... mi sento sola"* [Cinzia].

In altri casi ancora ciò che si cerca e di cui si sente il bisogno è un ascolto e un appoggio incondizionato, uno spazio dove ricevere un sostegno senza chiederlo, senza domandarlo.

"Mi manca la possibilità – ma solo in alcuni momenti – di appoggiarmi, e non dev'essere necessariamente una relazione con un uomo. Però in alcuni momenti lo sento forte, banalmente anche la solitudine, ma che non è legata alla relazione con un uomo, in questo momento non la vorrei. Però sento che quello che mi manca è un appoggio. Il non dover dare spiegazioni in continuazione su cosa sono, cosa faccio, perché faccio questo, rassicurare le persone che non sto chiedendo, che non voglio, che non devo. È un momento in cui mi manca anche il rapporto amicale. Cioè mi mancano situazioni in cui non debbo per forza essere sempre presente a me stessa, e questa è una cosa che mi manca tanto..." [Denise].

Uno spazio, dunque, dove poter essere semplicemente se stesse al di là di quella razionalità e di quelle responsabilità che la condizione di "madre sola" inevitabilmente sembra dover comportare.



Il bisogno di avere degli spazi personali di vita dove coltivare interessi, progetti o semplicemente dedicarsi un po' di più a se stesse, un tempo non di secondaria importanza per il benessere psicofisico della persona.

“Il fatto di non poter stare da sola, cioè di avere degli spazi per me, per leggere, per uscire, per dedicarmi totalmente a me stessa. Prima della separazione questi momenti li avevo, molto ristretti, ma li avevo, avevo un po' di collaborazione da parte di mio marito, mentre ora non ho neanche 10 minuti al giorno per potermi dedicare uno spazio, anche solo per leggere, guardare un film, o uscire a comprarmi qualcosa” [Sara].

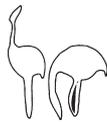
“Non ho tempo per i bimbi e non ho tempo per me. Come persona mi sono annullata, mentre essere mamma non significa annullarsi. Non ho rapporti sociali più con nessuno, sono pochissime le amicizie che conservo, quasi nessuna... No, non sono affatto contenta!” [Miriam].

Un tempo per sé, dunque, da cercare, da ritagliarsi, da strappare alla frenesia di una quotidianità in cui le priorità sono sempre altre, dove è facile porre in secondo piano bisogni e desideri che, nella prospettiva di un tempo di vita ancora lungo, potranno trovare poi soddisfazione. Eppure le mancanze e le insoddisfazio-

ni restano, esistono, nonostante le maschere e il riserbo di chi non vuole o non può mostrarsi debole. Sono i silenzi, impensati fisicamente inesistenti ma reali, derivati da tensioni esistenziali non soddisfatte, da mancanze importanti per la persona, sogni schiacciati dal peso di vincoli difficilmente superabili. Solitudini nascoste, azzittite, soffocate da rumori esterni che sovrastano silenzi profondi, sino a farli rimanere pericolosamente inascoltati.

Tiziana Bonifacio Vitale





Della solitudine

L'autore, sociologo esperto di Immigrazione e Relazioni Interculturali presso l'Università di Venezia, racconta - riandando alla sua esperienza passata - il disagio dell'immigrato, che "si trova a dover rispondere a bisogni primari comuni, non possedendo gli strumenti immediati per farvi fronte".

Lo straniero normalmente vive la situazione della marginalità, in una condizione di solitudine.

Lo straniero fra solitudine e libertà

La perdita di luoghi, di volti, di abitudini. E l'inizio di un percorso nuovo, di ricognizione ed esplorazione, per ricollocare un intero vissuto dentro l'ignoto, dove lo sguardo e la mente spaziano alla ricerca di simboli, suoni, profumi, sapori, gesti, immagini, che siano in qualche modo riconoscibili.

Ma cosa, del mio vissuto, posso riporre nel nuovo, e dove?

Il rapporto con la nuova realtà spesso inizia con questi interrogativi, e con gli imbarazzi, le esitazioni, le scappatoie, che nascono dalla ricerca necessaria e continua di contatti e di conoscenza.

Un episodio, reale, può raccontare e spiegare questo vissuto, forse più di qualsiasi considerazione intellettuale.

Dopo essere arrivato in Italia, senza nessuna conoscenza della lingua, riesco con non pochi intoppi a iscrivermi al corso universitario di italiano per stranieri. Là mi informo, in un rudimentale inglese, sul vitto, dopodiché mi consegnano un foglio con l'indirizzo di una mensa. Con questo foglio in mano mi incammino, fermando i passanti e chiedendo indicazioni. Ad una fermata dell'autobus, un

giovane, visto il foglio che ho in mano, si porta una mano alla fronte esibendosi in una parola di cui ben presto avrei compreso il significato, ma che in quel momento mi suona del tutto oscura: "cazzo!", a sottolineare la sua difficoltà nel rispondermi. Lì per lì, mi appello al contesto in cui mi trovo per cercare di capire cosa mi stia dicendo: una linea di percorso, un numero dell'autobus, un altro mezzo di trasporto? Per fortuna, dopo, a gesti, mi fa capire che non sa dove indirizzarmi.

In qualche modo arrivo alla mensa, per trovarmi di fronte subito a nuovi dettagli da affrontare. Mi trovo nella situazione definita come dilemma dell'ottico: guardi l'insieme e vedi una cosa, ma per poterla capire devi cogliere anche i particolari, che ad una prima visione ti sfuggono.

Il primo dettaglio, nel caso in questione, è la fila, una lunga coda che esce sulla strada, una condizione che non ho mai sperimentato se associata al cibo. Per capire, mi distacco, attraverso la strada, e guardo la fila da lontano, per cogliere quei particolari che mi indichino chi siano le persone che compongono questa fila. Deduco (dall'età, dall'abbigliamento) che sì, potrebbero essere studenti, e quindi



mi rimetto in fila.

Anche l'edificio mensa mi sconcerta: si tratta di una sorta di capannone che nei cassetti della mia mente trovo associato più a magazzini, a depositi, che non a luoghi in cui si mangia. Decido comunque di sospendere temporaneamente la ricerca di significati e aspetto il mio turno. Finalmente, una volta entrato nel capannone, fra odore di fritto e di detersivi che già mi danno conferme, vedo un lungo bancone e dietro persone che distribuiscono il cibo.

Ma adesso cosa mangio? Quali nomi hanno quelle pietanza che vedo nei piatti che mi precedono? Lo scoraggiamento quasi mi suggerisce di lasciar perdere, ma, oltre ad aver superato ormai tutto un percorso ostico, so che quello è solo l'inizio e decido di andare avanti, concentrandomi sui gesti e le parole di chi mi precede nella fila, badando soprattutto a ciò che mi appare foneticamente più facile da riprodurre. Mi accorgo che una frase, in particolare, viene riferita frequentemente, accompagnata da un gesto indicativo della mano e allora penso che se in tanti chiedono quel cibo, male non farà.

Il cibo in questione, o meglio la frase è: "Lo stesso", che alcuni prima di me hanno ripetuto per chiedere la pietanza richiesta da un collega (ma questo l'ho capito soltanto più avanti). Allora, arrivato finalmente il mio turno, faccio anch'io la mia richiesta: "Lo stesso". Per i due mesi seguenti, pur avendo ormai capito che mangiavo le stesse cose di chi mi precedeva, per non sbagliare e pregando che il mio compagno scegliesse bene, ho continuato a chiedere "lo stesso". Piccolo particolare: "lo stesso", sul dizionario, ovviamente, non esiste, e quindi la ricostruzione grammaticale di questo significato, così poco immediato, mi ha richiesto molto tempo.

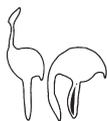
Lo straniero, che si trova a dover rispondere a bisogni primari comuni, non possedendo gli strumenti im-

mediati per farvi fronte è spesso costretto a ridurre la complessità della situazione in cui si trova, adeguandola secondo ordini di priorità. Non è importante, tanto per riferirsi all'aneddoto di cui sopra, "cosa" mangia, o almeno non lo è subito: ciò che conta è prima di tutto poter mangiare, quindi va bene "lo stesso".

Anche in altre sfere della vita lo straniero finisce per trovare degli interstizi, dei margini di significato, cui riferirsi per interpretare la realtà e per poterla gestire. Il continuo collocarsi in situazioni "al margine", dà luogo ad una visione se vogliamo distaccata del contesto, estranea alle relazioni più interne, ai vincoli più stretti, e dunque genera una condizione di solitudine. Questo non significa che con il passare del tempo la realtà non possa venire compresa e interpretata nella sua complessità; certo però questa sorta di *training*, di *imprinting* iniziale, di solitudine acquisita, segna il vissuto dello straniero, e lo segna nei termini di un dilemma, fra un'estraneità "appresa" e l'essere, il vivere, dentro. Una condizione che può essere di profondo disagio, ma anche di potenziale libertà, se non altro intima e morale, proprio perché svincolata da schemi precostituiti e fissi.

Adel Jabbar





Della solitudine

"Oggi sembra spesso molto ridotta negli adulti la capacità di fornire ai bambini esperienze che organizzino un sé, favoriscano una iniziale e sana esperienza di sicurezza, che si modificherà (non si sbriciolerà) nel confronto con la realtà".

L'autrice, psicologa e psicoterapeuta presso M.P.I. - A. Ulss-Veneto Orientale, racconta come sia possibile che anche i bambini vivano in condizione di solitudine, magari inconsapevole.

La solitudine del bambino

La parola "solitudine", in questo momento della mia vita professionale, non mi evoca visioni dickensiane di bambini poco nutriti, trattati con cattiveria o grettezza, ma miracolosamente forti, capaci di affrontare le prove più dure della vita e diventare degli adulti più che passabili.

La solitudine in cui mi imbatto più spesso è qualcosa di diverso, non provoca sofferenze perché non è legata alla consapevolezza, ed è una solitudine che non somiglia minimamente a quella evoluta "capacità di essere soli", di cui parla Winnicott e che lo psicanalista inglese definisce uno dei segni più importanti di maturità nello sviluppo affettivo.

È una competenza (capacità) che nasce dalla relazione con la madre, in una iniziale "forma non raffinata", che si fonda "sull'esperienza precoce di essere solo in presenza di qualcuno".

L'essere solo in presenza di un'altra persona può verificarsi in uno stadio molto precoce, quando l'immaturità dell'Io è naturalmente equilibrata dal sostegno dell'Io fornito dalla madre. Con il passar del tempo, l'individuo introietta la madre che dà sostegno al-

l'Io, ed in questo modo diventa capace di essere solo, senza aver bisogno di far frequente riferimento alla madre o al simbolo materno" (*Sviluppo affettivo e ambiente*, pag. 34).

Il bambino o il ragazzo che si raccontano dicendo: "Mi sento solo", parlano di sé come persona sufficientemente distinta dall'esterno. Ma è molto più frequente incontrare bambini che non si sentono soli, semplicemente perché in realtà... non si sentono.

A questi bambini non sono state date le parole per descrivere le loro sensazioni, le emozioni, uno stato d'animo. Estremizzerei dicendo che non hanno l'esperienza (quindi, nei limiti, la capacità di elaborazione) di uno stato d'animo, perché per ascoltarsi sono necessari silenzio, capacità di attesa, tolleranza dell'incertezza, del disagio.

Sono esperienze, queste, sostituite spesso da un frenetico riempire, ed è un riempire con un "qualcosa" che è molto diverso e più facilmente reperibile e sostituibile rispetto ad un "qualcuno".

Sfortunatamente per queste persone, anche in un'era tecnologicamente avanzata come la nostra, la relazione (a due, prima, poi con il



necessario allargamento al terzo) credo sia ancora l'unico mezzo attraverso cui crescere.

L'essere umano, con i suoi (sani) limiti ed imperfezioni (non basta una "madre sufficientemente buona"?), attraverso la relazione permette di vivere la gratificazione e la frustrazione, l'amore e l'odio, la rottura e la ricostruzione e, attraverso queste esperienze, permette la strutturazione di una personalità adulta.

È solo attraverso la relazione che si può arrivare alla fondamentale distinzione tra sé e un altro "diverso da sé", che si può uscire dal limite di una relazione con l'oggetto soggetto, esistente in funzione del sé, un oggetto-madre che sostiene il neonato e modifica il mondo in funzione sua, e quindi passare all'oggetto esterno, percepito obiettivamente, al "vivere con" l'oggetto.

Un ruolo importante in questo passaggio è fornito proprio dall'esperienza di un quotidiano, per sua natura imperfetto:

"L'aspetto frustrante del comportamento dell'oggetto contribuisce ad educare l'infante sano, che abbia raggiunto lo stadio della fusione, all'esistenza di un mondo non-me. La mancata responsività dell'ambiente ha valore nella misura in cui consente al bambino di odiare l'oggetto, vale a dire di conservare l'idea dell'oggetto come potenzialmente soddisfacente, pur riconoscendo che non si è comportato in modo soddisfacente" (op. cit., pag. 234).

Si impara a riconoscere quindi l'esistenza autonoma dell'altro, il non coincidere dei bisogni, dei tempi, dei ritmi, ad accettare la coesistenza di sentimenti ambivalenti e la necessità del compromesso per poter vivere insieme.

Oggi sembra spesso molto ridotta negli adulti la capacità di fornire ai bambini esperienze che organizzino un sé, favoriscano una iniziale e sana esperienza di sicurezza, che si modificherà (non si sbriciolerà) nel confronto con la realtà.

È un'incapacità composta da diversi elementi, tra cui un'onnipotenza ingenua (e pericolosa), fatta di efficientismo e concretezza, che spingono ad un continuo, maniacale ra-

zionalizzare, programmare, "fare" per esorcizzare l'angoscia legata all'impossibilità di un controllo totale sulle cose, sulle emozioni, sulla complessità del vivere.

Di conseguenza, gli atteggiamenti educativi che ne derivano, che sembrano voler evitare la crescita attraverso il confronto e il conflitto, rischiano di creare oggi una solitudine diversa da quel "saper essere soli" più evoluto, di cui si parla all'inizio: mi riferisco alla solitudine del bambino, che privilegia l'interazione con mezzi che può usare a suo piacimento, che si muovono seguendo schemi variabili ma sufficientemente prevedibili, che offrono una vasta gamma di situazioni, con relativi sentimenti standardizzati e non condivisi.

