



ESODO

Princeps pacis

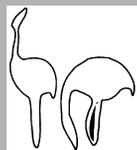
dagli atti dei convegni "Teologia della pace"

Bolpin, Cavallari Marcon, Clark, Coda, Di Cesare,
Di Grazia, Maggioni, Manziega, Menapace, Negro, Oriato,
Peyretti, Rizzi, Salzano, Scrivanti, Tomassone, Toschi, Tuono



Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo
n. 1 gennaio-marzo 2002 - Anno XXIV - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96
Filiale di Venezia -Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Princeps pacis

Editoriale *G. Manziega* pag. 1

PARTE PRIMA: Princeps pacis

"Accoglietevi l'un l'altro..."	<i>A. Rizzi</i>	pag. 4
Fare la verità	<i>L. M. Negro</i>	pag. 11
"Padre mio e Padre vostro"	<i>B. Maggioni</i>	pag. 14
"Se sei Figlio di Dio, scendi dalla croce"	<i>P. Coda</i>	pag. 22
Il dinamismo della nonviolenza	<i>E. Peyretti</i>	pag. 30
Le Chiese e la nonviolenza	<i>M. Toschi</i>	pag. 36
Il difficile cammino della pace	<i>L. Tomassone</i>	pag. 45
Le donne e la pace	<i>L. Menapace</i>	pag. 53
Dare speranza al mondo	<i>L. Clark</i>	pag. 58

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

Il cielo alla rovescia *F. Di Cesare* pag. 63

Segnalazioni e recensioni

Più che tradire, amare	<i>P. Cavallari Marcon</i>	pag. 69
Indagini su Ricoeur	<i>M. Tuono</i>	pag. 71
Luce per le genti	<i>T. Salzano</i>	pag. 72
L'onnipotenza povera di Dio	<i>L. Scrivanti</i>	pag. 74
Le sorgenti della pace	<i>C. Bolpin</i>	pag. 76
Esodo in Internet	<i>C. Oriato</i>	pag. 78
Lettere	<i>M. Di Grazia</i>	pag. 80

I disegni, di João Batista, sono tratti dal libro "Terra: grido, speranza dal Sud del mondo", a cura di Sandro Spinelli, Verona 1990, CIERRE, Coop. Ed. Nuova Grafica.



Editoriale

I nomi della pace

È facile dire pace. La si evoca per giustificare la distruzione di città, di villaggi - con la loro variegata struttura di gangli vitali a permettere la vita sociale - per rendere inoffensivo il Nemico, si dice, il cui nome nuovo è Terrorismo. Ma i terroristi escono illesi dalla fornace ardente mentre il tutto all'intorno è segnato dalla distruzione: di uomini e di cose. E c'è da rincorrere il Nemico altrove, da portare altrove l'enorme potenziale di morte. La mai sconfitta logica Amico/Nemico si regge su una certezza: finché non "elimino" il mio avversario non posso vivere in pace. E così, nella stessa terra attraversata da grandi profeti e dallo stesso Maestro itinerante, atteso e riconosciuto dai suoi discepoli come il Principe della pace (*Princeps pacis*), in questi stessi giorni domina la convinzione che nessun traguardo di civile convivenza sia possibile se non dalla distruzione del Nemico. Dunque: *si vis pacem para mortem*. La violenza e la morte come strumenti che generano pace!

Si evoca la pace per rilanciare la produzione di armi sempre più sofisticate da "colaudare" nel campo. Dov'è finita la tanto attesa e annunciata riduzione degli armamenti, divenuti ormai una polveriera - sembra che basti e ne avanzi - potenzialmente capace di cancellare per sempre la vita nel pianeta Terra? È davvero, la teoria della paura, l'unico deterrente contro le sopraffazioni? O l'enorme spesa dirottata alla ricerca e alla produzione delle armi non è già una sopraffazione contro la grande parte dei terrestri, costretti a vivere senza speranza di futuro?

E dunque, ancora: *si vis pacem para bellum*? Solo preparandosi alla guerra si mantiene la pace?

C'è infine chi chiama pace il mantenimento e il consolidamento di equilibri di ingiustizia, magari nascondendosi dietro la straconsolidata politica dei due tempi: oggi non possiamo che fare la guerra, ma domani, è chiaro, ci batteremo per lanciare nuove strutture mondiali che garantiscano a tutti i popoli e a tutti i cittadini i diritti primari, nuove organizzazioni di garanzia; oggi facciamo la guerra, ma domani ci battiamo per una politica mondiale che riequilibri lo sbilanciato rapporto tra paesi ricchi e paesi poveri: anche a costo di ridimensionare i consumi dei paesi del primo mondo, lo stile di vita. Oggi la violenza, domani il pacifico dibattito politico! Penso che un ragionamento siffatto sia stato ripetuto prima di ogni guerra. Per lo meno prima delle ultime guerre.

E ancora: se vuoi la pace fa' la guerra.

E chi più ignora che i veri motivi dei conflitti più cruenti sono da ricercare nelle esigenze dell'economia e dell'egemonia politica?

In realtà vige, oggi come ieri, la cultura della guerra, basata sulla irrazionale equazione: il più forte ha ragione; chi perde ha torto (non esiste logica alternativa, checché se ne dica). O anche: se hai ragione sei legittimato a combattere l'avversario in ogni modo; fino a distruggerlo. Ma c'è qualcuno che ritiene di non aver ragione?

Guerra giusta, guerra ingiusta; guerra di attacco, guerra di difesa; guerra santa, guerra infinita; interventi umanitari armati... Sempre guerra, cioè distruzione e morte, distruzione e morte...



Non è semplice proporre soluzioni politiche alle situazioni "precipitate" nell'ingovernabilità, ma sono fortemente convinto che l'opposizione vera e credibile alla guerra si costruisce solo in tempo di pace. La guerra sarà superata solo da una consolidata cultura di pace: *si vis pacem para pacem* (se vuoi la pace, costruiscila; ... cerca le ragioni della "pace giusta"). E noi avremmo dei validi punti di riferimento da cui partire!

Costruire la pace

Questa nostra civiltà occidentale affonda le sue radici, in gran parte, nel cristianesimo. Lo riconosciamo leggendo la nostra letteratura, ammirando dipinti e sculture, visitando cattedrali e musei... Ma basta l'oggetto per definire l'adesione a un pensiero? Con le nostre radici cristiane dovremmo fare i conti. Abbiamo chiamato cristianesimo una traduzione davvero parziale - ma bisognerebbe avere il coraggio di usare il termine *tradimento* - del messaggio evangelico. Che senso abbiamo dato, ad esempio, alle parole del Maestro di

Nazaret: "Vi lascio la pace, vi dò la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi" (Gv 14,27)? Abbiamo colto, esperito la novità di quelle parole?

Si predica - a ragione - la paradossalità del messaggio cristiano: la sua inutilità e inapplicabilità politica. Grandi danni sono derivati, del resto, da immediate traduzioni storiche dell'evangelo. E tuttavia, che ne è di una fede, o semplicemente di un ideale riferimento alla Parola, se essi non costituiscono l'*humus* delle scelte personali e politiche?

Questa monografia, che mette a fuoco il senso della pace annunciata da Gesù Cristo, è un aiuto alla crescita della cultura della pace e ci costringe a prendere sul serio la radicalità di un annuncio che intende proporre le esigenze del Regno: il superamento della categoria del nemico, il rifiuto radicale della violenza, l'attesa della pace come dono gratuito pasquale, la "rivoluzionaria" forza del perdono...

Gianni Manzioga

Nella monografia di questo numero sono riportati alcuni interventi scelti fra gli atti degli ultimi convegni di "Teologia della pace" - che annualmente si tengono a Ferrara -, oltre a quelli già pubblicati nel n. 3/2000 della nostra rivista.

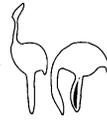
Gli interventi vengono suddivisi secondo un criterio che può rendere più agevole la lettura: "Vi dò la mia pace" (riflessioni sulla Parola) e "la Storia" (esperienze e testimonianze). I testi sono stati trascritti a cura della redazione. Sono stati operati alcuni aggiustamenti, alcune modifiche e parecchi tagli, che tuttavia mantengono fedelmente il senso della "parola detta".

Gli articoli non sono stati rivisti dagli autori.

I redattori di Esodo

PARTE PRIMA

Princeps pacis



L'essere umano nella libertà è immagine di Dio, e "la libertà di Dio si è manifestata come gratuità, con una stretta connessione tra la gratuità di un dono, la gratuità di una libertà e la libertà che si esprime nel modo della gratuità, nel modo del dono".

L'autore, teologo cattolico e saggista, indica come paradigma della pienezza della libertà umana le dimensioni dell'accoglienza divina: accoglienza al povero, al diverso, al nemico.

“Accoglietevi l'un l'altro...”

Il grembo accogliente di Dio

Qualche anno prima della sua morte, Sergio Quinzio aveva scritto sul *Corriere della Sera* un intervento che si rifaceva alla lettera del papa al vescovo di Sarajevo, chiedendogli che si facesse promotore di un atteggiamento di accoglienza verso i figli delle donne bosniaco-musulmane stuprate. Quinzio scriveva:

“In relazione ai bambini nati dagli stupri che le donne ebraee subivano durante i pogrom nel secolo scorso - nel 1800 -, le comunità dell'Europa orientale sentirono il problema con profonda lacerazione. Anche lì gli stupri si legavano a una questione razziale. Che cosa ne sarebbe stato dell'identità ebraica se nelle già misere comunità ebraiche erano sempre più numerosi i bimbi biondi e dagli occhi chiari, figli di *goim* stupratori? I rabbini dettero una risposta straordinaria: la misericordia divina, *rachamim*, prende in noi dall'utero, *rechem*. L'utero, come la misericordia divina, accoglie ogni seme, non ne rifiuta nessuno, e lo trattiene fino a quando la vita che ha in sé matura”.

Non voglio parlare dell'aborto, ma mi è parso questo un testo straordinario. Mi parve

straordinario quando lo lessi e mi è tornato in mente quando ho preso in considerazione il titolo del mio intervento: "Accoglietevi l'un l'altro come io ho accolto voi". Questo vale già, prima ancora che per Gesù, per il Dio di Abramo, questo Dio la cui accoglienza, nell'episodio ricordato, viene detta in primo luogo accoglienza alla vita nel suo sorgere: come l'utero. *Rachamim* è un termine che trasferisce sul piano dell'atteggiamento esistenziale quello che l'utero è sul piano biologico, fisiologico; e indica la continuità fra la dimensione biologica della maternità e la sua dimensione affettiva. Ma trasportato in Dio, per così dire, implica ancora un'altra cosa che non è biologica, che non è soltanto affettiva, ma è quella cosa per la quale noi non abbiamo nome, ma nella quale riconosciamo l'origine, l'elemento ispiratore di tutto ciò che Dio ha fatto. Si potrebbe tradurre, in termini teologici un po' elaborati, come la "libertà di Dio, in quanto assoluta gratuità".

Libertà che non è la gratuità della natura a primavera; la gratuità della natura quando rifiorisce non è vera gratuità, essendo già inscritta nelle cose, non è un vero e proprio dono, perché prescinde dalla libertà. Invece



Dio è libertà. Ma, d'altra parte, non è la libertà così come oggi noi la concepiamo, in maniera sempre più insistente e sempre meno intelligente: libertà come fine a se stessa, libertà come fatto, dove la possibilità di scelta è come tale "il valore". No, la libertà di Dio si è manifestata come gratuità, con una stretta connessione tra la gratuità di un dono, la gratuità di una libertà, e libertà che si esprime nel modo della gratuità, nel modo del dono.

Mi sembra appunto che, più indietro noi andiamo pensando Dio (e pensandolo non a partire da nostre speculazioni sulla Causa prima, ecc., ma a partire dal linguaggio biblico) e più arriviamo a questo utero.

C'è un altro termine che nella Bibbia viene usato per dire Dio con un linguaggio "antropopatico", cioè per esprimerlo con i sentimenti umani: il termine *chesed*, che viene tradotto come "l'amore con cui Dio ci ama in quanto si è impegnato ad amarci con la sua alleanza". Potremmo dire "l'amore giurato", l'amore del patto. L'amore che resta fedele perché Dio è di parola - la verità in Dio è il suo essere di parola - e l'amore di Dio, quindi, non viene più ritirato.

Ma anche questo amore presuppone, in un qualche modo, che Dio abbia fatto l'alleanza, abbia istituito il patto con gli umani. E quindi ci si può chiedere ancora: perché l'ha fatto? O meglio: una volta che da parte degli umani il patto è stato lacerato, rifiutato nelle cose, nelle scelte effettive, chi gliel'ha fatto fare a Dio di riproporlo? Di compiere quel gesto che è ancora più profondo del primo: il gesto del perdono? La gratuità del perdono, in un qualche modo, è ancora di più della gratuità del dono.

Direi che l'utero è questo qualcosa di originario: che sta all'origine del dono e, ancora di più, del perdono. Questo originario di Dio, di cui l'esperienza bio-affettiva dell'utero è un simbolo, questo originario di Dio diventa il modello, diventa ciò a cui appellarsi, ciò a cui guardare, per dire cosa anche noi dobbiamo essere. Stiamo usando un linguaggio antropopatico, quasi una variante del linguaggio antropomorfo.

Questo linguaggio - dire Dio con i senti-

menti umani - è solo in apparenza un modo di proiettare su Dio le nostre esperienze, perché, più profondamente, è il modo di dire a noi quello che noi siamo e siamo chiamati ad essere. Noi siamo chiamati ad essere ciò che Dio è. Potremmo dire che gli antropomorfismi per parlare di Dio in realtà sono dei teomorfismi per parlare dell'uomo. Noi siamo veramente fatti a immagine di Dio, e non è Dio fatto a immagine nostra. Noi lo pensiamo un pochino a immagine nostra, ma il senso più profondo è invece che noi siamo fatti a immagine sua.

Tornando al nostro esempio iniziale, della donna stuprata e del seme che è dentro di lei e che essa, come Dio, è chiamata ad accogliere, abbiamo qui un esempio assolutamente pregnante del teomorfismo dell'essere umano: noi dobbiamo essere secondo la forma di Dio, secondo la "natura" divina.

Le tre dimensioni dell'accoglienza divina

Qui dentro ci sono, mi pare, tre dimensioni dell'accoglienza che noi siamo chiamati a dare. Nella comunità dei credenti, in Israele come nella Chiesa, siamo chiamati a dare accoglienza all'altro, secondo tre dimensioni, che sono tutte dentro quest'esempio del grembo materno stuprato.

Primo: *l'altro nella sua figura più debole, l'altro come povero*. Povero non solo in senso economico, ma povero nel senso della debolezza, della piccolezza, della carenza d'essere. Questa è la prima e fondamentale forma di alterità a cui siamo chiamati a dare accoglienza.

Secondo: *l'altro come il diverso*. Perché qui non è soltanto l'embrione, il feto, ma è quello dagli occhi azzurri e dai capelli d'oro: l'altro come diverso. Accettare l'altro come diverso è una modalità diversa dell'accettare l'altro nella sua debolezza.

Terza dimensione: non è che questa ragazza ebrea si fosse innamorata del tedesco, o del russo, o del polacco; in questo caso si sarebbe trattato di un amore tra diversi, un po' come Giulietta e Romeo. Ma no: è stata stuprata. Qui c'è la violenza, una violenza razzista. Non c'è



solo una creatura incipiente diversa dalla sua razza; dentro di lei c'è il frutto del nemico, di colui che ha voluto offendere, ha voluto violentare in quella donna la sua appartenenza ad un popolo. Dunque, *l'altro come nemico*.

Ecco definite, quindi, le tre dimensioni dell'alterità: l'altro come debole, l'altro come diverso, l'altro come nemico.

Accennerò appena a come queste tre dimensioni vengano ribadite dal Dio di Gesù, che è la rivelazione compiuta del Dio di Abramo. Mi viene in mente che tra le pochissime cose che un biblista così critico sulla possibilità di ricostruire la vita di Gesù - che considerava tutto costruzione teologica - come Rudolf Bultmann, tra i pochissimi elementi che anch'egli riconosceva come storicamente attendibili, come realmente attribuibili alla vita di Gesù, c'era la sua predilezione per le categorie deboli. Deboli socialmente: donne e bambini; e deboli in conseguenza delle loro "scelte di vita": pubblicani e prostitute.

Gesù, in nome di Dio, in nome dell'utero divino, di cui egli è la manifestazione, dà accoglienza a donne e bambini, prostitute e peccatori. Non è però quello che oggi si ama troppo spesso dire: "Gesù sovverte i codici sociali". Certo, Gesù è rivoluzionario dal punto di vista dei giudizi di valore esistenti; ma non nel senso della svalutazione di quello che veniva considerato peccato, bensì del suo superamento. Gesù non cancella l'idea di peccato, non dice: "Non c'è il peccato". No, Gesù cancella il peccato: dona il perdono. Che è una cosa ben diversa dal dire: "Quello che era ritenuto peccato dalla legge dei rabbini, adesso, con la sua mentalità, non lo è più". Gesù cancella il peccato offrendo il perdono: "Neanche io ti condanno. Va' e non peccare più".

Gesù, il Cristo, ci dice poi: "Accoglietevi come io ho accolto voi". Vi richiamo qui "l'estremismo dell'amore di Dio". Pensiamo all'episodio della lavanda dei piedi - Gv 13 -: "Gesù, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò *eis telos*", che non vuol dire solo "fino in fondo", la fine cronologica, ma fino alla misura piena, fino all'estremo. Di quell'amore che avrà il suo compimento nella cro-

ce, ma che ha già un compimento simbolico e anche reale nella lavanda dei piedi. E Gesù dirà, subito dopo: "Io sono maestro e signore... Fate anche voi quello che io ho fatto".

La lavanda dei piedi, che già nella cultura ebraica era un gesto reale di accoglienza dell'ospite, diventa il simbolo di quell'altra accoglienza che sulla croce Dio dà, con l'abbraccio universale della riconciliazione, a tutta l'umanità.

L'altro come povero

Delle tre figure dell'accoglienza all'altro, prendiamo ora in considerazione la prima: l'altro come povero, come debole. Questo è il punto più difficile. Per capirlo bisogna tornare a pensare dentro le categorie, la sensibilità del mondo ebraico. Non è certamente un caso che chi più e meglio ha pensato l'altro in questo senso - l'alterità in quanto debolezza, l'altro in quanto bisognoso di aiuto, in quanto invocazione, in quanto implorazione, implorazione così povera che non arriva neanche ad essere tale, implorazione nelle cose stesse, implorazione di un corpo che soffre - chi ha meglio pensato questo tipo di alterità è stato un filosofo ebreo del '900, Lévinas.

Qui c'è qualcosa che non è possibile ricondurre a quello che noi abitualmente pensiamo della nostra identità. Noi ci pensiamo con l'identità di soggetti desideranti: ha avuto grande esplosione la "liberazione del desiderio" negli ultimi decenni, per cui ciascuno di noi è in quanto essere di desiderio. Ma credo che sia un'illusione pensare che noi come essere di desiderio possiamo davvero raggiungere l'altro nel suo bisogno, nella sua alterità e nel suo bisogno del nostro intervento, chiunque sia quest'altro. Il desiderio ci porterà a raggiungere quegli altri che sono legati a noi o da un particolare rapporto (di sangue, di amicizia, di religione anche...), o da un moto di tenerezza spontanea. Ma non tutti gli altri.

Un esempio di questo sta nel fatto che noi oggi ci commuoviamo più facilmente nel vedere un animaletto che soffre che nel vedere le scene dell'inondazione in Mozambico o ana-



loghe calamità che colpiscono paesi lontani e poveri. Non è un caso che per la guerra del Golfo sia stato scelto come simbolo un cormorano, un uccello sporco di petrolio, la cui immagine sulla superficie del mare copriva la spaventosa realtà di decine di migliaia di morti iracheni.

La tenerezza che noi dobbiamo all'altro come teomorfi non è quella che può provenire dalla nostra emotività, la quale è sempre selettiva, lo voglia o non lo voglia. È l'altro nella sua debolezza, chiunque egli sia. L'altro nel suo diritto all'accoglienza, che è indipendente dalla capacità di rivendicarlo. Il diritto è tanto più profondo quanto meno l'altro è capace di farlo valere. Perché questa capacità è già una forma di forza.

Ciò non significa che non si debbano rivendicare diritti, che non si debba lottare per conquistarli. Ma tutte queste categorie nate dalle concezioni dialettiche della storia (lotta, coscientizzazione, rivoluzione...) sono altra cosa rispetto a ciò per cui siamo stati creati, rispetto alla relazione che nasce dalla coscienza del nostro essere fatti a immagine di Dio. Questa immagine non è né una configurazione naturale, una disposizione dell'indole, né il risultato di un'analisi delle forze che muovono la storia. Essa viene disegnata dentro di noi dall'amore di Dio, in forma di comandamento: il *comandamento dell'amore*.

Dio ci fa partecipare alla sua tenerezza non dandoci una natura dolce (in questo caso saremmo come animali miti e generosi, saremmo buoni per necessità) ma chiamandoci a imitarlo e dandoci la possibilità di farlo: è questo il senso del comandamento. Non si tratta dunque di un *diktat*, di un comando esteriore che forzi ad agire per paura; si tratta di una parola che scava dentro di noi il "cuore", cioè la libertà-per-l'altro: una libertà che non è parte della nostra costituzione naturale, che è grazia, dono che viene da altrove, e che tuttavia deve diventare la nostra seconda natura, la nostra vera identità.

Il grembo di Dio accoglie tutti, e noi dobbiamo accogliere tutti. Così Dio ci rende partecipi della stessa sua volontà di accoglienza:

non infondendo in noi una qualità magica, ma parlando al nostro "cuore", alla nostra coscienza in modo tale che comprendiamo che accogliere l'altro è ciò che dà senso alla nostra vita, che la realizzazione del senso per noi fa tutt'uno con il dono del pane e del tetto, dell'ascolto e dell'amicizia per l'altro.

Che poi tutto questo s'accompagni, a volte, con un sentimento di tenerezza, un sentimento viscerale di compassione, tanto meglio. Ma non è questo che costituisce la nostra partecipazione essenziale alla tenerezza di Dio. Perché l'altro, in quanto altro, non fa presa sulla mia emotività; l'altro, in quanto altro, è l'anonimo.

Nella parabola del buon samaritano, l'altro a cui il samaritano dà il suo aiuto, a cui si fa prossimo, è lasciato nell'anonimato. È "un tale". È essenziale, per la logica della parabola, che il samaritano non sappia chi è colui al quale egli offre il suo aiuto. Un figlio, un amico, un nemico...? Queste distinzioni non contano nulla: l'unica cosa che conta è che chi l'ha aggredito l'ha lasciato "mezzo morto". Il samaritano percepisce che nel salvare costui è la sua verità, il suo cammino. Deve interrompere la strada che stava percorrendo, e far diventare quel tale la sua strada, finché non l'abbia salvato. Il Vangelo, è vero, dice anche che il samaritano "provò compassione"; ma evidentemente non è la compassione viscerale, solo viscerale, che lo muove, bensì la compassione per cui il samaritano capisce che quella che ora gli si presenta è la cosa da fare, la cosa più importante della sua vita. Qui è la "legge": accogliere la parola di Dio accogliendo l'altro nella sua estrema povertà che rischia la morte.

L'altro come diverso

L'altro, in secondo luogo, è colui che incontro come il diverso.

Secondo me, oggi si sta facendo troppa retorica su questo aspetto: sembra che l'alterità sia la diversità. E allora: il bianco e il nero; l'uomo e la donna; l'ariano e l'ebreo; il cristiano e il musulmano; e via dicendo... Queste



diversità non possono essere messe tutte sullo stesso piano: andrebbero esaminate ognuna nella sua specificità.

Il discorso sull'altro come diverso è un discorso differente a seconda dei tipi di diversità di cui si tratta: non può essere omologato. Questa è una prima osservazione. Oggi in particolare questo può assumere una notevole importanza perché il richiamo ad accogliere le diversità viene messo sotto il segno - giustissimo, al livello suo proprio, ma che non può essere trasferito all'interno del tipo di accoglienza che dobbiamo dare come Dio la dà - sotto il segno della democrazia, dell'uguaglianza. Allora, per esempio, le religioni sono tutte uguali tra di loro e quindi, appunto, le si accoglie: si dialoga e non si può dire che la tua religione è "superiore".

Io credo che questa forma, che si ammanta di tanta liberalità, in realtà sia una riproposta, una riedizione dell'illuminismo, secondo il quale le religioni sono soltanto delle varianti, insignificanti quando non immature, di una percezione del divino che è quella del filosofo. Dio è l'assoluto e tutte le religioni sono soltanto delle modalità - di cui ci si può anche liberare - di cogliere questo assoluto. Le religioni finiranno infatti per confluire tutte in questa iper-religione che in realtà è una filosofia. Io credo invece che l'accoglienza all'altro come diverso presuppone e dev'essere fatta dall'interno di una propria identità. In questo caso, del rapporto tra religioni, io dialogo coi musulmani, con gli ebrei, ecc., a due condizioni:

- devo conoscere l'altro per dialogare con lui: nella sua specificità, in quello che abbiamo di comune e in quello che abbiamo di diverso;

- devo dialogare dall'interno della mia identità, in questo caso religiosa, e trovare qui l'ispirazione, la forza e la dolcezza di accogliere l'altro.

Accoglienza non è pensare che tutto quello che dice l'altro va bene. Né l'altro lo vuole. Anche perché se qualsiasi cosa o io o l'altro diciamo va bene, che parliamo a fare? Io sono molto irritato, prima ancora che come creden-

te, come persona che cerca di usare il cervello, quando sento contrabbandati come dialogo, come dialogo religioso, discorsi ugualitaristi. L'accoglienza dell'altro non è un'accoglienza indiscriminata di tutte le sue posizioni: l'omologazione rende superfluo il dialogo stesso.

Un esempio è rappresentato dall'ultima dichiarazione ufficiale di Ratzinger, la *Dominus Jesus*. Ad una lettura anche superficiale ci si accorge che è composta di due momenti che sono due diversi documenti, di cui il secondo non deriva affatto dal primo. Il secondo è quello che di fatto mette inciampi, ostacoli all'ecumenismo, ponendo premesse che portano alla cancellazione del cammino ecumenico fatto. Invece il primo documento è l'affermazione che un cristiano non può rinunciare a professare la propria fede nell'unicità salvifica di Gesù, e deve accordare questa professione di fede con quella, non meno fondamentale, della universalità della salvezza. Mentre un tempo la soluzione veniva trovata nella necessità, per tutti, di convertirsi al cristianesimo, di entrare nella Chiesa, oggi è consapevolezza comune - e il documento lo riafferma - che la salvezza offerta in Gesù non passa necessariamente attraverso la Chiesa ma raggiunge anche chi ne è fuori, uomini di altre religioni e laici senza religione.

Ho trovato più di un cattolico - sacerdote, laico, e anche qualche teologo - che contestava questa posizione; mentre ho sentito più di un protestante dichiarare: "Sulla prima parte della *Dominus Jesus* siamo perfettamente d'accordo anche noi".

È proprio all'interno di questa comune identità, e in forza di essa, che si apre lo spazio dell'accoglienza: di quell'accoglienza dell'altro come diverso che è l'ascolto e il dialogo. Quello che ci unisce come cristiani è quello che tutti insieme, unendo noi, ci distingue dagli altri. Ed è proprio questo che ci rende possibile accogliere gli altri, nella modalità propria dei cristiani. Gli altri hanno la propria modalità e io non devo andare a censurare in che misura, o in base a che cosa, o dove il musulmano trovi all'interno della sua fede le ragioni per dialogare con me. Certo,



posso avere una tale conoscenza del Corano da arrivare anche a dire la mia, ma questo richiede un cammino di studio tale che non può essere presunto in un semplice credente, e nemmeno in un teologo. Quindi io non vado a chiedere che cosa apre il musulmano al dialogo con me o al dialogo con le altre religioni. Io devo chiedere a me stesso, alla mia fede, se e dove io mi pongo in dialogo con l'altro.

Così come l'utero di Dio ha chiesto all'utero di quelle donne di accettare dentro di sé non solo l'altro nella sua povertà, ma anche in una povertà che domani sarebbe stata la diversità insediata nel cuore dell'identità - occhi azzurri e capelli biondi... -, così questo è ciò che chiede a noi tutti il Dio di Gesù. Il resto è vanità, il resto è retorica del dialogo, il resto è compiacenza e, spesso, autocompiacenza.

L'altro come nemico

L'altro, infine, come nemico.

Cito un brano, di stupenda bellezza, del tutto pertinente a questo tema. Il contesto è l'uccisione di Vittorio Bachelet, nel febbraio del 1980, da parte delle Brigate Rosse.

Bachelet era stato presidente dell'Azione Cattolica e, quando lo uccisero, era vicepresidente del Consiglio Superiore della Magistratura. I funerali vennero trasmessi anche in televisione. Durante le preghiere dei fedeli, il figlio - che era tornato dagli Usa ed era poco più che ventenne - formulò alcune preghiere: per il papà ucciso, per la famiglia, per l'Italia, e anche per gli uccisori, proponendo, in maniera assolutamente sobria, semplice, senza retorica e senza enfasi, un gesto di perdono verso gli uccisori (pur aggiungendo che la giustizia avrebbe dovuto fare il suo corso).