Ma in questo modo faticano a svilupparsi modulazioni affettive, equilibri più raffinati, una comunicazione, verbale e non, più complessa: il bambino non impara a conoscersi attraverso la relazione. Invece di ampliarne ed arricchirne le potenzialità, queste interazioni sembrano quasi creare un prolungamento delle condizioni iniziali del lattante, che vive in un mondo a sua misura, gratificante e semplificato, che ha sentimenti estremi, espulsi rapidamente e non elaborati, che ha se stesso come centro dell'universo ed è incapace di riconoscere i bisogni reali dell'altro.

Di un altro reale, che non sia il frutto di una finzione cinematografica, o il protagonista di un videogioco o quello delle cronache dei giornali, ridotto da persona a personaggio per aumentare le tirature. Questi mezzi non aiutano nemmeno molto per quanto riguarda il linguaggio: possedere un ricco vocabolario (magari televisivo...) non significa avere un linguaggio efficace: per imparare ad esprimersi, un bambino deve poter ... parlare e ascoltare, insomma, ad interagire.

In seguito, durante l'adolescenza, diventa più ... pratico stabilire e coltivare un rapporto attraverso le *chat line*, rapporto che esclude sia l'interazione nella realtà del quotidiano, con le sue limitazioni, sia la concretezza fastidiosa del corpo. Come accade a quei pazienti chiusi dentro casa a vivere, attraverso un *com-*



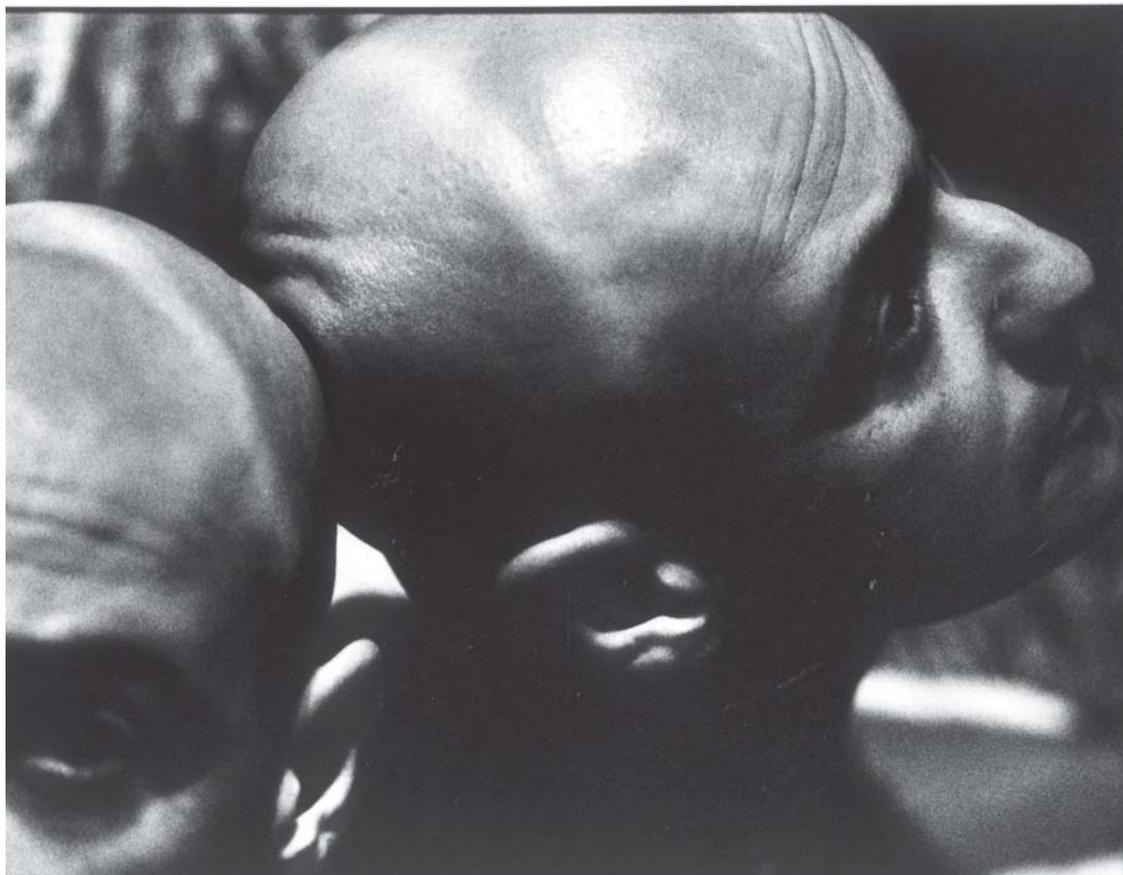
puter, relazioni illusoriamente perfette e appaganti, e che arrivano in seduta brandendo l'ultimo *e-mail* ricevuto, feticcio senza tracce umane: dal profumo di pelle e dopobarba siamo passati a quello dell'inchiostro della stampante...

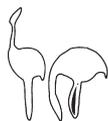
In questo modo riescono a non sentire il vuoto di rapporti reali, rapporti vissuti male, troppo "piccoli", troppo legati alla vita di tutti i giorni, e a tenersi lontani dal rischio di ridimensionare la loro illusoria onnipotenza

per crescere davvero.

Quella che resta, a questo punto, è una solitudine senza dolore, fatta di mancanza e non consapevolezza. Mancanza che non è legata solo all'assenza dell'altro, ma anche di parti di sé rimaste ad un livello poco evoluto, povero, specie se confrontato con la competenza "tecnica" con cui i bambini si muovono nel mondo dei mezzi di comunicazione.

Cinzia Soggia





Il credente si trova di fronte ad una "polarità, davanti alla quale non è dato di scegliere: solitudine e comunione. Nella sua vicenda, che pure si forma e si esprime all'interno di una comunità, attraverso la mediazione della quale, normalmente, riceve il dono della fede (...), la meditazione sulla propria solitudine ha uno spazio fondamentale".

L'autore, docente universitario, è collaboratore di Esodo.

Solitudine e vita credente

Chi si accosti, attraversando in barca il silenzio della laguna veneziana, all'isola di San Francesco del Deserto, incontra, poco prima dell'approdo, una scritta da cui non può non restare colpito: *Beata solitudo, sola beatitudo*. Con un gioco di parole semplice ma efficace, questa scritta viene involontariamente a confortare, certo oltre le intenzioni di che l'ha apposta, il più tipico, il più comune, il più scontato commento di ogni visitatore occasionale di conventi, eremi o monasteri: "Ah, i frati, in che pace vivono, beati loro!".

La solitudine, si sa, è qualcosa di cui si può essere nostalgici, almeno per qualche momento, quando non vi si sia condannati, e specialmente in questa società di massa, in cui, come notava Ortega y Gasset, la cosa che diventa sempre più difficile è "trovare posto". A me veramente, ogni volta che ho visitato l'isola, la scritta è apparsa poco francescana: i frati minori non sono eremiti, e se si chiamano frati è anche perché vivono con gli altri; anzi, secondo quanto voleva il padre Francesco, non dovrebbero nemmeno vivere nella pace appartata dei conventi, bensì andare per il mondo: e a due a due, mai da soli. In ogni caso, questa scritta, e la cultura che l'ha

espressa, vedono nella solitudine (sia pure "di gruppo") un valore positivo.

Entrando un giorno nel Duomo di una città spagnola, ho visto una cappella, illuminata da molte candele votive, e una statua bianca della Vergine. Molte persone pregavano rivolte a lei, e ho avuto l'impressione che si trattasse di una devozione particolarmente sentita. La Vergine portava il titolo di "Nuestra Señora de la soledad", "Nostra Signora della solitudine". La cosa mi ha molto colpito: l'immagine più appariscente, nei monumenti e nelle chiese del cattolicesimo spagnolo, è quella della spada, della Cristianità trionfante e conquistatrice, e della teologia che l'accompagnava. Pure, nella fede di questo paese, ha evidentemente trovato posto un'idea così delicata e preziosa come quella di una "Madonna della solitudine". Ignoro tutto sull'origine e la diffusione di questo culto, ma penso che si tratti di una delle più belle e centrate intuizioni della pietà popolare. Perché la solitudine, quando non sia frutto di una scelta, tra le tante sofferenze morali che affliggono la vita umana, è forse la maggiore, quella che ha più bisogno di consolazione.



Dunque, ovviamente, si tratta di una realtà ambigua, qualcosa di cui a volte si ha desiderio e nostalgia, ma che altre volte appare spietata. “La solitudine è una bella cosa” scriveva ironicamente un poeta inglese, “ma datemi almeno qualcuno, nel mio ritiro, a cui possa sussurrare quanto è bella”. È giusto dire che la solitudine conserva il suo statuto ambiguo anche nella vita cristiana? Probabilmente sì.

Quantunque la Scrittura dica chiaramente che non è buona cosa per l'uomo restare solo, e quantunque (come non dimenticano di ricordare i preti celebranti), tra i sette sacramenti, soltanto il matrimonio sia qualificato come “grande”, la tradizione cristiana conosce fin dall'inizio il deserto come scelta di vita radicale, universalmente onorata (almeno fino alla Riforma) e qualificata come “stato di perfezione”. Poco importa che oggi la scelta monastica venga reinterpreta non come separazione dal mondo ma come una forma di unione spirituale col mondo: resta il fatto che questa unione viene cercata appunto attraverso la solitudine, radicata indissolubilmente già nella parola “monaco”.

È forse giusto sospettare che all'esaltazione della solitudine il primo cristianesimo fosse predisposto anche da un modello di sapienza già diffuso nella filosofia ellenistica. Esso affiora, ad esempio, nella tradizione stoica, per cui, secondo Epitteto, soltanto il cantante senza voce ha bisogno del coro. “O uomo, se vali qualche cosa, sappi esser solo”. Il latino Persio, poeta stoico dell'età di Nerone, ammonisce più volte in questo senso: “Non cercar niente fuori di te” (*nec te quaesiveris extra*), “abita con te stesso” (*tecum habita*); ed alle sue parole *in sese descendere* sembra far eco Agostino, quando dice “rientra in te stesso, la verità abita nell'interno dell'uomo” (*in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas*). Non diversamente suona *l'ama nesciri* (“cerca di essere ignorato”) dell'*Imitazione di Cristo*.

Si tratta, come ognuno vede, di un modello culturale già pagano, e forse della sapienza

universale, che il Cristianesimo adotta (pur senza assolutizzarlo, se è vero come è vero che altrettanto precoce e forte, in esso, è il richiamo alla vita ecclesiale come vita di *comunione*). E questo modello influenza profondamente la vita consacrata, anche di chi non sia monaco.

Consideriamo la figura del prete. Non c'è bisogno di aver letto Bernanos: Enzo Biagi, che notoriamente ama ripetersi, avrà parlato almeno una trentina di volte della “solitudine del prete”, come particolarmente drammatica. E certo non si può non vedere, magari superficialmente, nell'obbligo, inerente almeno al ministero di parroco, di essere fratello o padre di tutta una comunità, l'inevitabile condanna a non esserlo di qualcuno più che di altri: e ciò al prezzo di restare sostanzialmente solo. Che poi sia questa la condizione migliore per esercitare il ruolo presbiterale è altro problema: la condizione del “pastore di anime” è di fatto una situazione di solitudine, con tutti i suoi rischi e anche la sua grandezza.

Nella storia della liturgia e della pietà, come è noto, a fasi in cui si sottolinea il colloquio privato con Dio si alternano fasi in cui, per un giusto e necessario riequilibrio, si richiama l'aspetto comunitario della vita cristiana, sia nella catechesi, sia nella liturgia, sia nella carità. Ma questo alternarsi non è che la manifestazione diacronica di una realtà immanente alla vita di ogni semplice credente.

Tra i tanti apparenti paradossi che sostanziano il suo credere (vero Dio e vero uomo, già e non ancora, tutto dipende dall'uomo e tutto dipende da Dio, etc.) esiste quindi anche questa polarità, davanti alla quale non è dato di scegliere: solitudine e comunione. Nella sua vicenda, che pure si forma e si esprime all'interno di una comunità, attraverso la mediazione della quale, normalmente, riceve il dono della fede, il riconoscimento, l'interpretazione e la meditazione sulla propria solitudine hanno uno spazio fondamentale.

Il riconoscimento della solitudine immediatamente di ogni uomo è triste esperienza comu-



ne, più o meno precoce, secondo i casi, anche se di solito si accompagna all'età adulta. Il credente vive e interpreta questa condizione in modo peculiare, e ancora una volta paradossale: la sua è nello stesso tempo una solitudine metafisica, assoluta, responsabilizzante, perché egli sa che davanti a Dio non può nascondersi, i capelli del suo capo sono contati, e se avrà detto "raca" a suo fratello dovrà renderne conto nel giorno del giudizio.

Ma questa solitudine è anche una grande consolazione, perché l'incredibile verità della buona novella è che Dio ama gli uomini non in massa, bensì uno per uno, e ognuno di loro è per Lui come la pecora smarrita per cui si abbandona tutto il gregge. L'avventura cristiana nel mondo è possibile solo se accompagnata da questa fondamentale consolazione.

Ognuno, prima o poi, scopre che la sua solitudine è assoluta, perché nessun uomo può colmarla fino in fondo. La fede adulta è avvertire questa condizione, ma nello stesso tempo sentirla distrutta dal Cristo, che muore solo, come ripeteva don Germano Pattaro, proprio perché il territorio della solitudine non sia più senza Dio.

Non c'è nulla che possa sostituire questa meditazione, per nutrire la fede, ma per farla bisogna incontrare la solitudine. In che cosa consiste, in fondo, la formazione di una coscienza cristiana, se non nell'educazione, appunto, a riconoscere la voce di Dio nella propria coscienza, ad ascoltarla e ad interpellarla, il che non può avvenire, almeno inizialmente e conclusivamente, che a tu per tu con se stessi? Non è in solitudine che si svolge quel famoso "esame di coscienza", che costituisce un momento così fondamentale della vita dello spirito? In un'ottica di fede, quindi, la solitudine non è solo una condanna, ma una necessità e una benedizione.

Ma ciò non toglie che sia anche una condanna. Da cui, sia pure nelle forme imperfette che gli sono possibili, il credente deve cercare di liberare il fratello. Approssimativamente, si intende, per quanto all'uomo è possibile amare un altro uomo, ma con lo stesso impegno

che si mette in ogni altra espressione di carità. Per fargli sentire appunto che in Cristo la solitudine è vinta, che siamo figli di uno stesso Padre, e che per quanto "diverso" egli sia, la sua diversità è benedetta.

Ora, in teoria tutto è chiaro. La Chiesa è, o dovrebbe essere, la casa dove la solitudine di ciascuno è visitata, confortata e, se non risanata, almeno condivisa. Il luogo dove nessuno si sente giudicato, isolato, desolato. In molti casi, effettivamente, la Chiesa riesce ad essere questo luogo. Ma esistono, va pure riconosciuto, e forse sono la maggioranza, casi in cui essa si manifesta come un gruppo chiuso, in cui chi è fuori non si sente cercato, e chi è dentro o si uniforma o si emargina.

Ora non sto parlando dei casi patologici. Esistono certo gruppi, parrocchie, comunità contrassegnate anche da particolare grettezza umana, in cui qualcuno è intenzionalmente messo da parte: ma ciò accade ovunque, dentro e fuori la Chiesa, nei salotti, nei circoli e in qualsiasi ambiente. Ognuno potrebbe raccontare qualche storia in proposito, e la letteratura ce ne ha fornite di esemplari. Ciò che vorrei segnalare piuttosto è il fatto che è proprio la vita ordinaria di una Chiesa normale che frequentemente, senza volerlo, espone l'uomo alla solitudine. Prescindiamo dal destino di ogni anticonformista, di molti santi, di tutti i profeti, che non sono stati capiti, hanno sofferto per opera della Chiesa, e si sono trovati soli. Parliamo di qualcosa di molto comune.

Si avvicinano le feste natalizie. Anche oggi, che il Natale è svuotato di ogni autentica emotività dall'alluvione consumista, resta sempre, almeno di facciata, una gioiosità superficiale e un po' chiassosa, che si manifesta in ogni ambiente (e ciò vale probabilmente anche per la Pasqua). Bene, c'è da chiedersi se anche in chiesa, nel fare memoria di questi eventi, indubbiamente fondativi, sia proprio obbligatorio sottolineare tanto, e a volte chiassosamente, la dimensione della gioia. Questa gioia non è *realmente* sentita quasi da nessuno dei partecipanti, se si eccettuano (e forse è ottimistico) i



bambini. E i fedeli non sono bambini.

La meditazione sulla salvezza può, anzi deve indurre nel cristiano una speranza e una consolazione profonda: ma questa non si identifica *tout court* con la "gioia", non possiamo fingere di essere i pastori di Betlemme o i *pueri Hebraeorum* della domenica delle Palme, e se la memoria liturgica ha le sue esigenze, l'esperienza reale dell'uomo di oggi ha pure il diritto di trovar posto, nella vita della Chiesa. Quante volte ho sentito un omileta deprimamente ammonire i fedeli che "si deve" gioire! Come se si potesse gioire a comando.

Ma il punto è un altro. Non so quanto spesso ci si domandi, tra i sorrisi a 32 denti, gli abbracci e le strette di mano, che effetto possono avere certe manifestazioni di gioia obbligatoria, su un uomo infelice, che assista alla messa con una pena segreta nel cuore. Questa atmosfera di superficiale allegria non accentuerà la sua solitudine, non arriverà addirittura a fargli sentire falso, al di là dell'euforia della festa, anche l'evento che è ricordato dalla festa? Una chiesa dove non ci si sente soli non è necessariamente una chiesa dove si è allegri a scadenze fisse, e quella in cui qualcuno si sente solo non è una festa ben riuscita.

Questa situazione di contrasto, tra la festa e la solitudine, si accentua in un caso ancora più frequente. Poniamo il caso di una qualunque celebrazione eucaristica, che è, essenzialmente, anch'essa un momento di festa, perché è la memoria della liberazione dell'uomo mediante la morte e la resurrezione del Cristo. La forma che prende questa memoria è quella del banchetto, il convito eucaristico, i cui invitati sono detti "beati". Eppure, non tutti partecipano al banchetto, non tutti si cibano del corpo e del sangue di Cristo. Alcuni si escludono, o sono esclusi dalla disciplina della Chiesa. Chi sono? Sono quelli in peccato mortale, sono i peccatori.

Paradossalmente dunque, ma per un paradosso infelice, quelli che Cristo è venuto a cercare, quelli per cui è stato sacrificato, quelli per cui ha senso che si festeggino la Sua mor-

te e la Sua resurrezione, sono proprio quelli che non prendono parte, o non prendono parte pienamente, alla festa in atto. I beneficiati, i protagonisti, si può dire, dell'evento di salvezza, sono quelli che non festeggiano. Sono fuori, a guardare, a digiunare. Non è scandaloso tutto questo?

Credo di sapere quali pagine bibliche si adducono a difesa di questa prassi: la veste candida di cui parla il Vangelo, o il mangiare la propria condanna di cui parla Paolo; capisco il valore della disciplina, in una qualunque istituzione umana. Tuttavia la Chiesa ha una ragion d'essere più profonda della sua disciplina storica, e non può, senza negare se stessa, farla prevalere sul messaggio che la fonda, sulla parola ultima di Cristo, che è il perdono dei peccati.

Sottoponendo all'obbligo della confessione l'uomo in peccato mortale prima di concedergli l'accesso all'eucarestia, non solo si rovescia la priorità antica, per cui l'ordine dei sacramenti pospone la confessione all'eucarestia, ma si consegna al mondo un vero e proprio antivangelo. Perché se solo la confessione cancella il peccato, e l'eucarestia è aperta solo a chi è stato assolto in confessione, di fatto il corpo di Cristo è precluso ai peccatori, per i quali Egli è venuto al mondo, e perdonoando i quali è morto sulla croce.

Ora, forse, non si riflette abbastanza a quanto solo debba sentirsi l'uomo a cui, nel momento del grande incontro col Cristo perdonoante, sia concesso solo di fare da spettatore. È una solitudine tremenda, sconfortata, amara, resa ancora più grave nei casi in cui (il divorziato risposato, ad esempio) l'esclusione non dipenda nemmeno da un peccato particolare, ma da una condizione di vita.

Quando il Patriarca Cè entra processionalmente in San Marco, e passa benedicendo la sua gente, raccolta tra le navate, prima della celebrazione eucaristica, la dolcezza del suo sguardo comunica che quel gesto esprime realmente il senso del perdono divino. E quando dice, come vuole il rito, in apertura della

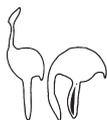


celebrazione (ossia, si badi bene, *prima* della confessione dei peccati), “il Signore sia con voi”, si sente che le sue parole non sono dette soltanto con le labbra. Io gli sono grato per questo, perché il suo accento comunica l’essenza del messaggio, ciò che conta e dà speranza anche ai soli, agli scomunicati, ai peccatori: il Vangelo del perdono divino. Ma questo messaggio non può essere affidato solo alle parole e alla sensibilità di un pastore, esso

deve trovare attuazione in una nuova disciplina della Chiesa, che ridia anima e spazio al bisogno di speranza che è di ogni uomo. Perché, come sapevano i poeti, ogni uomo è solo, sul cuore della terra, e non c’è altra tristezza al mondo che quella di non essere santi.

Mario Cantilena





Della solitudine

Agli apostoli, che chiedono quale ricompensa venga loro promessa in cambio dell'aver abbandonato tutto per seguirlo, Gesù risponde: "Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto" (Mt 19,20). Padre Calati, monaco, ha vissuto la sua scelta come condizione di libertà e di amore. Ne parla l'autore, appassionato ricercatore della sintesi tra fede e politica.

Benedetto Calati: la solitudine del monaco

Un monaco tra la gente

Se c'è un uomo che non potrei associare alla solitudine, questi è padre Benedetto Calati.

Benedetto Calati, morto a 86 anni a Camaldoli il 22 novembre dell'anno 2000 dopo essere stato per diciotto anni Priore Generale della Congregazione camaldolese, è stato un amico, un maestro e un padre per molti.

Egli, come dice il suo discepolo don Innocenzo Gargano, è stato "il monaco camaldolese più importante del Novecento" e tra i più grandi di tutta la storia camaldolese. Ma se devo ricordarlo, non lo ricordo come uomo della solitudine.

È vero che era monaco, parola che per la sua etimologia si associa all'essere solo (e vuol dire piuttosto essere "uno", indiviso). Ma l'idea devota del monaco "*solus cum solo*" (solo con Dio), a Benedetto pareva un'aberrazione.

È vero che, oltre ad essere monaco, apparteneva alla Congregazione dei *monaci eremiti* camaldolesi; e che quando, adolescente, era scappato dal collegio dei carmelitani di Mesagne, lo aveva fatto proprio per andare all'eremo di Camaldoli dove, gli avevano detto,

"si fa il monaco sul serio". Ma l'esperienza dell'eremo non gli era affatto piaciuta, e tutta la sua vita monastica l'ha vissuta piuttosto nel cenobio, in forma sempre comunitaria; e nella riforma dell'Ordine camaldolese, cui ha contribuito, dissotterrando l'autentico insegnamento delle fonti antiche, ha fatto sì che cadesse l'interpretazione rigorista e isolazionista della vita eremitica, e ha scoraggiato il ripetersi delle forme ascetiche di separazione dai fratelli e dal mondo, scomparse infatti con la morte dell'ultimo recluso.

Ed è vero che, naturalmente, era celibe e casto. Ma aveva un amore privilegiato per le donne: come del resto il suo amico padre Turroldo, che nella sua poesia cantava la donna come il culmine della creazione, sicché dopo di lei Dio "ristette dal creare".

Nella poesia, nella contemplazione, nella mistica, nell'universo simbolico di padre Benedetto, la donna aveva un posto centrale. E non si trattava di un'immagine idealizzata e spiritualizzata della donna, ma della donna in carne e ossa, quale essa stessa ha rivendicato di essere nel nostro secolo. Perciò apprezzava Pietro il Venerabile che, in pieno medioevo, aveva compreso il dramma di Abelardo



ed Eloisa e non aveva osato giudicare e condannare il loro amore; e perdonava San Bernardo che, invece, non aveva saputo capire la dolorosa vicenda dei due innamorati, solo perché commentando il *Cantico dei Cantici* quel monaco aveva scritto ben nove sermoni sul bacio, “riassumendo nel gesto più naturale dell’amore il segreto mistico della vita divina ed umana” (1).

E gli piaceva ricordare, anche a proposito delle pronunzie romane contro il sacerdozio femminile, che le donne erano state sotto la croce e le prime testimoni della Risurrezione. Come ha detto nell’intervista a Raffaele Luise, “le vere annunciatrici della Risurrezione sono le donne. Chi assiste alla croce del Signore sono le donne, i discepoli fuggono tutti, anche Giovanni scappa. Gli ultimi studi del Nuovo Testamento lo affermano. Quindi le donne sono le prime, le privilegiate, le uniche annunciatrici della Pasqua. Noi dobbiamo essere riconoscenti a questo ministero che prima ancora di tutte le istituzioni ecclesiastiche è per sua natura evangelico. Più che il papato stesso, perbacco!” (2).

Il primato dell’amore

La solitudine non è dunque una categoria interpretativa utile a cogliere qualche aspetto essenziale della spiritualità di padre Benedetto Calati. Messa a contatto col reagente della solitudine, la sua vita non si anima, la sua parola non si accende. E nemmeno ammetteva che la relativa solitudine della condizione monastica fosse dettata dall’obbedienza a una legge ecclesiastica.

Nella sua lunga esperienza di monaco, padre Benedetto ha avuto sempre più chiaro che al di sopra dell’obbedienza, ma anche al di sopra della libertà, c’è l’amore, che c’è un primato dell’amore, che decide di tutto. E l’amore fugge dalla solitudine come dalla peste; la stessa solitudine – della vedova, dell’apostolo, del militante... - può essere giustificata solo dall’amore. L’amore per lui era sopra ogni legge, e doveva attraversare ogni condizione: quella monastica, quella del celibato,

quella del matrimonio. La sua consegna, quello che lui voleva, era che ognuno seguisse quest’unica legge, la legge dell’amore.

Proprio questo per lui era il carisma monastico: affermare “il primato dell’amore sulla legge, primato dell’amore su ogni asceti, primato dell’amore su ogni richiamo culturale o semplicemente religioso”. “Un celibato garantito dalla legge è un assurdo... - diceva accomiatandosi dai suoi monaci al termine del suo incarico di Superiore Generale -. Una vita celibe che non sa commuoversi per la sofferenza umana... è biblicamente maledetta”.

E per illustrare questa tesi gli piaceva ricordare la metafora della catena dell’Amore che è più urgente e più forte della catena di ferro, metafora che si trova nella “Vita di San Benedetto” di San Gregorio Magno: “Se sei servo di Dio non ti tenga legato la catena di ferro, ma la catena di Cristo”. E commentava: “La catena di ferro è per la secchia!”.

È vero che, soprattutto alla fine della sua vita, venuti meno gli impegni più diretti della sua *leadership* monastica, e raggiunto dalla malattia, padre Benedetto Calati ha passato molte ore della sua giornata nella solitudine della cella. Ma allora quella solitudine era riempita di musica, come ben sanno i tanti che salivano a trovarlo.

Egli amava la musica: la musica è stata una delle dimensioni vitali di padre Benedetto. E si può capire perché. Il vero orizzonte di padre Benedetto era il divino, quello era il luogo in cui stava. E Dio era l’ineffabile, che nessuna istituzione, e anche nessuna parola poteva catturare. Neanche la parola di Dio può dare interamente ragione di Dio, può esaurirne il mistero. Benedetto accettava che Dio fosse mistero, aveva il coraggio di non avere le risposte. Però era certo che l’uomo, oltre le sue parole, oltre le sue istituzioni, ha delle risorse, ha delle facoltà per entrare in sintonia, per avere familiarità con il mistero di Dio.

Una di queste risorse, per lui, prima ancora della musica, era la poesia, perché la poesia ha un’eccedenza rispetto alla parola, e in quell’eccedenza c’è lo spazio dell’inesprimibile, c’è il metarazionale, c’è un varco per un



silenzio più eloquente della parola.