Un paio di anni dopo, un gruppo di brigatisti, compagni d'armi degli uccisori di Bachelet, dal carcere di Alessandria scrivono al fratello della vittima, Adolfo, un padre gesuita morto qualche anno fa. Lo scopo della lettera era di pregarlo di andare a trovarli. Ne cito alcune righe:

"Ricordiamo bene le parole di suo nipote

durante i funerali del padre. Quelle parole tornano a noi e ci riportano là, a quella cerimonia dove la vita ha trionfato della morte e dove noi ci siamo sentiti davvero sconfitti nel modo più fermo e irrevocabile. Se abbiamo cercato di cambiare, ciò è avvenuto anche perché qualcuno ha testimoniato per noi, davanti a noi, della possibilità di essere diversi. Per questo la sua presenza ci è preziosa: ai nostri occhi essa ricorda l'urto tra la nostra disperata disumanità e quel segno vincente di pace. Ci conforta sul significato profondo della nostra scelta di pentimento e di dissociazione e ci offre per la prima volta, con tanta intensità, l'immagine di un futuro che può tornare ad essere anche il nostro. Solo alcuni di noi sono aperti, in senso proprio, all'esperienza religiosa, ma creda padre che tutti, nel momento in cui con tanta trepidazione la invitiamo, ci inchiniamo davanti al fatto puro e semplice che la testimonianza di umanità più larga e più vera e generosa sia giunta a noi da chi vive in spirito di carità cristiana".

Padre Adolfo acconsentì; andò a trovarli e da allora, con il permesso dei superiori, passò gli ultimi anni della sua vita (era ormai più che settantenne) svolgendo il suo apostolato con i carcerati politici.

Abbiamo qui il grembo di Dio nell'accogliere l'altro come nemico: qui si è manifestato nelle parole e nel volto sereno del figlio della vittima; e lo ha trafitto, ha fatto cadere la barriera: "la nostra disperata disumanità", che invece era considerata, prima, il massimo dell'umanità perché era il presunto possesso dell'utopia, il possesso della verità di un mondo giusto e felice, che giustificava la violenza e l'uccisione.

Di fronte a quel volto e a quelle parole, all'espressione della tenerezza perdonante di Dio, gli uccisori si sentono disarmati, e arrivano a dire a proposito di un funerale: "là dove la vita ha trionfato della morte", e arrivano a parlare di "segno vincente di pace".

Perdonare è questo, perdonare non è condonare: condono vuol dire "senza pena"; perdonare è dire: "Io non ti sono nemico, non rispondo alla tua inimicizia con altrettanta ini-



micizia, voglio che tu viva, cioè che tu non sia più quello che sei stato fino ad ora".

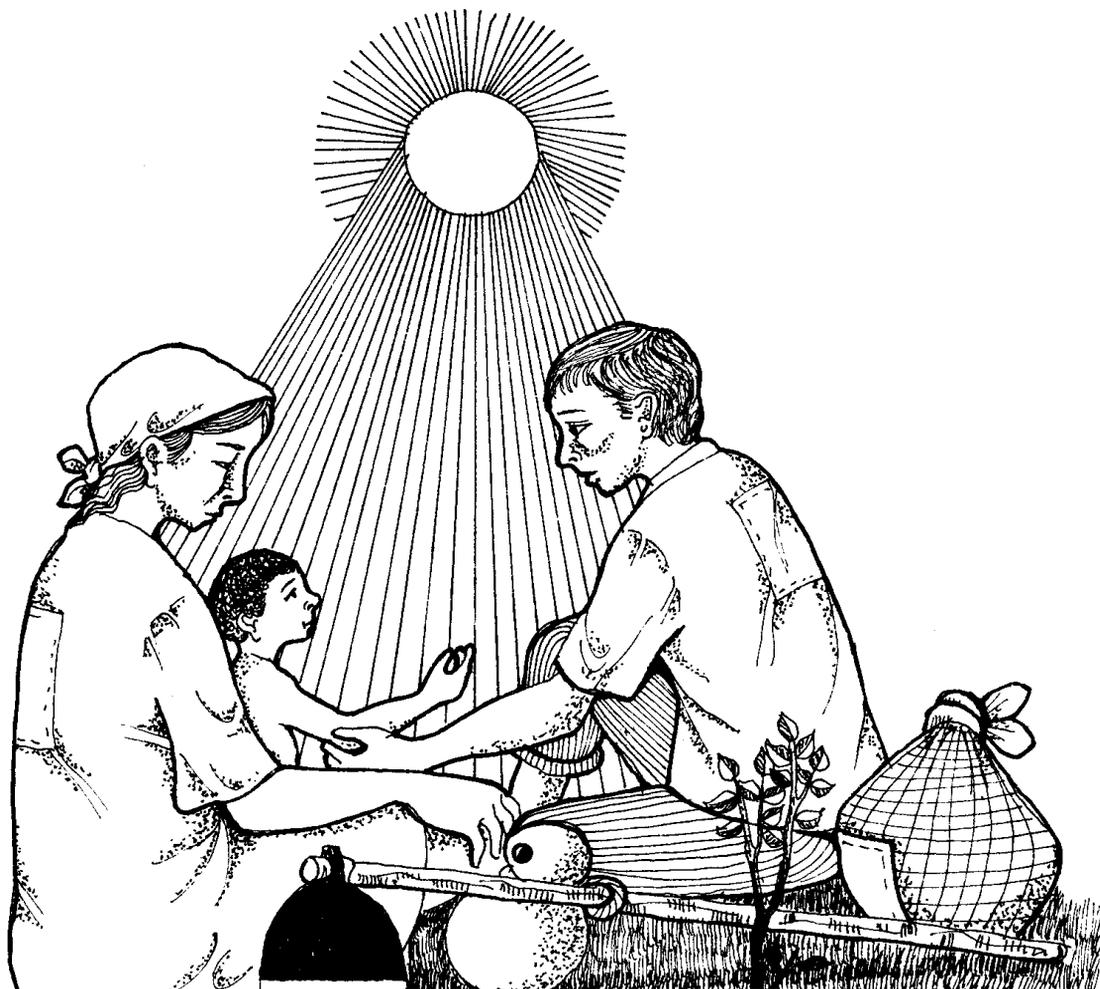
Le modalità dell'atto di perdono, se renderlo esplicito o se tenerlo dentro di sé, pregare Dio per l'offensore..., queste e altre possibili sono scelte che vanno fatte a seconda delle circostanze. Ma il perdono è questo: il perdono è lasciare spazio dentro di sé all'atto con cui Dio accoglie il nemico. E questa è la sua più grande, la sua vera vittoria, quella che egli ha ottenuto definitivamente, abbracciando tutta l'umanità, in Gesù, secondo la professione di fede cristiana.

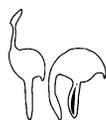
Termino questo terzo momento con una

delle orazioni delle domeniche dopo Pentecoste, una preghiera che risale ai primi secoli della liturgia cristiana, e dice così: "O Dio, tu manifesti la tua onnipotenza in sommo grado con la misericordia e con il perdono".

Dunque, accogliere vuol dire chinarsi sull'altro nella sua debolezza; vuol dire accettare che l'altro sia se stesso, diverso da me; vuole dire, infine, non lasciare che dentro di me si installi il risentimento, ma fare spazio al nascosto splendore del perdono divino.

Armando Rizzi





Princeps pacis

Una concezione cristiana della fede troppo preoccupata dell'ortodossia (... la retta dottrina) ha dimenticato il senso profondo del mistero dell'Incarnazione: Dio salva l'umanità attraverso la Parola (la Verità) che si fa storia.

L'autore, Segretario per le Comunicazioni della Conferenza delle Chiese Europee, commentando la prima lettera di Giovanni, evidenzia le condizioni richieste per essere "fattori di verità".

Fare la verità

Ho accettato con gioia l'invito ad intervenire in un convegno centrato sul concetto di *Satyagraha*, cioè sul metodo nonviolento di Gandhi, perché *Satyagraha* è un termine che è stato fondamentale nella mia formazione personale. A 17 anni, infatti, insieme ad alcuni amici, creammo a Torino un piccolo "gruppo di azione nonviolenta" aderente al movimento nonviolento, ed iniziammo a pubblicare un modesto foglio, che sarebbe poi cresciuto fino a diventare il notiziario del movimento nonviolento, per poi fondersi con *Azione nonviolenta*, che a quel tempo era la rivista teorica del movimento. Ebbene, il titolo del nostro foglio ciclostilato era proprio *Satyagraha*.

Dalla prima pagina del numero 1 di *Satyagraha* (novembre 1970), traggio una citazione di Gandhi che illustra il significato di questa parola: "*Satya* vuol dire verità, implica amore; *agraha* vuol dire fermezza, e talvolta serve come sinonimo di forza". *Satyagraha* quindi significa "forza generata da verità e amore". Forza generata dalla verità e dall'amore: tale definizione, a noi cristiani, non richiama il versetto della lettera agli Efesini (4,15), laddove l'apostolo parla dell'unità nella fede e invita a crescere verso Cristo, "seguendo la verità nel-

l'amore" o vivendo "nella verità e nell'amore"?

Un'esortazione che, se guardiamo alla storia della chiesa, i cristiani non hanno preso molto sul serio; la nostra passione per la verità ha piuttosto ritenuto di poter fare a meno dell'amore, ha generato violenza, ha escluso e diviso. E c'è stato bisogno di un non cristiano come Gandhi per richiamarci con forza a ritrovare il nesso fra la verità e l'amore.

Nello stesso numero di *Satyagraha* ho ritrovato un'altra citazione di Gandhi che fa al caso nostro: "Applicando *Satyagraha*, scoprii fin dai primissimi passi che la ricerca della verità non ammette che si infligga violenza al prossimo, il quale deve essere allontanato dall'errore con la pazienza e la comprensione".

Verità e amore: il nesso inscindibile fra questi due concetti emerge con forza da un altro testimone biblico, Giovanni, il quarto evangelista.

Un passo molto noto del quarto vangelo (Gv 18,33-38) si conclude con una domanda di Pilato, che rimane senza risposta: "Che cos'è la verità?". Ma nella sua prima lettera Giovanni risponde implicitamente alla domanda di Pi-



lato; e lo fa spostandone il centro: dall'essenza della verità come concetto teorico al "fare la verità", al mettere in pratica la verità, ed utilizzando un'immagine, l'immagine della luce: "Dio è luce, e in lui non ci sono tenebre" (1Gv 1,5), per cui "fare la verità" significa camminare nella luce e non nelle tenebre.

Vorrei commentare il testo articolando la riflessione in tre punti:

- "fare la verità" significa camminare nella luce di Dio;

- "fare la verità" implica due criteri, il primo dei quali è la disponibilità a confessare il nostro peccato;

- il secondo criterio è l'amore fraterno; il "fare la verità" genera comunione fraterna.

1. Camminare nella luce di Dio

Dio è luce: questa "definizione" di Dio - come l'altra che troviamo in 1Gv ("Dio è amore": 4,8) - non è teorica; non intende né pretende di definire Dio nella sua essenza - "Dio in sé" o "per sé" -, bensì descrive Dio nella sua relazione, nel suo volgersi alle creature.

"Nella Bibbia non c'è che un Dio: il Dio per noi che rompe le barriere del suo isolamento per fare irruzione nella storia e nella vita degli uomini. È precisamente ciò che esprimono le parole "Dio è luce": la luce illumina, essa spande i suoi raggi" (Marc Kohler, *Le coeur et les mains*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1962, p. 27). L'immagine della luce, in 1Gv, è sinonimo della verità di Dio che si comunica all'uomo, e la coppia di opposti luce/tenebre equivale a verità/menzogna: infatti chi cammina nelle tenebre mente e non pratica la verità (1Gv 1,6), mentre la luce di Dio che splende è la "vera" luce (1Gv 2,8).

Anche il concetto di verità, dunque - analogamente a quello di Dio - non è astratto, ma relazionale: la verità è Dio nel suo volgersi ad illuminare l'uomo scacciando le tenebre della menzogna; una verità in cui possiamo camminare ma che non possiamo possedere, proprio come possiamo camminare nella luce del sole, possiamo godere dei suoi raggi ma non possiamo certo catturarlo e disporne a piaci-

mento.

Così è importante chiarire il significato dell'espressione "verità in noi" che compare in 1Gv 1,8 e 2,4 in forma negativa ("Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi"; "Chi dice: Lo conosco, e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e la verità non è in lui"). L'esegeta svizzero Pierre Bonnard propone di tradurre non con "la verità non è in noi", bensì con l'espressione "la verità non regna più su di noi", perché, afferma "la verità non è nell'uomo nel senso greco; essa è o non è nella chiesa come un principe regna o non regna più sulle sue terre" (Pierre Bonnard, *La première Épître de Jean*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1961, p. 18). La verità può sì "essere in noi" ma resta al tempo stesso sempre esterna a noi; l'espressione è analoga a quella di 1Gv 1,10 in cui si dice: "la sua parola non è in noi".

La parola di Cristo può essere o non essere in noi, ma quando è in noi non diventa per questo la nostra parola. Così è della verità: essa rimane la verità di Dio, luce che da lui irradia; noi possiamo "camminare" in essa, ma senza pretese di infallibilità.

2. Il primo criterio: confessare il peccato

Senza pretese di infallibilità: e infatti il primo criterio che la nostra epistola pone per verificare se camminiamo o meno nella luce della verità di Dio è la disponibilità a confessare il nostro peccato: "Se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi, e la verità non è in noi" (1Gv 1,8); anzi, non solo inganniamo noi stessi, ma facciamo di Dio un "bugiardo, e la sua parola non è in noi" (1Gv 1,10).

"Praticare la verità è dunque, prima d'ogni altra cosa, essere onesti con se stessi e davanti a Dio. È gettare giù tutte le maschere e riconoscersi peccatori" (Suzanne de Dietrich, *Les lettres johanniques*, Labor et Fides, Ginevra 1964).

Ma non si tratta solo del peccato. Certo, la disponibilità ad ammettere la nostra fallibilità riguarda senza dubbio in primo luogo la



sfera morale; la 1Gv polemizza infatti con ambienti gnostici che si ritenevano al di là del bene e del male, giustificando comportamenti etici scorretti. Ma mi chiedo se, in fondo, la confessione di peccato non implichi anche la confessione della nostra fallibilità sul piano dottrinale. Confessare il peccato significa anche ammettere che la verità non ci appartiene e non ne possiamo disporre.

Non dimentichiamo che il verbo che il greco usa per esprimere il "peccare" significa letteralmente "non colpire, mancare il segno" (cfr. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, I, 791): siamo sicuri che questa possibilità di errore si applichi solo alla sfera etica, e non riguardi invece anche le nostre affermazioni dottrinali? Non sarebbe tempo di ammettere apertamente la nostra "scarsa mira" anche sul piano teologico, giacché, come ci ricorda l'apostolo Paolo, "ora vediamo come in uno specchio, in modo oscuro; ma allora vedremo faccia a faccia; ora conosco in parte; ma allora conoscerò pienamente" (1Cor 13,12)?

3. Coniugare verità e amore

Ed infine, il secondo criterio che la seconda lettera di Giovanni propone per verificare se camminiamo nella luce, è l'amore per il fratello: "Chi dice di essere nella luce e odia suo fratello è ancora nelle tenebre" (2Gv 2,9).

La teologa francese Suzanne de Dietrich contrappone il messaggio delle epistole di Giovanni agli scritti di Qumran, che pure si avvicinano molto, per il loro linguaggio, agli scritti giovannci: "I manoscritti di Qumran ci mostrano i *figli della luce* impegnati in una lotta mortale con i *figli delle tenebre*, che porterà alla disfatta definitiva di questi ultimi. Il dovere dei figli della luce è di *odiare* i figli delle tenebre. Il messaggio giovanncico prende le distanze da questa concezione. Contro Qumran, affermerà che l'odio appartiene alle tenebre, ed esclude dal regno della luce" (*op. cit.*, p. 25). Vi è un unico "odio" permesso: quello nei confronti del "mondo" e delle "cose che sono nel mondo" (1Gv 2,15): "cose" che sono evidente-

mente ben distinte dalle persone.

Chi odia il fratello, dunque, rimane nelle tenebre; per contro, il "camminare nella luce" di Dio crea non solo comunione con Dio, ma anche comunione fraterna: "Se diciamo che abbiamo comunione con lui e camminiamo nelle tenebre" - cioè nella presunzione di essere senza peccato e nell'odio o nel disprezzo dell'altro - "noi mentiamo e non mettiamo in pratica la verità; ma se camminiamo nella luce, abbiamo comunione l'uno con l'altro" (1Gv 1,6-7).

Questa è la comunione, in cui siamo chiamati a vivere la nostra fede: una comunione che scaturisce dalla disponibilità:

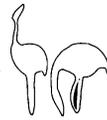
- a "camminare nella luce", cioè a lasciarci illuminare e guidare dalla verità di Dio, che non "possediamo" ma che al contrario ci deve possedere, deve regnare su di noi; dalla disponibilità, insomma, ad essere sempre una "comunità sotto la Parola" (cfr. Ernst Käsemann, *L'enigma del quarto Vangelo*, Claudiana, Torino 1977), e mai al di sopra di essa;

- a riconoscere il nostro peccato, la nostra possibilità di errore a tutti i livelli, comprese le nostre affermazioni intorno alla verità;

- ad amare il nostro fratello, anche quando pensiamo che sia nell'errore, mantenendo la rigorosa distinzione fra la persona del peccatore (o dell'errante) e il peccato stesso.

Che il Signore aiuti tutti i credenti in questo cammino di riscoperta del nesso profondo tra la verità e l'amore, che a tutti dia lui stesso la forza - *Satyagraha* - per vivere questo intreccio nel nostro mondo, che è segnato non solo dall'odio, dall'intransigenza e dall'intolleranza, ma anche da una grande indifferenza per la verità, da un relativismo dilagante. Che il Signore faccia così, dei suoi discepoli, degli appassionati ricercatori della verità e dell'obbedienza alla Parola di Dio, ma al tempo stesso degli appassionati amanti di tutti gli esseri umani: perché "chi osserva la sua parola, in lui l'amore di Dio è veramente completo" (1Gv 2,5).

Luca Maria Negro



"Il nome di Dio è Padre, sempre: anche nel momento del dramma. E ciò, anche da un punto di vista teologico, è di somma importanza, perché il titolo di Padre è quello che qualificherà gli altri, e non viceversa". L'esperienza della paternità divina, centrale nella testimonianza di Gesù, è nel cuore del messaggio evangelico. Dio è Padre che ama i suoi figli. L'autore è docente di Nuovo Testamento presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

"Padre mio e Padre vostro"

1. L'esperienza di amore gratuito

"Padre mio e Padre vostro", dice Gesù, il Risorto, a Maria Maddalena, nel capitolo 20 di Giovanni. Però questa frase ha un seguito ("Dio mio e Dio vostro"), che non può essere tralasciato.

Sempre per inquadrare il discorso, ricordo un'altra affermazione di Gesù nel Vangelo di Giovanni. A Filippo che gli chiede: "Mostraci il Padre", egli risponde: "Chi vede me, vede il Padre". In questa ultima frase colgo l'invito a parlare della paternità di Dio, attraverso Gesù Cristo: il suo discorso, la sua vita, il suo stare davanti al Padre. E nelle prime frasi ("Dio mio e Dio vostro, Padre mio e Padre vostro"), si coglie che ci deve essere una qualche distinzione - per il cristiano fin troppo scontata - tra Gesù, il Figlio, e noi, come si diceva una volta, figli nel Figlio. E San Paolo, certo, sarebbe anche d'accordo su questo modo di parlare.

Gesù è il Figlio che sta davanti al Padre, che è Dio, con il dramma che questo comporta. Perché - non bisogna dimenticarlo - i pensieri di Dio non sono i nostri pensieri. Se Gesù fosse stato semplicemente il Figlio davanti al Padre, ma fosse mancato questo "Dio

mio", che indica il suo stare davanti a Dio, difficilmente sarebbe stato per noi uno specchio: lo specchio del Padre. Perché nel rapporto col Padre si nasconde un dramma: il dramma dell'uomo davanti a Dio, vissuto fondamentalmente da Gesù.

Prima di passare al discorso cristologico, rivisitando i quattro vangeli, mi permetto un accenno che forse non è riflessione teologica in senso stretto, ma che rispetta e valorizza la cultura del nostro tempo: i problemi, i dubbi, le domande dell'uomo di oggi.

Quando chiamiamo Dio con il nome di Padre, tocchiamo un registro che ha immediata risonanza nella nostra esperienza concreta. La parola "paternità" tocca la più universale delle nostre esperienze, non tanto l'esperienza di essere padri, quanto piuttosto quella di essere figli: l'esperienza del figlio davanti al padre. Non ci sono dubbi che tutti siamo figli, figli di uomo.

Questa angolatura - si badi bene - è anche l'angolatura cristologica, perché Gesù parla del Padre in quanto Figlio, dal punto di vista del Figlio, come Figlio. Egli ci fa conoscere il Padre proprio da questa angolatura: dalla esperienza di filiazione.



L'esperienza universale della paternità, dunque, qualcosa dice, almeno a me: il fatto di considerarmi figlio, figlio d'uomo - potrò anche essere padre, ma figlio prima e padre poi - mi ricorda che ho un'origine, che qualcuno mi ha preceduto, che sono al mondo non per mia volontà, ma perché qualcuno ha messo in moto un dinamismo vitale che mi ha fatto nascere.

La vita di tutti gli uomini è frutto di gratuità. Al limite, ci si trova al mondo "per caso", comunque appunto senza un esplicito atto di volontà. Appunto, per gratuità. Tanto che ciascuno si rende conto di essere "importante", ma non indispensabile: se anche mancava, il mondo non sarebbe assolutamente cambiato.

Dunque, abbiamo un'origine. La cosa non è di poca importanza, a mio parere, perché se abbiamo un'origine, un'origine gratuita, vuol dire che il mondo non incomincia con noi, ma c'era già, ci precedeva. Prima di noi qualcuno c'era già, il mondo non l'abbiamo fatto noi, e noi non siamo i padroni del mondo. Non solo: generalmente, comunque sia stata la nostra origine, quando siamo venuti al mondo, un padre e una madre ci hanno accolto. E, ancora una volta, ci hanno accolto gratuitamente: perché nulla avevamo fatto ancora per meritare il dono della vita. Siamo stati accolti, per quello che eravamo, non per quello che avevamo fatto, non perché avessimo compiuto qualcosa per conquistare l'amore dei genitori.

Ecco, chi ha vissuto questa esperienza - che è esperienza comune a tutti o quasi - l'ha vissuta toccando così con mano, per così dire, la parabola più intensa dell'uomo davanti a Dio: la parabola dell'essere amato gratuitamente. E quando sentirà parlare di un Dio che ama gratuitamente, quest'uomo sarà, in un qualche modo, in sintonia.

Parlando di un Dio che è giustizia, severità, si rischia di trovare molti più consensi che parlando di un Dio che è gratuità, perché la gratuità pare ingiusta. Ciò deriva - credo - dal fatto che è mancata l'esperienza di un amore gratuito: solo se sei amato gratuitamente puoi essere capace, a tua volta, di amare gratuita-

mente e, per un credente, anche di capire che Dio è amore gratuito, in ogni caso.

È anche vero che il padre, proprio perché ti precede, proprio perché ti ha accolto, conseguentemente si prende cura di te. E finisce col diventare una guida, una legge. E se è vero che a volte il padre può sbagliare - ma più spesso è il figlio che intende male i messaggi paterni -, può tuttavia insinuarsi la tentazione di considerare il padre quasi un padrone, perché comunica la necessità di obbedire ad una legge, perché esprime un dissenso verso il figlio che sbaglia. Allora vien da pensare che la libertà consista nell'uscire dalla paternità, nel rompere il rapporto con il padre, magari desiderando un padre che non abbia nessun progetto su di te, non abbia nessuna attesa. Ma un padre indifferente, nei confronti del figlio, non è un padre. Nessun figlio è diventato uomo, senza qualcuno che lo ha condotto per mano e instradato.

Inoltre siamo venuti al mondo senza far nulla, non solo non abbiamo scelto il padre e la madre, ma non abbiamo nemmeno scelto i nostri fratelli e le nostre sorelle: ce li siamo trovati e li riconosciamo come tali non perché ci assomigliano, o hanno le stesse nostre idee, ma perché abbiamo lo stesso padre. Di fatto, la ragione del riconoscimento della fraternità non è interna a noi, ma è fuori di noi: è l'origine comune. Io comunque userei poco la parola fraternità per indicare ogni tipo di comunità. È più giusto, secondo me, parlare di fraternità laddove non siamo stati noi ad operare una scelta nostra di persone a noi omogenee, bensì dove si condivide la fede in un Dio che è Padre di tutti gli uomini, senza alcuna esclusione. Lì sta il fondamento della fraternità cristiana.

Per capire la paternità divina, dunque, non bisogna partire dall'uomo, bisogna partire da Dio - tuttavia la paternità è pur sempre una categoria che ha una grande risonanza nella nostra esperienza di essere figlio.

Tenendo conto di tutto questo, riprendiamo la frase di Gesù: "Chi vede me vede il Padre". Dobbiamo vedere Gesù Cristo così come è stato davanti al Padre, come ha parlato del



Padre, "Padre mio e Padre vostro".

2. "Padre mio e Padre vostro"

Credo di non sbagliarmi, anche se non cito molti testi, se affermo che Gesù, parlando di Dio, ha sempre finito col parlare del Padre, del suo rapporto con il Padre. È vero che Gesù ha parlato continuamente del Regno di Dio, che la sua vita ha voluto essere una figura di questo Regno di Dio. È anche vero che in alcune parabole Dio è presentato come un padrone, o come un re. Però, a un certo punto, è come se queste parabole si frantumassero, per far emergere il volto del Padre: in una parabola, il padrone creditore, che vuole che il servo gli paghi il dovuto, in modo inatteso si dissolve nella figura di un padrone pieno di misericordia; in un'altra parabola, l'immagine del pastore che, per cercare l'unica pecora smarrita - una sola -, abbandona le altre, e che, trovata, se la mette sulle spalle, si trasforma nella figura di un padre.

È come se le immagini si rompessero, per far posto ad un rapporto di amore che noi chiamiamo paterno, o materno, rapporto che travalica quello tra re e sudditi, tra padrone e servo, tra creditore e debitore...

Dunque, le immagini usate da Gesù per dire qualcosa di Dio devono in un qualche modo frantumarsi e ridefinirsi. Il nome di Dio è "Padre", sempre: anche nel momento del dramma. E ciò, anche da un punto di vista teologico, è di somma importanza, perché il titolo "Padre" è quello che qualificherà gli altri, e non viceversa. Dio sarà anche Signore, ma non è prima Signore e poi Padre: è Padre ed è Signore; e conseguentemente la sua potenza di Signore serve per esprimere la sua paternità, è al servizio della sua paternità. Dio è Giudice, ma un conto è riconoscerlo Giudice paterno, altro conto è affermare che il Padre è anche Giudice. Ma non mi pare che la teologia tenga sempre presente ciò.

Qual è la radice che fa sì che la paternità sia il primo attributo di Dio?

Nelle lettere di don Calabria - ha sempre parlato di Dio Padre, quest'uomo - ho trovato

delle espressioni molto originali. In esse egli utilizza, ad esempio, una espressione che non siamo soliti usare normalmente: noi diciamo sempre "Dio Padre", lui diceva spesso "Padre Dio". Un'intuizione brillante, mi pare: Padre Dio: prima la sua paternità...

Se si crede, dunque, nel primato divino della paternità, la triade Padre-Figlio-Spirito fa riferimento al movimento che si realizza all'interno di Dio, che era Padre ancor prima di creare, e sarebbe stato Padre anche se non avesse creato. Dunque, prima Padre che Creatore. E questa è un po' la novità del Dio evangelico rispetto ad altre concezioni del divino.

C'è una frase che bisogna assolutamente tener presente per capire quel "Padre mio e Padre vostro". Si tratta di uno dei vertici delle formulazioni che si possono trovare per capire il nostro discorso. Si trova in Matteo 11,26-27, o in Luca 19,29-31. È una frase certamente nota: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti, e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a Te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio, nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare".

È evidente che a noi interessa direttamente la seconda parte del brano: "... nessuno conosce il Padre se non il Figlio...", ma dovrebbe interessarci anche la prima parte perché, per Gesù, uno dei segni costanti che mostrano la paternità di Dio - e che lui, per essere la figura del Padre, ha sempre assunto - è proprio la scelta dei piccoli, una scelta rovesciata rispetto a consueti comportamenti umani.

Dunque: "Tutto mi è stato dato dal Padre mio...". Qui è affermata la grandezza di Gesù: Gesù ha tutto; però in quanto ricevuto: tutto ricevuto, regalato gratuitamente dal Padre. È inoltre espresso un rapporto di mutua conoscenza, esclusiva, direi: "... nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio". Dunque, un rapporto del tutto unico, si direbbe, vissuto al loro interno: Padre/Figlio. Però questo rapporto esclusivo, che evidentemente fa parte del Dio



trinitario, alla sua vita intima, che è relazione, si è tuttavia aperto, come se si fosse spalancata una finestra, attraverso la quale altri possono entrare per far parte di questo rapporto: "... colui al quale il Figlio lo voglia rivelare".

È perciò possibile far parte di questa "conoscenza". Certo, immagino, con una distinzione. Anche qui, però, si tratta di un dono gratuito: "... colui al quale il Figlio lo voglia rivelare". Non è certamente frutto di una conquista, del pensiero dell'uomo: il Padre ci ama nel Figlio, noi figli, perché nel Figlio troviamo il Padre. Condividiamo l'amore e la relazione tra il Padre e il Figlio, come dono, un dono assolutamente gratuito: "... al quale il Figlio lo voglia rivelare".

E ancora, chi vede il Figlio vede il Padre ("Chi vede me vede il Padre"). Il Figlio ha dato, con la sua vita e le sue parole, la figura, l'immagine del Padre, ci ha fatto vedere come sta il Figlio davanti al Padre e come il Figlio vede il Padre, e allora potrebbe essere molto utile leggere il vangelo di Giovanni, perché il quarto vangelo continua a ribadire che Gesù, chiamato il Figlio unigenito, compie semplicemente le opere del Padre, dice le parole del Padre. È un Figlio talmente obbediente, da essere trasparenza del Padre. Chi vede lui, vede le opere del Padre; chi vede come lui si comporta, vede come si comporta il Padre.