Anche per questo amava la Bibbia, che considerava il libro poetico per eccellenza, e in particolare il *Cantico dei cantici*, amava la liturgia, amava Tommaso d'Aquino, che "ha cantato il *Corpus Domini* con inni stupendi": "l'ultimo grande poeta", ha detto a Raffaele Luise, perché dopo è arrivato il diritto canonico, "e il diritto canonico non è poesia, purtroppo". E per questo, tra tutti i grandi preti di quella grande stagione, uno di quelli che amava di più era proprio Davide Maria Turoldo, perché era un poeta e pregava in forma di poesia.

E oltre la poesia, c'era la musica. Perché la musica è libera anche dalle parole, è comunicazione pura, è comunione pura. Nella musica non c'è finito, non c'è definizione, non c'è pretesa di una verità che una volta fissata resta sempre la stessa. E lui nella musica non amava tanto Mozart, troppo rifinito, troppo miniatura, troppo perfetto, e amava invece Bach, che era un'onda di piena, un'esondazione, un'eco dell'infinito.

Perciò Benedetto amava la musica. E della musica è stato grato, per tutti gli ultimi anni della sua vita, ai suoi amici Rossana Rossanda e Mario Tronti, perché erano stati loro che gli avevano regalato, per i suoi ottant'anni, l'apparecchio stereo, che teneva nella sua stanza; ed anzi ci teneva a dire che era un regalo di questi suoi amici; essendo l'amicizia, insieme alla poesia e insieme alla musica, la terza facoltà, la terza via data all'uomo, al di fuori della parola, per l'incontro con Dio; e per questo lo chiamava "il sacramento dell'amicizia".

E come mai questa amicizia con Rossana Rossanda e Mario Tronti? Non sono forse comunisti? Sì, sono comunisti. Ma ai fini dell'amicizia questo non faceva differenza. Molto prima di Benedetto, era Dio che li amava. Dio non fa distinzione di persone. E lo Spirito abita in tutti gli uomini, e attraverso ogni uomo può far apparire riflessi e manifestazioni della verità. Di questo era convinto padre Benedetto.

Quando era andato a Roma, dopo la guerra, aveva incontrato i "comunisti cristiani",

Felice Balbo, Giorgio Sebgondi, Baldo Scasellati, Franco Rodano, che si riunivano vicino al Celio, nella parrocchia della Navicella. Gli avevano chiesto di spiegare le Scritture perché non potevano, senza Scrittura, né fare, né pensare la politica. E Benedetto spiegava loro le Scritture, e loro lo convertivano al senso della storia, alla comprensione dei processi politico-sociali, alla passione per il mondo.

Benedetto era arrivato, a Roma, dopo vent'anni di eremo e di monastero in cui aveva letto i Padri latini e tutti i documenti raccolti negli *Annales* camaldolesi dal sec. X al 1700, ma non aveva mai letto i giornali, non si era occupato del "mondo", e quegli amici risvegliarono in lui l'attenzione per il mondo com'era allora, per la storia che gli uomini stavano vivendo. E questa doveva diventare una dimensione fondamentale della sua spiritualità, perché senza storia non c'è libertà, tuttavia sempre con un approccio sapienziale e mistico alla politica, da monaco, e mai nei modi della confusione, della strumentalizzazione clericale, dell'interferenza, del gioco di potere.

Sicché non meraviglia che negli ultimi anni avesse degli amici come la Rossanda, la scrittrice del *Manifesto*, Tronti, il filosofo, Pietro Ingrao, il testimone tenace dei valori del vecchio PCI; con loro si incontrava almeno una volta all'anno, in certi convegni di spiritualità o di pensiero tra credenti e non credenti, che si tenevano un po' in disparte, nel monastero camaldolese di Monte Giove, vicino a Fano. Anche l'ultimo anno, estate 2000, ci andò, benché fosse ormai curvo, e parlasse a fatica.

Un'amica di Cagliari, Maria Teresa Porcu, che ha partecipato a questo incontro, ha raccontato quella scena nella commemorazione di padre Benedetto che proprio questi amici hanno organizzato pochi giorni dopo la sua morte, a Roma, presso la Fondazione Basso. Ha ricordato il bacio di Ingrao a padre Benedetto, che era un bacio sul basco di padre Benedetto, perché Benedetto era talmente curvo che Ingrao non si poteva chinare di più. E poi ha ricordato una meditazione in cui padre Benedetto dapprima aveva fatto la citazione di un passo della Bibbia, poi aveva fatto un'al-



tra citazione della Bibbia, poi una terza citazione della Bibbia, e infine una quarta citazione, ma questa volta di uno scritto di Rossana Rossanda.

La Rossanda insieme alla parola di Dio. E il tema era quello dell'esilio. E Benedetto voleva dire qualcosa dell'esilio, con quella sua parola ormai spezzata, ma non trovava l'espressione giusta; allora si rivolse a Pietro Ingrao, perché completasse lui il discorso, ma quello tacque, colto di sorpresa, allora si rivolse a un altro amico, a Paolo Ricca, il valdese, che abbozzò una risposta, bella, ma non era quello che lui voleva dire, e allora Benedetto sconcolato concluse il discorso dicendo: "Pazienza, anche questa è una *kénosis*"; era la *kénosis* a cui sempre si richiamava nell'ultimo periodo, durante la sua malattia dopo l'*ictus*, lo svuotamento, la mortificazione delle forze perdute, l'abbassamento di non poter più dire la parola voluta, la parola amata.

E in quella stessa commemorazione romana Ingrao ha cercato di spiegare un po' il mistero di quella amicizia dei non credenti per lui, o almeno della sua. E la ragione è che in questo monaco essi avevano la rivelazione di un Dio diverso, di un Dio che, a crederci, sarebbe di un fascino irresistibile anche per loro. Ingrao ha parlato della propria ignoranza di cose religiose, della sua difficoltà a seguire la fede che nell'infanzia aveva visto praticata da sua madre. E la sua principale difficoltà consisteva nel credere in un Dio giudice, un Dio terribile "che giudica e manda", e spedisce una massa di dannati all'inferno, come si vede nel bellissimo Giudizio Universale della Cappella Sistina; bellissimo per l'arte, ma non per la pace del cuore. E Ingrao ha raccontato la sua sorpresa, e anche la sua liberazione, quando ha sentito da padre Benedetto, e poi ha letto riportata nel libro di Raffaele Luise, una parola semplice, tranquilla, senza esitazioni: "per questo Dio non c'è posto nel cristianesimo".

Per tale ragione Benedetto era tanto amato. Dio nessuno l'ha mai visto. Benedetto, uomo di Dio, era una trasparenza di Dio; come anche Gesù aveva detto di sé: "Chi vede me, vede

il Padre". Così, se uno voleva vedere Dio che non si può vedere, andava da padre Benedetto che si vedeva, e trovava questo Dio, tutto amore e libertà; un Dio, ha detto Ingrao, nel quale c'era posto anche per il dubbio.

Una cammino di libertà

Quando, nel lungo periodo in cui è stato a Roma, andavo a San Gregorio a trovarlo nella sua cella, trovavo Benedetto o seduto al tavolo, o in piedi davanti a un alto leggio - essendo questa la sua sola ginnastica - che leggeva San Gregorio.

Gregorio è stato la passione della sua vita, e questa sua passione l'ha raccontata a tutti, e tutti hanno potuto capirne il perché, perché Benedetto lo amava. Perché Gregorio è il papa che ha detto che ogni credente è interprete della parola di Dio; tutti i fedeli che ascoltano la parola, sono *organa veritatis*, organi della verità.

Poi perché Gregorio aveva visto la fine di Roma, invasa dai Longobardi di Agilulfo, e non aveva vacillato nella fede. Eppure per Gregorio era la fine di tutte le cose a lui più care: "Dov'è il Senato? - esclamava - Dov'è il popolo?... Tutto è bollito. Anche quei pochi che restiamo siamo ogni giorno colpiti dalla spada, ogni giorno oppressi da afflizioni senza numero...".

E talmente era angustiato, che addirittura smise di leggere e commentare la Scrittura al suo popolo romano. Ma nello stesso momento in cui contemplava il disastro, Gregorio prometteva in un canto di gioia; perché nuovi popoli si affacciavano alla storia, e stava nascendo l'Europa, e la parola del Vangelo poteva giungere là dove si erano parlate fino ad allora le lingue dei barbari.

Questa è la profezia; nella tormenta, nella distretta, nell'esilio, come Geremia, come Isaia, vedere ed annunciare la salvezza. Questa profezia Benedetto amava in Gregorio, perché essa era anche la sua. E credo che oggi non gli sarebbe difficile rievocare quella profezia per interpretare la crisi e la guerra che stiamo vivendo; perché anche ora c'è un mondo che



sta finendo, anzi è finito, con tutta la sua pretesa di armi e di dominio, e un nuovo mondo sta premendo per nascere attraverso il dolore del parto.

E poi c'era un'altra ragione della sua predilezione per Gregorio, ed era il rapporto tra Gregorio e la parola di Dio. Da Gregorio, Benedetto prendeva il primato della parola di Dio su ogni legge, su ogni regola, fosse pure la Regola benedettina; ma prendeva anche il dinamismo della parola che non sta ferma, non "rimane oziosa" a "giacere lì senza vita nel libro sacro", come diceva, ma fermenta e cresce.

E qui c'è la famosa frase di Gregorio che Benedetto ripeteva sempre: "*Divina eloquia cum legente crescunt*"; la Scrittura cresce con chi la legge, che è un tema ripreso poi, con grande soddisfazione di Benedetto, anche dal Concilio.

In questa frase, *Scriptura crescit cum legente*, si dice che a crescere sono tutti e due; la Scrittura da un lato, e colui che la legge dall'altro. E questo vale anche per padre Benedetto. Anche lui è cresciuto leggendo la Scrittura.

Perché di certo è cresciuto, e in molti modi si potrebbe parlare di questa crescita. Io direi che Benedetto è cresciuto nel cammino della libertà. Perciò si incontrava così spontaneamente e profondamente con altri uomini e donne che volevano essere liberi. Perché prima di tutto rispettava la loro libertà, che dell'uomo considerava il tesoro più prezioso.

Perciò lui, che ne avrebbe avuto tutta l'autorità e il carisma, rifiutava l'idea stessa di una direzione spirituale che, anche esercitata con un massimo di sapienza, considerava prevaricante.

E per questo, per tutti i diciotto anni in cui è stato Priore Generale, ha messo tra parentesi e non ha mai richiamato il secondo capitolo della Regola, che pone l'abate al centro della comunità monastica, frutto storicamente datato di una concezione piramidale, come diceva, per essere piuttosto amico e fratello; e non è mai andato a trovare un monaco nella sua stanza, se non quando ammalato, né ad incontrarlo nei luoghi di lavoro, perché gli

sembrava "che la visita di un superiore potesse perpetuare certi vecchi sistemi di controllo", mentre era sempre pronto a ricevere tutti nella sua stanza.

Nella dimensione messianica

Ma la libertà in cui camminava padre Benedetto non era come il mondo la dà; era una libertà già inscritta in un orizzonte messianico, una libertà messianica. Essa consisteva in una progressiva liberazione da ogni vincolo di obbedienza a leggi e istituzioni esterne alla persona, per affermare sempre e in ogni momento il primato della persona, l'autorità della coscienza, la normatività dell'amore.

Questo primato della libertà non era pertanto fondato sulla psicologia dei sentimenti, del "va dove ti porta il cuore", né su una pretesa illuministica di anomia, di rifiuto individualistico e borghese delle regole, ma su quella che considerava una realtà storico-oggettiva, nella condizione di vita messianica: e cioè che ogni uomo è il termine dell'azione di Dio, è storia sacra in atto, è colui nel quale tende a realizzarsi e a compiersi l'intera economia divina.

Ciò evidentemente presupponeva una comprensione dell'uomo a partire dall'amore di Dio; ma una volta assunto questo punto di vista, ogni singolo uomo diventava degno di un'attenzione assoluta, ed era visto come un *unicum*, come una pagina vivente della storia della salvezza, la quale proprio a lui tende e, se trova risposta, in lui si conclude. Diceva infatti Benedetto che la *lectio divina*, cioè la lettura di questa storia tramandata dalla Bibbia, non solo sul piano devozionale, ma anche sul piano storico oggettivo, "è storia di ogni eletto, che crescendo nella carità, tanto più perfeziona e compie la storia sacra, la quale tende proprio a lui" (3).

Ciò fa saltare tutte le mediazioni, perfino quella della Sacra Scrittura. Perché nella Scrittura, come scriveva Benedetto, si attinge "una conoscenza spirituale, carica di esperienza vitale del mistero di Dio, sino al punto che se le Scritture non fossero state scritte, questa espe-



rienza vitale, vissuta dal credente oggi, sarebbe essa Sacra Scrittura" (4).

Il linguaggio è religioso e monastico, ma l'annuncio è radicale. Amore e libertà. Ed era questo che trasmetteva Benedetto, era questa la sua dimensione messianica. Un amore come legge suprema e norma nell'interpretazione di ogni altra legge, come diceva citando "quella favolosa lettera di Pietro il Venerabile di Cluny sul primato della carità"; una libertà che sta innanzi, non dietro a noi, una libertà cui la modernità ancora non è pervenuta, e nemmeno l'Istituzione, anche se proprio a questo la Chiesa è attesa e chiamata, se vuole essere

quella che annunzia e previene l'evento messianico.

Questa è stata dunque la profezia di padre Benedetto Calati. Potremmo chiamarla la profezia dei due primati: "questi due primati - come scrive don Innocenzo Gargano - nell'insegnamento di padre Benedetto erano uno dentro l'altro: il primato dell'amore comportava il primato della libertà, e la libertà era definibile come tale soltanto se preceduta, accompagnata, nutrita, seguita dall'amore".

E non è questo appunto il principio della vita messianica?

Raniero La Valle

Note

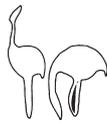
1) RAFFAELE LUISE, *La visione di un monaco. Il futuro della fede e della chiesa nel colloquio con Benedetto Calati*, IV ediz., Assisi, Cittadella editrice, 2001, pag. 113.

2) Ivi, pag. 78.