Già nel prologo, ai primi versetti, si parla della Parola che è presso il Padre; presso, cioè rivolta al Padre. Questa Parola poi si fa carne: carne, un termine che è più eloquente del termine "uomo". La Parola che, unica, riesce a dire: "Dio", si è fatta carne, è entrata nel nostro mondo per dire anche a noi: "Dio". Ciò è ribadito anche alla fine del prologo: "Nessuno ha mai visto Dio, ma Gesù Cristo, questa Parola, il Figlio, che è nel seno del Padre, lui ce lo ha raccontato".

Ma in che modo il Figlio, la trasparenza del Padre, parla a noi del Padre?

3. Il figlio prodigo

C'è una parabola in cui viene ripristinato l'ordine, per così dire, normale, che tuttavia

"normale" non è. Penso alla parabola del figlio prodigo (Luca 15). Ripercorriamola.

Nell'introduzione si dice che si avvicinavano a Gesù tutti i pubblicani e i peccatori per ascoltarlo, ed è bello constatare che proprio i pubblicani e i peccatori vanno ad ascoltare il Maestro, al solo scopo di ascoltare il suo insegnamento. Oggi, in genere, tutti parlano, pochi ascoltano. Nelle nostre parrocchie vengono i poveri, ma non per ascoltare: per chiedere soldi. Perché? Semplicemente perché sanno che li abbiamo; se non li avessimo, verrebbero ugualmente?

"I farisei e gli scribi mormoravano: Riceve i peccatori e mangia con loro". Stupenda immagine della gente "per bene", che è pronta a condannare, a bocca stretta, chiunque metta in discussione consolidate autogiustificazioni; gente che critica chi è buono, chi accoglie e fraternizza con i peccatori; gente che mormora, in questo caso, perché Gesù è mosso da "discutibili" criteri di comportamento che lo inducono a compiere azioni che vogliono esprimere come Dio si pone davanti all'uomo: azioni, dunque, di giustizia, di bontà, di misericordia, di accoglienza.

Proprio per rispondere a tali suoi detrattori, a tutti i mormoratori, Gesù racconta la parabola del padre e dei due figli. Con un colpo di genio, Gesù prende - per così dire - il mormoratore e lo introduce nella parabola, attraverso la figura del secondo figlio. Il figlio maggiore è il mormoratore.

La parabola incomincia così: "Un uomo aveva due figli. Il più giovane disse al padre: Padre, dammi la parte del patrimonio che mi spetta. E il padre divise tra loro le sostanze. Dopo non molti giorni, raccolte le sue cose, il figlio più giovane partì per un paese lontano e lì sperperò le sue sostanze vivendo da dissoluto". Dunque, un padre che ha due figli e, quando il figlio minore gli chiede di potersene andare, non oppone resistenza ma lo lascia andare: nessun ricatto, nessuna violenza. Il padre non rincorre il figlio: perché lo lascia andare senza trattenerlo, senza dirgli niente, senza opporre obiezioni di sorta? Forse perché indifferente alla sorte del figlio,



al suo bene? Forse perché non è toccato minimamente dal possibile disastro cui egli va incontro?

In realtà il padre non è assolutamente indifferente alla sorte del figlio se, come si vedrà, lo aspetta e addirittura gli corre incontro quando, mosso dalla fame e dal pentimento, ritorna a casa. L'atteggiamento del padre è semplicemente dettato da un amore che comprende il rispetto della libertà dell'altro, che perciò non può obbligare niente e nessuno, anche se ciò significa dover subire un rifiuto o constatare un'incomprensione. E questo è un dato interessante, a mio parere, che mai dovremmo dimenticare: guai se immaginassimo la paternità divina come spesso è la nostra, dove i ricatti sono all'ordine del giorno.

Però c'è un secondo aspetto che mi fa riflettere: se questo figlio decide di andarsene, significa che ha sperimentato il padre come un padrone. Del resto, fuori di metafora, nel lungo svilupparsi della storia biblica e della riflessione degli autori sacri sul comportamento del popolo eletto, non è nuova la convinzione che talora Dio, se dà una legge o propone un'alleanza, è perché la cosa interessa a lui e non all'uomo.

Comunque non c'è dubbio: questo figlio minore è convinto che la libertà si incontra fuori della casa paterna, non dentro. E allora se ne va. Ma se questo figlio ha avuto l'impressione che suo padre fosse un padre-padrone, qualche motivo deve pur esserci stato! Forse era un padre che era anche legge (... del resto, Dio deve correre questo rischio, e lo corre).

Ma, ad un certo punto, il figlio si rende conto di aver sbagliato ragionamento, di aver capito alla rovescia. E si tratta di una prima conversione: si rende conto che si stava meglio a casa, si rende conto che illudendosi di trovare la libertà ha trovato il fallimento. E tuttavia, anche quando decide di tornare, non ha ancora conosciuto il padre. Lo pensa ancora come un genitore che dev'essere riparato dal danno ricevuto: "Ti servirò per anni, finché tu mi possa riconoscere di nuovo come tuo figlio". Non pensa che il padre, da sempre

e ininterrottamente, lo ha considerato e lo considera figlio; non suppone che il padre ardentemente voleva che tornasse; è il padrone che pretende la riparazione di un danno subito, non il padre: il padre vuole che ritorni, incondizionatamente.

Forse il figlio intuisce tutto ciò quando scorge il padre che gli corre incontro, non lo lascia parlare, ma ordina ai servi: "Presto, portate il vestito, i calzari...".

Se la parabola di Gesù, tuttavia, avesse il solo scopo di contrapporre alla logica dei mormoratori una logica nuova, poteva anche finire qua. E la morale sarebbe stata fin troppo evidente a tutti: "Io accolgo pubblicani e peccatori perché così è il Padre mio e vostro". Ma Gesù ha qualche altra cosa da dire agli scribi e ai farisei. Lo fa introducendo la figura del mormoratore nel figlio maggiore, da sempre rimasto in casa: un figlio osservante - su questo non ci sono dubbi -, un figlio che ha sempre fatto il suo dovere, che tuttavia anche lui, come il fratello, ha forse considerato il padre un po' come un padrone: "Sono tanti anni che ti servo...". In ogni caso, anche lui vede il suo servizio nella casa paterna non come una condivisione della fatica e delle gioie quotidiane, ma come un peso sopportato in vista di un premio, peso ulteriormente gravato forse dall'invidia nei confronti del fratello che ha avuto il coraggio di partire...

Il figlio maggiore protesta: "Ma ora che questo tuo figlio è tornato, dopo aver divorato i tuoi averi con le prostitute, per lui hai ammazzato il vitello grasso". Forse anche a lui sarebbe piaciuto potersi divertire con le prostitute, ma non l'ha fatto per il suo senso del dovere. La sua rabbia verso il fratello è evidenziata anche dal fatto che non lo chiama mai "fratello": è il padre che dice "tuo fratello", lui lo nomina sempre come "tuo figlio". Non si sente fratello di quello che è tornato. E il padre cerca di convincerlo. Il Padre è Padre dei peccatori, ma è Padre anche dei giusti. Accoglie i peccatori che vanno verso il suo amore - questa è la conversione -, ma vuole rivelare anche il suo amore al giusto, soprattutto al giusto deve far capire che lo stare col Padre



non è un di meno, ma un di più, non è mancanza di libertà, ma è la libertà. E questa è la conversione del giusto che, ne sono convinto, non è meno difficile di quella del peccatore. A volte è anche più difficile.

Questa è la parabola: interessante. Mette in gioco la paternità di Dio, una paternità seria; ma anche il rapporto del figlio verso il Padre e del figlio verso gli altri suoi fratelli: a volte non li considera tali, ma sono suoi fratelli.

4. Discepoli del Padre

Ma Gesù parla della paternità di Dio in tantissimi contesti, allo scopo di giustificare i comportamenti che il discepolo dovrebbe assumere se vuole mettersi in un giusto rapporto con la paternità divina. In particolare c'è una certa insistenza, ovviamente, sul tema del perdono.

Al capitolo 5 di Matteo, nel *discorso della montagna*, che si conclude con la frase: "Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro", viene detto che la misura della nostra perfezione umana non deve essere cercata dentro di noi, in un equilibrio di nostri intenti, ma deve uscire all'esterno. Dobbiamo uscire e misurarci con il Padre che è nei cieli. Conseguentemente, il perdono non consiste nel dimenticare, ma nel pregare, nel sentirsi responsabile dell'altro, anche quando l'altro si chiama "nemico". Chi accoglie il perdono di Dio deve anche essere capace di perdonare; chi non sa perdonare dimostra di non aver accolto il perdono divino. Si tratta di una *conditio sine qua non*.

Nel medesimo *discorso della montagna*, al capitolo 6, Gesù parla del rapporto che dovremmo avere con le cose: "Non affannatevi per il cibo, per il vestito... perché il Padre che nutre i passeri, non penserà anche a voi?". Ma noi abbiamo fiducia nella provvidenza divina? E se non c'è tale fiducia, che cosa distingue il pagano dal discepolo? Dovremmo riflettere seriamente di fronte a queste domande... Magari dobbiamo riconoscere che siamo tutti pagani!

Aver fiducia nel Padre è dunque essenzia-

le caratteristica di una fede coerente, ma non perché il vestito e il cibo non siano importanti: il cibo e il vestito forse non assillano la nostra vita, semplicemente perché non ne siamo affatto sprovvisti, ma sono esigenze vitali per chi ne è privo... Non ci si deve dunque affannare per queste cose perché non contano, ma nella fiduciosa certezza che il Padre non le potrà negare a chiunque "cerca prima di tutto il Regno di Dio e la sua giustizia". Chiunque pretendesse di fare tutto da solo, chiuderebbe tutti gli spazi alla provvidenza divina. E l'ansia, l'affanno, la pretesa di accumulare, la ricerca di riporre la propria sicurezza nelle ricchezze, certamente non danno pienezza di vita: non si trova sensatezza esistenziale, non si trova serenità nelle cose.

Un altro brano evangelico che parla diffusamente del Padre - ne parla in concreto, direi quasi moralisticamente, anche se il discorso non è moralistico -, è il capitolo 18 di Matteo, dove si parla dei rapporti comunitari. Il Padre vuole che "nessuno di questi piccoli si perda". I piccoli sono i poveri, sono coloro che si scandalizzano, che non sono ancora maturi; piccoli sono i peccatori che si allontanano dalla comunità. Successivamente si sottolinea - ancora una volta - l'importanza del perdono fraterno, il perdono che nasce dalla coscienza di una misericordia ricevuta, che nasce sulla base della gratuità vissuta, sperimentata: se riconosci che il Signore ti ha condonato i debiti, perché non sei capace di condonare un piccolo debito a tuo fratello?

Mi pare interessante mettere in risalto il fatto che i discorsi di Gesù sulla paternità divina vengono fatti sempre in concreto, toccano sempre i rapporti: i rapporti dell'uomo con Dio, i rapporti dell'uomo con le cose e con gli altri uomini.

5. Gesù, Figlio di Dio

Un'altra questione: Gesù è il Figlio davanti al Padre, che è Dio. Gesù ha provato cosa significhi essere figli di fronte al Padre che è Dio: l'ha provato anche lui. E ne ha provato lo sconcerto; ha provato persino l'apparente



fallimento del rapporto. Forse il discorso dovrebbe partire dalle tentazioni subite dal Signore nel deserto, prima della sua vita pubblica. Satana: "Sei Figlio di Dio? Allora agisci così, così, così...". Il tentatore evidentemente ha in mente un'idea sbagliata di Dio. Gesù rifiuta di comportarsi secondo la logica che Satana suggerisce, e non perché non sia Figlio di Dio, ma proprio perché è Figlio di Dio.

È chiaro che il rifiuto di dare spettacolo, di mostrare segni di potenza, di fare miracoli, sono proprio la smentita - da parte di Gesù - di questa idea sbagliata di Dio e di quello che il Padre e il Figlio avrebbero dovuto fare. Satana concepisce la filiazione in modo tradizionale, banale: "Tu sei il Figlio, dunque hai la potenza di Dio; utilizzala per il tuo trionfo, la tua glorificazione...". Ma Satana si sbaglia. La prova che Gesù è Figlio deve cercarsi altrove, nel Getsemani.

Ma prima di arrivare al Getsemani vorrei ricordare alcuni versetti dal capitolo 16 del quarto vangelo. Quando i discepoli si rivolgono al Maestro dicendo: "Adesso sì crediamo, perché parli chiaro", Gesù ribadisce: "Voi credete? Viene l'ora, anzi è già arrivata, in cui ciascuno si disperderà per i propri affari e mi lascerete solo. Ma non sono solo perché il Padre è con me". Questa frase rivela qualcosa del rapporto del Figlio con il Padre. Si tratta di un'esperienza relazionale misteriosa: proprio perché obbedisce al Padre, Gesù si trova solo, fallito, non ottiene consenso, e tuttavia va avanti perché non si sente solo. Non potrebbe sentirsi solo, nessuna persona può sentirsi sola: c'è un Dio che è Padre con te. Non è questo che ci ricorda la grande esperienza dei santi? Essi, che apparentemente restano soli, di fatto non sono soli: il Padre è con loro.

Ma torniamo al Getsemani. In particolare in Marco e in Matteo, nell'Orto degli Ulivi Gesù è descritto come abbattuto, prostrato, triste, quasi seccato con i discepoli che non sono capaci di vegliare con lui. Egli ripetutamente si avvicina agli amici che dormono e che non sono in grado di rispondere alla sua domanda. Sa benissimo, il Maestro, che Giuda lo sta tradendo, che i sacerdoti lo stanno arrestan-

do, vogliono eliminarlo. Ma, alla fine, in gioco è soprattutto il Padre, la sua relazione con il Padre. E prega - una preghiera davvero molto bella -: "*Abba*, Padre, tutto è possibile a te".

Proprio perché Gesù è davanti a un Padre a cui tutto è possibile, la prima domanda è: "Liberami; allontana da me questo calice...". Se fosse un Padre che non può, oppure che non ama, non sarebbe possibile neanche lamentarsi.

"Tuttavia, non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu". Dio è un Padre a cui tutto è possibile, un Padre che ama senza condizione, a cui si può chiedere qualunque cosa, davanti alla prospettiva del fallimento, della morte, di una morte ignominiosa, di una missione inconclusa... È un Padre che lascia spazio all'affanno: "Se sei Padre, perché...?".

Gesù Cristo, dunque, chiede che sia cambiata la volontà di Dio, ma non viene meno in lui la certezza che Dio è comunque il Padre. *Abba* vuol dire confidenza: neppure nel momento dell'angoscia il Figlio sente venir meno la sua intima relazione con Dio Padre.

La paternità di Dio comprende anche la scommessa fiduciosa in una presenza assente. Di tale scommessa Gesù è lo specchio: ci mostra cosa significhi essere Figlio di fronte al Padre che sembra insensibile al grido del Figlio. Gesù, nel suo disagio, nell'estrema sofferenza, ha chiesto aiuto al Padre prima di consegnargli la sua vita. Prima ha chiesto, poi si è consegnato con fiducia.

A molti pare quasi blasfemo che, nel momento del dolore e dell'abbandono, Gesù appaia così uomo: non più Dio di fronte all'uomo, ma uomo di fronte a Dio: è lui che si prostra nella preghiera, non è il lebbroso che si prostra davanti a lui per chiedere la guarigione. Alcuni vogliono "annacquare" il grido d'aiuto, nobilitarlo, magari ingrandire a dismisura il motivo per cui Gesù prova angoscia: "Egli non è angosciato per paura della crocifissione; sapeva che sarebbe risorto. È angosciato perché, in un batter d'occhio, ha visto tutti i peccati del mondo: passati, presenti e futuri; un cumulo tale di peccati che lo schiacciava...". Ma di tutto questo non c'è traccia



nei vangeli: essi descrivono l'angoscia di un uomo normale, sofferente e abbandonato.

E poi la croce. Nel vangelo di Matteo, Gesù viene smentito: egli non scende dalla croce, mentre, come Figlio, dovrebbe scendere, dal momento che il Padre non potrebbe sopportare l'ingiusta condanna. Anche qui i mormoratori deridono il crocifisso, ne denunciano l'incapacità di salvare gli altri: "Chi può pensare che salvi gli altri se non sei capace di salvare te stesso? Hai confidato in Dio, ti sei fidato di Dio, hai detto che Dio è tuo Padre e che tu sei il Figlio...".

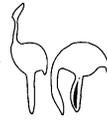
Gesù è smentito. È come se Dio, negando

la parola che prova la verità di una relazione unica con il Figlio, smentisse colui che si pretende Figlio. Ma il Figlio continua a riporre in Dio la sua fiducia, nell'angoscia più profonda.

Nell'Antico Testamento ci sono pagine che evidenziano il drammatico abbandono di Dio nei confronti dei credenti, ma solo nel Nuovo Testamento ci si imbatte nel dramma della solitudine del Figlio davanti al Padre: è come se tutte le tragedie umane fossero riassunte nella croce del Figlio abbandonato.

Bruno Maggioni





Di fronte all'abbandono dei discepoli, sperimentando la morte del maledetto, Gesù "ha mostrato d'essere Figlio di Dio (...) non solo perché non è sceso dalla Croce, ma anche perché non ha ricusato di sperimentare - per questo - l'abbandono del Padre". Il Cristo crocifisso e abbandonato definisce e modella così la prassi del vero discepolo. L'autore è teologo cattolico.

"Se sei Figlio di Dio, scendi dalla Croce"

Introduzione

Il tema della pace come dono ed esperienza del Crocifisso va al cuore della fede cristiana. Non solo nel senso che c'invita a contemplare l'evento di Gesù Cristo nel suo culmine, ma anche - e di conseguenza - perché c'introduce nell'originalità della sequela e della prassi del discepolo.

Basti ricordare la prima lettera ai *Corinti*, dove S. Paolo, con un'energia e un'efficacia incredibili, rende vivo e presente davanti a noi Cristo crocifisso quale potenza e sapienza di Dio, "perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini" (1,24-25).

Riflettiamo su questa realtà, leggendo il mistero del Crocifisso nell'ottica specifica della nonviolenza e della pace. Premetto subito che mi limiterò a qualche spunto soltanto, perché l'argomento sarebbe di per sé immenso, oltretanto affascinante ed esigente.

Scelgo - tra le tante possibili opzioni - un percorso a carattere soprattutto biblico, articolandolo in tre momenti: il primo - assai rapido - concernente un richiamo appena a quella che amo definire la "scelta messianica" di

Gesù di Nazareth; essa fa da sfondo e da coerente preparazione al secondo e centrale momento, quello dell'avvenimento della Croce, su cui indugero più ampiamente; per giungere infine a un terzo momento, in cui cercherò di dischiudere - seguendo soprattutto le orme di S. Paolo - il significato del Crocifisso come origine di una nuova esistenza e di una nuova prassi di pace nella storia.

Facendo tesoro del suggestivo e ben azzeccato titolo che mi è proposto, privilegerò nei primi due momenti il riferimento al vangelo di Matteo.

1. La scelta messianica di Gesù

Le narrazioni evangeliche della vicenda di Gesù di Nazareth, soprattutto quelle sinottiche, sono concordi nel far iniziare il suo ministero col battesimo ricevuto al Giordano da Giovanni, e a quest'evento collegano strettamente l'episodio delle cosiddette tentazioni nel deserto. L'importanza di questo fatto va ricercata in una duplice direzione: da un lato, la predicazione primitiva della Chiesa - e la convergente narrazione evangelica - vedono in quest'inizio quasi un prisma di lettura del-



l'intera "storia" di Gesù; dall'altro, esse riflettono la precisa autocoscienza del Gesù storico in rapporto al suo ministero messianico che, sin dall'esordio, si palesa appunto in una precisa "scelta" di campo e di metodo.

Tale scelta è, senza dubbio, quella di "portare a compimento ogni giustizia" - come dice Gesù al Battista (cf. 3,15) -, e cioè di conformarsi pienamente e attivamente al progetto di salvezza del Padre. Ma ciò implica il riconoscersi come suo inviato e unto nella figura del Servo sofferente di JHWH. La voce che si ode dal Cielo, infatti, combina insieme la proclamazione messianica del Sal 2,7a: "Tu sei mio Figlio, oggi io ti ho generato", e l'elezione del Servo di Isaia 42,1: "Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto, di cui mi compiaccio. Ho posto il mio Spirito su di lui".

Del resto, è l'atteggiamento stesso di Gesù che conferma questo suo libero e consapevole inserirsi nel disegno di salvezza del Padre, nella figura del Servo: il fatto che egli solidarizzi con la folla di peccatori che s'accostano al rito di penitenza di Giovanni, sottolinea - come Gesù stesso dirà - che tutta la sua vita sarà un battesimo (cf. Mc 10,38; Lc 12,50), uno scendere nelle profondità della condizione umana di schiavitù e di peccato per risalirvi - insieme con gli uomini - nella luce e nella forza dello Spirito di libertà e di salvezza ricevuto dal Padre.

Tutto ciò è esplicitato nell'episodio subito appresso narrato (conosciuto anche dalla tradizione più antica, come testimonia la laconica referenza di Mc): quello delle "prove messianiche nel deserto" (cf. 4,1-11). Qui ricorre, tra l'altro, la stessa "tentazione" che, in forma di tragica ironia, gli sarà ripetuta al momento della crocifissione: "Se sei Figlio di Dio...".

In realtà, si tratta di tre tentazioni che rincorreranno tutta l'esistenza di Gesù e che, di volta in volta, gli saranno riproposte - con sfumature diverse - dai capi, dalla folla, persino dai discepoli. Due cose, tra l'altro, sono da notare. Si tratta di una disputa - quella fra Gesù e il tentatore - costruita essenzialmente con frasi bibliche, quasi a sottolineare che tutto sta nell'interpretazione che si deve dare del

messianismo per restare fedeli al disegno di Dio. Inoltre, il contenuto delle tentazioni - senza soffermarsi sui particolari, pure importanti e suggestivi - riguarda in fin dei conti un messianismo fondato sui prodigi spettacolari, su di una salvezza assicurata e trionfale, e sull'acquisizione del potere (anche religioso) a ogni costo.

La scelta di Gesù è dunque chiara e drastica. E sottende e guida tutta la sua missione: *kerigma*, prassi, opzioni strategiche. Non è qui possibile documentarlo in dettaglio. Richiamo soltanto un evento che è centrale nella narrazione sinottica, tanto da costituire lo snodo decisivo tra il primo e il secondo periodo della predicazione di Gesù: quello galilaico e quello gerosolimitano. Si tratta della "confessione di Cesarea di Filippo".

La costruzione redazionale di Matteo è più articolata e ricca di quella di Marco. Intanto, essa è preceduta da uno dei numerosi dibattiti con farisei e sadducei circa l'identità messianica di Gesù, con la particolarità che ormai ci si avvicina alla resa dei conti. Infatti, a chi gli domanda con insistenza "un segno dal cielo" (16,1) per autenticare in modo inequivocabile la sua missione, Gesù rimprovera duramente di non saper "discernere i segni dei tempi" (16,3). I "segni dei tempi" sono appunto quelli che testimoniano l'avvento del Regno di Dio attraverso il *kerigma* e la prassi di Gesù: la sua "dottrina nuova" predicata con autorità, la buona novella annunciata ai poveri, il perdono dei peccati, la guarigione dei malati, lo stare a mensa con gli emarginati (per motivi sociali o religiosi)..., segni, dunque, di pace, di perdono, di liberazione, di convivialità gioiosa.

Ma essi - i contraddittori di Gesù - non capiscono un messianismo di tale genere. San Paolo - in 1Cor, già citata - li bollerà insieme ai Greci, inchiodandoli al reale motivo della loro incredulità: una pre-comprensione, meglio un pre-giudizio che impedisce loro di accogliere il vero volto di Dio, che impedisce anzi a Dio stesso di mostrarsi loro per quello che egli è: "mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi predichiamo Cristo cro-



cifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani" (1Cor 1,22-23). "Nessun segno - sentenza decisamente Gesù nel racconto di Matteo - sarà dato (a questa generazione) se non il segno di Giona" (Mt 16,4). In tal modo egli indirizza lo sguardo della fede all'evento finale della sua esistenza, indicando in esso il grande, paradossale e riassuntivo "segno", che interpreta ed esprime l'autentico significato del suo ministero messianico.

Ma più importante, e in certo modo esplicativa o almeno preparatoria al cammino dei discepoli verso il "segno" definitivo della Croce, è la scena seguente che si svolge, secondo l'unanime testimonianza dei sinottici, a Cesarea di Filippo. Essa è composta di due quadri. Nel primo, Gesù pone la questione - ormai emergente nella sua insuperabile serietà e ineludibilità - sulla sua identità. Sinora - nel cosiddetto periodo galilaico - egli ha predicato l'avvento del Regno. Da ora inizia una sorta di catechesi più immediatamente diretta al gruppo dei suoi, e volta ad orientarli al significato definitivo del suo messianismo, così come sarà dischiuso dall'evento della Croce. E Pietro, portavoce degli apostoli che Gesù ha intimamente associato alla sua esistenza e alla sua missione (cf. Mt 10,1-4), coglie nel segno, guidato dalla luce del Padre che si manifesta nel *kerigma* e nella prassi di Gesù (cf. 16,17): "Tu sei il Cristo, il Figlio di Dio vivente" (16,16). La confessione di fede riconosce in Gesù l'eletto, l'inviato di Dio nella forza dello Spirito per attuare escatologicamente il suo progetto salvifico nella storia.

Ma Pietro stesso entra in crisi - ecco il secondo quadro - quando Gesù comincia ad esplicitare direttamente il volto del suo messianismo, descrivendo l'esito drammatico e a prima vista fallimentare della sua missione a Gerusalemme: "Dio te ne scampi, Signore; questo non ti accadrà mai" (16,22). È il "tentatore" che torna alla carica ("lungi da me, Satana" [cioè, appunto, "tentatore"]) - lo apostrofa infatti Gesù: "Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini" (16,23).

Ciò che sta per accadere, e cioè la conclu-

sione tragica della missione di Gesù, non è, dunque, un incidente di percorso. Certo, la responsabilità sta nell'incomprensione, nel rifiuto degli anziani, dei sommi sacerdoti, degli scribi... ma proprio nel modo con cui Gesù affronterà questo scacco, quest'estrema, inaudita e ingiusta violenza, proprio in ciò Dio manifesterà il suo volto di giustizia e misericordia e donerà la sua salvezza.

Segue la parenesi ben nota sulla sequela: "se qualcuno vuol venire dietro a me..." (16,24ss). Ma su di essa ritorneremo dopo aver contemplato l'evento della Croce: perché è a partire da lì che la sequela è illuminata e resa possibile.

2. L'impotenza del Crocifisso

La narrazione della passione, crocifissione e morte di Gesù è in tutti i vangeli ampia e ricca di dimensioni, sulle quali occorrerebbe indugiare a lungo per penetrarne le risonanze teologiche ed esistenziali. Nell'ottica che ci tocca qui più da vicino mi limito a due note introduttive, che derivano sempre dal racconto di Matteo, per giungere poi subito al punto dove convergono il cammino di Gesù e i cammini di chi lo segue e, con lo sguardo di fede, scruta il messaggio che gli viene dal volto del Crocifisso.

Innanzitutto, c'è da sottolineare l'importanza dell'episodio della preghiera di Gesù nell'orto del Getzemani. Tutto ciò che sta per accadere s'inscrive entro il rapporto di Gesù con il Padre, come adesione costosa, ma portata fino all'estremo, alla sua volontà. La radice dell'atteggiamento di Gesù di fronte ai suoi persecutori è dunque la sua adesione al Padre. Anche in rapporto alla passione e morte di Gesù vale perciò quanto egli stesso ha rivelato come la sorgente e la realtà più profonda della sua missione: "Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare" (Mt 11,27).

L'atteggiamento di libertà, di amore, di perdono che Gesù vive nei confronti di ciò che



gli accade per decisione degli uomini, ci fa conoscere il Padre: dal Padre egli lo ha "imparato" e, insegnandolo e testimoniandolo agli uomini, è il Padre che egli rivela come modello dell'essere e dell'agire dei discepoli. È così - alla luce della sua esperienza di Crocifisso - che si comprendono la gravidanza e l'ultima profondità della "nuova giustizia" proposta da Gesù nel discorso della montagna: "Avete inteso che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. (...) Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,43-45.48). La misura dell'agire di Gesù, del suo amore spinto sino alla Croce, è il Padre e, contemplando la vita di Gesù, questa stessa misura diventa la misura anche dell'agire dei suoi discepoli.

La seconda annotazione riguarda l'arresto di Gesù, un episodio che è particolarmente illuminante e significativo per noi e sul quale, più ancora che gli altri sinottici, Matteo attira l'attenzione (26,47-56).

Gesù preannuncia, al termine dell'ultima cena coi suoi, che ciò che gli sta per accadere rappresenterà per loro - anche per Pietro - una pietra d'inciampo (*skándalou*) (cf. Mt 26,31ss). L'arresto, infatti, avviene in un clima di violenza, intimidazione e falsità: il bacio di Giuda e la gran folla che brandisce spade e bastoni. Ed è in questo contesto che scatta la reazione anch'essa violenta di "uno di quelli che erano con Gesù" (nel testo parallelo, il quarto vangelo lo identifica esplicitamente con Simon Pietro [cf. Gv 18,10-11]). La risposta di Gesù - che solo Matteo riporta - rimanda alla scelta messianica da lui fatta, al rapporto col Padre e alla realizzazione - nel segno dell'amore nonviolento - del disegno divino di salvezza: "Rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periscono di spada. Pensi forse che io non possa pregare il Padre mio che mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli? Ma come allora si adem-

pirebbero le Scritture, secondo le quali così deve avvenire?" (Mt 26,52-54).