3) *Sapienza monastica. Saggi di Benedetto Calati*, Sant'Anselmo, Roma, 1994, pag. 70.

4) Ivi, pag. 190.





Della solitudine

L'autrice, studiosa delle opere di Primo Levi, descrive e circoscrive la "disperata solitudine dello scrittore ebreo, dando "spazio e voce alla forza e al potere evocativo dei suoi libri, delle sue poesie, dei suoi sogni che sono per noi la miglior fonte di meditazione".

"Interiorizzare l'eticità del messaggio di Levi e radicarlo nelle nostre coscienze è una necessità e un dovere". Proprio oggi, in tempi di profondo smarrimento.

Primo Levi: una solitudine disperata

La solitudine è uno degli aspetti che inegabilmente caratterizzano la condizione umana, sia nella sua accezione positiva, là dove risponde ad una scelta dettata da esigenze di arricchimento interiore e dal desiderio di penetrare il mistero dell'io profondo, sia nella sua accezione negativa, quando è sofferza, subita o peggio ancora imposta.

Io credo che la solitudine, esperienza esistenziale ineludibile di ciascun individuo, sia comunque una vicenda così intima e personale da non poter essere esplorata da altri, senza che si corra il rischio di tradirla e di deformarla.

Come parlare quindi della solitudine di Levi uomo, senza entrare in un ambito in cui non ci è consentito indagare?

Preferisco lasciare questo compito alle innumerevoli interviste sempre volentieri rilasciate da Primo Levi nel corso degli anni che rivelano un'indole riservata e affabile insieme, a volte inedita e diversa da quella che ci aspetteremmo (1).

È una personalità eclettica la sua, in cui si fondono diverse e complementari componenti: l'essere ebreo e italiano, chimico e scrittore, rigoroso memorialista e narratore ironico e

fantasioso, poeta e traduttore, intellettuale ed amante della natura, ma soprattutto sopravvissuto e testimone.

Mi sembra giusto quindi riflettere sulla solitudine del Levi internato e testimone, perché dare testimonianza dell'orrore del Lager e lottare contro l'oblio della memoria e il silenzio sono stati l'impegno e l'obiettivo di tutta la sua vita che, se pur ricca di affetti, interessi, attività professionali e riconoscimenti letterari, fu inesorabilmente segnata da questo squarcio indelebile.

"Se morremo qui in silenzio come vogliono i nostri nemici - scriveva nella prefazione a *La vita offesa*, una delle sue ultime pagine ed un estremo ammonimento al pericolo della rimozione della *Shoah* -, se non ritorneremo, il mondo non saprà di che cosa l'uomo è stato capace, di che cosa è tuttora capace: il mondo non conoscerà se stesso, sarà più esposto di quanto non sia ad un ripetersi" (2).

Perché il mondo conosca se stesso è necessario vedere il Lager in tutta la sua atrocità ed assumerlo come paradigma dello scatenarsi della violenza umana, così come lui chiedeva, con una intuizione che anche alla luce dei recenti drammatici avvenimenti mai è parsa



più profetica e illuminata.

Colpisce l'intensità del suo racconto e la descrizione misurata, puntuale, priva di retorica o di volontà di formulare giudizi. Risponde ad uno scopo esplicito: smuovere le coscienze.

Insisto quindi a dare spazio e voce alla forza e al potere evocativo delle parole dei suoi libri, delle sue poesie, dei suoi sogni che sono per noi la miglior fonte di meditazione.

Sogni, incubi ricorrenti e vividi, incancellabili nella memoria, raccontati con urgenza e con nitida precisione, quasi che raccontandoli potesse liberarsene. Sogni densi di angoscia e di solitudine, come ci dice la pagina conclusiva de *La tregua*, narrazione dell'avventuroso viaggio di ritorno da Auschwitz attraverso la Russia e l'Europa, dal titolo inquietante scelto a monito per l'avvenire: una sospensione, una pausa in un'attesa ancora gravida di pericoli.

"Giunsi a Torino il 19 ottobre, dopo trentacinque giorni di viaggio: la casa era in piedi, tutti i familiari vivi, nessuno mi aspettava (...). E non ha mai cessato di visitarmi, ad intervalli ora fitti, ora radi, un sogno pieno di spavento.

È un sogno entro un altro sogno, vario nei particolari, unico nella sostanza. Sono a tavola con la famiglia, o con amici, o al lavoro, o in una campagna verde: in un ambiente insomma placido e disteso apparentemente privo di tensione e di pena; eppure provo un'angoscia sottile e profonda, la sensazione definita di una minaccia che incombe.

E infatti, al procedere del sogno a poco a poco brutalmente, ogni volta in modo diverso, tutto cade e si disfa intorno a me, lo scenario, le pareti, le persone, e l'angoscia si fa più intensa e più precisa.

Tutto è ora volto in caos: sono solo al centro di un nulla grigio e torbido, ed ecco, io so che cosa questo significa, ed anche so di averlo sempre saputo: sono di nuovo in Lager, e nulla era vero all'infuori del Lager. Il resto era breve vacanza, o inganno dei sensi, sogno: la

famiglia, la natura in fiore, la casa. Ora questo sogno interno, il sogno di pace è finito, e nel sogno esterno, che prosegue gelido, odo risuonare una voce, ben nota; una sola parola, non imperiosa, anzi breve e sommessa. È il comando dell'alba in Auschwitz, una parola straniera, temuta e attesa: *alzarsi-Wstawac*".

Ancor oggi, per chi varca i cancelli di Auschwitz-Birkenau o di qualsiasi altro Lager con lo spirito sgomento di chi si accinge ad un pellegrinaggio nel Luogo del sacro e dell'orrore, la sensazione della solitudine per molti è immediata, invasiva, schiacciante.

Per questo chi entra in compagnia molto spesso si trova solo a guardare, a sentire, a considerare, perché c'è una specie di ritegno nello scambiarsi impressioni e sensazioni: troppo forte è la percezione del dolore che ancora oggi vive in quei luoghi per rompere il silenzio.

"Ognuno entra in campo nudo, solo e sconosciuto (...). Qui la lotta per sopravvivere è senza remissione, perché ognuno è disperatamente, ferocemente solo" (3).

Non il nostro momentaneo smarrimento, ma una devastante solitudine, questa, descritta con parole dirette ed essenziali.

Ma sono rare le volte in cui Levi usa termini come "solo" o "solitudine".

Parla piuttosto di impossibilità di comunicare, di non condivisione, di isolamento, di vuoto interiore, di abbandono, tutte parole che in qualche modo li sottendono, ma a cui dobbiamo imparare a dare un significato diverso da quello abituale, più intenso e più forte.

"Noi diciamo fame, diciamo stanchezza, paura e dolore, diciamo inverno e sono altre cose. Sono parole libere, create e usate da uomini liberi (...). Se i Lager fossero durati più a lungo, un nuovo aspro linguaggio sarebbe nato" (vedi nota 3).

È una necessità andare oltre l'accezione usuale anche per capire cosa significhi effettivamente la solitudine all'interno del Lager e per considerarla nelle sue varie forme.

- Innanzitutto la solitudine per il forzato



allontanamento dalla famiglia e dalla propria terra. È una solitudine primordiale, è l'*Heimweh*, che in tedesco vuol dire "dolore della casa", e che si risveglia soprattutto di notte quando i ricordi di ciò che ha lasciato dietro di sé popolano i sogni di questa affranta umanità.

- Poi la solitudine per la mancanza di solidarietà umana, impensabile anche tra gli Haftlinge, i detenuti quotidianamente impegnati in una "lotta estenuante di ciascuno contro tutti".

"Si entrava sperando almeno nella solidarietà dei compagni di sventura, ma gli alleati sperati, salvo casi speciali, non c'erano; c'erano invece mille monadi sigillate, e fra queste una lotta disperata, nascosta e continua" (4).

Questo chiudersi in un egoistico isolamento, senza soddisfare alcuna richiesta altrui, imposto dalla ferrea legge del Lager, tormentò Levi soprattutto dopo il ritorno, quando le occasioni di ripensamento divennero assillanti e fomentarono i sensi di colpa.

Nel terzo capitolo de *I sommersi e i salvati*, intitolato "*La vergogna*" – l'ultimo libro universalmente riconosciuto come il suo testamento spirituale, a mio parere l'indagine più sofferta ed introspettiva che mai sia stata fatta sul Lager -, racconta puntigliosamente che, durante una giornata estiva in cui il caldo torrido e la fatica fisica alimentavano la sete fino allo spasimo, scoprì in una cantina un tubo in disuso contenente ancora dell'acqua. Dopo aver valutato ogni altra possibilità, decise di dividerla con il suo amico Alberto, di nascosto, escludendo il resto dei compagni assetati.

Bevve con Alberto, non da solo, come avrebbe potuto per trovare maggior sollievo, ma la vergogna di non aver condiviso anche con altri quel refrigerio, "la colpa di omissione di soccorso" rimase in lui, uomo sensibile e generoso, "concreta, pesante, perenne".

- E ancora la solitudine del corpo martoriato dalla fame, dalle percosse, dalle malattie, ma anche privato della dignità e mutilato

delle presenze femminili.

Nell'ultimo periodo della sua detenzione, durante l'inverno, Levi fu miracolosamente incaricato, in virtù della sua laurea in chimica, di lavorare in un laboratorio, a contatto quindi con uomini liberi e donne giovani e attraenti, infastidite dalla sgradevole presenza di questi giovani derelitti.

"Di fronte alle ragazze del laboratorio, noi tre ci sentivamo sprofondare di vergogna e di imbarazzo. Noi sappiamo qual è il nostro aspetto: ci vediamo l'un l'altro, e talora ci accade di specchiarsi in un vetro terso. Siamo ridicoli e ripugnanti (...). E poi, al nostro odore noi siamo avvezzi, ma le ragazze no, e non perdono occasione per manifestarlo (...). Così giovane e già puzzi!" (vedi nota 3).

- Quella che, condensandone i significati, Levi definisce "l'eclissi della parola" rivela una solitudine paradossale con due aspetti sconcertanti: uno oggettivo, originato dall'impossibilità all'interno del Lager della comunicazione verbale a causa della Babele linguistica – né d'altronde era possibile se non in particolari casi comunicare con l'esterno –, l'altro soggettivo, prodotto dal connaturarsi nel detenuto di un turbamento sempre più profondo, che si traduce nel frequente incubo notturno del narrare e non essere ascoltati.

Nella nostra vita normale, anche nelle situazioni di solitudine più cupa, non esiste una barriera linguistica totale, si trova sempre il modo di capire e di farsi capire.

Diversamente, la mancanza di informazione, la "incomunicabilità radicale", fatta di ordini urlati e mai spiegati in una lingua nella maggior parte dei casi sconosciuta, bestemmata e quindi incomprensibile, fu per Levi la causa iniziale delle morti in Lager ed il tormento più grande, fino a giungere al caso estremo di "comunicazione necessaria e mancata" di Hurbinek, una delle più piccole e inermi vittime del Lager incontrato da Levi nell'infermeria del Campo Grande dopo l'arrivo dei russi.

"Hurbinek era un nulla, un figlio della morte, un figlio di Auschwitz. Dimostrava tre anni circa, nessuno sapeva niente di lui, non



sapeva parlare e non aveva nome: quel curioso nome Hurbinek gli era stato assegnato da noi, forse da una delle donne, che aveva interpretato con quelle sillabe una delle voci inarticolate che il piccolo emetteva (...). La parola che gli mancava, che nessuno si era curato di insegnargli, il bisogno della parola, premeva nel suo sguardo con una urgenza esplosiva (...). Nulla resta di lui: egli testimonia attraverso queste mie parole" (5).

È difficile immaginare una solitudine più feroce e insensata di quella di un bimbo nato in schiavitù e morto a tre anni, "libero ma non redento", un numero tatuato sul braccio scheletrico, ma non un nome, privato dell'abbraccio e dell'accudimento materno, incapace, nonostante una disperata ostinazione, di "rompere la tomba del mutismo".

Ancora: un altro incubo perseguitava Levi, solo tra i soli della sua baracca di Monowitz (il terzo campo di Auschwitz), ed era comune nell'essenza a quelli di altri compagni di prigionia. Sognava spesso di rientrare in famiglia, di raccontare le sofferenze subite e di scontrarsi con un muro di indifferenza.

"È un godimento intenso, fisico, inespri- mibile, essere nelle mie casa, fra persone amiche, e avere tante cose da raccontare: ma non posso non accorgermi che i miei ascoltatori non mi seguono. Anzi essi sono del tutto indifferenti: parlano confusamente d'altro fra di loro, come se io non ci fossi. Mia sorella mi guarda, si alza e se ne va senza far parola. Allora nasce in me una pena desolata: è dolore allo stato puro" (vedi nota 3).

Sconvolgente, ma anche magistrale, questa rapida successione di emozioni diverse e contrapposte: la gioia febbrile del ritorno e del racconto vissuto come un bisogno elementare, l'incredulità e lo sconcerto per lo sprezzante disinteresse, la disperazione finale che ogni notte si rinnova.

Dunque non capire, non poter parlare, non essere ascoltati: tre aspetti di un circolo vizioso la cui estrema conseguenza è l'annientamento mentale e fisico.

- C'è infine un altro aspetto della solitudi-

ne da considerare, a cui Levi accenna spesso: la solitudine per l'assenza di Dio.

A differenza di molti altri ebrei, Levi non ha mai creduto in Dio, anche se riconosce alla fede un valore taumaturgico ed ammette il valore salvifico di ogni credo convinto, religioso o politico.

L'esperienza di Auschwitz, dove la morte e la vita erano affidate unicamente al caso, ha contribuito ad eliminare in lui ogni desiderio di Dio.

"Dunque se Dio, a suo arbitrio, può ribaltare il bene e il male, o soltanto lasciare che il male dilaghi sulla Terra, vuol dire che è un Dio cattivo. E quella di un Dio cattivo è un'ipotesi che mi ripugna. Così mi attengo all'ipotesi che mi appare più semplice, lo nego" (6).

La ricerca di Dio gli sembra inoltre una via di fuga dalla solitudine, una sorta di espediente consolatorio per riempire il vuoto dell'esistenza. Se pur fermamente laico, ritorna spesso sul tema dell'ebraismo e della religione ebraica, che vede sempre strettamente connessa al Lager.