Almeno tre motivi, strettamente connessi l'uno con l'altro, emergono da questo deciso rifiuto della violenza. Da un lato, il detto di sapore proverbiale sulla spada riproduce il principio della rappresaglia e del taglione che Gesù ha dichiarato escatologicamente superato nel discorso programmatico del monte. Dall'altro, il riferimento al Padre sottolinea - ancora una volta - il rifiuto di un messianismo basato sulla manifestazione della forza e dell'imposizione. Infine, il richiamo alle Scritture invita a cogliere nella paradossale via dell'impotenza, che così viene liberamente e consapevolmente assunta, la strada necessaria per la realizzazione del disegno di salvezza.

Sarebbe interessante soffermarsi anche sulle caratteristiche dell'atteggiamento di Gesù nelle due fasi del processo che giunge a formulare la sua condanna. Ma è tempo di concentrarci sulla scena della Croce.

Come giustamente sottolinea R. Fabris, "l'evangelista non intende offrire un resoconto dell'esecuzione capitale di Gesù. (...) I particolari raccapriccianti della tortura mediante crocifissione erano ben noti ai primi lettori del vangelo. La preoccupazione dell'autore è quella di rileggere alcuni particolari conservati dalla tradizione in una prospettiva religiosa, e più precisamente cristologica" (1). In altri termini, ciò che ci viene comunicato è il senso profondo dell'avvenimento della Croce e, se così possiamo dire sulla base del cammino sin qui percorso, il senso definitivamente svelato del messianismo di Gesù.

Non per nulla, sia all'inizio della scena che alla fine, c'è un esplicito riferimento alla confessione di fede in Gesù come "Figlio di Dio", che abbiamo visto ritornare con insistenza nei punti nodali della narrazione evangelica. La prima volta, in senso derisorio, è sulla bocca di coloro che insultano Gesù; alla fine, su quella del centurione quale prima confessione di fede nel Crocifisso come segno e strumento di salvezza di Dio per gli uomini tutti.

Tutta la questione, infatti, sta nel decifrare e nell'accogliere il segno di Dio che ci è tra-



smesso attraverso la morte infamante della Croce. Per chi oltraggia Gesù essa è, all'evidenza, la smentita della pretesa messianica del Nazareno.

Nelle parole dei "nemici" - sapientemente introdotte nella narrazione da Matteo - sono essenzialmente due i motivi della smentita. Innanzitutto, l'*impotenza* di Gesù: egli è inerme, non può salvarsi, pur avendo affermato d'essere "il re d'Israele", "il Figlio di Dio" e di essere in grado di distruggere e riedificare il Tempio in tre giorni (cf. 27,40.42) - titoli e gesti che dovrebbero legittimare la sua identità messianica. In secondo luogo, il *non intervento* di Dio: "Ha posto la sua fiducia in Dio, lo liberi se gli vuol bene" (27,43).

Qui sta il punto. In certo modo, la caratteristica dell'impotenza, ma come attiva assunzione del rifiuto e della sofferenza, che Gesù aveva già preannunciati come elementi essenziali della sua scelta messianica. E la figura profetica del servo di JHWH andava in questa direzione. Gesù crocifisso - così lo comprenderà la giovane Chiesa apostolica - non è dunque un "maledetto da Dio" come vuole Dt 21,23, ma ha passato la prova del giusto sofferente (2). E quindi, quello che agli occhi dell'*establishment* politico-religioso del tempo appare come il fallimento della sua pretesa messianica, ne è invece - dal punto di vista dell'autocoscienza di Gesù e della fede apostolica - la conferma. Dio, dunque, salva in questo modo: attraverso il giusto suo servo che adempie fino in fondo alla missione che gli è stata affidata, rispondendo con la piena adesione alla volontà di Dio al rifiuto, all'ingiustizia, all'oppressione.

Resta aperto il problema del non intervento di Dio a favore del Messia, che egli stesso ha proclamato suo Figlio diletto, e che tutta la sua missione ha giocato nella fedeltà a questo rapporto con Dio riconosciuto e sperimentato come Padre (anzi, *Abbà*). Certo, vien subito da rispondere, il non intervento è temporaneo: il Padre, infatti, fa risorgere il Figlio il terzo giorno - come promesso - e così dà la conferma escatologica della sua missione e della sua identità. Ma non dobbiamo troppo in fretta

sottovalutare il fatto, cui Matteo (in accordo con Marco) annette senza dubbio grande importanza, che Gesù - prima di morire - grida a gran voce "Eli, Eli, lemà sabactáni, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (27,46), per poi spirare gridando ancora una volta a gran voce (27,50). C'è qui qualcosa che supera intenzionalmente l'interpretazione del suo messianismo nella prospettiva del giusto sofferente.

È vero che si tratta di una citazione del Salmo 22, ma la presenza di questo grido d'abbandono nel contesto della *passio iusti* e, per di più, nel suo momento decisivo, è inattesa: infatti, il giusto - come mostra anche la chiusa del Salmo in questione - muore sicuro d'essere gradito a Dio, proprio perché è perseguitato a motivo della sua fedeltà. Occorre inoltre tener presente che Gesù non è condannato da empi, ma dai rappresentanti ufficiali della fede d'Israele, dai custodi della Legge e nel nome della Legge: egli, infatti, è stato riconosciuto e condannato come un bestemmiatore.

Dunque, la morte di Gesù supera l'esperienza del giusto sofferente, e - proprio per il suo rapporto con il Padre - acquista la dimensione di un dramma teologico e di una svolta definitiva nella storia della salvezza. Il grido dell'abbandono dischiude uno spiraglio di profondità abissale sull'amore di Dio per l'uomo. Esso resta consegnato da Matteo (così come da Marco e, in altri termini, anche da Giovanni, nell'invocazione in certo modo parallela: "Ho sete" [19,28]) alla comunità dei discepoli, i quali vi potranno penetrare solo guidati dalla luce dello Spirito (cf. Gv 16,13). Comunque, la narrazione stessa di Matteo ci offre almeno due importanti vie d'accesso alla profondità di questo evento.

La prima interpreta il grido di abbandono in relazione al rifiuto del Messia da parte d'Israele, nel nome della Legge. Nella morte di Gesù viene in piena luce ciò che con progressiva e tragica durezza caratterizza il suo confronto con l'*establishment* politico-religioso. Gesù è venuto a compiere la Legge (cf. Mt 5,17) e per questo, quasi in modo emblematico, a relativizzare - in rapporto al disegno di Dio



che attraverso di lui si va compiendo - l'istituzione del Sabato e quella del Tempio. Rifiutato come bestemmiatore, Gesù è, per così dire, espulso dall'alleanza di Dio con Israele ed è condannato e giustiziato come "maledetto da Dio". È l'interpretazione della sua morte infamante che darà Paolo, quando dirà: "Cristo ci ha liberato dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, affinché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede" (Gal 3,13-14).

Gesù esce dall'alleanza di Dio con Israele per raggiungere la condizione di ogni uomo davanti a Dio - anche di chi gli è maggiormente lontano -: "con ciò - spiega G. Rossé - Dio stesso esce dall'alleanza antica per stabilire in mezzo alle genti un'alleanza nuova in Gesù crocifisso" (3). Tutto ciò è reso plasticamente evidente dall'evangelista attraverso l'immagine dello squarciarsi del velo del Tempio: la presenza divina lascia il Tempio - come aveva predetto Gesù - per prendere dimora nel Crocifisso. Il valore universale della sua morte è poi sottolineato dal fatto che è proprio un centurione romano, e dunque uno che non è sotto la Legge, a proclamare: "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!" (27,54).

Ma proprio tale affermazione dischiude una seconda via d'accesso al mistero che si compie sulla Croce. Essa risulta dal riflettere sul fatto che è nell'esperienza dell'abbandono da parte di quel Dio che Gesù ha sperimentato e annunciato come Padre, che egli si manifesta ed è riconosciuto come Figlio di Dio. Non è solo la sua fedeltà al Padre nella prova fino al dono della vita, attraverso l'esperienza dell'impotenza, ciò che rivela la figliolanza divina di Gesù, ma precisamente il non intervento, l'assenza del Padre.

Si tratta di un'estrema profondità dell'evento della Croce che, pur conosciuta in altre epoche della storia cristiana (in alcuni Padri e soprattutto mistici dell'evo moderno), viene in rilievo speciale oggi - tempo segnato forse come mai da tanti segni tragici dell'assenza di Dio. "A partire da ogni ora del mon-

do - dice l'esegeta H. Schürmann - si può avere una conoscenza approfondita di Cristo, che è diversa e nuova per ogni epoca" (4).

Ma perché Gesù - che pure aderisce senza tentennamenti e fino in fondo alla volontà del Padre - grida al suo abbandono? Che cosa ha provato morendo come un "maledetto" sulla Croce, incompreso e rifiutato dai suoi fratelli nella fede, abbandonato dai suoi discepoli, avvertendo che il Padre lo lasciava morire così, senza dargli alcun segno sensibile della sua presenza e del suo conforto?

Non è possibile saperlo, anche se molti, mistici e non, si sono inoltrati o sono stati violentemente gettati in una simile notte di Dio. Perché, alla fine, il calice che egli ha accettato di bere è anche quello della notte di Dio. Certo è il dato teologico che gli evangelisti Marco e Matteo ci trasmettono: Gesù di Nazareth ha saputo, per fedeltà al Padre e per amore ai fratelli, attraversare la notte di una sperimentale assenza del Padre, per dare compimento al suo annuncio di pace e di riconciliazione. E così, solo così, si è mostrato veramente e fino in fondo "Figlio di Dio". In una misura di libertà e di dedizione - di fronte al rifiuto degli uomini - grande come quella del Padre e perciò realmente divina e pienamente umana.

Gesù, dunque, ha mostrato d'essere Figlio di Dio ed è così divenuto primogenito tra molti fratelli nella risurrezione, non solo perché non è sceso dalla Croce, ma anche perché non ha ricusato di sperimentare - per questo - l'abbandono del Padre. Ha saputo e voluto non solo "perdere la sua vita", ma anche "perdere Dio" per fare la volontà del Padre e per generare a lui una moltitudine di figli. Se il Padre è giunto a darci il Figlio - il cuore del suo cuore -, che cosa di più grande il Figlio poteva donare per noi se non Dio stesso?

"L'abbandono al momento supremo della crocifissione - commenta Simone Weil -: che abisso d'amore dalle due parti! 'Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?'. Questa è la vera prova che il cristianesimo è qualcosa di divino" (5).

Tutto ciò ci introduce nel mistero più intimo e più rilevante per l'uomo che Cristo svela



di Dio: l'Agape come Amore tripersonale.

3. La "misura" di una nuova prassi

Ma veniamo al terzo punto: la Croce di Cristo, meglio, il Cristo crocifisso e abbandonato come inizio di una nuova esistenza e "misura" di una nuova prassi.

Certo, ciò che deciderà il ricostituirsi definitivo della comunità messianica, a partire dagli undici, dopo la pasqua del Signore, sarà l'esperienza diretta del Risorto. Senza di ciò nulla si spiega: "Se Cristo non è risorto - afferma decisamente San Paolo -, vana è la nostra predicazione e vana anche la nostra fede" (1Cor 15,14.17). Ma come - già a partire dal Nuovo Testamento - si percepisce con chiarezza che l'esistenza del discepolo nasce dalla Croce e che la sua prassi è tutta quanta da essa segnata e modellata?

Le parole della sequela che Matteo ci riporta: "Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua Croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà" (16,24-25); così come quelle del discorso della montagna: "Avete inteso che fu detto: occhio per occhio e dente per dente; ma io vi dico di non contrapporvi (6) al malvagio; anzi, se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra..." (5,38-39), non si comprendono nel loro vero significato e nella loro novità se non alla luce del Crocifisso. È lui, infatti, come spiega Paolo in 1Cor, il criterio e la misura della sapienza e della potenza di Dio che sono chiamate a continuare nel mondo attraverso i discepoli.

Mi limito appena a tre annotazioni. Intanto, mi pare che la prima esperienza che il Crocifisso ci fa compiere e il primo dono che da lui ci viene sono quelli della *libertà dell'amore* per Dio. La scelta messianica di Gesù e il suo culmine nell'evento della Croce e dell'abbandono ci fanno sperimentare e ci donano la fede in Dio non come una capitolazione imposta da segni grandiosi, né come la certezza di un successo già assicurato. Di fronte a noi stanno solo l'impotenza e l'abbandono del Croci-

fisso: chi è "puro di cuore" vi sa vedere il segno di un Dio che è tutto e solo amore per noi, e per questo agisce in tale modo.

La fede in Cristo, dunque, è essenzialmente risposta di amore: "Noi abbiamo creduto all'amore di Dio". Ogni altra immagine di Dio e ogni diversa forma di fede non corrispondono al messaggio di Gesù Cristo. Possono essere, anzi, un cedere alla tentazione demoniaca che Gesù ha vinto per sempre. È quanto esprime con estrema lucidità F. Dostoevskij nella *leggenda del grande inquisitore*: "Tu non scendesti dalla Croce quando con atroci offese ti gridavano: Scendi dalla Croce e crederemo che sei tu. Non discendesti perché non volevi guadagnarti il favore degli uomini mediante il miracolo, e avevi sete di fede libera, non di quella che il miracolo concilia. Avevi sete d'amore fondato nella libertà..." (7).

Chi ha sperimentato d'essere così amato da Dio, nel Figlio suo crocifisso e abbandonato, riceve in sé un'esistenza nuova e non può non agire che con lo stesso amore di libertà nei confronti dell'altro. La sua, dunque, non è mai passività, ma l'attività più alta e più piena: quella dell'amore spinto sino al limite; e la sua prassi di nonviolenza e di non imposizione in rapporto al fratello non è semplice resistenza passiva nei suoi confronti né tanto meno esclusione (se non altro intenzionale), ma un tendere a suscitare, attraverso l'efficacia impotente dell'amore, una risposta positiva di reciprocità. Come Cristo mi ama sino in fondo, sino a suscitare la libera risposta del mio amore, così sono chiamato a fare anch'io nei confronti del fratello (anche nemico): non potrei anzi fare diversamente, se ho capito che cos'è l'amore che il Crocifisso rivela e dona.

Seconda considerazione: l'evento del Crocifisso ci dona un occhio nuovo sulla realtà e, prima di tutto, sui fratelli, chiunque essi siano. Gesù, nel suo abbandono, ama e raggiunge dal di sotto e dal di dentro l'esistenza di ogni uomo, superando - come abbiamo visto - la barriera della Legge. "Egli - scrive Paolo - è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia (...),



per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace" (Ef 2,14-15).

Questo essere-uno-in-Cristo è la grazia e il compito specifico della comunità del Crocifisso/Risorto che nasce precisamente dalla partecipazione alla morte e resurrezione del Signore attraverso il battesimo: per cui la Chiesa ha da diventare profezia di una prassi di reciprocità che riconcilia le differenze.

È lo stesso S. Paolo a esprimerlo con straordinaria efficacia: "Tutti voi siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal 3,25-28).

Ma lo stesso atteggiamento - ripeto - vale verso tutti, perché tutti sono raggiunti dall'amore personale di Cristo, tutti sono in lui già inclusi nell'attesa paziente del pieno sbocciare della loro libera risposta d'amore. Certo, è possibile resistere nella fedeltà a questo sguardo di fede che ci è donato dal Crocifisso di fronte a ogni prova, a ogni smacco, a ogni provocazione, solo restando in unione col Padre. "Non c'è altro criterio perfetto del bene e del male - è ancora Simone Weil a parlare - che la preghiera interiore ininterrotta. Tutto è permesso di ciò che non l'interrompe, niente è permesso di ciò che l'interrompe. È impossibile fare del male all'altro quando si agisce in stato di preghiera" (8).

Il Crocifisso che spinge il suo amore per noi fino all'abbandono del Padre ci offre, infine, il metodo e la misura della nostra prassi di riconciliazione e di pace. Gesù si è spogliato di tutto - scrive Paolo -, non ha considerato un tesoro geloso neppure la sua eguaglianza con Dio (cf. Fil 2,5-7), per identificarsi con noi. Da ricco che era, si è fatto povero per arricchirci attraverso la sua povertà (2Cor 8,9).

Questo è lo stile di vita del cristiano, la regola del suo comportamento. È a partire dalla misura estrema di amore e di libertà del Crocifisso che Paolo scopre il criterio di una nuova prassi, che non conosce né esclusioni pregiudiziali né ostacoli insormontabili: "Mi

sono fatto giudeo con i giudei (...), con coloro che sono sotto la Legge sono diventato come uno che è sotto la Legge, pur non essendo sotto la Legge. Con coloro che non hanno Legge sono diventato come uno che è senza Legge, pur non essendo senza la Legge di Dio, visto che Cristo è la mia Legge (...). Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti" (1Cor 9,19-22).

La prassi di riconciliazione e di pace di Paolo si condensa - alla luce del Crocifisso - nella formula: *farsi tutto a tutti*. Se Cristo ha provato la separazione dal Padre per farsi uno con gli uomini, Paolo può giungere a dire: "Vorrei essere io stesso anàtema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne" (Rom 9,3).

Veramente, l'impotenza del Figlio di Dio che non scende dalla Croce è l'inizio di una nuova storia: "Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, eccome sono nate di nuove" (2Cor 5,17).

Piero Coda

Note

1) R. FABRIS, *Matteo*, tr. e commento, Borla, Torino 1982, p. 550.

2) Scriveva già, ad es., il libro della Sapienza: "Dicono gli empi tra sé: (...) Tendiamo insidie al giusto, (...) vediamo se le sue parole sono vere; proviamo ciò che gli accadrà alla fine. Se il giusto è il figlio di Dio, egli l'assisterà, e lo libererà dalle mani dei suoi avversari. Mettiamolo alla prova con insulti e tormenti, per conoscere la mitezza del suo carattere e saggiare la sua rassegnazione. Condanniamolo a una morte infame, perché, secondo le sue parole, il soccorso gli verrà" (Sap 1,12.17-20).

3) G. ROSSÈ, *Gesù abbandonato nella Scrittura*, in "Nuova Umanità", XVI (1992), n. 83, pp. 11-39.

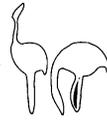
4) H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 150.

5) S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Rusconi 1985, p. 97.

6) Tradurrei preferibilmente così il greco *anthísteni*, nel senso di "non pagare il malvagio con la sua stessa moneta", piuttosto che nei termini del "non opporsi", che può rendere ambigua la comprensione del significato del *lóghion* (come remissività o non violenza passiva).

7) F. DOSTOEWSKIJ, *I fratelli Karamazov*, EDIPEM, Novara 1974, p. 249.

8) S. WEIL, *Cahiers*, vol. 3, Paris 1956, p. 145.



La violenza si sconfigge vanificando le ragioni che la sorreggono. Molto spesso essa si fonda su di un errato rapporto con la verità - afferma l'autore, saggista impegnato coerentemente per la pace -: "La verità può essere interpretata in due modi diametralmente opposti: da una parte, secondo una logica di chiusura che impone atteggiamenti di difesa e di attacco; dall'altra parte, secondo una logica di apertura che si traduce in atteggiamenti di dono dato e accolto".

Il dinamismo della nonviolenza

Ho provato a mettere insieme alcune idee su "Accoglienza e identità: il dinamismo della nonviolenza". L'ho fatto con trepidazione perché il tema è enorme. Ma, prima, mi fermerei un momento sull'importanza della riflessione teologica sulla pace. C'è ancora molto bisogno, da parte dei cristiani, da parte delle religioni in generale, di riflettere sulla pace.

Parto da due riferimenti un po' distanti, ma provocatori. Il primo è Sergio Quinzio. Per pura combinazione, maneggiando tra le carte, ho trovato un suo articolo del 1968, uscito su una rivista di Milano, *Momento*. Il suo intervento aveva questo titolo: *La violenza come partecipazione all'opera di Dio*.

Quinzio diceva che è sbagliato identificare la nonviolenza nel messaggio evangelico; i movimenti nonviolenti, anche se si richiamano più o meno direttamente al cristianesimo, stanno in tutt'altra prospettiva. Tolstoj, è bene ricordarlo, veniva identificato come l'Anticristo... Insomma, quest'idea di poter realizzare in terra la storia, la pace, la liberazione dalla violenza sarebbe, affermava allora Quinzio - ma qualcosa di simile l'ha detto anche successivamente -, sarebbe una pretesa di fare a meno della redenzione, sarebbe uno svuotare

la redenzione. Facciamo noi il Regno di Dio e la salvezza di Cristo è svuotata! Arrivava addirittura a dire che la violenza è un contenuto irrinunciabile della tradizione ebraico-cristiana; totalmente giusta è solo la violenza che partecipa all'operazione di Dio che giudica il mondo, distrugge la storia e attua il Regno.

Certo, non voglio identificare Quinzio, scrittore di grande valore, con queste affermazioni, ma portarlo come sintomo degli aspetti della riflessione teologica di qualche anno fa.

Ho inoltre, fra le mani - è il secondo riferimento -, una lettera che mi scriveva un amico prete con il quale avevo avuto, qualche anno fa, una discussione su questi temi. Cito solo qualche parola: "Certamente bisogna lavorare per la pace, per la soluzione nonviolenta dei conflitti. Ma se i mezzi dell'attaccante sono armi, te la senti di dire che tutto può essere fermato senza difesa armata? Qui le nostre strade si dividono". Ed ecco la parte importante: "In me c'è un certo pessimismo radicale causato dalla irredenta violenza di cui l'uomo è intriso e contro la quale è mostruoso non difendersi, soprattutto non difendere altri, in maniera efficace. La legittima difesa può essere un'orrenda necessità, ma non è possibile



che nessuno si muova di fronte alle belve umane”.

Certamente c'è del vero in affermazioni di questo genere. La riflessione teologica potrebbe e dovrebbe discutere anche queste affermazioni, qualora esse diventassero totalmente prevalenti, unilaterali: se diventassero una specie di abbandono della storia, del mondo, al male, presentando una pace tutta e soltanto escatologica.

Mi sembrano importanti queste due citazioni che ho fatto perché richiamano alla serietà e al peso del problema del male. Una volta, Tonino Drago mi aveva posto questo problema: "Perché la nonviolenza è così poco, così limitatamente accettata nel mondo cattolico?". E a me sembrava che un primo accenno di risposta potesse essere questo: "Una persona religiosa sente il problema del male". Ora, c'è un certo pacifismo facilone, che si limita a insultare la guerra e chi la fa, e non studia con fatica le soluzioni ai conflitti, alternative alla guerra. Allora, un tipo di pacifismo di questo genere merita il rifiuto da parte di chi ha una coscienza viva e sofferta del peso del male nella storia, e sente l'importanza di invocare una presenza, una salvezza che non è soltanto opera nostra.

Nello stesso tempo, però, ciò si deve comporre con altri dati della coscienza cristiana, nella consapevolezza che il Regno di Dio è davvero cominciato in Cristo, ma deve manifestarsi in chi lo segue, nella fraternità, e quindi anche nella civiltà della soluzione senza violenza delle naturali controversie umane. La violenza, infatti, offende il disegno di Dio. La storia, questa storia, è anche storia della salvezza nella quale la salvezza cammina, è anche profezia in atto, è luogo teologico. Quindi, insomma, bisogna evitare gli estremismi: evitare di abbandonare la storia alla maledizione, ma anche evitare di credere in modo facilone, illusoriamente, di realizzare noi la totale salvezza dal male.

Detto questo, io che non sono un teologo, mi fermerei a riflettere su due aspetti di quello che la rivelazione cristiana e la tradizione ci

comunicano su Dio in quanto creatore e in quanto cercatore dell'uomo.

In quanto creatore - si tratta di un pensiero ebraico che mi pare vada recepito -, Dio "si ritira", in un qualche modo: non è più solo al mondo, non è più tutto. In quanto crea, dà vita, dà essere, dona senso. Dio crea e rispetta l'alterità, l'alterità dell'uomo. E questo rispetto è una sua limitazione, una sua - chiamiamola pure - nonviolenza (nei termini che noi intendiamo).

Rimane la grande diversità di Dio dall'uomo. Perciò, secondo me, è importante - come ricorda Enzo Bianchi, accogliendo criticamente alcune istanze del femminismo -, chiamare Dio con il nome di "padre" (con una metafora umana), in quanto una divinità femminile avrebbe più il carattere di qualcosa di avvolgente, come è di solito la figura materna, con cui ci si identifica. Le divinità induiste, per esempio, se non sbaglio, hanno questo carattere: Dio è il tutto, del quale noi siamo una parte, sotto diversi nomi. Invece il Dio ebraico-cristiano è piuttosto padre in quanto questa metafora, questa immagine, sottolinea la differenza, la distanza, la distinzione da noi, diversamente dalla metafora della madre.

Dio creatore, dunque, si auto-limita e noi siamo rispettati nella differenza, nella distanza. Quindi c'è qualcosa di quello che Tonino Bello chiamava "la convivialità delle differenze": una vita insieme, però senza assorbimento. E così anche Dio, in quanto cerca l'uomo, in quanto lo cerca e lo chiama, lo chiama non per assorbirlo. Si dona, si fa uomo, si integra, ma senza confondersi, senza cessare di apportare novità nella vita umana. Partecipa al dramma umano del male, lo prende su di sé.

La parola latina *tollis* (*Agnus Dei qui tollis peccata mundi*) è stata tradotta con "togli", ma sarebbe più corretto dire "prendi su di te... il male del mondo". Dio accompagna l'uomo nella morte, nell'ingiustizia, nella condizione di vittima. In questo il cristianesimo si differenzia dall'Islam, che ha difficoltà a pensare Dio sconfitto. Dio non solo accoglie l'uomo in casa propria sovraneamente, ma chiede di essere accolto, chiede accoglienza. Di qui l'anti-



co "sacramento": vedere la presenza graziosa di Dio nell'ospite, nel bisognoso, nel pellegrino, nello straniero. Allora Dio, anche in quanto cercatore nostro, cerca un'unità che non è una fusione, che è rispetto della differenza. Questo è un suggerimento teologico molto attuale, di una convivialità delle differenze tra uomo e uomo, oltre che tra uomo e Dio.

C'è poi il tema della verità. Evidentemente si può intendere la verità in modi diversi. C'è chi dice che noi abbiamo la verità, ci è data, abbiamo capito tutto: dobbiamo semplicemente trattenerne, tenere stretta questa verità, evitando di dare ascolto a tante parole che ci confondono. Oggi gira anche questo pensiero. In particolare, in concreto, nel nostro paese esso ha trovato voce nel cardinale Biffi di Bologna. Per lui l'Islam, in particolare, è un pericolo per il cristianesimo, per la verità del cristianesimo.

Mi diceva Pier Cesare Bori - insegnante di filosofia morale a Bologna che ha contatti e conoscenze nel mondo arabo - che in diversi paesi musulmani è stata accolta con molto clamore questa posizione di Biffi, che finisce per identificare il mondo cristiano, ai loro occhi, con un fondamentalismo. Biffi, agli occhi dei musulmani, fa la figura di Komeini per noi. Questo è veramente disastroso, perché dà l'immagine di un cristianesimo agguerrito.

Allora, la verità. Che cos'è la verità? Forse la prima cosa che possiamo dire è che è infinita. La verità è infinita, più che definita: più che un territorio con i confini ben tracciati e ben difesi, è un orizzonte, una meta, un cammino.

È utile ricordare qui il passaggio che fece Gandhi. Prima diceva: "Dio è la verità". E va bene: Dio è la verità. Ma poi si è accorto che ci sono tanti modi diversi di pensare Dio nell'umanità. E succedeva che ognuno diceva: "Dio è come lo penso io, nella mia religione, nella mia cultura; questa è la verità; tu lo pensi diversamente, quindi tu non sei nella verità. Il mio Dio è la verità, il tuo Dio è una mezza o nessuna verità". Allora Gandhi rovesciò la formula: la verità è Dio. La verità è ancora

al di là del senso che noi diamo, in modi differenti, alla parola Dio, nelle diverse tradizioni. La verità è questo orizzonte, questo cammino continuo. Non per nulla il modo di intendere Dio in molte grandi tradizioni spirituali e religiose si avvicina a questo.

Dio è innominabile, per gli Ebrei; il centesimo nome di Dio per l'Islam è il nome che non si conosce. Avvicinandosi seriamente a Dio non se ne dà una definizione, ma ci si colloca in una infinitezza. La verità è infinita. Ma allora, se la verità è infinita, non sta mai dentro le nostre mani, dentro i nostri contenitori, dentro i nostri confini. Non è mai posseduta, in senso forte; ma ci possiede. È la verità che ci accoglie, non siamo noi che accogliamo, che ci degniamo di accogliere, in noi, la verità.

Siamo dunque dentro questo cammino aperto: la verità è inesauribile, la verità va sempre oltre. E perciò se hanno senso le cose che sto dicendo, abbiamo bisogno degli altri, abbiamo bisogno anche di altri punti di vista, abbiamo bisogno perfino degli errori degli altri, teorici o pratici. Come si impara dai propri errori, si impara anche da quello che, nel dialogo con gli altri, ci risulta inaccettabile, non ci persuade, non ci convince, ma ci stimola, ci sveglia il senso critico, ci fa ripensare cose nostre. C'è una vera collaborazione, in positivo e in negativo, tra tutti i camminatori, tra tutti i cammini umani, tra tutti i cercatori, senza bisogno di identificarsi immediatamente. Ognuno può avere una sua identità, può avere quel particolare raggio di luce che lo ha toccato, e se uscisse da quel raggio, magari si perderebbe.