Mi ha particolarmente toccata la parte finale di una lunga conversazione a puntate avuta con Ferdinando Camon nel corso del 1986, in cui ribadisce di non essere credente ("C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio"), ma sul dattiloscritto del colloquio ha poi aggiunto a matita, quasi parlando a se stesso, nel suo ininterrotto interrogarsi, una breve nota: "Non trovo una soluzione al dilemma. La cerco, ma non la trovo" (vedi nota 1).

È doloroso approfondire i motivi della sua drammatica morte, avvenuta a Torino l'11 aprile 1987, da allora oggetto di discussioni e disamine nel mondo della cultura.

Jean Améry, che in un appassionato saggio ha analizzato a lungo il tema del "morire di propria mano", dice che "la libera morte evade dalla logica della vita (...), è una faccenda profondamente individuale nella quale in ultima analisi l'uomo è solo con se stesso e di fronte alla quale la società deve tacere" (7).

Timidamente e con grande rispetto tocco quindi questo tema, perché credo di non aver-



ne diritto, né Levi, così discreto e schivo, lo vorrebbe. Penso però di poter ricordare che come molti altri reduci non si perdonava, e spesso lo sosteneva, “il privilegio di sopravvivere”, di essere vivo, forse, al posto di un altro.

Il non riuscire a riconoscersi “intruppato tra i salvati”, l'impossibilità di dare delle risposte razionali al male e la constatazione che la tragedia della *Shoah*, con il passare degli anni e soprattutto nelle nuove generazioni, andava facendosi estranea e lontana, potrebbero aver contribuito ad acuire, invecchiando, anche la sua solitudine di uomo.

Come per Améry, “compagno ed antagonista”, che affermava che “chi è stato torturato rimane torturato”, anche per Levi “l'offesa è insanabile: si protrae nel tempo, e le Erinni, a cui bisogna pur credere (...) negano la pace”. Mi sembrano illuminanti, per comprendere questa inesorabile negazione della pace, i versi della sua poesia “*Il superstite*” che porta la data 4 febbraio 1984 (8):

Dopo di allora, ad ora incerta,
 Quella pena ritorna,
 E se non trova chi ascolti
 Gli brucia in petto il cuore.
 Rivede i visi dei suoi compagni
 Lividi nella prima luce,
 Grigi di polvere e di cemento,
 Indistinti per nebbia,
 Tinti di morte nei sonni inquieti:
 A notte menano le mascelle
 Sotto la mora grave dei sogni
 Masticando una rapa che non c'è.
 “Indietro, via di qui, gente sommersa,
 Andate. Non ho soppiantato nessuno,
 Non ho usurpato il pane di nessuno,
 Nessuno è morto in vece mia. Nessuno.
 Ritornate alla vostra nebbia.
 Non è colpa mia se vivo e respiro
E mangio e bevo e dormo e vesto panni” (9).

Interiorizzare l'eticità del messaggio di Levi e radicarlo nelle nostre coscienze è una necessità e un dovere. Ci possono essere d'aiuto anche le parole, forti, esortative e cariche di speranza in una migliore umanità, impresse

sulla lapide all'ingresso del memoriale degli italiani ad Auschwitz, non firmate, ma da lui dettate:

“Visitatore, osserva le vestigia di questo campo e medita: da qualunque paese tu venga, tu non sei un estraneo. Fa' che il tuo viaggio non sia stato inutile, che non sia stata inutile la nostra morte. Per te e per i tuoi figli, le ceneri di Auschwitz valgano di ammonimento. Fa' che il frutto orrendo dell'odio, di cui hai visto qui le tracce, non sia nuovo seme né domani né mai”.

Anna Maria Venchierutti Croff

Note

1) Per conoscere meglio Primo Levi:

- *Primo Levi, Conversazioni e interviste 1963-1987*, a cura di Marco Belpoliti, Einaudi, Torino 1997.

- *Ex deportato Primo Levi: un'intervista* (27 gennaio 1983). Intervista realizzata da Anna Bravo e Federico Cereja per conto dell'ANED e che fa parte dell'Archivio della Deportazione Piemontese. In *La Rassegna Mensile di Israele - Scritti in memoria di Primo Levi*, Vol. LVI n. 2-3 Luglio-Dicembre 1989, edita dall'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane.

- FERDINANDO CAMON, *Conversazione con Primo Levi*, Garzanti, Milano 1991.

- Ricordo anche *Il Sistema periodico*, Einaudi, Torino 1975, “l'avventura spirituale di un chimico” come lui la definisce: un'intensa autobiografia professionale e umana insieme, suddivisa in 21 capitoli, ciascuno dei quali porta il nome di un elemento chimico, e tutti sono in qualche modo legati a vicende emblematiche della sua vita.

“Ferro”, tra le pagine più alte scritte da Levi, ci parla del crescente senso di solitudine e di isolamento percepito dopo la proclamazione delle leggi razziali da chi, come lui, era ebreo, e del suo cammino verso la ricerca della libertà interiore compiuto a fianco dell'amico Sandro.

“Cromo” è la lucida analisi del suo iniziale raccontare “con vertigine, a voce e per iscritto” e del successivo scrivere come “piacere complesso, intenso e nuovo” una volta “guarito dal lungo male”.

“Vanadio” rivela invece l'amara corrispondenza tra Levi e il Doktor Muller, un ispettore tedesco inviato dalle SS nel laboratorio chimico di Auschwitz dove lavorava Levi e ritrovato casualmente per lavoro molti anni dopo.

2) *La vita offesa. Storia e memoria dei Lager nazisti nei racconti di 200 sopravvissuti*, a cura di Anna Bravo e Daniele Jalla, Franco Angeli, Milano 1986.

3) *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1958.

4) *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.



5) *La tregua*, Einaudi, Torino 1963.

6) *Io e Dio* (9 dicembre 1983), Intervista a cura di Giuseppe Grieco, in *"Primo Levi. Conversazioni e interviste"* (vedi nota 1).

7) JEAN AMÈRY, pseudonimo di FRANZ MAYER, filosofo ebreo tedesco torturato dalla Gestapo e deportato ad Auschwitz, morto suicida nel 1978, autore di *Intellettuale a Auschwitz* e di *Levar la mano su di sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Riporto un passo della pag. 28 del sopracitato libro perché mi sembra confermi un implicito invito a sospendere il giudizio su chi decide di darsi la morte da sé e a non limitarsi ad analisi superficiali di un gesto estremo e privato: "L'essere ha una sintassi logica difficilmente indagabile, giacché ha in sé la propria contrapposizione, il non-essere. E quando qualcuno provoca in maniera violenta questo non essere, l'impossibilità sintattica quindi, diviene un essere umano del non-senso. Del non-senso, si badi, non della follia. Chi salta non è necessariamente preda della follia, né è per forza di cose *disturbato* o *turbato*. La tendenza alla morte libera non è una malattia che possa essere curata come il morbillo. Ma su questo punto torneremo. I nostri occhi si sono abituati a malapena al buio. Dobbiamo scrutare con l'occhio dell'uccello notturno".

8) I primi quattro versi sono una libera traduzione dei vv. 582-

585 di *The Ryme of the Ancient Mariner* di SAMUEL TAYLOR COLERIDGE, un'opera che Levi amava intensamente per il suo identificarsi con il vecchio marinaio costantemente oppresso da una irrefrenabile esigenza di raccontare le sue vicissitudini, e che figurano come epigrafe de *I sommersi e i salvati*:

"Since then, at an uncertain hour,
that agony returns:
and till my ghostly tale is told
this heart within me burns".

9) *Ad ora incerta*, Garzanti, Milano 1984.



PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Il dibattito redazionale

Lettera "aperta" a Carlo Rubini e ai lettori

Caro Carlo, ho letto il tuo intervento sull'ultimo numero di *Esodo*. Tenta alcune osservazioni per continuare a discutere allargando ai lettori il dibattito.

1. Da qualche anno abbiamo cercato di assumere un metodo omogeneo nell'affrontare i diversi problemi:

a) partire dalla "tematizzazione" delle esperienze, dalla narrazione di come autori e "personaggi", e noi stessi, vivono il tema;

b) approfondire i significati di fondo, le domande ultime che emergono da questo primo lavoro, e dal confronto con le riflessioni interne a tradizioni culturali;

c) ritornare all'esperienza per individuare le responsabilità, i significati e i contenuti dell'agire, dello stare nel nostro mondo.

Evidentemente non siamo riusciti a svolgere in modo efficace questo nostro percorso. Per me, però, *Esodo* ha portato una grande ricchezza di "punti di riferimento". Ma significativo mi sembra sia l'aumento delle lettere e i contributi esterni che ci arrivano. Se però per te non è così, qualcosa non va e dobbiamo cambiare. Del resto anch'io ho posto l'esigenza di un'autocritica, nella presentazione ad un recente numero e in una nota che ha aperto una discussione interna alla redazione, che sarebbe stato utile pubblicare. Ora propongo di allargare questo confronto ai lettori.

In sintesi, credo che occorra affrontare in modo più esplicito e "collettivo" il problema dei significati del nostro agire, patire, di fronte ai mali del mondo, e alle contraddizioni interne a noi stessi. È vero che non possiamo più pretendere di definire il Bene e il Male in modo assoluto, e che ciascuno di noi è, alla fine, "solo" nel momento delle responsabilità e delle scelte e che le decisioni non sono frutto di percorsi razionali e lineari. Ma proprio per questo è necessario riuscire a comunicare, confrontare le scelte, i percorsi realizzati, i com-

portamenti individuali. Mi sembra questo il significato dell'etica proprio oggi quando invece la nuova ideologia dominante è che ciascuno deve star bene psicologicamente per conto suo, mentre il pubblico – il collettivo – deve solo difendere l'interesse immediato individuale o è una minaccia da eliminare, e l'illegalità è resa norma.

È possibile ripensare per l'oggi le virtù personali e civili, i nuovi necessari stili di vita, di lavoro, di consumo, di relazioni, i percorsi educativi individuali e sociali, i nuovi soggetti collettivi che danno identità sociale, oggi, universale e locale nello stesso tempo? Noi invece abbiamo teorizzato che ciascuno dovesse fare sintesi con la propria vita senza confronto e costruzione di percorsi comuni: *Esodo* doveva limitarsi alla ricerca continua.

2. Abbiamo vissuto una specie di sindrome da paura delle dottrine ideologiche, delle appartenenze. Ormai vaccinati anche da molte esperienze negative, dobbiamo però ripensare i percorsi delle nostre responsabilità comuni, l'etica oggi, nel senso detto prima e non come codice normativo. Mi sembra così possibile recuperare uno degli aspetti del modo di operare della rivista.

Schematicamente, credo si possa dire che in tutti questi anni abbiamo cercato una forma di "resistenza" alle ideologie e mode culturali e alle tendenze a costituirsi ceti corporativi, gruppo di potere (piccolo o grande) pena anche la poca visibilità. Abbiamo cercato di operare nell'impolitico, nel sociale, nelle reti diffuse e informali del volontariato. Abbiamo considerato la politica l'arte difficile del "meno peggio". Non è un giudizio negativo della politica, che è un'arte complessa e nobilissima. Oggi "degenerata". A cui serve entrare in conflitto con il sociale, sempre critico ed esigente. Noi abbiamo lavorato in quest'area che è bene rimanga distinta e conflittuale con il ceto politico. Mi sembra sia questo uno dei messaggi centrali della "novità" che è letteralmente "esplosa" a Genova.

Avevo scritto queste righe prima dell'atto terroristico che ha portato la guerra fin dentro



New York, simbolo della potenza della civiltà occidentale. Non atto assurdo perché fa parte della razionalità umana, della banalità del male, che la nostra civiltà rimuove e "scaricare" su "nemici" esterni e che tragicamente rischia di trascinare in un vortice di paure e vendette. Occorre rompere il legame tra colpa e male. Gesù ha detto, proprio di fronte a gesti di violenza, *"Se non cambierete modo di pensare e di vivere, perirete tutti"* (Lc 13, 3.5). Questa tragedia attraverserà la nostra ricerca, che non potrà più essere tale se non sarà anche assunzione diretta di responsabilità.

3. Lucifero ha giocato non solo me (come tu scrivi) ma anche te. L'intento polemico ti ha fatto dimenticare quante volte abbiamo raccontato di noi. Non è colpa mia se quasi sempre si parlava di morti e di dolori! se il "male" è la presenza normale nella vita. Non è assenza. Anzi, è il bene che va costruito, tirato fuori dal nulla, come la creazione da parte di Dio. Non riesco a vedere il bene in sé nel mondo, che la vita sia piena in sé. Come geografo ci insegni quanta distruzione e violenza ci sia nei processi vitali, quanto inganno nella natura.

4. È giusta la tua critica alle forme banali in cui oggi si manifesta lo "star male". Ma quello di cui parliamo noi non è certamente il male psicologico, sociologico. C'è un abisso tra questo nostro malessere da benessere e quello reale, vissuto dalla stragrande maggioranza nel mondo, e che oggi nessuno di noi può dire di non vedere. Di fronte al quale non possiamo che assumere impegni parziali e concreti, assumere l'angoscia dell'impotenza, e almeno prendere coscienza che questa è la condizione del "peccato originario", del male che ci caratterizza come singoli e come cosmo intero, che "gema" le doglie del parto.

5. Vedo allora gli "slanci vitali", di cui parli, come inganno. Con grande fatica e silenzio, guardo oltre a ciò che vedo: la condizione di immane sofferenza e ingiustizia, che indigna e ribella verso Dio stesso. Con grande fatica "credo e spero" nella bellezza del presente, a dispetto del nulla, che chiama alla circolazione della carità. Rinnovando la crea-

zione, a immagine di Dio.

Credo questo possibile non nell'immediatezza della pienezza della vita, che non è, ma come percorso lungo e mai raggiunto. La morte in croce, come dannato della terra, non è stata certamente vissuta come esperienza bella e buona, da Cristo. Solo l'urlo di bestemmia, e di amore nello stesso tempo, ha reso quel momento vita piena di significati e di relazioni, eterna ed assoluta. E lo rende possibile per la sofferenza di ogni dannato della terra. Per questo noi possiamo vedere la crocifissione di Masaccio di una bellezza assoluta ed eterna e, nell'eucarestia, nella nostra condivisione della vita dei morti, nella compresenza dei vivi e dei morti, riusciamo a costruire assieme la bellezza nonostante la vita come è.