Questo non significa che non si possa o non si debba riconoscere che ci sono altri raggi del sole, che illuminano anche diversamente: le montagne, il mare, questo fiore, quest'altro fiore, frutti diversi sulla terra... E ogni frutto, ogni albero, ogni fiore, ogni terreno riceve la sua luce, il suo raggio. E questo non è né indifferentismo, né identità forte che esclude gli altri.

Raimon Panikkar parla di fecondazione reciproca delle religioni, nel senso che possono



reciprocamente darsi qualche cosa, anche facendo scoprire degli aspetti propri di una tradizione, di un raggio di luce, che non erano ancora stati valorizzati. L'esempio più ovvio, il più evidente a tutti, è quello di Gandhi che ha fatto riscoprire ai cristiani la nonviolenza evangelica. Se si va a scavare nel passato, si è più sviluppata una violenza con giustificazioni cristiane che non la scoperta della nonviolenza evangelica. Senza Gandhi, il cristianesimo sarebbe rimasto più povero, sotto questo aspetto, meno fedele a Gesù, probabilmente.

Ma sulla verità c'è altro da dire. Effettivamente la verità ha il carattere di infinito cammino, se è pensata seriamente; però ha anche una sua forza, piccola o grande verità che sia. In che senso è forte? Cosa significa questa forza? Tale forza può essere intesa in modo del tutto distruttivo: la verità così diventa un'arma.

Nella storia abbiamo visto verità armarsi contro l'errore, contro la verità diversa, contro la convinzione diversa... Ed è possibile che la verità diventi un'arma, se la penso come posseduta, anche per la bellezza, la persuasione che mi dà: riconosco quest'idea, questa parola, questo messaggio, quest'esempio; entra in me, mi dà vita, mi dà energia; ho la sensazione di essere diventato padrone, possessore di questa forza e, se va bene, compatisco gli altri; se va meno bene, voglio che anche gli altri la conoscano, l'accettino, voglio imporla.

La verità può diventare un'arma se è pensata come posseduta, come un pezzo di me che mi impegna, mi obbliga a ordinare, a comandare che anche altri vedano e accettino queste cose che io confesso. Ma se il senso della verità si sposta e diventa venerazione di questa grandezza, diventa contemplazione, diventa rispetto, diventa gratitudine di avere ricevuto una luce - non è frutto mio, opera mia, conquista mia, è dono che ho ricevuto -, allora la posizione si sposta e, come prima la verità mi armava, in questo caso mi disarmo. Mi disarmo, mi rende umile, mi rende mite. Non diminuisce per nulla quel riconoscimento, quella gratitudine, quel calore che dà la verità, ma l'atteggiamento si sposta profondamen-

te verso la mitezza, l'umiltà.

La condizione disarmata riconosce che nella verità c'è una forza, ma una forza d'altro genere. Una forza dolce, che persuade. Se non sbaglio, nella parola persuadere c'è dentro qualcosa di dolce: c'è il concetto di soavità, *suavis*. Allora la vera forza della verità è la dolcezza, che convince, ma non piega, non si impone. Chiede, e ottiene, di essere accolta, perché persuade, perché ha una dolcezza. La forza della verità è la forza della parola, della luce... Non è una forza nostra, ma è la forza disarmata della verità. La forza che passa in noi, che sentiamo in noi, è la forza dell'aderire, dell'appoggiarsi alla verità.

Gandhi parlava di *satyagraha* proprio in questo senso: la forza dell'attenersi alla verità. Ma allora non sono io forte come la verità? Sono forte perché sono sincero, sono aperto - nella misura in cui lo divento, pian piano -, sono indifeso. Non sono corazzato, non sono vestito di una corazza dura che si oppone agli altri, ma sono forte dell'attenermi, dell'appoggiarmi, del cercare di essere fedele alla verità che mi ha toccato, che è venuta a me.

Ma la verità accoglie o esclude? La verità esclude se si pone in termini secchi: del sì/no, vero/falso, dentro/fuori. Questa logica strettamente binaria, che è quella delle macchine, dei computer, questa logica divisoria separa nettamente, esclude. Ogni stretta "definizione", ogni confine fisso, netto, ogni spazio tenacemente ritagliato (... qui c'è la verità, qui non c'è; questa è la verità, questo è l'errore...) inevitabilmente rifiutano l'altro.

La verità, così concepita, è quindi chiusa. Così intesa, essa esclude, come le definizioni giuridiche. E se c'è la necessità o, per lo meno, l'utilità di certe definizioni giuridiche precise, su un piano pratico, diversamente dal piano su cui ci stiamo muovendo, le cose sono molto meno incasellabili.

La verità dunque diventa accogliente se è vista come una luce, un orizzonte, una meta, se si affida ad una logica non più divisoria, ma unificante, collegante.

Il termine "religione", secondo una certa interpretazione etimologica, può essere inteso



come legame, vincolo. Ma la stessa parola può suggerire anche l'idea di collegamento, contatto... Se la verità è un cammino, un centro di convergenza a cui si tende, anche da tanti punti di partenza e con tanti diversi punti di vista, allora essa ha un carattere invitante, accogliente, prefigura unità e fa pregustare delle forme di unità.

A chiunque fosse interessato ad approfondire questo particolare aspetto della questione, vorrei indicare il numero 133 di *Servitium* (gennaio-febbraio 2001), che tratta il tema *Il confine*. Vi ritrovo infatti riflessioni attinenti al nostro tema. In particolare, l'articolo di Ivan Nicoletto, monaco di Camaldoli, che ha questo titolo: *Esercizi di accoglienza ospitale tra le spiritualità*.

La verità, dunque, può essere interpretata in due modi diametralmente opposti: da una parte, secondo una logica di chiusura, che impone atteggiamenti di difesa e di attacco; dall'altra parte, secondo una logica di apertura, che si traduce in atteggiamenti di dono, dato e accolto, dono che accogliamo perché ci accoglie.

Se si è capaci di intendere e di vivere così la verità/dono, il nostro desiderio di pienezza diventa accoglienza di ogni fratello, anche del peccatore, anche dell'errante, anche del nemico. Perché l'unico peccato imperdonabile, secondo il Vangelo, è il peccato contro lo Spirito Santo. E che cos'è il peccato contro lo Spirito Santo? È il peccato contro la luce, contro l'apertura; è il peccato di chi dice: "Io sono in possesso della verità, non c'è nient'altro che io debba capire e praticare... Io sono nel Bene".

Quanti drammi nascono da tale convincimento: lo stesso Gesù non viene pienamente compreso perché conta di più l'immagine che ci si è fatti del messia che il suo vero volto, e siccome lui non coincide e non combacia con quell'immagine, di fatto non è accettato, non è capito.

Dunque, la domanda: l'identità cristiana (l'identità civile, storica...) è minacciata dall'accoglienza, che oggi il tempo propone, di popoli diversi, di civiltà, culture, religioni di-

verse nelle nostre città, nelle nostre strade, nella nostra vita? Si tratta di un grande problema, relativamente nuovo, anche se accaduto già in altre epoche. Per esempio, Gregorio Magno, alla fine del VI secolo, capovolge l'atteggiamento di altri della sua epoca. Davanti ai popoli nuovi, ai popoli migranti che arrivavano dall'Europa al termine della civiltà romana, ha un atteggiamento di accoglienza, di apertura. Dà anche avvio ad un'opera di evangelizzazione di questi popoli, ma raccomanda ai missionari che invia di rispettare profondamente anche le forme religiose e i costumi di questi popoli, pur proponendo il Vangelo...

E per noi è un insegnamento: dobbiamo stare attenti a resistere a certi luoghi comuni, dobbiamo criticare l'identificazione volgare - certamente basata su certi fatti, ma volgare e falsa - dell'Islam con la violenza. Nell'Islam stesso, al suo centro, al suo cuore, ci sono degli spunti che hanno dato luogo a fatti storici di esperienza e di pratica nonviolenta (si può vedere il libro di Chaiwat Satha-Anand, *Islam e nonviolenza*, edizioni Gruppo Abele). Essi possono essere sviluppati ancora oggi. Quindi non c'è da guardare con paura i problemi nuovi, anche se sono difficili. In particolare la differenza Islam-cristianesimo è un problema: ci sono differenze storiche. Ma c'è anche una storia preziosa, esistono esperienze di convivenza di questi due mondi.

Racconto un aneddoto. Qualche anno fa ero a un convegno in Libia e ascoltavo interventi in arabo e in altre lingue: era un convegno tutto pagato dal governo libico, però c'era piena libertà di parola. Era presente anche un gruppo di andalusi. Io avevo notato che una consonante, la "r", veniva pronunciata nello stesso modo sia nella parlata araba che in quella andalusa. L'ho fatto notare a uno degli andalusi, che mi ha risposto: "*Ochocientos años conviviendo, somos arabos*" ("Siamo arabi, avendo convissuto con gli arabi per ottocento anni"). E probabilmente i due popoli hanno qualcosa in comune anche oltre il linguaggio. In Spagna - ricordiamolo! - c'è stata una lunga esperienza di vicinanza civile e culturale



con grandi frutti a livello artistico e di pensiero, interrotta – ahimé – per opera dei cristiani.

Le possibilità di un dialogo ricco ed arricchente tra diversi, quindi, esistono. Ci sono anche differenze teologiche tra Islam e cristianesimo, si capisce, ma ciò non deve spaventare se pensiamo alle molte differenze interne al cristianesimo stesso, che tuttavia non impediscono un cammino ecumenico!

Forse la più grande differenza tra Islam e cristianesimo consiste nella diversa interpretazione di Dio in rapporto alla storia: nel cristianesimo Dio è venuto all'uomo annullando la sua potenza, la sua gloria, ha subito la sconfitta, la morte, per vincere il potere del male; nell'Islam questo non è pensabile: Dio e l'inviato di Dio non possono assolutamente essere sconfitti.

Ciò che spesso dimentichiamo è che, se l'Occidente ha paura dell'Islam, anche l'Islam ha paura dell'Occidente. Dopo i primi secoli di grande espansione politica, territoriale, culturale, l'Islam ha subito la decadenza e la colonizzazione occidentale ed europea: ha subito un'umiliazione da cui vuole riscattarsi. Ha paura. Ed ha anche un giudizio sulla nostra civiltà corrotta, immorale.

Lo stesso tema della laicità - l'Europa si è laicizzata, secolarizzata, con esiti anche positivi - è un tema che può aprire un dibattito, un cammino all'interno dell'Islam, pur suscitando contemporaneamente

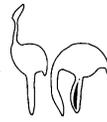
reazioni e accuse di nichilismo nei confronti della nostra civiltà.

Ma è possibile anche un apporto islamico alla nostra cultura, per esempio sul senso della trascendenza di Dio, sul senso della fede, sul senso della giustizia sociale a cui la religione impegna. Può esserci un contributo di civiltà, di sensibilità spirituale che l'Islam può portare al mondo europeo invecchiato.

Che cosa fare? Mi riferisco sempre a questa particolare differenza tra Islam e cristianesimo. Intanto, ciascuno dovrebbe fare il possibile per conoscere questo mondo: leggere il Corano e possibilmente anche un po' la cultura, la sapienza musulmana. Poi - e forse si tratta dell'impegno principale che dovremmo assumerci - conoscere le persone, avere relazioni personali di conoscenza, di conversazione, di incontro nei luoghi della società (negozi, bar, centri sociali o culturali). La relazione umana ha i suoi problemi, ma anche aggiusta molte cose: smussa degli angoli, toglie delle prevenzioni, soprattutto toglie la paura. La relazione toglie la figura pregiudicata del diverso, del lontano, dell'estraneo. Inoltre, dove c'è la possibilità, avviare anche dei dialoghi religiosi-culturali. Un'ultima proposta: costruire "qualcosa di giusto" insieme, collaborare, anche nel piccolo, per la giustizia.

Enrico Peyretti





"A me interessa questo: il coraggio di dire la verità, di schierarsi dalla parte del Vangelo! Non basta che uno viva in maniera nonviolenta, che una Chiesa preghi per la nonviolenza...". L'autore, studioso della storia della Chiesa e redattore di "Missione oggi", analizzando i conflitti che hanno sconvolto l'Europa negli ultimi 10 anni, denuncia l'ambiguità delle Chiese nei confronti della guerra.

Le Chiese e la nonviolenza

Innanzitutto presento i limiti della mia riflessione. Essa potrebbe prendere in considerazione eventi di lunghissimo periodo, ma ho scelto di considerare in particolare solo gli ultimi dieci anni: partendo dal 1989. Una scelta, ovviamente, molto discutibile, perché molte cose sono avvenute anche prima, ma questo ci permette di misurarci di più e meglio su un tema, quello del rapporto tra le Chiese e la nonviolenza, calibrato su alcune vicende storiche che ci attraversano e ci interpellano.

In realtà - è la mia opinione, e questo cercherò di dimostrare - noi stiamo assistendo ad un gravissimo arretramento: la teologia della guerra ritorna come la teologia della guerra giusta, con alcune specificazioni; in particolare, la teologia dei diritti umani, combinata con la teologia dell'ingerenza umanitaria, ne diventano la nuova forma, la nuova veste, oggi, sostanzialmente avallata dalle Chiese.

Credo valga la pena di riflettere su come le Chiese hanno reagito ad alcuni grandi eventi che, dal 1989 ad oggi, dal crollo del muro di Berlino fino alla guerra in Kosovo, le hanno interpellate.

Attenzione! È importante che non prendiamo una scansioni del tutto eurocentrica, da

Berlino al Kosovo; in realtà, dentro a questo arco ci sta la guerra del Golfo, che non è un evento centrato in Europa. Dentro questo arco ci stanno la Somalia, su cui poi ritorneremo, ed anche alcune vicende africane, in particolare il Ruanda. E inoltre il vero problema non è, a mio giudizio, come le Chiese affrontano in astratto il tema della nonviolenza, di come lo recepiscono, di come lo vivono... Il problema è: come le Chiese leggono e si muovono dentro questi grandi conflitti d'oggi.

La mia tesi - sottolineavo all'inizio - è che ci sia un ritorno alla teologia della guerra giusta. E dunque la nonviolenza verrebbe collocata come un fatto sostanzialmente residuale. Certo che ci sono dei bravi cristiani, certo che ci sono delle belle esperienze, certo che ci sono dei coraggiosi testimoni, però *a latere*, non al centro dell'impegno delle Chiese di fronte alla questione della guerra.

In altri termini, non si tratta, da parte del pacifista, di rivendicare con vigore la sua diversità, la sua nonviolenza, in senso ideologico. Credo che oggi la vera sfida che le Chiese e i cristiani hanno dentro i conflitti si possa sintetizzare nella formula: "Ancora più profetia e ancora più politica".



Io ho l'impressione che oggi, per la nostra stanchezza, per mille altri ragionevoli motivi, ci sia sempre meno profezia, ci sia sempre più adattamento alla teologia della guerra, e ci sia anche sempre meno politica. La vicenda del Kosovo è davvero un episodio paradigmatico di entrambi questi aspetti.

Detto questo, inizio, sia pure rapidissimamente, in modo molto succinto, a motivare la mia tesi.

Abbiamo vissuto con grandissima passione ed intensità la guerra del Golfo, un guerra trasmessa a noi attraverso le menzogne dettate da definiti schemi ideologici e teologici. Sono avvenute cose tremende, di cui pochi hanno il coraggio di dire, cose drammatiche. Come non ricordare, ad esempio, in conseguenza di quella guerra, i moltissimi bambini che sono morti in Iraq in 9 anni di embargo, quell'embargo che è stato imposto in nome dei principi dell'ONU? Ovviamente quest'embargo non ha spostato di un centimetro Saddam Hussein, ma ha fatto morire, se non ricordo male, circa mezzo milione di bambini. Queste morti - non dimentichiamolo! - sono ovviamente sulle nostre spalle e sulle spalle anche delle nostre Chiese, che non hanno alzato sufficientemente la loro voce.

Il papa ha ribadito con parole forti: "No alla guerra del Golfo". La sua condanna della guerra era nettissima e decisa, assolutamente sorprendente, perché non si trattava di una affermazione di principio: si trattava di intervenire in una situazione, in cui erano coinvolti l'ONU, i massimi paesi del mondo... Giovanni Paolo non si era sottratto alla sua responsabilità profetica. Vorrei citare alcune sue affermazioni. Il 12 gennaio del 1991, alla vigilia della guerra, scrive: "Le esigenze di umanità ci chiedono oggi di andare risolutamente verso l'assoluta proscrizione della guerra e di coltivare la pace come bene supremo". Ancora: "La guerra non può essere un mezzo adeguato per risolvere completamente i problemi esistenti tra le nazioni, non lo è mai stato e non lo sarà mai".

Potremmo dire: "Tutto a posto, finalmente un papa che con coraggio inaugura una sta-

gione nuova rispetto al tema della guerra: un papa che applica, in una situazione concreta, quanto Giovanni XXIII aveva detto nella *Pacem in terris*, e quanto il Concilio, sia pure con molte contraddizioni, diceva a proposito di una nuova mentalità rispetto alla guerra.

Può sembrare strano (ma su questo è necessario riflettere!); oggi il versante della nonviolenza e di una posizione evangelica rispetto al tema della guerra non si gioca più sul dilemma netto "guerra sì / guerra no". È chiaro: guerra no! Ma questo dilemma assume nuovi connotati che ne trasformano il senso, dopo il 1991. Succede qualcosa di assolutamente inedito, con cui fare i conti.

Era caduto il muro di Berlino, era finito l'impero sovietico: questo aveva determinato fortissime spinte etniche; era esploso subito, all'inizio degli anni '90, il conflitto nella ex Jugoslavia. Non solo, ma si apre anche la vicenda somala.

Siamo dunque nel 1992, un anno dopo le affermazioni del papa sulla guerra, che ho appena ricordato, nettissime, chiare. Si potrebbe anche scavare ulteriormente per vedere se esse non siano l'esito dello schema della teologia tradizionale della guerra giusta portato all'estremo, schema che non regge più, oggi, perché oramai ogni guerra diventa ingiusta (per i mezzi che usa, per i disastri che provoca...). Cosa succede nel 1992? Ci troviamo di fronte ad una vera e propria svolta, sulla quale non solo la Chiesa cattolica, ma anche le altre Chiese si sono impantanate, a mio giudizio. Basta guardare - lo faremo, sia pure rapidamente -, Graz; basterebbe guardare i documenti delle ultime assemblee ecumeniche.

Dice il papa: "Una volta che tutte le possibilità offerte - è un discorso della fine del 1992, quando già il pontefice era intervenuto sulla questione bosniaca e somala, nell'estate dello stesso anno - dai negoziati diplomatici, i processi previsti dalle convenzioni e dalle organizzazioni internazionali, siano state messe in atto, e che, nonostante questo, delle intere popolazioni sono sul punto di soccombere sotto i colpi di un'ingiusta aggressione, gli Stati non hanno più il diritto all'indifferenza.



Sembra proprio che il loro dovere sia disarmare questo aggressore, qualora tutti gli altri mezzi si siano rivelati inefficaci”.

Qui si parla del disarmare l'aggressore per difendere i diritti umani delle popolazioni. E la faccenda sarebbe positivamente risolta se l'aggressore si autodisarmasse; ma se non si autodisarma, che fare? Il catechismo della Chiesa Universale, che è del 1992, di nuovo legittima l'intervento messo in atto al fine di disarmare l'aggressore. Si tratterebbe di un caso per il quale sarebbe ritenuta impossibile l'indifferenza, e diventerebbe necessaria l'ingerenza. Questo, proprio questo è l'importante passaggio cui accennavo.

Dettagli della ripresa della “teologia della guerra giusta”, in questa direzione, non sono solo il catechismo della Chiesa Universale. C'è anche il famoso, tragico documento della Commissione Pontificia “Giustizia e pace”, sul commercio delle armi. È un documento del 1993. E non si può non pensare a quanto avveniva in Bosnia nel 1993, a quanto è avvenuto in Kosovo in questi anni, a ciò che avviene oggi in Montenegro.

Il documento della Commissione Pontificia, sulla base della legittima difesa ed il possesso giustificato delle armi in vista della legittima difesa, riconosceva e legittimava il commercio delle armi. Non se ne sentiva proprio il bisogno! E così la Chiesa cattolica, coerentemente con l'impianto del disarmare l'aggressore, del difendere i diritti umani dei deboli, dell'ingerire..., di fatto riconosceva la liceità del commercio delle armi. Il resto potevano farlo i commercianti di morte: ognuno stabilisce quali siano le armi più adatte, quali le armi utili nelle diverse circostanze... L'importante è trovare una giustificazione per poterle avere. E dietro a questa giustificazione - guai a dimenticarlo! - sono avvenute le cose più innominabili in certe aree del mondo.

In questo contesto c'è da ricordare anche l'assemblea ecumenica mondiale di Seul, del 1990, che percorse un'altra strada: la strada di un grande cambiamento di mentalità. Nel documento finale viene fatta un'affermazione di estremo interesse, che tuttavia non è ripre-

sa dall'assemblea di Graz. Graz, a mio giudizio, è infatti uno dei punti più bassi sul tema della pace, a livello ecumenico, interessante cioè tutte le Chiese. Nel testo di Seul si ribadiva che bisognava passare dalla dottrina della guerra giusta, dottrina tradizionale per le Chiese - dottrina da superare -, alla dottrina della pace giusta. Riflettiamo su questo passaggio.

Immediatamente uno potrebbe affermare: “Bene, a Seul hanno capito!”. Attenzione: dire che la pace deve essere giusta significa mettere un aggettivo al termine pace, delimitare la pace. Quanti hanno chiesto, in Kosovo, una pace giusta? Per fare una pace giusta abbiamo bombardato per due mesi, con bombe di tutti i tipi, con l'uranio impoverito... Ma, per la verità, il testo aggiunge: “... rinunciando a qualsiasi giustificazione teologica o di altro genere dell'uso oppressivo e minaccioso della potenza militare, testimoniando la pace di Cristo con il confessare che la fedeltà a Cristo è al di sopra della fedeltà alla nazione, e con il dichiarare la propria disponibilità a vivere senza la protezione di armi, nel caso le due fedeltà entrino in conflitto”.

Certamente, dunque, la “pace giusta” in questo testo ha un altro significato rispetto a quello che poi è stato usato in Europa; emerge anzi una posizione delle Chiese che chiedono ai cristiani di vivere senza la protezione delle armi, il primato della fedeltà a Cristo, rispetto alla nazione. “Alla nazione”: si pensi a quello che è avvenuto in ex Jugoslavia su questo terreno, alle gravi responsabilità delle varie Chiese, legate ciascuna alla propria nazione.

Davvero molto coraggioso questo passaggio: la disponibilità a vivere senza la protezione delle armi nel caso in cui le due fedeltà - la fedeltà a Cristo e la fedeltà alla nazione - entrassero in conflitto. Un passaggio molto nuovo, un testo molto “spirituale”, molto aperto, molto in prospettiva. Il documento non entra nel merito delle situazioni concrete; per altro si viveva in una fase, nel 1990 (subito dopo il crollo del muro di Berlino) di grandi attese di pace. Addirittura, in quel testo, si diceva che bisognava superare lo spirito, la lo-



gica e la pratica della deterrenza con armi di distruzione di massa. Si pensi a tutta la discussione che c'era stata negli anni '80 sugli euromissili, sul problema della deterrenza. Si pensi alla giustificazione che la Chiesa cattolica aveva dato sul tema della deterrenza. Basti ricordare il discorso di Giovanni Paolo II all'ONU nel 1982, vari documenti episcopali, tra i quali il documento della Chiesa tedesca, quello della Chiesa francese, il verbale dell'incontro, presso il Sant'Uffizio, tra i vescovi delle Chiese europee coinvolte nella questione degli euromissili... E qui ci si trova di fronte addirittura al superamento della deterrenza. Quello di Seul è un testo davvero aperto, pieno di speranza.

Ma si è trattato solamente di un momento, perché, come anticipavo, dal punto di vista ecumenico, la vicenda di Graz segna invece un passo straordinariamente indietro. E l'assemblea di Graz era un'assemblea di tutti i cristiani, era il punto alto dell'ecumenismo in Europa. C'erano tutti, cattolici, protestanti, ortodossi; davvero tutti. Era un'assemblea che spingeva le Chiese a riflettere in un momento storico delicatissimo. Eravamo nel 1997, nella immediata conclusione di una parte della vicenda della ex Jugoslavia, una vicenda in cui le Chiese si erano duramente scontrate per difendere gli interessi della propria nazione, muovendosi secondo una logica del tutto opposta a quanto si chiedeva a Seul, nell'assemblea ecumenica delle Chiese: si era privilegiato l'interesse nazionale a quello del Vangelo.

Bisogna riconoscerlo con estrema sincerità: tutte le Chiese si erano schierate, ciascuna per una parte contro l'altra. Non c'era stata nessuna Chiesa che avesse chiesto ai suoi figli di non usare le armi: non la Chiesa croata, non la Chiesa serba. Non c'è stata nessuna Chiesa che avesse privilegiato le esigenze del Vangelo! E non si poteva, non si sarebbe dovuto solamente piangere le vittime!

In questo contesto, il documento finale di Graz rimane a mezz'aria. C'era stata una responsabilità delle Chiese nel conflitto della ex Jugoslavia?

Nel 1993, quando il papa fece la famosa

preghiera ad Assisi per la ex Jugoslavia, il Patriarca serbo Pavle non vi andò, dichiarando: "Voi giustificate gli interventi militari contro di noi". Famoso tema dell'ingerenza umanitaria. Il papa va ad Assisi a pregare per la ex Jugoslavia e Pavle si rifiuta: fatto drammatico, il segno di una situazione terribile...

Ma tutto questo non entra a Graz. Noi abbiamo oggi un documento a mezz'aria, che parla della necessità di uno sviluppo delle istituzioni democratiche in Europa, della sistemazione politica ed economica dell'intera regione che, rafforzando la sua stabilità, farà diminuire i pericoli di un conflitto. D'altra parte, in alcune parti dell'Europa - dice il testo di Graz -, la mancanza di sicurezza e la possibilità di manipolazioni politiche e di vecchie tensioni potrebbero aumentare; invece le Chiese europee dovrebbero servire da strumenti di riconciliazione per la creazione di un'Europa senza confini che la dividano.

"Nei nostri paesi, nel nostro continente non vi è alcuna situazione in cui la violenza sia richiesta e giustificata (...). Siamo profondamente convinti che la riconciliazione tra i popoli è possibile, anche se spesso è male utilizzato questo termine (...). Vogliamo favorire la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato".

Non si dice una parola sul conflitto nella ex Jugoslavia. Ed il motivo è palese: c'era un problema aperto. Ma questo ci lascia letteralmente sgomenti. C'era un problema aperto soprattutto in Bosnia, dove la tensione tra le Chiese è stata evidentissima...

Quindi, il *fallimento* di Graz non sta nelle cose dette, ma nelle cose taciute o dimenticate. Perché quando il conflitto è grande, la nonviolenza, l'essere testimoni della nonviolenza richiede che i comportamenti di tutti si sottomettano ad un confronto duro con la radicalità del Vangelo. Non coprire, perché chi copre (e chi si copre...) non solo tradisce l'Evangelo, ma tradisce tutti coloro che, anche a causa della legittimazione delle Chiese, è morto, è stato ucciso, vittima innocente.

Ancora, il documento non tocca la questione dell'Irlanda del Nord, se non in termini



molto generici. E si conclude con indicazioni di tipo operativo... che fanno sempre bene: bisogna istituire un comitato permanente per l'analisi della composizione dei conflitti, si devono stimolare i processi di riconciliazione, sondare la società...

È questo che devono dire le Chiese? Perché la questione in ballo non è la nonviolenza: la questione in ballo è l'Evangelo. E se anche a Graz, sia pure in un clima che tutti dicono di grande intensità, ci si è limitati a dare belle indicazioni...

Nell'ultima parte del documento si indicano due elementi importanti per la pace in Europa: "L'integrazione internazionale delle forze armate si è dimostrata un importante strumento di una politica militare e della sicurezza orientata al futuro"; "... poiché il diritto dei popoli vieta ogni guerra di offesa e permette solo e limitatamente la guerra di difesa, si deve orientare ogni politica per la sicurezza a togliere agli stati nazionali la possibilità di condurre guerre autonome". Dunque, un esercito europeo che deve sanare, là dove gli stati nazionali possono introdurre guerre locali del tutto inaccettabili.

Questa è la posizione a Graz. Siamo nel 1997: due anni dopo Dayton, due anni dalla conclusione della vicenda della Bosnia, e due anni prima del Kossovo. Io sono partito dall'idea che qui non c'è nessuna teologia e c'è anche pochissima politica. Perché, in realtà, si avallano i pareri medi degli uomini politici.

Ma vediamo quello che è avvenuto in Kossovo. I dati della guerra, come tutti oggi sanno, sono tanti: impressionanti. Ad un anno dalla guerra in Kossovo ci sono state sufficienti informazioni su quello che è avvenuto, così che quanti hanno giustificato e legittimato teologicamente quella guerra non possono non sentire la responsabilità morale di quelle operazioni. Secondo i dati apparsi in *Le monde*, sono stati impiegati 1.055 *jet* alleati, fra cui quelli italiani, sono state fatte 10.884 operazioni, con l'uso di 23.614 tra bombe e missili di uranio impoverito.

A che mirava questa imponente potenza di fuoco, espressa nel bilancio finale fornito

dal Pentagono? Mirava a combattere l'esercito di Milosevic. Non era lui "il cattivo" di turno, non era il suo esercito che si doveva disarmare? Ebbene, il bilancio elenca nel dettaglio: sono stati distrutti 93 carri armati, 153 cingolati, 339 camion, 389 cannoni. Ma allora non si sparava ai militari, non si voleva in realtà colpire i militari con quelle 10.000 missioni di attacco. Perché, se fosse stato così, ci volevano 10.000 azioni militari per far fuori 600 pezzi militari, oltre tutto di basso profilo? Senza contare che, dietro a tutto ciò, c'è anche la storia delle sagome di legno...

Invece che colpire la forza militare serba, è stata di fatto distrutta la struttura economica e civile: sono stati distrutti 45 ponti, sono state distrutte tutte le raffinerie, è stato distrutto il 57% delle riserve di petrolio, sono state distrutte 121 tra industrie meccaniche, chimiche ed elettroniche, sono stati distrutti molti degli acquedotti. Allora a chi sparavano?

Dice Sodano, in un'intervista all'inizio della guerra (siamo al 19 gennaio del 1999): "Purtroppo ora il conflitto esiste. Esiste quindi anche il dovere della comunità internazionale di separare i contendenti e di aiutarli a riconciliarsi. Nel magistero della Chiesa si è parlato sovente della necessità di disarmare l'aggressore da parte di chi ne ha la responsabilità. In tal caso non si tratta di iniziative umanitarie, ma di aiuto alla pace: operare per ristabilire la giustizia è operare per ristabilire la pace".

Qui Sodano riprende in modo preciso la teologia dell'ingerenza umanitaria. Le Chiese si sono preoccupate di quello che è accaduto a Rambouillet, prima di dare l'avallo morale a un conflitto? Se ne sono preoccupate? Perché - ormai ce lo dicono gli articoli usciti su molte riviste autorevoli - a Rambouillet c'è stato un mezzo imbroglio, si sono cambiate le carte in tavola.

Si ricorderà che l'opinione pubblica mondiale era rimasta sconvolta dalla strage di 47 kossovaresi-albanesi avvenuta in un paesino del Kossovo. Perciò venne chiesto in modo insistente l'intervento militare. Solo troppo tardi si venne a sapere che i 47 erano stati uccisi in diverse parti, e che erano stati portati nello



stesso luogo per creare apposta un evento che sconvolgesse l'opinione pubblica.

Si sono domandate le Chiese che cos'è l'Uck? Certo non un'associazione di gentiluomini, tanto meno di pacifisti. Dico questo perché, quando si avviano i conflitti, le conseguenze sono davvero tragiche.

Vorrei inoltre che fosse chiara una cosa, almeno per la mia generazione: la guerra in Kosovo è iniziata pochi giorni prima della festa delle Palme ed è finita pochissimi giorni dopo la Pentecoste. Per la mia generazione, e per quelle dopo di me, si trattava della prima guerra in Europa combattuta in periodo pasquale, e una guerra dove noi eravamo pienamente, totalmente responsabili e partecipi. Qual è stata la reazione delle Chiese? Si sono fatti gesti simbolici per denunciare una guerra che avveniva addirittura nel cuore del mistero pasquale, per noi? Le Chiese hanno dato dei segnali forti di alterità tra il Vangelo e quella guerra? Qualche vescovo ha scritto, pochissimi. Qualcuno ha scritto prima in un modo e poi in un altro. Qualche preghiera nelle chiese, ma, sostanzialmente, si è vissuto questo scandalo oggettivo: noi andavamo a celebrare la Pasqua e, contemporaneamente, autorizzavamo i nostri bombardieri a distruggere cose e persone.

La posizione delle Chiese è stata sostanzialmente di adesione, anche da parte nostra, alla politica del nostro governo. Ci sono stati gesti di penitenza, gesti di digiuno? Gesti in fedeltà alle parole di Cristo: "Prima di salire all'altare riconciliati con tuo fratello..."? Noi, prima di salire all'altare, mandavamo le bombe. Questa è la realtà.

E se il governo, entrando in guerra, è venuto meno alla sua funzione di responsabilità che gli è affidata dalla costituzione (quel governo se ne doveva andare...), neppure le Chiese sono riuscite a schierarsi apertamente per la pace. Abbiamo assistito a indecisi balbettii, a qualche timido tentativo, di cui si ha documentazione nella rivista *Il Regno*. Eppure eravamo di fronte - questa era la carta giocata per premere sul conflitto -, eravamo di fronte alla grande questione della pulizia et-

nica e delle deportazioni.

E la guerra si concluderà infatti con una nuova pulizia etnica, di dimensioni gravissime, su cui nessuno ha più detto una parola. Di nuovo: due pesi e due misure. Come è noto, attualmente in Kosovo i serbi non ci sono più: circa 250.000 persone sono fuggite. Eppure ci eravamo tutti mobilitati a sostegno dei kossovaresi-albanesi che venivano espulsi, e con un grande movimento di solidarietà. Ma in questo caso abbiamo scelto una via diversa. Se invece dell'ideologia avessimo provato a riflettere più in termini politici, ci saremmo dovuti chiedere - anche le Chiese lo avrebbero dovuto fare -: "L'aver scatenato la guerra, l'aver tolto l'OSCE, l'aver cominciato a bombardare, non era tutto ciò una spinta oggettiva all'allontanamento della gente da quel paese? E non si trattava forse di una scelta sbagliata, mille volte sbagliata, politicamente sbagliata?"

Sì, è vero, le nostre Chiese, le nostre parrocchie si sono attivate a favore della popolazione in nome della solidarietà. Ma che tipo di solidarietà è quella subalterna alla cultura della guerra? Come è possibile che, ad un tempo, si mandino le bombe ai paesi, ai territori, e poi si diano anche gli aiuti? Bella solidarietà: "Ti bombardo, ma ti aiuto, anche". Non si tratta di una vera e propria contraddizione?

Il papa scrive al patriarca ortodosso di Mosca, in partenza per la Serbia: "È dovere di quanti professano il Vangelo proclamare con voce unanime che ogni sorta di violenza, pulizia etnica, deportazione di popolazioni ed esclusione di popoli dalla vita sociale non può essere considerata come mezzo per realizzare soluzioni civili per problemi che vanno superati solo attraverso procedure rispettose della legge". Era chiaramente l'invito ad Alessio a porre a Milosevic il problema delle deportazioni, fin troppo evidenti. Ma perché successivamente le Chiese, con altrettanta autorevolezza, non hanno preso le difese dei 250.000 serbi scappati dal Kosovo? 250.000, non una, dieci persone!

Noi siamo partiti, le Chiese si sono mosse, il diritto umanitario è stato affermato, l'inge-



renza umanitaria è stata proclamata, sulla base del fatto che erano state uccise in un anno 2.000 persone in Kosovo dalla pulizia etnica dei serbi: un dato gravissimo. E quegli stessi che dicevano ciò erano quelli che in Algeria chiedevano l'accordo con coloro che massacravano 10.000 algerini l'anno, in un altro contesto politico. E, di nuovo, le Chiese sono rimaste imprigionate nelle sottili manovre politico-ideologiche.

Finalmente, il 19 di aprile, c'è un primo documento delle varie confessioni religiose in Kosovo, stilato da eminenti esponenti, in rappresentanza di cattolici, ortodossi, ebrei, musulmani: "La pace è la necessità impellente per tutti - viene detto - e ogni guerra, che siamo vincitori e vinti, è una perdita, una sconfitta per tutta l'umanità".

Si tratta, naturalmente, di un testo importante in quanto voce di tutte le religioni interessate direttamente al conflitto, ma anche di un testo molto fragile, molto debole. Perché il problema della nonviolenza oggi si gioca al cuore dei conflitti ed è lì che il Signore ci fa grazia di annunciare il Vangelo o di tradirne il senso profondo.

E Alessio, a Belgrado, attacca durissimamente la Nato: "L'azione militare della Nato ha un obiettivo diverso: quello di sovvertire l'ordine post-bellico, costato un grande spargimento di sangue, per imporne uno estraneo e basato sull'imperativo della forza bruta". Ovviamente, Alessio parla, in qualche modo, a nome della Russia, che era schierata al fianco di Milosevic, che era stata tagliata fuori dall'incontro di Rambouillet, che cerca di utilizzare la vicenda serba per riprendere il centro della politica mondiale. E di nuovo, dunque, anche questo intervento di Alessio risente di una collocazione politica, di una logica strettamente politica.

Il papa, assieme al patriarca della Romania - durante il viaggio del pontefice romano in quel paese - esprime solidarietà umana e spirituale nei confronti di tutti quelli che, cacciati dalle loro case, dalla loro terra, separati dai loro cari, conoscono la dura realtà dell'esodo, e ugualmente verso le vittime dei bombar-

damenti assassini e verso tutti i popoli a cui è impedito di vivere nella serenità e nella pace. Essi ripetono la condanna delle pulizie etniche e dei bombardamenti ma, di nuovo, mi sembra davvero fragile in questa circostanza la posizione di Giovanni Paolo II che, con la dottrina dell'ingerenza umanitaria, del disarmare l'aggressore, anche se indirettamente, aveva dichiarato legittimi i bombardamenti che ora condannava. Non si può infatti dire: "L'ingerenza umanitaria sì, ma solo con 20 bombe, non con 22; si va con 25, non con 50; si può andare con le bombe buone, non con quelle cattive...". La teologia della guerra, anche in questo caso, mostra di essere una grande prigioniera. Perché poi ci porta inevitabilmente in contraddizione.

Ma arriviamo alla fine della guerra. Durante la guerra le parole delle Chiese sono state parole deboli e contraddittorie; meglio dire che c'è stata un'afonia delle Chiese, nei conflitti. E a me interessa questo: il coraggio di dire la verità, di schierarsi dalla parte del Vangelo! Non basta che uno viva in maniera nonviolenta, che una Chiesa preghi per la nonviolenza...

La Chiesa militare italiana ha parlato bene della nonviolenza, in un documento che rappresenta il massimo della contraddizione: "Va benissimo che ci siano dei nonviolenti! Però... lasciateci lavorare". Anche nel documento del Sinodo della Chiesa militare italiana, uscito nel 1999 - cioè durante la guerra -, c'è di fatto l'approvazione indiscutibile della legittimità dell'intervento armato.

In un lunga intervista, apparsa recentemente su *Il Regno*, Tauran (Segretario di Stato Vaticano) facendo un bilancio della guerra appena conclusa, afferma: "La Santa Sede non ha condannato in sé l'operazione della Nato, condividendo l'opinione che tale iniziativa poteva essere interpretata come un intervento a scopo umanitario...". I numeri ufficialmente riconosciuti del conflitto sono di dominio pubblico: 10.000 azioni militari, 30.000 bombe, l'uso di ordigni all'uranio... E all'unico scopo di mettere termine alle insopportabili violazioni dei diritti umani più elementari della po-



polazione del Kosovo, “una volta esaurite tutte le possibilità della diplomazia”. L’unica perplessità della Santa Sede consisteva nel dubbio che i mezzi scelti fossero non adeguati, forse eccessivi: ... invece di 30.000 bombe bastava sganciarne 10.000.

Ancora: di fronte alla domanda se le posizioni della Santa Sede avessero trovato consonanza con le opinioni dei patriarcati di Belgrado, di Bucarest e di Mosca, Tauran risponde: “Per una coscienza cristiana, di fronte a tale dramma, il primo dovere è di andare verso il fratello sopraffatto, e quindi è normale che tutti i cristiani si trovino uniti in questo dovere di ingerenza umanitaria, che non è altro che l’attualizzazione della parabola del buon samaritano”. Vecchia citazione questa: Spellmann aveva parlato del buon samaritano a proposito dell’America centrale, negli anni ’70. Non mi pare che Gesù parli di un buon samaritano tanto violento (l’ingerenza umanitaria, le 30.000 bombe...).

Questa, comunque, la posizione delle Chiese cristiane.

La grande questione consiste davvero nel riflettere sull’ideologia dell’ingerenza umanitaria. E se non è ora possibile approfondire il tema, vorrei tuttavia fare una provocazione. Nella lettera che la Tavola della Pace ha scritto a D’Alema - e nella Tavola della Pace figura anche Pax Christi - viene di fatto assunta la teoria dell’ingerenza umanitaria, a partire dalla vicenda di Timor Est. E si trattava di un vero e proprio *assist* a D’Alema che, non avendo partecipato alla marcia Perugia-Assisi di maggio, nel settembre di quello stesso anno ci va. Una cosa scandalosa, a mio giudizio: che un presidente del consiglio il quale, sulla guerra, aveva mentito al parlamento, diventasse, per merito delle associazioni per la pace, addirittura un pacifista, francamente mi è sembrato un cedimento, un acciecamiento spirituale e teologico gravissimo. La questione di Timor Est, oltre tutto, non aveva nulla a che vedere con l’ingerenza umanitaria, anche se è stata presentata secondo le coordinate dell’ingerenza umanitaria.

In conclusione: l’ingerenza umanitaria è il

nuovo nome della guerra.

Nel 1999 si è riunita l’assemblea dei vescovi europei sull’Europa, tre mesi dopo la fine della guerra in Kosovo: non una parola sulla guerra e le sue conseguenze. Nessun intervento ha affrontato il problema drammatico, nessun passaggio nei documenti che sono stati pubblicati: nel documento finale, in particolare, non c’è nulla, negli interventi dei vescovi ci si sofferma sulla questione della disaffezione al sacramento della penitenza... Nulla sull’Europa dopo la guerra. Si tratta, credo, di un silenzio davvero complice.

E poi, in questa follia dell’ideologia dell’ingerenza umanitaria che permette ad ognuno di ritagliarsi il suo pezzettino di gloria, si inserisce questo ultimo documento del sinodo della Chiesa militare italiana (maggio 1999), che cito come una sorta di bestemmia contro il Vangelo: “Il servizio militare è una vocazione”. I militari sono perciò invitati a considerare il loro compito come un autentico *servitium*. È usato anche il latino, nel documento, per dare maggiore risalto al termine! Il loro compito sarebbe un *ministerium* che la comunità civile, che la comunità ecclesiale e Dio stesso affidano loro: un *ministerium*, come quello dei preti! E, infine, si afferma che il servizio militare è un dono, cui si associano particolari grazie di Dio, che rende ogni battezzato in vari modi responsabile dei propri fratelli.

Questa teologicizzazione del servizio militare mi sembra proprio una bestemmia: il battesimo, la vocazione, il servizio, il ministero, il dono... È proprio una bestemmia: termini teologici delicatissimi vengono utilizzati del tutto fuori luogo; è un’offesa al Vangelo. Il Vangelo dice infatti esattamente altra cosa.

Ma perché si arriva a un testo così delirante? Perché è venuta meno la profezia nelle Chiese. Non può essere profetica una Chiesa (papi, patriarchi, vescovi, laici...), che ha bisogno di essere legittimata nel mondo in un rapporto con i potenti. L’interesse all’apprezzamento dei potenti costringe ad affermare le cose che piacciono ai potenti, che permettono di stare al loro tavolo. Ma quando questo avviene, ... è davvero un disastro, perché non ci



rimette solo il Vangelo, ma ci rimettono le persone (le donne, gli uomini, i bambini, i vecchi...) che, proprio a causa di queste legittimazioni, vengono ogni giorno uccisi. E chi è d'accordo con i potenti e le loro logiche è loro complice.

Sono convinto che oggi la nonviolenza, nel senso dell'annuncio evangelico forte e radicale al cuore dei conflitti, sia un fatto del tutto residuale. Oggi ciò che conta è stare in rapporto con il potere, dentro la logica di consenso con il potere, pretendendo di indicare dei percorsi graditi al potere. Il risultato è lo svuotamento dell'evangelo. La nonviolenza diventa un fatto del tutto residuale, il Vangelo acquista la dimensione di un fatto residuale e addirittura, alcune volte, come nel caso dei militari, viene stravolto ad indicare il senso contrario al messaggio di Cristo.

Davvero, il documento della Chiesa militare italiana, un peccato contro lo Spirito Santo! Ma, attenzione!, quel testo non è un evento isolato anche se del tutto deprecabile, esso esprime un clima. Perché a Graz non è avvenuto qualcosa di molto diverso: certo non si sono dette e scritte tali blasfeme affermazioni ma, implicitamente, molte convinzioni erano già nei silenzi, nello stare a mezz'aria, nel non detto.

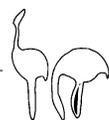
In Kosovo oggi la situazione, a mio giudizio, è ancora più drammatica di ieri: in Kosovo, in Albania, nel Montenegro, in Serbia comandano bande criminali, o vere e proprie mafie che gestiscono qualunque tipo di contrabbando. Questa è la situazione, questo l'effetto della guerra, con un'ONU che non riesce a far nulla, con una presenza degli europei divisa, in una con-

fusione totale di ruoli.

A mio giudizio, non solo non si è risolto il problema, forse il problema è - l'abbiamo - addirittura peggiorato. Certamente non era il caso di portare un granello di incenso ad un idolo, quello dell'ingerenza umanitaria, della giustificazione della violenza, che dovrebbe risolvere i problemi mentre, in realtà, non li risolve. La politica ci dice che non li risolve.

Massimo Toschi





Princeps pacis

L'autrice, pastora valdese, riflette "a ruota libera" sui temi della pace: quale il ruolo delle donne? quale la testimonianza dei cristiani? quale il ruolo e le responsabilità delle chiese? quale l'atteggiamento dei credenti nei confronti delle proposte di libertà e di nonviolenza, annunziate da chi è fuori dell'orizzonte cristiano?

Davvero le chiese cristiane non sempre hanno il coraggio della profezia!

Il difficile cammino della pace

La profezia

Nel corso della storia, molte volte, donne e uomini hanno dovuto constatare che il Dio di cui si parlava nelle comunità cristiane non era il loro Dio. Ad esempio, il movimento femminista protestante che, alla fine dell'ottocento, elabora "La Bibbia delle donne", e che si situava all'interno del più vasto movimento delle suffragiste (donne in lotta contro la schiavitù dei neri in America e per il voto alle donne), è costretto a riconoscere che il Dio presentato all'interno delle chiese presbiteriane di allora, non aveva nulla a che vedere con la libertà delle donne e con la libertà degli schiavi.

La donne denunciano con durezza la loro chiesa, che chiaramente sta da un'altra parte; essa non accompagna, non sostiene, non propone un Dio che sta nel cammino di liberazione degli schiavi e delle donne.

La cosa impressionante, nella interpretazione della Bibbia fatta dal movimento femminista, consiste nella convinzione che finora gli uomini maschi avevano di fatto piegato Dio ai loro interessi, lo avevano reso, in qualche modo, servitore della loro maschilità all'inter-

no delle chiese. Il lavoro di rielaborazione delle donne, mentre riprende i passi in cui si parla del femminile, cerca anche di rivedere gli altri passi, in cui, pur non facendo diretto riferimento alle donne, vengono indicati i luoghi di libertà e i luoghi di oppressione, di cui è costellata l'intera Scrittura, sia relativamente al primo che al secondo Testamento.

La Bibbia così rivista e rielaborata viene offerta al movimento delle suffragiste, ma non viene accettata. Questo strumento di critica, di destrutturazione dell'impianto teologico patriarcale maschile, di un potere maschile basato su un Dio a immagine maschile, non viene accettato per paura. Dunque anche un movimento, laico in quel caso, come quello delle suffragiste, non riesce ad accogliere una profezia così avanzata: ha paura di essere rifiutato dalle chiese, ha paura di essere buttato fuori dai luoghi in cui un po' di potere circola e quindi c'è la possibilità di cambiare qualcosa nella società.

Mi impressiona molto il fatto che non sono solo le chiese, ma perfino le strutture che cercano di agire nella società con gli strumenti di contrattazione sociale legati alla comunicazione, al potere della comunicazione, ad



averr grosse difficoltà ad accettare posizioni ritenute troppo radicali, che però sarebbero posizioni profetiche.

Oggi, se noi leggiamo "La Bibbia delle donne", non abbiamo difficoltà a recepire tutte le critiche ai testi tremendi di oppressione della donna, che ci sono sia nel nuovo Testamento che nel primo Testamento. E non abbiamo difficoltà a recepire le grandi aperture sulla libertà, che ci sono in molti brani biblici. Ma allora questa profezia era ritenuta troppo forte, troppo rivoluzionaria.

Mi viene in mente il passo biblico che racconta il comportamento di Miriam, la così detta sorella di Mosè, che, non condividendo il comportamento del fratello, dice: "Ma come? Perché mai Mosè prende solo per sé la mediazione del rapporto con Dio? Dio non ha forse parlato anche attraverso di noi?". In questo passo, che si trova in Numeri 12, si coglie perfettamente la tentazione tipica di ogni istituzione e, in particolare, proprio di ogni istituzione religiosa, di farsi mediatrice assoluta della Parola di Dio: di appropriarsi della Parola di Dio, di farla diventare quindi una cosa per sé, di creare un sacerdozio, di creare una gerarchia che filtra, per cui le donne, i laici, vengono tenuti fuori dalla tenda del rapporto diretto con Dio.

Miriam viene punita per aver messo in discussione l'unicità della mediazione di Mosè. "Ma perché? - dice Miriam - Dio ha parlato anche attraverso di noi!". Ed era vero. Quando gli ebrei attraversano il mar Rosso, Miriam guida le donne, e anche gli uomini, nella danza e nella preghiera. Miriam dunque è una profetessa: viene presentata anche in altri testi biblici come una guida del popolo in esodo, in cammino di liberazione. Eppure viene esclusa, quando si struttura la gerarchia.

La tentazione di emarginare dal potere le donne continua, noi la dobbiamo combattere ogni volta, di nuovo, come se dovessimo rimmetterci ogni volta su questo fronte.

Spesso la Bibbia mette in risalto il nascondimento di Dio, che interessa non soltanto Israele, non soltanto Abramo, Isacco e Giacobbe, ma anche le altre nazioni. E l'annuncio di sal-

vezza riguarda Israele ma anche gli altri popoli: "In te verranno benedette tutte le famiglie della terra" - era stato annunciato ad Abramo. Ed è una parola che apre. Quindi non si può chiudere neanche il Dio di Israele in un rapporto unico, in un rapporto che crea violenza, in un rapporto di proprietà, di appropriazione.

Se questo è vero, se esiste questa apertura, non è permesso chiudere il luogo della rivelazione di Dio, non possono essere chiusi fuori coloro che stanno nel luogo della "profezia straniera", per così dire.

La profezia straniera

La profezia straniera può essere tanto fuori quanto dentro le chiese e, a volte, la pretesa di imporre questa voce di rottura solo all'esterno impedisce di vedere la sofferenza e la profezia che c'è anche all'interno delle chiese, perché questa è più difficile da essere presa in carico, è più inquietante, crea più rottura. Una critica interna crea una difficoltà maggiore di dialogo, mentre il rapporto con l'esterno può essere risolto attraverso l'appropriazione.

Credo che soprattutto all'interno della cristianità occidentale, in particolare nel mondo cattolico, questa modalità di appropriazione sia molto seguita, continua anche oggi a essere molto seguita. È il modo più facile, quello seguito dalla chiesa cattolica, per inserire delle voci che possono essere di grande critica alla sua struttura. Ciò è avvenuto, per esempio, nel rapporto con il mondo pagano. Il cattolicesimo, invece di mantenerne la distanza, ha inserito le istanze pagane all'interno della sua sacralità. Da questo punto di vista, il protestantesimo è stato molto più rigido e impenetrabile, ma ha anche distrutto di più: è stato - potremmo dire - più violento.

Faccio un esempio. In America Latina è molto diffusa la devozione delle immagini di Madonne nere. Ho letto diverse leggende, secondo le quali le statue delle Madonne inizialmente erano bianche e poi hanno acquisito i tratti della gente indigena. Ciò avveniva in seguito delle più disparate traversie (in un



caso la statua della Madonna era stata butta in un grande lago per proteggere la città e quando, casualmente, dopo molto tempo, era stata ripescata, era diventata nera...), che restituivano una immagine sacra veramente radicata nel luogo.

Ecco, l'assunzione dell'identità india da parte di una figura sacra estremamente significativa come quella di Maria, all'interno della struttura cattolica, è un interessante esempio di accoglienza dell'alterità. L'alterità viene accolta, senza essere tuttavia ritenuta tale.

Il protestantesimo, notavo, ha schiacciato maggiormente la differenza. Ha agito, soprattutto all'esterno del mondo europeo già cristianizzato, attraverso la distruzione violenta delle culture religiose dei luoghi (ma forse semplicemente pretendeva di distruggere, perché è difficile estirpare totalmente). Per esempio, so che in Africa le chiese protestanti chiedono a coloro che diventano protestanti di abbandonare le pratiche animiste. E questo è sentito come una violenza, un estraniare le persone dal loro luogo, un tirarle fuori dal radicamento nella loro società, nella loro cultura. Così avviene che poi diventa difficile, per questi cristiani, continuare ad essere inseriti nel villaggio di cui fanno parte.

Di fronte all'alterità, dunque, può scatenarsi un atteggiamento di violenza, oppure un atteggiamento di accoglienza e di rispetto non-violento. La violenza sta nel fatto che la chiesa cristiana occidentale, in ogni caso, si ritiene in una posizione di superiorità, si ritiene il luogo della verità.

Ma se, in realtà, è difficile che le chiese riconoscano al loro interno uno spazio all'identità altra - anche se esistono molti tentativi in tal senso - tuttavia, nei rapporti con le altre chiese, con le altre aggregazioni sociali, sembra ancor più difficile il riconoscimento e il rispetto dell'alterità. Accade infatti ciò che viene descritto nel testo di Genesi 28: ogni gruppo religioso, ogni chiesa, o comunque ogni forte identità religiosa, pretenderebbero di assumere Dio come il proprio Dio, come il Dio che caratterizza il proprio cammino, come il Dio del proprio assoluto, della propria verità.

E la propria verità si estende a diventare la verità universale, per tutto il mondo. Questa posizione impedisce l'incontro con altre posizioni religiose, con altri gruppi sociali, impedisce di vedere gli altri attraverso i loro occhi, non attraverso i nostri occhi.

Mi vengono in mente alcune parole di Antonietta Potente, una suora italiana missionaria in Bolivia: "Noi abbiamo predicato un Dio a prescindere dagli uomini e dalle donne che erano già lì, a prescindere dalle loro vite concrete. La nostra pratica missionaria ha schiacciato le esistenze, non solo l'alterità, ma le esistenze di queste persone. Abbiamo portato un Dio che con i corpi delle donne e degli uomini nulla aveva a che fare". E purtroppo ciò non avviene solo nei confronti dei popoli indigeni, non è solo una questione che riguarda il passato. Riguarda anche il presente.

Una suora e un prete, negli Stati Uniti, sono stati da poco rimossi dal loro incarico, più che ventennale, di pastorale degli omosessuali. I due religiosi erano sostenuti anche dalle loro congregazioni. Hanno svolto la loro opera con grande impegno e con grande passione: era diventata la loro vocazione. La chiesa, nelle sue istituzioni, in questo caso centrate a Roma (... quindi Roma che giudica il contesto americano, il modo della chiesa cattolica americana di lavorare sul suo territorio), ha rimosso quest'uomo e questa donna.

I testi scritti - in particolari ho trovato molto importanti quelli della suora - affermano quanto sarebbe importante per la chiesa riconoscere gli omosessuali, donne e uomini, come membri preziosi della chiesa di Cristo. Riconoscere questa realtà come una presenza che porta ricchezza e non come una presenza inquietante, marginale, una presenza da nascondere.

Rimuovendo i due ministri dal loro incarico, si toglie un ponte tra mondi lontani: il mondo della chiesa istituzionale, sicura e soddisfatta di sé, e un mondo che coinvolge non solo gli omosessuali, ma anche le loro famiglie, anche tutti coloro che stanno intorno a queste persone e che avranno rancore nei confronti della comunità cristiana e saranno quin-



di portati ad allontanarsene, a uscirne. Nella presa di posizione di Roma c'è l'incapacità di cogliere l'alterità come qualcosa che arricchisce, qualcosa che può riempire di senso la lettura del Vangelo che noi facciamo, qualcosa che può rispondere alla nostra ricerca di Dio. Nelle diversità siamo fratelli e sorelle che camminano: perché dovremmo fare tutti la stessa strada?

Le chiese protestanti, di fronte alle differenze, accettano il dissenso e aprono il confronto, tendendo così a dividersi, mentre la chiesa cattolica tende a nascondere il problema. Nelle chiese protestanti, di conseguenza, ci sarà il gruppo che accetta determinate prese di posizione (politiche, etiche...), che fa la sua strada, e ci saranno altri gruppi che non accettano, che non fanno, che non accettano gli omosessuali, o la scelta pacifista... Sono, le comunità protestanti, molto definite dalle loro scelte. La chiesa cattolica è incline ad accogliere tutto, però, accogliendo tutto, a nascondere anche le cose e a non saper accogliere come elemento di ricchezza e di rielaborazione l'alterità dei soggetti. E questa è una colpa che essa dovrà riconoscere... Di quante colpe le chiese si sono macchiate!

Le chiese cristiane e il perdono

In questi ultimi anni Giovanni Paolo II ripetutamente invita la sua chiesa a chiedere perdono per gli errori commessi.

Il dibattito e la discussione teologica sulla richiesta di perdono per noi, come chiesa valdese, sono nati diversi anni fa, quando rappresentanti del Vaticano sono intervenuti ad un culto nella chiesa evangelica di Roma, in occasione del 17 febbraio (la nostra "festa della libertà", libertà dalla intolleranza, dalla chiusura nel ghetto, nelle valli...). Loro hanno chiesto perdono, e la risposta è stata, sempre nell'ambito del culto: "È vero che noi siamo oggi eredi di quei valdesi perseguitati che hanno resistito con grande dolore, con grande sofferenza, ma anche con un grande senso di identità e di vocazione legata a Dio, in quei secoli. Però non è a noi che si può chiedere

perdono. Non siamo noi che possiamo concedere un perdono che non ci appartiene. Noi possiamo essere, come valdesi oggi, testimoni di questa storia passata, testimoni che vogliono stare in un dialogo costruttivo e quindi segnalano che nella storia è passata una pratica di perdono e di riconciliazione. Ma è passata come pratica: nessuno dei viventi può perdonare in nome di coloro che sono stati uccisi. Quel dolore non può essere cancellato. Quella sofferenza non può essere tolta. Né si può evitare di sentire la sofferenza di quei secoli, di quelle popolazioni".