Penso questo sia possibile per ciascuno di noi, solo se non ci togliamo fuori dal male, ma entriamo nei nostri inferi, nell'inferno dentro di noi. Ci facciamo carico della violenza che facciamo, ma anche di quella che subiamo (di cui non possiamo considerarci innocenti) rompendo il circolo delle vendette e dell'indifferenza che ci trascina nel nulla.

Come non vedere che il male è ben presente dentro di noi: vedo il bene e faccio il male, e, ancora peggio, non seguo quel bene che in tutti i modi faccio finta di non vedere?

6. Come sempre cerco i punti di accordo, la verità nelle posizioni diverse dalle mie. Anch'io penso che il presente trovi "giustificazione" "in sé", per la sovrabbondanza di significati e di relazioni (interdipendenti) e non per una qualche attesa di un futuro migliore o per un Eden passato che regola il tempo. Ma credo che questo percorso debba passare per la croce, per la condivisione delle vittime, dei falliti, senza cadere nella tentazione che sia un desiderio di onnipotenza, di sostituirsi al Dio in croce.

Alla fine siamo d'accordo: non disperiamo, assumiamo la vita. E bere un buon bicchiere di birra alla fine è cosa buona e bella. Io aggiungerei, meglio non da solo, ma con gli amici senza i quali non c'è verità.



Il telescopio

Il card. Martini, il mondo cattolico e la politica italiana

Sul giornale *La Repubblica* di domenica 9 settembre scorso e su altri quotidiani nazionali sono apparsi diversi articoli in occasione della Lettera Pastorale del card. Martini (*Sulla tua Parola*), e in riferimento alle sue preannunciate dimissioni nel febbraio del 2002. Giorgio Bocca, con l'onestà e l'acutezza di sempre, scriveva un articolo dal titolo "*La coscienza di tutta una città*".

Martini, un uomo di Chiesa che, nella sua significativa presenza ultraventennale nella diocesi di Milano, sembra raccogliere il consenso e la stima più dal mondo laico che dal cattolicesimo ufficiale. Come mai?...

Probabilmente il cardinale di Milano ha saputo contemporaneamente coniugare e comunicare il bisogno di spiritualità e il bisogno di laicità, in un momento storico in cui la Chiesa italiana appare ondulante tra un pragmatismo efficientista per nulla profetico, ed un clericalismo diffuso che sembra aver contagiato anche l'ambito strettamente politico e, in particolare, la nuova classe dirigente di marca berlusconiana.

Inoltre, Martini, per una significativa proposta ecclesiale nel nostro tempo, ha con forza ribadito la necessità di partire sempre dall'ascolto della Parola di Dio e l'eguale necessità di ascoltare le parole degli uomini. E tutto questo, nel segno fecondo dell'ascolto/dialogo tra credenti e non credenti, nel coinvolgimento profondo con i drammi della storia, nella proposta alta di moralità, in un tempo in cui l'illegalità diffusa e l'impunità dei potenti arricchiti sembrano ormai essere diventate cultura di massa di fatto acquisita, con cui, bene o male, qualcuno dice che bisogna convivere.

"Chi ha responsabilità politiche e amministrative abbia sommamente a cuore alcune virtù, come il disinteresse personale, la lealtà dei rapporti umani, il rispetto della dignità

degli altri, il senso della giustizia, il rifiuto della menzogna e della calunnia come strumento di lotta contro gli avversari..." (da "*Educare alla legalità*" - n. 16). È un brano di un documento dei vescovi italiani del 1991. Sono parole che vorremmo fossero non solo scritte sui documenti ufficiali che nessuno legge, ma anche proclamate e quasi gridate, nell'attuale contesto politico-sociale quanto mai sordo su questo fronte.

E invece, da un certo cattolicesimo ufficiale italiano, soprattutto con l'avvento del nuovo assetto politico nazionale, sono ben altre le voci che si fanno sentire. Sono voci che, magari, risuonano tra le ovazioni osannanti dei ciellini nell'annuale *Meeting* di Rimini o nel quotidiano cattolico *Avvenire*, il quale da una parte plaude alle misure economiche contro l'immoralità delle cosiddette "coppie di fatto", emanate dal presidente del Lazio Storace, e dall'altra, però, non fa alcun rilievo critico sull'immoralità della cancellazione del reato di falso in bilancio da parte del nuovo governo di centrodestra.

Dopo la tragedia americana dell'11 settembre 2001, queste sono settimane in cui soffiano venti di guerra, mentre l'Islam nel suo complesso viene sommariamente messo sul banco degli imputati. E i cattolici delle nostre parrocchie, molto bravi a raccogliere offerte in occasione della Giornata Missionaria Mondiale, sembrano tuttavia incapaci di fare una seria analisi storica e culturale-religiosa dei problemi sul tappeto nella drammatica scena del mondo in cui stiamo vivendo. Immigrati = clandestini = Bin Laden.

È la semplicistica equazione, ottusa e criminale, apparsa su alcuni manifesti e volantini leghisti di qualche settimana fa, in provincia di Venezia e di Treviso, ad aizzare un'opinione pubblica fortemente prevenuta sul problema migratorio, all'insegna dell'insulto e del disprezzo verso altre fedi religiose. Sono foschi bagliori di "guerra santa" all'italiana. Non ci mancava altro che una infelicissima battuta di Berlusconi, per gettare ancora benzina sul fuoco dell'incomprensione. Questo è avvenuto nel momento in cui il cavaliere na-

zionale, il 26 settembre scorso a Berlino, ha affermato: "Noi dobbiamo essere consapevoli della superiorità della nostra civiltà, che ha dato luogo al benessere e al rispetto dei diritti umani e religiosi. Cosa che non c'è nei paesi dell'Islam. Dobbiamo evitare di mettere le due civiltà, quella islamica e quella nostra, sullo stesso piano. La libertà non è patrimonio della civiltà islamica".

Ma il paradosso è che questi integralisti nostrani, perfettamente speculari alle frange fanatiche dell'integralismo musulmano, pretendono di proporsi come gli unici interpreti e difensori dell'identità cattolica, magari supportati strumentalmente da ecclesiastici alla don Baget Bozzo o alla card. Biffi.

"Non dobbiamo permettere che i tragici eventi portino ad un aggravamento delle divisioni. Mai la religione sia usata come motivo di un conflitto. Invito cristiani e musulmani a elevare una preghiera intensa all'Unico Dio". Ha il suono della disperazione questo grido del papa, risuonato nel cuore profondo dell'Asia, durante il viaggio nel Kazakistan del settembre scorso. È solo alla luce di questa accorata invocazione che va riaffermata l'identità cattolica dei credenti.

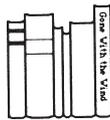
Un'identità cattolica che non si sovrappone né si contrappone ad altre identità religiose, ma che si accosta ad esse nel segno del legittimo pluralismo culturale e del necessario, arricchente confronto reciproco.

Nel mondo cattolico italiano, invece, sembra esserci un silenzio e una latitanza di voci profetiche sui temi citati dai vescovi nel documento del 1991 e dal papa stesso, più recentemente, in Kazakistan. Allo stesso tempo, però, sembra esserci un coro assordante di altre voci, con richieste assistenziali di buoni fiscali di ogni genere, a garantire o privilegiare una parte di società italiana, quella cattolica appunto.

Giorgio Bocca titolava l'articolo sul card. Martini "*La coscienza di tutta una città*". È piuttosto paradossale che sia un giornalista laico, in un quotidiano laico, ad indicare quale dovrebbe essere l'identità della Chiesa: la coscienza profetica di tutta la società, non la garante interessata di una parte di essa. Del resto, non è questo (... *sale e lievito del mondo*) l'invito evangelico per la Chiesa e per i cristiani di ogni tempo?

don Giorgio Morlin
Mogliano Veneto (TV)





Segnalazioni e recensioni

L'islam tra ideologia e politica

Il libro di Renzo Guolo (*Avanguardie della fede - L'islamismo tra ideologia e politica*, Guerini e Associati editore) affronta la problematica relativa ad un fenomeno di grande attualità da alcuni anni anche in Italia, ma che oggi ha assunto tragicamente per il mondo intero, il volto del Nemico, del Male contro il Bene, del Pericolo, come viene detto, che minaccia la sopravvivenza della nostra Civiltà.

Guolo mostra, ben prima dell'11 settembre 2001, come si sia potuto costruire in occidente questa immagine dell'Islam come Nemico, il concetto dello scontro di civiltà. Smonta la tesi, paradossalmente convergente con quella dei gruppi islamici, secondo cui l'islam sarebbe un sistema storico e immutabile, una comunità mondiale perfetta, monolitica, deviata da una tradizione di quattordici secoli, una dottrina che va accettata o rifiutata integralmente tornando all'origine.

Il libro analizza i molteplici volti assunti, nelle diverse situazioni storiche, nelle specifiche e contrastanti articolazioni geopolitiche, dall'islamismo, che va considerato fenomeno distinto dall'islam, come una delle sue manifestazioni storiche non riducibili ad unità.

Carattere unificante l'islamismo è che ciascun movimento si pone come soggetto portatore di un'ideologia totalizzante ed universalistica, capace di mobilitare collettivamente le masse, oltre i limiti ristretti del singolo quadro nazionale: ciascuno comprende se stesso e il proprio ruolo come fondato sull'interpretazione originaria del fondatore. Da qui la lotta, che diventa anche politica e violenta, per la purificazione contro il nemico, identificato con l'occidente colonizzatore e oppressore, che corrompe e contamina, ma in primo luogo contro gli altri gruppi e i popoli dell'islam che si sono lasciati corrompere, hanno tradito e perso l'integralità della vera fede.

"Ma l'islamismo non esaurisce l'islam". È piut-

tosto una delle grandi correnti politico-religiose che hanno attraversato la storia dell'islam e che ha potuto rivendicare il monopolio dell'ortodossia in quanto questa religione non ha custodi istituzionali del dogma: si è fatta "dogma" in nome della purezza originaria contraddicendo proprio una delle caratteristiche fondanti della religione all'inizio. *"Il conflitto che oppone l'islamismo all'islam è dunque un classico conflitto di interpretazione di questa <religione senza centro>, che ha come oggetto i fondamenti dei testi sacri, il Corano e la Summa (...). Esso usa le categorie religiose reinterprete come strumenti di legittimazione della strategia di opposizione politica e sociale a quanti esso definisce regimi dell'empietà degli stati musulmani, ritenuti religiosamente illegittimi. È tale miscela tra reinterpretazione della tradizione e agire politico che fa dell'islamismo un movimento <fondamentalista>".*

Nei diversi paesi esaminati, dall'Algeria all'Egitto, dall'Iran all'Afghanistan alla Turchia, alla Giordania e Palestina, e nelle diverse anime (radicale, neotradizionalista...), dalle comunità sunnite a quelle sciite, appare, da una parte, come quest'idea riesca a mobilitare le masse non per ragioni religiose quanto principalmente per motivazioni legate a situazioni locali, e assuma quindi caratteristiche proprie e diverse per le singole realtà, e, dall'altra, come trasversale sia il *mix* di ideologia, rafforzata ancor di più dall'assunzione del mito fondativo religioso, e di politica.

Questo *mix* si afferma però principalmente per la crisi radicale di quelle società nel confronto con la modernità occidentale che viene così riconosciuta come la causa della crisi stessa. In realtà molti buoni motivi sono addebitabili alle modalità distruttive con le quali si è realizzato questo confronto e per la crisi degli sforzi di modernizzazione, assumendo per lo più modelli occidentali e nazionalistici, tentati in quei paesi nel passato.

Emblematico di questi processi è il conflitto <sul corpo> delle donne, di cui noi conosciamo solo gli aspetti più eclatanti e drammaticamente "spettacolari", come nel caso dell'Afghanistan.



Diversificate sono, anche per questa problematica, le situazioni e le contraddizioni. Le posizioni e le lotte delle donne sono articolate e non possono essere comprese in base ai modelli di tipo occidentale. Significativa è l'azione (di resistenza e di utilizzo di tutti gli spazi all'interno della tradizione) delle islamiste moderniste che devono combattere due tendenze: l'occidentalizzazione delle donne *laiche* e il tradizionalismo classico, non assimilabile a sua volta con le realtà più radicali legate a costumi e tradizioni non islamiche, ma che pur l'islamismo storico ha assunto in alcuni paesi. Questa lotta, che resta all'interno della dimensione islamica, sarà decisiva per l'affermazione del pluralismo politico, per la costruzione di un islam non ideologico, producendo un'innovazione teorica rilevante per tutto l'islam. *"Il femminismo islamico sembra dunque presentarsi come un fattore disgregante di quella stessa ideologia che lo ha generato"*.

Paradossalmente è proprio lo sforzo di "tornare all'origine", di ritrovare le radici spirituali dell'islam, della fede, che può smascherare l'operazione, tutta politica, di riunificare le masse sotto l'ideologia dell'islamismo. Esso trasforma appunto la religione in ideologia, rompendo le specificità culturali, etniche, le diversità delle tradizioni che vivono e interpretano in modo originale la stessa fede. Il disegno che sta dietro all'attuale terrorismo islamico sembra pertanto fare un salto in avanti, rompere anche con il passato dei movimenti precedenti che si affermavano come espressione di specifiche istanze nazionali, etniche, tribali, originando differenti islamismi nazionali. Vuole imporsi come partito di Dio, mondiale, unitario, come unica nazione islamica, riappropriandosi del terzomondismo antimperialista, che identifica l'islam con il sud del mondo e si presenta come il solo in grado di combattere e vincere il nord-occidente. L'operazione terroristica in USA, utilizzando una carica fortemente simbolica di tipo occidentale, esprime questo salto di qualità e vuol parlare a tutto l'islam diffuso nel mondo, proprio anche e soprattutto attraverso i mezzi di comunicazione moderni.