In quell'occasione, quindi, la riflessione sul perdono era concentrata su questo: non si può chiedere perdono rispetto al passato, senza vedere che tipo di pratica ecumenica noi abbiamo oggi. Ed è nella pratica dell'incontro oggi che si verifica se c'è veramente un atteggiamento di autocritica da parte di una e dell'altra chiesa, se è caduta l'idea, dell'una e dell'altra, di possedere la verità. Allora si può parlare di una pratica di perdono e di riconciliazione, della possibilità di camminare insieme. Sappiamo che la storia alle nostre spalle è stata storia di dolore e di sangue, di lacrime, di rapimenti di bambini, di accuse, di disprezzi reciproci... Oggi siamo in un altro cammino.

Si vedrà nel futuro, dunque, se le richieste di perdono da parte della chiesa cattolica indicano un reale cambiamento di atteggiamento verso i diversi. Per ora possiamo dire che quelle richieste sembrano del tutto "moderate", perché vengono avanzate non come richieste di perdono sulla pratica della chiesa, ma sul comportamento dei suoi figli, distinguendo tra la verità della chiesa e il possibile errore degli esecutori. Non ci si trova di fronte alla critica sulla teologia, sui fondamenti della chiesa, e questo riduce il valore teologico della richiesta di perdono. Se tuttavia cambia l'autocomprensione della chiesa, se essa si riconosce come consorzio fatto dalle donne e dagli uomini che vivono il loro rapporto con il mondo, se esprime se stessa come la risposta della comunità credente alla vocazione che Dio rivolge in ogni tempo nel mondo, allora si



attuerà una rivoluzione interna molto interessante.

Alcuni protestanti, commentando un po' maliziosamente la richiesta di perdono vaticana, fanno osservare che essi sono maestri nella richiesta di perdono perché, fin dall'inizio, l'idea di chiesa che la riforma protestante ha strutturato è l'idea di una chiesa in cui l'errore e il peccato sono sempre mescolati con la libertà, con la verità. Fin dall'inizio, nel pensiero di Lutero, di Calvino... così è stata concepita la chiesa: come la risposta umana all'iniziativa di Dio in Gesù Cristo, per cui sempre c'è stata la consapevolezza di non essere il luogo della perfezione, ma di essere invece il luogo in cui, come diceva Lutero, in mezzo ai grani di pepe ci sono gli escrementi dei topi. E non si distinguono gli uni dagli altri: sono piccoli e neri entrambi. Sarà solamente Dio a distinguerli, non noi. Le chiese protestanti sanno di essere un'impresa umana.

Questo ha permesso alle chiese riformate, di fronte alla *Shoàh*, non soltanto di rivedere l'atteggiamento etico verso gli ebrei, ma anche di rimettere in discussione ciò che nella teologia cristiana aveva provocato l'antisemitismo: in primo luogo la definizione del popolo cristiano come scelto da Dio in sostituzione al popolo ebraico, con la conseguenza di ritenere conclusa l'elezione di Israele.

Credo che se il cammino di richiesta di perdono di Giovanni Paolo II andrà in questa direzione, farà certamente crescere nel mondo cattolico l'idea che comunque essere chiesa significa stare nella storia, nel limite umano piuttosto che nella perfezione di Dio.

Da non molti anni, all'interno del movimento delle donne, si è dato grande risalto al riconoscimento reciproco di valore tra donne, fondando su questo proprio una pratica, un modo di stare nella società. Il fatto che io possa riconoscere a un'altra donna il valore per le cose che sa fare, per il modo in cui sa stare in relazione con me o con altri, mi permette di costruire una relazione non segnata dalla gelosia o dall'invidia per le sue capacità; quelle capacità da me riconosciute diventano per me una ricchezza che mi aiuta a guardare al fu-

turo. Questa pratica di valorizzazione reciproca è stata nominata "riconoscenza", partendo dalla riconoscenza nei confronti della madre.

La società moderna ha fondato il cammino di crescita di una donna sulla separazione dalla madre. Ogni fanciulla cresce in una forte relazione con la madre ma, ad un certo punto, se ne distacca: tutte le donne, in quanto figlie, conoscono la mancanza di riconoscenza nei confronti della madre, che sembra essere un ostacolo alla libertà femminile. Allora il fare questa pratica ha significato, nel movimento delle donne, imparare a dare valore al dono grande che la madre fa ad una figlia, il dono della vita, da donna a donna, imparare a stare nel legame e a vivere la libertà nel legame. Questo ha prodotto, in realtà, grande ricchezza. Riconoscenza significa ricevere forza: io riconosco l'altra, ma mentre la riconosco qualcosa, questo ritorna su di me.

Così chi sa riconoscere l'alterità di quanti sino ad ieri erano considerati fuori dalla chiesa, riceve da loro qualcosa di prezioso, di ricco. Essi, improvvisamente, diventano maestri, persone che danno e non persone da tenere in un angolo, da limitare.

Effettivamente le chiese hanno grandi debiti nei confronti delle donne, nei confronti degli indigeni, nei confronti degli omosessuali, nei confronti di tutti coloro che sono stati messi fuori. Ma non c'è possibilità di trasformazione in senso di arricchimento comunitario se tutto si ferma alla richiesta di perdono. La richiesta di perdono mantiene sempre l'io/tu. Dopo aver chiesto perdono per l'errore bisogna riconoscere che dall'altro/a ricevo e ho ricevuto.

Le donne non sono uscite dalle chiese, neanche quando erano lasciate fuori, dopo il parto, perché ritenute impure e bisognose di purificazione, neanche oggi, quando, nelle chiese ortodosse, le donne mestruate non possono accostarsi all'Eucarestia. Le donne non escono dalle chiese. Nonostante tutte le barriere imposte alla loro partecipazione fisica, non dico alla loro parola ma perfino alla presenza dei loro corpi - e ciò significa tutto -, le donne non se ne sono andate dalle chiese.



Questo vale anche per gli indigeni, gli omosessuali e tutte le altre categorie considerate estranee e marginali e che tuttavia continuano ad "esserci" nelle chiese.

Le chiese e la pace

Le chiese dovrebbero essere testimoni di possibilità di dialogo laddove il dialogo non esiste. Ci sono esperienze di convivenza, in questo senso. Penso al Centro di Corinil, in Irlanda, costruito proprio sul dialogo all'interno di un'Irlanda divisa tra cattolici e protestanti, divisa con violenza e con guerre. Questo Centro è un luogo di incontro, di educazione alla pace, in una situazione di violenza: è un'esperienza di convivenza all'interno del conflitto. È fondamentale, ma non coinvolge tutte le comunità cattoliche e protestanti irlandesi. Si tratta di un luogo in cui si testimonia la possibilità che relazioni diverse esistano. Opera soprattutto con le scuole, facendo incontrare adolescenti cattolici e protestanti.

Anche lo stesso Centro di Agape, dove ho lavorato per 5-6 anni, è nato con l'utopia di essere un luogo in cui fosse possibile ricostruire relazioni spezzate dal dramma della seconda guerra mondiale. In questo Centro, per 10 anni hanno lavorato insieme tedeschi, inglesi, francesi, Italiani, partigiani ed ex soldati tedeschi. È stato certamente un grande sogno, ma non finalizzato a creare un'isola, bensì a dare una testimonianza.

Il cammino delle chiese, rispetto al mondo, alla società più vasta, consiste nell'offerta di segni di pacificazione vera, perché si crede ad una speranza alta che ci muove, chiamata Regno di Dio. D'altra parte, io credo che molti dei fronti che noi riconosciamo come profezia - la stessa lotta nonviolenta o la pratica ghandiana -, nascono fuori dalle nostre chiese. Non dobbiamo necessariamente fare tutto nostro. Lasciamo che gli altri lavorino con i loro valori. Noi rendiamo testimonianza per quello che possiamo, costruiamo quello che possiamo, nelle piccole cose. È importante lavorare nelle piccole cose, nelle cose quotidiane, nelle relazioni quotidiane. È troppo facile parlare dei

grandi progetti di ricostruzione e poi, nella vita personale, invece, agire con violenza, sopraffazione.

Ci sono però altri fronti. Ho letto, per esempio, il diario di Etty Hillesum, una donna olandese di grandissima statura morale, che morirà in un campo di concentramento. Pur essendo ebrea, legge i vangeli, e le sue interpretazioni della scrittura cristiana mi insegnano molto sulla nonviolenza, sulla capacità di stare in una situazione di odio portando invece elementi di amore e di luce: nessun cristiano di questo secolo ha scritto in questo modo. Etty parte dall'immagine di un Dio che non è onnipotente, un Dio di cui lei non si appropria, un Dio che anzi lei deve proteggere, perché lo sente fragile in un mondo fatto di sopraffazione. Sente che la presenza di Dio è affidata alle nostre mani e al nostro modo di vivere le relazioni con gli altri. Sente quindi che Dio ha a che fare con il suo sentimento di odio o di rancore, oppure di accoglienza nei confronti del tedesco che le sta davanti e che sta mandando i suoi amici ebrei, e lei stessa, al campo di concentramento. Dio ha a che fare con queste cose. Va protetto, va garantito il suo spazio nel mondo.

Fuori dell'orizzonte cristiano, ci sono così tante cose che posso apprendere dagli altri, così tante testimonianze di umanità, di libertà, di nonviolenza, da cui attingere acqua viva! E, nello stesso tempo, io ho delle responsabilità specifiche mie personali e come chiesa. Come chiesa, noi abbiamo una vocazione specifica: dobbiamo perseguirla senza la pretesa di risolvere tutti i problemi dell'universo, e anche senza la pretesa di essere quelli che meglio riescono a proporre esperienze di convivenza.

Perché, altrimenti, ci rimettiamo nella condizione di chi dice: "Io sto dalla parte della verità. La verità più piena è quella che esprimo io". Ma la verità è oltre.

La nonviolenza delle donne

C'è stato un tempo, negli anni '70-'80, in cui una parte del movimento delle donne ha



mitizzato il femminile e l'identità femminile come identità nonviolenta di per sé. Come se fosse una capacità naturale essere nonviolenti! Si diceva, allora: "Dato che le donne danno la vita, non possono stare dalla parte della morte. Mai ci saranno donne soldato!". Purtroppo non è così. La nonviolenza, la cultura della pace si costruisce: ci vuole un'educazione a questo. E anche l'identità femminile può essere omologata completamente all'identità maschile nella violenza istituzionale, come quella degli eserciti...

Ma c'è un altro aspetto su cui riflettere: in fondo, l'identità femminile, almeno così come viene trasmessa nella cultura in cui noi tutti cresciamo, ha delle caratteristiche che possono degenerare in violenza. Mi riferisco, per esempio, proprio all'elemento del dare la vita e quindi dell'essere accoglienti. In molti passi biblici sapienziali tale elemento viene un po' ironicamente presentato come l'attitudine della donna ad assorbire e a soffocare la sua creatura, o l'altro nella coppia. L'identità dell'accoglienza può, alla fine, non lasciare più nessuno spazio.

A questo proposito, e in contrapposizione ai passi sapienziali sopra citati, amo molto un'immagine di Dio al femminile che c'è nel primo Testamento: l'immagine della madre aquila. L'aquila ha i suoi piccoli, certo li protegge. È un'immagine che ritroviamo in Deuteronomio, dove si dice che Dio ha portato i suoi piccoli salvandoli, ha portato Israele fuori dall'Egitto, come la madre aquila porta i piccoli sulle ali e li salva. Si dice, inoltre, che Dio protegge con le sue ali i piccoli. Quest'immagine è molto materna.

Nello stesso tempo, l'aquila femmina insegna ai suoi piccoli a volare: li mette sulle sue ali, poi vola ma, ad un certo punto, si toglie e questi devono imparare da soli. È una madre che dà loro distanza, dà loro libertà. Si tratta di un esempio colto dalla vita animale, ripreso anche dai profeti come un'immagine di Dio: un'immagine materna, forte, che aiuta, sostiene, consola, coccola, fa tutto ciò che sta nel legame d'amore; ma che non soffoca, anzi, crea libertà.

Le donne, quando si mettono in un cammino di nonviolenza, devono anche fare i conti con la tentazione di fare degli altri creature di sé. Anche se sono convinta che ogni donna, forse oggi anche ogni uomo, che hanno dei figli e delle figlie, che stanno perciò in un rapporto di educazione con un piccolo o una piccola, sanno bene che la crescita è possibile solo se si crea distanza.

I protestanti e la nonviolenza

Le nostre chiese protestanti italiane cercano sempre di fare un cammino di coinvolgimento delle persone, di tutte le persone all'interno della comunità, su posizioni di nonviolenza, invitando a prese di posizione pubbliche sulla pace. Però, d'altra parte, proprio l'attenzione a questi temi a volte impedisce che si possano prendere posizioni pubbliche complessive.

Faccio un esempio: lo scorso anno, durante la guerra nel Kosovo, i nostri organi di comunicazione, la stampa evangelica, hanno avuto difficoltà a fare dichiarazioni unitarie - come, del resto, tutta una fascia della sinistra italiana - perché non c'era unanimità. Mentre, in altre occasioni, la nostra chiesa era molto chiara sul tipo di testimonianza che poteva dare, lo scorso anno perfino sulla rivista dei giovani apparivano posizioni a favore e posizioni contro. Ed è stata una grande sofferenza, per me.

Nella mia stessa comunità abbiamo sviluppato un grande lavoro di discussione, abbiamo organizzato momenti di preghiera per la pace, abbiamo pensato a molte iniziative di sensibilizzazione, ma non abbiamo partecipato a nessuna manifestazione all'esterno in quanto chiesa valdese di Verona, perché la chiesa non era pronta a prendere una posizione unanime. Ed è stato un grande momento di contraddizione.

Lo stesso Sinodo dello scorso anno si è imbattuto in queste contraddizioni. Si era chiesto di poter discutere del dramma della guerra, di rendere visibile una posizione unitaria, e quindi forte, rispetto alla pace. Questo non



c'è stato; non è stato possibile, lo scorso anno. Le nostre coscienze erano imbrigliate: chi poteva lavorare nella discussione interna, ma uscire allo scoperto non era facile, è stato molto più difficile che in altre occasioni.

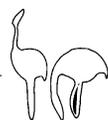
Anche noi, quindi, siamo molto presi dalle vicende politiche della società italiana in cui siamo inseriti. Del resto, ho constatato la medesima difficoltà anche nei gruppi di donne a Verona: neppure in quell'ambito era possibile uscire con una presa di posizione collettiva. Forse è bene sia così: può darsi che sia il segno dei nostri tempi, può darsi che questo tem-

po abbia bisogno di testimonianze individuali e non collettive. Può darsi che queste siano più efficaci, per il modo in cui si configura il nostro tempo, la nostra società. Certo, non è facile lavorare in questo modo.

Su altri temi, forse più "lontani" - lo dico in modo ironico -, come il debito del terzo mondo, è molto più facile trovare posizioni comuni. Ma su temi che ci coinvolgono più da vicino e che spostano i nostri equilibri personali, è sempre più difficile.

Letizia Tomassone





Princeps pacis

"È possibile pensare una cultura politica e religiosa, che mantenga e superi una certa ristrettezza fortemente legata al termine fraternità? (...). Ecco un compito che sta ancora davanti a noi, una risposta ancora tutta da scoprire: introdurre nel discorso politico, accanto alla fraternità, la sorellanza".

L'autrice, saggista, è impegnata nei movimenti femminili.

Le donne e la pace

Alcune donne della Casa per la Pace di Rovereto, in una recente manifestazione, hanno esposto un cartello: "L'Italia è in guerra, io no". Lo *slogan* è il frutto, fra l'altro, di una riflessione fatta all'interno di un gruppo interconfessionale di teologia al femminile, che si incontra appunto a Rovereto, coordinato da Letizia Tomassone, una pastora valdese. A Letizia devo un'espressione che mi è molto consona, in questi giorni: trovandomi al culmine della rabbia e dell'ira, lei ha fatto riferimento alla "santa collera", espressione che mi pare davvero adatta alla situazione. Nella sua riflessione ha detto che possiamo lasciarci attraversare da una santa collera contro le cose che stanno succedendo. Credo che qualsiasi riflessione sulla fraternità sia in questo momento frantumata in mille pezzi, lacerata, sanguinante, per quello che succede. A tale proposito è molto interessante il documento prodotto dal gruppo di teologia al femminile, cui accennavo. Ne riporto alcuni passi:

"Siamo figli e figlie di un Occidente che ha, alla propria origine, il mito della creazione, cioè dell'atto che dal nulla fa sorgere la realtà. Riteniamo sia questa l'idea che percorrere la mente di chi crede di far scaturire la pace

dalla guerra, come sta avvenendo in questi giorni della federazione jugoslava. A nostro avviso, il concetto di creazione va sostituito con quello di generazione, cioè un atto non separato dalla cura e che è in sé relazione".

Tutto questo è molto vicino a ciò che in questi giorni sto pensando: non si può parlare di fraternità se non si parla anche di sorellanza, non si può pensare a un padre senza pensare anche ad una madre.

"Riteniamo fondamentale il processo educativo alla pace e il ruolo che spetta a noi donne, in particolare alle madri. La memoria - tradizione, abitudini, affetti, lingua, cibo, abiti - trasmessa dalle madri, è stata sempre costitutiva per l'identità di un popolo. Tuttavia, non sempre questa memoria ha saputo liberarsi dalla logica patriarcale, dentro la quale è la forza l'elemento indispensabile per dirimere i conflitti e sono quindi l'appartenenza ed il possesso a definire le relazioni. Da essa scaturisce inevitabilmente il concetto di nemico, in essa il nazionalismo trova terreno fertile per incuneare le sue radici. Così nessuno può sentirsi figlio e figlia della terra, ma è spinto a sentirsi il padrone della terra. Oggi le donne sono chiamate a ripensare il loro ruolo nella



trasmissione della memoria, perché è facile cadere in sentimenti di rabbia e di vendetta quando la logica maschile ci schiaccia nei ruoli di vittime e di carnefici. Il nostro obiettivo dev'essere la capacità di trasformare la nostra collera e l'azione critica verso il proprio stato e sottoporci a questa sfida in funzione di una memoria collettiva che tuteli la vita in tutte le sue forme. Il lavoro di cura, operato in silenzio dalle donne per millenni, ne è un esempio. Le donne sono già in grado di testimoniare un'altra cultura. Devono trovare la forza, gli strumenti, i percorsi, per renderla dominante, affinché l'orrore scompaia dalla storia umana".

Mi pare un documento molto interessante, che pone, fra l'altro, diversi interrogativi teologici che lascio a voi. E tuttavia avverto, anche in queste riflessioni, quelle stesse reazioni, quello stesso sentire che appartiene alle mie convinzioni come alle convinzioni di tante altre femministe, quando leggiamo i testi della cultura politica depositata.

C'è quindi un'affinità di percorsi e di sensibilità, che vengono messi in luce nei due generi, dalle culture del presente. Non voglio dire che esse riguardino tutte le donne e tutti gli uomini: si sa che l'interculturalità è anche inter-generi e c'è chi vuole aprire all'altro/a e fare il primo passo verso l'altro genere. Comunque, partiamo da queste generalizzazioni culturali, parlando di generi.

Questa stessa cosa che viene detta qui in termini teologici, è stata affermata, in modo politico, anche dalla Scuola politica Anna Hou di Bologna, richiamando molti aspetti di diritto internazionale. In quel documento si afferma, fra l'altro, che tutti gli stati sono impegnati a riconoscere, dopo la conferenza di Pechino del 1995, che ci possono essere donne competenti a trattare le relazioni multiculturali difficili e a gestire i conflitti, e che queste donne competenti devono essere inserite nelle *équipes* che fanno le trattative. Tutti gli stati hanno accettato tale richiesta: è una delle tante richieste che vengono accettate e immediatamente cancellate. Bisogna di nuovo avanzare la proposta, appena si potrà parlare di trat-

tative: bisognerà che nelle trattative siano presenti qualcuno e qualcuna che tengano conto di questo tipo di cultura - la cultura della relazione, della cura delle persone, delle cose - che è stata solitamente affidata alle donne, anche se non è una cosa genetica. Si tratta di un'attenzione che può essere imparata da chiunque. Storicamente tuttavia, è doveroso riconoscerlo, di tale attenzione sono depositarie le donne.

Oggi si dice: "Ma cosa fanno i pacifisti?". I pacifisti hanno sempre detto che le guerre non bisogna mai cominciarle: quando le guerre cominciano i pacifisti non hanno niente da dire. Le guerre non bisogna cominciarle. Perché? Uso una metafora: la guerra è come l'incendio di un bosco. Come si sa, gli incendi dei boschi devono essere assolutamente evitati: nei boschi ci sono spesso cartelli che vietano di gettare mozziconi di sigarette, vietano di fare dei falò... Ma quando scoppia un incendio nel bosco, bisogna tagliare gli arbusti e gli alberi tutto intorno e gettare acqua: gettare acqua e non benzina... Bisogna poi prendersi cura degli scoiattoli bruciacchiati, che eventualmente fossero riusciti a sfuggire alle fiamme. Questo la dice lunga anche sugli effetti rigorosamente piramidali delle guerre. Io ho parecchie difficoltà a pensare agli umanitari mescolati ai militari, o ai militari che fanno interventi umanitari.

È possibile pensare una cultura politica e religiosa, che mantenga e superi una certa ristrettezza fortemente legata al termine fraternità?

Sicuramente la fraternità - alba senza padre - è un portato del cristianesimo nella vita civile e politica. Non esiste una fraternità fondativa del consorzio umano, prima della rivoluzione francese, almeno sancita in modo solenne. E sicuramente, anche nella rivoluzione francese, era un non dichiarato modo di mantenere in vita, in qualche modo, ciò che pure si rifiutava come fondamento dell'autorità: qualcosa dunque resta, resta il concetto di fraternità. La libertà viene inventata come *novum* rispetto ai regimi di sudditanza; l'uguaglianza anche, perché non esisteva nei regimi pre-



cedenti. La fraternità, invece, era un termine già largamente in uso: viene attinta, anche se tradotta in termini di laicità, dal patrimonio cristiano.

Ma l'utilizzo del termine fraternità era stato tuttavia criticato da un certo numero di donne, durante la rivoluzione francese. Esse facevano notare: "Perché non si parla di sorellanza?". Pensiamo, ad esempio, al diritto di voto: tutti i fratelli sono uguali, ma le sorelle non hanno diritto di voto. E furono molte le storiche, e anche le protagoniste di quegli anni, che rimproverarono questa specie di peccato originale, di colpa originaria della rivoluzione francese che, mentre nasce con una splendida dichiarazione di universalità, di libertà, di uguaglianza per tutti, poi ignora che i valori dichiarati non riguardano proprio tutti (dall'uguaglianza le "sorelle" sono escluse, ma ne sono esclusi anche altri, come ad esempio, gli ebrei... e non solo loro!).

Un'esclusione poi genera le altre, ogni esclusione ottenebra anche la libertà che riguarda me e, eventualmente, quella di chi, non essendo a me uguale, si sforza e lotta per esserlo. Avere escluso dunque le sorelle dall'uguaglianza e la madre dall'autorevolezza, genera poi dolorose ingiustizie.

Credo che il cammino dei diritti per tutti sia ancora da costruire perché, in realtà, anche i regimi democratici in cui noi viviamo si sono organizzati, all'inizio, sull'esclusione delle sorelle: le sorelle, per avere il diritto di voto, hanno dovuto organizzare molte lotte, inscenare molte proteste...

Che cosa abbiamo imparato da questa storia di esclusione della sorellanza? Che appunto non bisogna concedere niente su questo terreno: dire quello che vogliamo, come libere cittadine. Questa esclusione, infatti, ha completamente leso il diritto, perché di fatto è un diritto violato, ma soprattutto perché afferma il matricidio. Chi dice di avere solo fratelli, figli di un padre, compie un omicidio simbolico delle sorelle e della madre. Già il solo linguaggio tutto al maschile è una forma di omicidio simbolico. Chi accetta di parlare al maschile uccide simbolicamente la donna, non permet-

tendole di avere un nome. E l'inclusione per generalizzazione non permette alla donna di essere riconosciuta come soggetto autonomo, ritenendola come la fotocopia del maschile.

Quando si chiede che donne competenti ed esperte siano incluse nelle *équipes* che trattano i conflitti, non solo si accampa il diritto delle donne ad esserci perché ciò rappresenta un diritto, ma si vorrebbe inoltre evitare che la stessa *équipe* che va a riparare una pulizia etnica non commetta, nel contempo, un genocidio simbolico. Come fa ad essere credibile un mediatore di conflitti, un pacificatore che non sappia riconoscere di aver ucciso una parte di se stesso?

Resto convinta del fatto che sia indispensabile procedere parallelamente, all'interno del dibattito teologico e di quello e laico/politico: che si proceda a sostenere l'uguaglianza perché non sia in alcun modo violato il riconoscimento della cittadinanza dei due generi, della differenza dei due generi, e che contemporaneamente la riflessione teologica rifiuti il concetto di un padre-patriarca. Si deve riflettere sul fatto che, almeno nel mondo cristiano e anche in quello ebraico, l'idea di Dio è articolata e contiene sia il principio del maschile che quello del femminile: lo Spirito Santo, *ruah*, è termine femminile. Cosa significa "maschio e femmina li creò, a sua immagine li creò"? Vuol dire che Dio è maschio e femmina, l'Essere supremo e creatore è maschio e femmina: i due principi sono ancorati nel profondo dell'Essere.

Aver trasformato *ruah*, intanto, nell'unica persona trinitaria che non viene rappresentata fisicamente, ha già un qualche significato: il Padre è l'autorità, il Figlio è l'uomo perfetto, lo Spirito santo è fiammella, colomba, un raggio, tutte immagini non antropomorfe, che tuttavia dicono bene qualcosa anche del femminile: questa instabilità, flessibilità, fuoco... Perché non è mai data una rappresentazione? È così scandaloso il femminile, il profilo femminile, nel divino? È indubbiamente altrettanto scandaloso che il profilo femminile nella direzione della cosa pubblica. C'è voluto un bel po' perché la donna fosse considerata sogget-



to politico a tutti gli effetti, almeno in teoria. Ma ancora adesso bisogna chiedere, chiedere, chiedere, trovare strutture, formule, per ottenere un diritto che dovrebbe essere ovvio.

Sono molto d'accordo sul fatto che bisogna superare la fase rivendicativa da parte di noi donne, in un paese dove, almeno dal punto di vista giuridico, l'esclusione non è più normata, anche se da poco tempo. Credo sia giusto riaffermare che il mancato riconoscimento dell'altro/a da sé (uomini e donne, rispettivamente), l'ignoranza della presenza dell'altro/a da sé, il rifiuto di fare anche unilateralmente il primo passo in questa direzione siano un reale impoverimento della specie umana. Non si tratta di un semplice torto che si fa all'altro/a, ma di un grave impoverimento della specie umana. La specie umana viene impoverita dal punto di vista della conoscenza, da quello dell'attività (della conduzione della cosa), da quello delle relazioni...

Ciò che viene a mancare è il riconoscimento che, al di sotto di ogni conflitto, c'è una fondamentale relazione di appartenenza alla specie umana e, ancora di più, allo stesso pianeta da noi abitato. Siamo figli e figlie della terra, ma se non ci ricordiamo che la terra è madre, ne diventiamo padroni e padrone: possiamo anche incendiarla, devastarla, bombardarla, farla diventare un deserto... C'è quindi una radicale esigenza, non rispettata, non implementata, non soddisfatta né in ambito religioso, della coscienza religiosa diffusa, della mediazione religiosa significativa, né in ambito politico.

Ecco un compito che sta ancora davanti a noi, una risposta ancora tutta da scoprire: introdurre nel discorso politico, accanto alla fraternità, la sorellanza, facendo quindi riferimento non solo al potere politico come padre, ma anche al potere politico come madre, il potere che gestisce ogni giorno, da millenni, tutti i conflitti della vita quotidiana. Senza questa mediazione non ci sarebbe stato imperatore alcuno; nessun governo sarebbe sopravvissuto e sopravviverebbe, se non ci fosse stata, se non ci fosse questa capacità di moderare i conflitti del quotidiano: come assistere tutti, i fi-

gli, la nonna...? Come arrivare alla fine del mese con le risorse misurate, limitate che si hanno a disposizione? Qui dentro c'è un altro tipo di cultura, rispetto a quella del fraterno e del paterno, che è cultura dell'onnipotenza, che pretende di risolvere ogni problema... battendo moneta, strillando e facendo violenza. Questo non lo può fare una donna nella vita quotidiana; lei non può battere moneta, altrimenti diventerebbe una falsaria, pur non avendo le risorse sufficienti: deve sempre arrivare ad un traguardo di recupero di risorse, soddisfacente i bisogni, e deve anche fare una ragionevole previsione per il futuro. Se, concentrandosi sul problema della gestione dei conflitti, si scorda qualcosa, non può portare in tavola un piatto con la scritta "emergenza"; se ha bruciato l'arrosto, deve cuocere delle patate, almeno. Deve trovare una soluzione, in un qualche modo.

Ciò è di una straordinaria qualità politica. Una comunità politicamente organizzata che punta solo sul possesso e, eventualmente, sulla contrattazione violenta come tentativo migliore per risolvere i diversi conflitti, non può rispondere affatto, perché i conflitti vanno governati. Prima bisogna nominarli - bisognava riconoscere che in Kosovo era già in atto un conflitto da 8-10 anni -, nominarli e riconoscerli: è un conflitto che ha delle radici storiche, che si sono modificate, in qualche modo, nel breve periodo... E dopo bisogna trovare come governare i conflitti: che non significa risolverli, e neppure eliminarli, non significa neanche ridurli, perché - lo sappiamo bene - il conflitto della vita quotidiana riprende sempre...