Si mostra pertanto il fallimento delle politiche dell'occidente rispetto all'islam e al sud del mondo e l'inadeguatezza (per restare sul piano politico e del realismo dei mezzi) della guerra come "tradizionale" (al di là delle tecnologie) strumento per risolvere i problemi, che esigono ben altra iniziativa politica, economica, culturale complessiva

Anche l'Europa diventa il campo del conflitto per l'egemonia degli immigrati come masse di manovra di questa iniziativa ideologica e politica dentro i confini dell'occidente. In questo senso esiste un problema di islamizzazione nei paesi europei attraverso le masse musulmane (tali più in dimensione sociologica che religiosa) povere, che cercano lavoro e che vivono l'islam come cultura, costume e pratica, come radice familiare, più che come religione e ancor meno come riferimento politico e identitario forte ed esclusivo. Per questo i movimenti islamici tentano di rompere sia i legami dei singoli immigrati con la propria terra, con la propria radice culturale, sia i processi di integrazione nei paesi occidentali in cui sono venuti e in cui cercano di inserirsi. Devono affermare la separatezza della comunità islamica dalla società empia circostante, quindi vissuta come corrotta, oppressiva e "nemica". Per questo diventano nemici principali tutte le esperienze che affermano la diversità, di carattere religioso o popolare, che non sono omologanti rispetto all'ideologia islamica e che costruiscono identità specifiche islamiche ma inserite, non separate-contrapposte, rispetto alla società occidentale in cui vivono.

Evidentemente questa novità pone responsabilità a più livelli, e la centralità del rapporto interreligioso, ma mostra chiaramente non solo l'ignoranza e la sciocchezza culturale, ma la pericolosità, proprio ai fini di battere il terrorismo, di posizioni xenofobe che vogliono il separatismo etnico, che vedono l'islam in quanto tale come minaccia, che pretendono (peraltro senza alcuna possibilità) di selezionare gli immigrati per religione.



Di Schubert e di Goethe ovvero di noi stessi

Ho letto il libro di Stefano Toffolo "*Schubert e Goethe - tra classicismo e romantismo*" (Ed. Armelin Musica, Padova), con l'occhio del curioso più che dell'iniziato (che non sono), con l'attenzione dell'appassionato più che dell'esperto (che mi piacerebbe essere...); proprio come appassionato e curioso l'ho trovato come vorrei trovare ogni libro, interessante e utile.

Fin dalle prime pagine ci si rende conto che è un lavoro che si muove su piani diversi e che però ha il pregio (non unico) di prestarsi benissimo a diversi tipi di lettura e di lettori. È sempre un piacere trovare lavori simili, esaurienti e precisi sotto l'aspetto prettamente scientifico (analisi attente, riferimenti storico-culturali precisi, apparato critico accurato, una discografia rigorosa e ampia) e allo stesso tempo gradevoli alla lettura, umanamente "caldi", nei quali per di più senti la preoccupazione dello scrittore di mettere a suo agio il lettore, ogni lettore.

Infatti ogni riferimento storico o coordinata culturale o annotazione ambientale vengono enunciati e collegati e chiariti con precisione e profondità, senza ammiccamenti e senza dare niente per scontato, senza salti che disorientano e mettono a disagio il lettore che, se non ha un bagaglio nutrito di conoscenze alle spalle, si trova a pensare: "Ma quanto sono ignorante!". Insomma si sente che l'autore è costantemente attento che il suo percorso di indagine storica e di conoscenza filologica diventi anche quello di chi legge, cosicché assieme, passo passo, arrivano alle conclusioni più alte senza perdersi mai. Così l'esperto gusta la profondità e il rigore, e l'appassionato l'acutezza e la passione di questa storia nuova e non facile che Stefano Toffolo ci propone.

Perché di una storia si tratta, storia di un rapporto intensissimo e pure mancato tra due geni, uno letterario e l'altro musicale, e ancora di un rapporto, felicissimo, e questa volta realizzato a pieno, tra due mezzi espressivi: la parola e la musica; e poi ancora la storia del rapporto antitetico e storicamente inconci-

liabile tra un mondo che stava tramontando (il classicismo) e uno che si affermava in tutta la sua pienezza e forza (il romanticismo).

Di ognuna di queste storie Stefano delinea con abbondanza di notizie e osservazioni e riferimenti, sia culturali che storici che documentali, che ancora di costume, il loro autonomo e complesso percorso, intrecciando esistenze e idee e fermenti culturali e teorie artistiche, il tutto trattato con un andamento a spirale che partendo da una data, un avvenimento, un documento sviluppa e amplia il discorso e la sua personale ricerca, spinto da sempre ulteriori esigenze di approfondimento e di conoscenza fino a delinearci un quadro che ci restituisce un mondo. Peraltro è lui stesso che ci fa sapere che questo lavoro in origine era stato concepito come un breve saggio, dal che è facile dedurre che è stata la "necessità" e la passione di approfondire, che ne ha fatto un lavoro complesso, come si presenta oggi.

"L'uomo - annotava uno Schubert appena diciannovenne - *somiglia a una palla con cui gioca il caso e la passione*". Fu il caso a fargli incontrare, poeticamente, Goethe (quando nacque, Goethe aveva già 46 anni e morì quando ne aveva 79 cosicché Goethe gli sopravvisse di altri 4 anni!); fu il caso e sicuramente la passione a fargli musicare ben 80 poesie del grande ma non popolarissimo poeta, tanto che oggi quelle sue poesie "*sono conosciute grazie alle versioni musicali che ne aveva fatto il giovane ammiratore*". E le rese famose obbedendo alla sua passione che lo portava su posizioni drasticamente diverse da quelle che il grande e indiscusso Maestro andava teorizzando.

"*Il compositore deve accompagnare, sostenere, elevare e imitare la poesia...*". L'affermazione di Goethe non era che la logica deduzione di una profonda convinzione del mondo classico e cioè che la conoscenza fosse appannaggio del ragionamento e quindi della parola. Convinzione che il romanticismo metteva radicalmente in discussione, convinto che la musica poteva essere e sicuramente era fonte di conoscenza. E così, mentre per Goethe la musica



avrebbe dovuto abbellire la sua poesia, cui niente si sarebbe potuto aggiungere in termini di conoscenza, per Schubert la musica aggiungeva conoscenza a conoscenza.

Più romanticamente e meno filosoficamente, Schubert e non solo lui credeva che una connessione troppo vincolante e "servile" tra i due mezzi espressivi costituisse un limite insopportabile alla fantasia. Il rapporto tra musica e poesia doveva essere un rapporto tra arti contigue, in grado di produrre scambi e metamorfosi capaci di dar vita a nuovi e più interessanti contenuti, insomma un'unione strettissima e dialettica e feconda tra le due forme artistiche, senza poi dire che nei fatti (e cioè nei *lieder*) troviamo Schubert ad articolare ulteriormente il discorso, perché tra parola scritta e voce che canta introduce un ulteriore terzo interlocutore - il pianoforte - che, inserendosi tra le pieghe segrete del canto, valorizza, con una grande varietà di mezzi timbrici ed espressivi, le qualità e i particolari del testo messo in musica. Anche questo, Stefano ci fa vedere e "sentire" con abbondanza di osservazioni e di esempi.

Schubert insomma è un poeta che usa le modalità espressive della musica come Goethe usa quelle della parola e, partendo dalle sollecitazioni delle immagini poetiche, "traduce" in musica i testi ricreandoli attraverso le note e i ritmi musicali, tanto da "*penetrare ed esprimere efficacemente il pensiero del poeta più di quanto non riescano, forse, a fare i soli versi*". Insomma lui non sostiene né eleva ma piuttosto rafforza e talvolta trasforma il testo poetico, riproducendo così uno dei caratteri dell'insanabile dissidio tra classicismo e romanticismo, tra un mondo che contempla e canta il suo equilibrio, e uno continuamente alla ricerca di nuovi confini da superare.

Forse per questo anche nella vita i due geni non si incontrarono, forse per questo Goethe ignorò Schubert, quel Goethe che si poneva con forza il problema di essere popolare ("*... com'è triste la situazione qui da noi in Germania! [...] Quanti di quelli [lieder] sono diventati vivi al punto di trovare eco nel popolo?*") e pensava con nostalgia ai pescatori italiani che gli cantava-

no Tasso ("*Con quali sentimenti devo pensare al periodo in cui i pescatori in Italia mi cantavano le stanze del Tasso!*") e avrebbe avuto la popolarità che sognava grazie al giovane musicista che lo supplicava di accettare le musiche composte sui suoi versi e che lui, forse volutamente e di certo platealmente, decide di ignorare.

Bella, intensa e vivissima storia di un destino che gioca a palla con il caso e la passione, tra personalità, sensibilità e culture diverse! È la fotografia dai contorni nitidi di una tranquilla tragedia, che Stefano ci rappresenta, quella di uno Schubert che, sconsolato, scrive al fratello di vivere ormai "*il momento fatale della presa di coscienza di una realtà dolorosa che cerco a tutti i costi di addolcire attraverso, grazie a Dio, la fantasia*" e di un Goethe che non trova il tempo o la voglia di accordare una dedica a quel giovane musicista che l'aspettava "*come l'avvenimento più bello della sua vita*".

Così Stefano rende più grande e contemporaneamente più umano e vicino questo sensibilissimo e sfortunato genio musicale, figlio di una Vienna, le cui famiglie aristocratiche erano alla ricerca "*di un cuoco che suoni anche la viola*" (!) mentre il suo illuminato imperatore andava ripetendo che il governo non aveva "*bisogno di dotti ma soltanto di buoni impiegati*".

Un'ultima considerazione, per tornare a noi e ai nostri giorni. Per chi si fosse fatto l'idea (e spero non siano molti) che si tratti in definitiva di questioni oziose per il sentire moderno, lontane ormai dai nostri modi di pensare e tradurre la realtà, ricordo che ai nostri tecnicissimi e modernissimi (anzi post-moderni e forse già altro ancora) tempi c'è chi sostiene che ci sono stati e ci sono due e due soli modi di fare arte (che in definitiva vuol dire modi di guardare il mondo dentro di noi e il mondo fuori di noi), quello classico e quello romantico. E noi, che non possiamo in alcun modo dirci classici, siamo e stiamo con anima e ragione dalla parte di Schubert.

Stefano parlandoci di quel dissidio ci dà una mano a capire noi stessi oggi.



Avere un sogno

Caro direttore,

in questi giorni ascoltiamo l'autorevole voce del *premier* Berlusconi ripetere che la risposta all'attentato terroristico dell'11 settembre scorso è doverosa, legittima, un diritto di autodifesa. Anche il Vaticano ci informa che a volte uccidere è lecito. La risposta è, lo sappiamo bene, una guerra di lunga durata. La risposta è stata definita da Bush perfino "giustizia infinita". Ci raccontano che sarà una guerra mirata, circoscritta, che non toccherà la popolazione inerme; in una parola, sarà "intelligente" come le bombe su Belgrado. Sono profondamente addolorata di fronte a tanta ipocrisia.

La mia speranza è che noi cristiani riusciremo a scrollarci di dosso la polvere del silenzio e dell'indifferenza, quando non si tratta di aperto sostegno all'ingiustizia. Abbiamo pianto con sincero dolore i morti sotto le torri di New York, abbiamo condannato il terrorismo a chiare lettere; però in nessuna celebrazione eucaristica ho sentito nominare apertamente il popolo afgano e le sue sofferenze, i milioni di profughi (solo nel Pakistan ne esistono oggi tre milioni e mezzo, di cui un milione sono bambini che lavorano come schiavi per un salario di duecento lire al giorno).

Ho rimitato i versetti di Apocalisse 3,15-18: si parla di cuori tiepidi, né caldi né freddi, di anime vomitate dalla bocca di Dio, che necessitano di una purificazione attraverso il fuoco. Si tratta di simboli estremamente attuali. Mi chiedo: agli occhi di Dio, un terrorista freddo, un omicida, potrebbe risultare meno colpevole di un cieco e tiepido menefreghista, che chiude gli occhi di fronte all'indigenza del Terzo Mondo?. Tale indigenza è così atroce che non può più rimanere silenziosa. Lo sfruttamento delle multinazionali "cristiane" è direttamente proporzionale alla crescita del terrorismo.

La mia speranza sta nel poter cantare ancora e sempre *Imagine* di J. Lennon, oggi proi-

bita negli Stati Uniti perché si tratta di poesia, utopia e preghiera. È essenziale "avere un sogno", ipotizzare e lavorare per un mondo senza guerra, confini, perfino senza religione, come viene affermato nel testo della canzone.

A prima vista ciò può sembrare blasfemo, eppure non lo è, se confrontato con le parole di Agostino, tratte dalla Liturgia delle ore: "Allora, essendo un tal giorno così luminoso, non saranno più necessarie le lucerne. Non ci verrà più letto il profeta, non si aprirà più il libro dell'apostolo; non andremo più a cercare la testimonianza di Giovanni, non avremo più bisogno del Vangelo stesso. Saranno perciò eliminate tutte le Scritture, che nella notte di questo secolo venivano accese per noi come lucerne, perché non restassimo nelle tenebre".

La mia speranza è che Cristo, ovvero la carità e la luce sapienziale, viva nel cuore di ognuno, a qualunque religione appartenga.

A queste poche riflessioni utopiche accludo la poesia di un poeta, Antonino Falletti:

Rivelazione

*Sei il fratello riconosciuto
nei campi di sterminio*

*il padre abbandonato
come solitaria lucertola arcaica
in paesi di salsedine solare*

*sei la madre piangente di Kabul
moderna pietà
proiettata in mille schermi*

*l'angelo dai mille occhi
che mendica amore ai lati delle strade
lo straniero dai colori proibiti*

Dio che si rivela all'uccello cieco.

Cordialissimi Saluti

Graziella Atzori

Trieste 27/9/2001

ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

La quarta Assemblea Ordinaria dell'Associazione è convocata il giorno

SABATO 26 GENNAIO 2002

**alle ore 16.30 in prima convocazione
alle ore 17.30 in seconda convocazione**

*presso la Pizzeria alla Fermata (da Ruggero Manderino)
via Trezzo, 36 - Ve-Mestre (Tel. 041/610128)*

ORDINE DEL GIORNO

- relazione economica e approvazione consuntivo 2001
 - approvazione bilancio preventivo 2002
 - rinnovo consiglio di amministrazione
- tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista
 - programma attività
 - varie ed eventuali

Si rammenta che, in base all'articolo 20 dello Statuto, "ogni associato può rappresentare per delega un solo altro socio".

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)