La capacità di governare il conflitto si porta avanti con spinte, con intese: risolto da una parte, lo si vedrà scoppiare altrove... Il governo del conflitto, quindi, diventa un'attitudine. Questa attitudine non si chiama fraternità: si chiama sorellanza. Potrebbe chiamarsi figlia del padre e della madre, ma se questa visione non si integra culturalmente e, almeno nella vita politica, non assume i contenuti elaborati dal pensiero femminista, continuerà sempre un avvilitamento di orrori che, proprio nel ven-



tesimo secolo, sono stati, per quel che ne sappiamo, ancora peggiori che nei secoli precedenti, dove molto male era meno volontario, meno volutamente deciso di quanto lo sia stato nel secolo delle due guerre mondiali, e forse anche della terza. Probabilmente perché era già maturo il discorso del passaggio dalla fraternità alla sorellanza, che si aggiunge alla maternità, perché le lotte per ottenere il diritto di voto, la cittadinanza, la partecipazione alla vita della *polis* c'erano. Nascoste, cancellate, respinte, in alcuni paesi brutalmente stroncate, come in Italia, in Germania, in Portogallo, in Spagna. E si tratta di paesi europei, dei nostri paesi...

Forse l'atteggiamento ragionevole, la ragione che deve misurarsi ogni giorno, viene da questo primo esercizio di sorellanza, che è l'esercizio più forte nel femminile, nella sorella accanto al fratello, nella madre accanto al padre. In politica sarebbe teoricamente più semplice, perché gli strumenti normativi ci sono. Quello che resiste è una cultura consolidata.

Se non si fa questo, non solo si va incontro al mondo generato dalla morte della ragione, non solo la guerra si propaga come un'infezione (quasi incendio nel bosco che, una volta attizzato, è molto difficile farlo finire) ma si crea ed alimenta infelicità. Sono convinta che c'è un'infelicità diffusa che nasce da questo "crimine collettivo", che si potrebbe anche definire storico. Perché questo genocidio simbolico genera altri mostri.

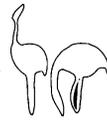
In ogni guerra la persona più ragionevole è quella che fa un pri-

mo passo unilaterale di offerta e di proposta, senza stancarsi di ripeterla, spiegando sempre di più anche le cose che sembrano elementari. E ciò si sviluppa laddove si sia acquisito il sorale insieme al fraterno, anche il materno insieme al paterno. Il grande mutamento culturale che viene da una certa interpretazione religiosa della fede e della morale - ma che è diffuso anche fra chi non è credente - deve coinvolgere ogni atteggiamento e progetto politico e sociale. Ma deve soprattutto diffondersi più radicalmente nella riflessione religiosa popolare, altrimenti la convinzione in campo politico sarà insufficiente.

Per quanto sia intrinseco il legame tra cristianesimo storicamente depositato nelle nostre terre e qualsiasi sviluppo culturale e politico, se non avviene anche dall'interno delle confessioni religiose una riflessione su questo terreno, la novità non riuscirà a prendere piede. È necessario - per cominciare - ripensare al femminile la teologia: si tratta di partire rimodellando l'immagine di Dio. Non è cosa da poco! Io intanto tento i primi passi: tutte le volte che recito il Credo, dico: "Credo nello Spirito santo, che è Signora e dà la vita"...

Lidia Menapace





L'autrice, impegnata nel movimento nonviolento "Beati i costruttori di pace", racconta l'esperienza vissuta nei tempi e nei luoghi della recente guerra dei Balcani. Nel bel mezzo del conflitto ha conosciuto testimonianze e gesti coraggiosi di pace, quasi del tutto taciuti dai mezzi di comunicazione.

... Ma la nonviolenza non regge se non si nutre di verità, se non rifiuta le semplificazioni.

Dare speranza al mondo

Devo dire che mi sento assolutamente e semplicemente "seme" di nonviolenza: nel senso che non credo di esser ancora una nonviolenta. Se sono stata nei Balcani in guerra non è perché avessi capito la nonviolenza: quel seme di pace che ho maturato fino ad adesso e che spero di continuare a maturare, per il quale spero di avere la forza e l'energia di continuare a lavorare, quel seme ho cominciato ad impararlo là, nei Balcani. Non sono andata là per portarlo.

Sono andata la prima volta nella ex Jugoslavia nel 1993 - ci sono rimasta 3 anni, andando e tornando nella Sarajevo assediata - ma non sapevo ancora bene che cosa significasse l'impatto della violenza. Ho capito dalla gente che viveva nella realtà terribile di una Sarajevo assediata, che cosa significasse essere vittime di violenza e quindi che cosa significasse cercare di maturare una reazione che non fosse pari alla violenza subita, equivalente nelle logiche distruttive.

Se mi si chiedesse quale è, a mio parere, l'elemento che caratterizza la nonviolenza, risponderei, in sintesi: l'impotenza.

Perché uno degli strumenti principi della nonviolenza è il digiuno? Parlo, ovviamente

del digiuno non fatto a mo' di sciopero della fame al fine di ottenere un preciso obiettivo. Il digiuno, nella metodologia nonviolenta, significa accettare di mettersi e di restare in situazione di estrema debolezza, di estrema mancanza di potere e di forza, come condizione per attivare una serie di risorse interne che danno qualità e spessore all'azione nonviolenta.

Si tratta di atteggiamenti "nuovi" che ho cominciato piano piano ad imparare, nella Sarajevo assediata, proprio dalla gente. Probabilmente neppure loro avevano mai vissuto una situazione del genere: anche loro la stavano probabilmente imparando sulla propria pelle.

Ho capito, come prima grande lezione, che in una situazione di violenza dilagante come quella della terribile guerra in Bosnia, tutti diventano vittime. La gente comune è vittima della violenza. Era quindi necessario ripensare tutti i vecchi criteri, quelli che vanno per la maggiore, del "da che parte stai?", dello schierarsi con un amico contro un nemico. Ma chi è il nemico quando tutti, gli uni e gli altri, sono terrorizzati dalle bombe che cadono sugli uni e sugli altri?



I cecchini sparavano nelle due direzioni, a Sarajevo.

Quando, verso la fine del '94, in quanto straniera ho avuto la possibilità di andare nella parte serba, al di là del fiume, ho visto che anche in quella zona, contrariamente a quanto si legge nelle vignette, le persone avevano steso lungo le strade delle coperte di lana, per poterci camminare dietro senza essere viste dai cecchini "nemici", esattamente come nella parte centrale di Sarajevo. Identica la situazione. Anche al di là del fiume gli abitanti erano vittime della violenza cieca.

Pian piano mi sono resa conto che non tutte le persone sono uguali, neppure le persone che vestivano la stessa divisa. Ai posti di blocco, a volte, bisognava negoziare per passare, perché nella guerra la prima cosa che è proibita è il movimento di persone che non si conoscono, che non si sa chi siano, che non hanno permessi, che non portano una divisa... Ogni volta che ci dovevamo muovere era necessario negoziare con chiunque, agente armato, si incontrasse per la strada.

Ricordo un ufficiale dell'esercito serbo-bosniaco (e si sa quante nefandezze hanno fatto...). Era un ufficiale di alto livello, che comandava un posto di blocco importante, vicino all'aeroporto di Sarajevo. Eravamo una ventina di persone in 3 o 4 macchine; io aprivo la strada perché, in virtù della mia professione di interprete, conoscevo abbastanza bene il serbo-croato e potevo dunque fare da *passerpartout*.

Ci siamo avvicinati all'ufficiale per domandare il permesso di procedere oltre il blocco, e questo signore, armatissimo e con una grande pancia (perché i militari mangiavano bene, mentre la popolazione civile era senza cibo) mi si avvicina impugnando il mitra e chiede: "Ma lei chi è?". Io scendo dalla macchina per mostrare che non poteva aver paura di me, non poteva aver paura di una donna, non tanto alta, capelli grigi, completamente disarmata (ci marciavo molto anche sul mio aspetto fisico, devo confessarlo...), e con il sorriso. Perché il sorriso, in quel caso, è l'arma più potente.

Mi sono resa conto, durante questi periodi, dell'importanza e del significato letterale della parola "disarmante", perché uno che è disarmato è anche disarmante, nel senso che fa deporre le armi.

L'ufficiale mi interroga: "Lei chi è? Perché volete passare?". Io rispondo che sono italiana e che vogliamo passare perché dobbiamo andare dall'altra parte, dobbiamo viaggiare per andare ad incontrare un signore che lavora nel comune di Sarajevo serba. Lui incalza: "Ma chi mi dice che siete italiani? Ma da che parte dell'Italia venite?". Gli dico: "Molte persone sono di Padova". "Ma c'è qualcuno tra di voi che è di Milano?" - mi chiede. Rispondo: "Sì. Ma perché Milano?". E l'ufficiale commenta: "Beh!, perché nel Milan c'è un giocatore serbo".

Ecco, a quel punto la situazione si era sciolta: c'era un uomo che parlava con me, abbiamo parlato di calcio, non me ne intendevo, ma l'altra persona che era con me sì. Abbiamo fatto un po' di conversazione e poi lui ci ha detto: "Ma certo che potete passare". Quando torniamo indietro, l'ufficiale mi viene incontro sorridendo, dopo aver depresso il suo mitra. Io scendo di nuovo dalla macchina per salutarlo, lui mi stringe la mano e mi dice: "Però c'è un problema. Non potete passare". "Come non potete passare?". E lui aggiunge: "Perché la mia regola dell'ospitalità è che nessuno può passare di qui senza prendere il caffè con me. E non ho abbastanza caffè per 20 persone".

Ho avuto la sensazione che, anche nel bel mezzo di una guerra, si può imparare a vedere le persone come tali e non secondo la categoria amico/nemico. Non so chi fosse e cosa avesse fatto quell'ufficiale, armato di mitra. Può darsi che fosse un assassino, ma nel momento in cui si è rapportato con noi come con degli esseri umani ha capito che il fondamento della nonviolenza ti permette di eliminare il concetto e la paura del nemico. E credo che ciò sia molto importante.

Di queste storie ne sono successe in continuazione, durante tutta la nostra esperienza: prima in Bosnia, poi in Kosovo.

Nel Kosovo la mia crescita nel senso del-



la nonviolenza ha fatto dei grandi balzi in avanti. Vi sono andata per la prima volta nell'estate del 1998; ho conosciuto la società kosovara-albanese e il movimento di resistenza nonviolenta.

Devo dire che il salto è stato straordinario: dalla nonviolenza della gente della Sarajevo assediata, che aveva maturato e poi trasmesso anche a me un abbozzo di cultura della nonviolenza, ho trovato in Kosovo una società che, in modo quasi scientifico, aveva costruito la sua organizzazione ed una metodologia, sistematicamente ispirata ai principi della nonviolenza. La cosa ci ha veramente colpito tantissimo. Avevo letto per tanti anni di questa esperienza, ma vederla in funzione, vederla in atto, vedere posti in primo piano i concetti di solidarietà, di comunità che si aiuta, di riconciliazione... è davvero un'altra cosa!

È risaputo che il *Codice della vendetta*, che risale a circa 3 secoli fa, regolava le vendette del sangue presso gli albanesi, dando un'immagine anticamente feroce di quella società, con regolamenti codificati dove si prescriveva, ad esempio, che per lavare l'onta di un furto di galline bisognava tagliare il braccio ad un membro della famiglia del ladro... Si trattava di un regolamento che dava spazio alla vendetta, veramente terribile.

Negli ultimi 150 anni, la società albanese, sia dell'Albania che del Kosovo, aveva approfondito tutta la parte del *Codice della vendetta* sulle risposte da dare all'offesa, ma aveva tralasciato la parte del *Codice* che inizia con le parole: "L'uomo si deve vendicare, deve vendicare i torti subiti dalla sua famiglia, ma il vero uomo deve perdonare e le famiglie si devono riconciliare". Venivano poi suggeriti consigli e le regole per attuare una vera riconciliazione.

Questa seconda parte del *Codice* è stata presa in mano intorno al 1989 da un antropologo kosovaro-albanese (Anton Cetta) e da un sacerdote cattolico (don Luigi Tiergi), che avevano lavorato per costruire un movimento di resistenza politica, affiancandolo ad un movimento di riconciliazione della popolazione, con la piena consapevolezza che la nascita

politica di uno Stato che si fonda sulla nonviolenza non può convivere con una cultura di vendetta, con le faide secolari tramandate di generazione in generazione. Ci sono stati dei momenti, mi ha raccontato don Luigi - io ne sono testimone perché nel 1998 il processo era ormai quasi giunto a conclusione - in cui egli stesso ha organizzato (attorno al 1995/1996) imponenti cerimonie di riconciliazione, con migliaia e migliaia di persone, abituate e costrette a lavare l'onta di offese o ingiurie subite secoli prima dalla loro famiglia, col perdono anziché col sangue: col superamento della logica drammatica delle faide.

Noi, paesi membri della Nato, abbiamo inferto un colpo durissimo al movimento di pace, spero non mortale, entrando in guerra nella zona dei Balcani. La guerra ha trasmesso una lezione terribile al popolo kosovaro-albanese: è la forza che vince, è la forza paga. Poiché è la violenza la stoffa di cui sono fatte le democrazie occidentali: chi non reagisce ai soprusi con la forza è destinato a soccombere.

Avevamo già "insegnato" tale legge con la pace di Dayton, dove di Kosovo nessuno ha voluto parlare, poiché il Kosovo, con la messa in atto della resistenza nonviolenta, era considerato - dal resto del mondo - una minaccia alla pace, alla stabilità... nei Balcani. Per tale motivo i kosovari sono stati semplicemente ignorati, come se non esistesse un problema Kosovo, al tavolo della pace di Dayton. Contemporaneamente sono stati premiati, invece, quelli che avevano fatto ricorso alla lotta armata!

Per molto tempo ho continuato a pensare che le fondamenta della società nonviolenta kosovara fossero talmente solide e ben radicate, che i kosovari si sarebbero ripresi anche dalla terribile lezione subita dalla Nato. Oggi mi sembra di essere smentita dai fatti: il Kosovo sta cambiando, la società kosovara-albanese si sta facendo prendere nel tranello della risposta facile e immediata, della sopraffazione, della violenza. Purtroppo devo dire che ciò si è diffuso più di quanto non pensassi.

Adesso le prospettive sono davvero fosche:



la situazione sta precipitando anche perché si stanno riscrivendo gli episodi della storia recente. E la verità storica è un elemento essenziale se si vuol portare a termine un qualunque processo di riconciliazione: se si vuole arrivare al superamento di gravi situazioni di violenza si devono leggere con chiarezza gli avvenimenti accaduti e il perché. Invece in Kosovo sta succedendo il contrario. Propongo un esempio.

In agosto del 1999, tredici contadini serbi che stavano mietendo il grano in un campo sono stati massacrati. Tredici contadini sono stati trucidati con il mitra. Era evidente che erano stati dei kossovaresi ad ucciderli. Mi trovavo in quella zona, all'epoca. I miei amici kossovaresi-albanesi rimasero tutti costernati, senza parole, non riuscivano a credere che qualcuno di loro avesse potuto fare una cosa del genere. Sono certa che erano sinceri, non credevano che la loro parte si comportasse come gli altri si erano comportati. Ne erano davvero convinti. Solo un giornalista ebbe il coraggio di svelare in parte la verità, scrivendo, in un editoriale del *Coadiutore* alla fine di agosto: "Questo è fascismo, e io non ci sto. Questo non è un comportamento degno di noi. Non ci sto". Come unica risposta ne ricavò una neanche troppo velata minaccia di morte da parte dell'agenzia di stampa dell'Uck.

Nel febbraio successivo, parlando con alcuni amici, ho avuto l'amara sorpresa di venir a sapere che quell'episodio era stato "riscritto" dai kossovaresi-albanesi: la storia che gira e che ormai è accettata dall'opinione pubblica, per lo meno a parole, è che quei tredici contadini serbi si erano ammazzati tra di loro perché alcuni volevano partire per la Serbia, altri volevano rimanere. Ne sarebbe scaturita una rissa: si sa, i serbi sono collerici, sono violenti, non sono come noi, kossovaresi-albanesi, si sono ammazzati tra di loro. Non siamo stati noi a sparare...

La gente, i miei amici del Kosovo,

mi dicono con la faccia assolutamente di bronzo che è andata così: adesso conosciamo la verità; vedi, noi non siamo così feroci, noi non facciamo tali cose...

Questo atteggiamento mi terrorizza di più, mi fa diventare più pessimista riguardo al futuro del Kosovo. Solo l'ammissione della verità, specialmente l'ammissione delle proprie colpe permettono la riconciliazione.

Un'altra cosa che la nonviolenza non può permettere è la semplificazione. Infatti la situazione in Kosovo è talmente complessa, che la semplificazione non fa che peggiorare le cose. La semplificazione è facile da operare, la nonviolenza è fatica: richiede riflessione continua, crescita continua, percorso continuo.

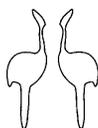
Ammettiamo tutti di essere semplicemente semi di nonviolenza, non frutti della nonviolenza. I frutti appartengono al futuro.

Lisa Clark



PARTE SECONDA

Echi di Esodo



Rileggendo Esodo

Il cielo alla rovescia

Leggendo il fascicolo della rivista *Esodo*, intitolato *Deus absconditus* (1), ho trovato moltissimi spunti interessanti di riflessione. Ma, giunta all'ultima sezione, dedicata alla poesia, la mia anima ha iniziato a vibrare intensamente - dalle radici -, rivivendo una mia esperienza di qualche anno fa, nel leggere quella narrata da Roberta De Monticelli.

La visione, cioè, del cielo "in qualche modo alla rovescia. Ora, lo vedi, il buio è uno, occupa tutto il cielo, e le luci sono molte, innumerevoli. Ma allora a me pareva una sola, la luce, e il cielo come un tendone da circo, tutto buchi, buchi innumerevoli..."

In effetti, fino a non molto tempo fa, anche a me il buio era sembrato sempre uno, e che occupasse tutto il cielo; e le luci come una pioggia di luminose corolle senza stelo, che sparivano, risucchiate nel buio vuoto del nulla.

Fu solo in un afoso mattino d'agosto, invece, che - contemplando una sconfinata notte stellata - ebbi un'esperienza analoga alla sua, e mi sembrò di essere un rottame di ferro arrugginito che - gettato in una fornace - improvvisamente avvampa.

E ho detto bene "mattino", perché quella *visione* non mi apparve alzando gli occhi al cielo durante le ore notturne, bensì *immergendomi* in alcune delle grandi tele dipinte da Pier Augusto Breccia (2), dalle quali mi sentivo "avidamente" risucchiata. L'emozione provata era violentissima, e non capivo perché. E tornò, persistente. Giorni, mesi, anni passarono. Ma non valsero ad attutirla. E non capivo perché. Finché compresi che la fornace in cui la mia anima ardeva altro non era che quel cielo "alla rovescia": una "luminosa cavità oscura", in cui entravano in intima comunione il profondo del mio cuore con un Oltre al di là dello spazio e del tempo; un Mistero al di là del visibile, del tangibile, del probabile, del pensabile. Eppure, io... *ardevo*.

Forse perché ora anch'io - come dice Roberta De Monticelli - avevo visto splendere "la luce senza fonte che trapelava, in principio, dal tendone bucherellato della notte. Senza fonte, come il primo giorno della creazione..."

Fu come uno sbocciare della vita e, pertanto, con lei mi sento di dire: "In ogni infanzia (...) rivive la prima settimana del mondo: dunque non il tempo si impara, ma ciò che viene prima, la primizia e lo stato nascente di ogni cosa. Per questo, poi, ne resta una memoria che non è affatto del passato. Ma quasi una memoria del primo presente, della presenza prima di ogni cosa, della sua ora nascente: una memoria strana, sepolta e inaccessibile quasi sempre, e in rari istanti viva, che pure è il deposito di tutta la nostra metafisica".

Anche Breccia, in effetti, parte da quel primo giorno della creazione. "*En archè en o Logos* (in principio era la Parola)... recita il vangelo di Giovanni". Ed egli fa pure notare che "ogni parola (...) all'origine è Cifra (...). Ma la *parola*, nell'etimo stesso, è *parabola*: essa ha, dunque, il medesimo andamento di una curva geometrica la cui fase ascendente ... che guarda verso il cielo, verso l'astrazione, verso l'infinito, prosegue e si compie in una fase discendente che volge verso terra, verso la concretezza, verso il limite".

Roberta De Monticelli riannoda dunque il suo racconto al primo giardino: il "primo giardino, si chiamava anche Eden e sta in cima a una montagna talmente alta che l'aria è sempre mossa lassù, per via dei cieli che girando la spostano. E questo vento fa volare i semi delle piante del giardino, che poi cadono sulla terra. Così, almeno, racconta il più grande dei poeti, il padre della nostra lingua (...). E io (...) ribalbettavo la lingua dei semi. Strana felicità (...) che (...) risucchia la mente come in un suo strato più antico. Che disfa (...) il linguaggio, come se un'altra lingua volesse nascerci dentro, e cacciare la nostra".

E Breccia è giunto ad esprimersi come in una lingua dei semi. Artefice di una incredibile sintesi culturale, egli di volta in volta aveva usato il linguaggio specifico adeguato - let-



terario, scientifico, filosofico - senza confusioni, né arbitrarie commistioni, fra concretezza ed idealità. Ma un solo linguaggio egli non ha appreso da alcun maestro, né mutuato da altri esperti, ma creato: il suo linguaggio pittorico simbolico.

Ed è proprio in virtù di questo linguaggio cifrato - esteticamente godibile ed intelligentemente significabile - che egli può presentare l'insieme delle sue opere come "un diario visuale di un'avventura dello spirito, inteso come autocoscienza globale, che si rivela appunto nella ricerca del senso della propria esistenza, così come di quella del mondo (...). Pervenuta all'esplorazione di tutto l'esistente - fino ai limiti esterni dell'Inconoscibile - l'immaginazione creativa (...) si ferma, come affacciandosi da una finestra sulla notte stellata, sulla soglia del Mistero, il cui unico linguaggio possibile è l'infinito Silenzio, da intendere - per altro - non come assenza di parole, bensì come rivelazione del *Logos*, della Parola. Ma il linguaggio dell'arte-poesia, della coscienza poetica, da quel Silenzio può ancora parlare, manifestandone il senso di *Cifra* perennemente significabile dell'Oltre".

Approdando alla pittura, cioè, egli riassume e supera ogni sua precedente forma espressiva, svelando tutta l'eloquenza del Silenzio nel simbolo: unica via percorribile per significare adeguatamente le realtà trascendenti, che non potremmo certo cogliere integralmente, ma che possiamo pur sempre leggere per analogia, intravedendole nei frammenti di spazio e di tempo che sono una *conditio sine qua non* della nostra eventuale relazione con l'Assoluto.

Manifesta, così, "come e perché l'arte (...) sia uno degli accessi più ultimi a quella dimensione sapienziale nel cui mistero affondano le radici dell'*homo sapiens* (...), la sola radice veramente ontologica dell'essere umano, essendo la via dei linguaggi irrazionali la sola capace di portare alla luce il fondamento ontologico dell'esserci individuale (...), avendo attribuito a tali linguaggi il valore testimoniale di un'esperienza altrimenti ineffabile".

"Non si dimentichi mai (...) che il contenuto estetico delle immagini è, infine, la faccia

nascosta di quella luce che conferisce al linguaggio ideomorfo l'apparente chiarezza della sua dimensione esteriore e che consente alle mie eventuali proposte interpretative di procedere lungo una via razionale che, per sua stessa natura, ha bisogno di venire continuamente illuminata da un metalinguaggio al di là di se stessa".

L'autrice dell'articolo testimonia: "Per tutta la vita, senza saperlo, se non in rari istanti, (...) mi sono sforzata di ritrovare (...) quello splendore unico che trapelava dai buchi innumerevoli del buio, che al principio soltanto parve qual era, e i molti fece apparire quali erano: buchi (...), lacune indispensabili a fare apparire quell'uno, che forse senza il velo di buio (...) sarebbe stato insostenibile agli occhi - per rimanere inveduto, invisibile (...), inconcepibile".

E confessa: "Non lo so, cos'è il vivo. So cosa fa. Chiama, a volte. È quello che ci chiama nelle cose, quello di cui improvvise s'accendono, quando c'è come un vento che le ravviva. Questo vento, questo soffio (...) ha anche un altro nome (...) e dice quel soffio, quell'improvviso respirare delle cose: Spirito. *Dono* (...) si usava chiamare lo Spirito. (...) *Veni creator* (...). È un dono singolare, quando viene: non regala altra vita che la propria. Regala ciò che c'era, e s'era perso. Niente di nuovo, e tutto rinnovato (...). Così niente rivela e tutto ravviva questo vento che soffia dove vuole".

Riporta poi la *Preghiera prima dello studio* di Tommaso d'Aquino: "*Voi che dichiara ognuno / vera fontana di sapienza e luce, / principio d'eccellenza, altana, / balaustrata di stelle, scala e trono / e profilo d'altezze intelleggibili / (...). / Voi dispiegate l'ala / della mente. (...). È una specie di *Veni creator* (...). Le Idee nella loro infinita pluralità, sono Lui! Questa pluralità che moltiplica fino all'eccesso le parole e le immagini è una (...). L'*ipsum esse* è sommamente uno e semplice. Eppure le Idee sono gli infiniti Aspetti di questo essere. Prima dello studio si invocava di catturarne qualcuna, cacciatori di stelle, come eravamo, o di scintille".*

Più avanti, tuttavia, fa rilevare "che non c'è nome e immagine che tenga, a possedere il



vivo, e neppure concetto, né locuzione né illuminazione o rivelazione. Che ai nomi come alle immagini e perfino alle sue stesse ispirazioni il vivo sfugge, come sfugge l'abbraccio. Mai lo tieni e lo comprendi. (...). *Ti cercherò perché l'anima viva...* come senza sapere di te un solo nome. Eppure tu così, perso ogni nome, forse ritorni ad essere com'eri al principio di tutto. Prima dei giorni, o forse il primo giorno, quando altra distinzione non c'era, per pensarti, che quella fra luce e buio. Pensarti, intendendo, come pensa la mente quando nasce: fiorendo dalla parte della luce, mentre affonda l'esilissimo stelo e la radice nel buio dei suoi fondamenti".

All'improvviso, ora - di colpo - la mia anima torna a vibrare intensamente. La sua superficie è corsa come da un susseguirsi di onde sospinte da un vento misterioso che sembra scaturire dalle stesse acque... Ecco, rivedo quello sterminato cielo nero dipinto da Breccia, in cui vengo *risucchiata*. E in quel buio - in quella "faccia nascosta della luce" - nella profondità dell'acqua spinta dal vento che "fa volare i semi delle piante del giardino che poi cadono a terra", io - di nuovo - *ardo*. Perché?

Breccia stesso risponde: "In questo silenzio, in questo *morior* della razionalità (...) il limite individuale dell'esser-ci si dissolve nella dimensione dell'universo, e di questa dimensione si riappropria nello spazio e nel tempo della sua cifra personale (...). È da questo silenzio che nascono le opere dell'arte, della fede e dell'amore, come espressioni immediate della diadicità dell'esser-ci recuperata nell'armonia del mistero...".

A questo punto comprendo che Breccia dice "l'opera d'arte è *linguaggio sospeso* perché (...) può dare origine alla parola e, al tempo stesso, può restituirla al Silenzio, dal quale essa è nata come Cifra", aprendo il cammino verso l'autoconsapevolezza della "identità personale dell'Uomo-Metafora, egli stesso *parola e cifra* del Mistero, così come le mie immagini sono metafore o cifre del Silenzio". Pertanto "l'autocoscienza dell'Io (...) non va intesa alla stregua di uno *spiegarsi* dell'Io, ma nel senso, piuttosto, del suo recuperarsi alla consapevo-

lezza del proprio enigma".

Egli ci conduce così "in prossimità di quei luoghi ultimi della conoscenza, dai quali la dualità razionale si affaccia sull'universo stellato per recuperarvi - con la mediazione del pensiero immaginario - la sua radice irrazionalmente unitaria al di là del molteplice".

Per lui, infatti, è solo l'immaginazione creativa - che non è infantilismo mentale ma sapienza originaria - a liberarci dalla torre carceraria dei nostri fantasmi emozionali o delle nostre speculazioni intellettive, e a consentirci di uscire dal mondo o di volarne via (...) in quanto *cifra del Mistero*".

"L'immaginazione creativa (...) non vola dunque nell'Oltre per cercarvi una fuga o un'evasione (...), ma piuttosto un progetto di vita (...), un sigillo di autenticità per le cifre stesse del proprio comporsi, che è pure uno *stile di vita*". Perciò "essa è obbligata ad un ritorno sul mondo: per essere, se non altro, *seme* della Terra, o messaggera testimoniale di una Sapienza mai ultima". Pertanto, "ripristinata nell'originale equilibrio dell'esserci da Dio, l'identità personale finisce per diventare essa stessa linguaggio del Mistero".

A questo punto non posso fare a meno anch'io di partire dall'Eden. È il primo tentativo della creatura di "capovolgere" il cielo. Uno degli "innumerabili buchi del tendone" ambisce di prendere il posto di quell'Uno, di quello "splendore unico (...), luce senza fonte (...), vera fontana di sapienza e luce". È il primo tentativo di assolutizzare il relativo, di relativizzare l'Assoluto.

Breccia *commenta* così: "Il *Logos* si autoprecipita, così, verso i sistemi del determinismo terreno (...), l'intelligenza del Sé originale (...) trapassa nella superbia e nella limitatezza dell'*Ego*. E altrettanto prontamente si spezza il suo legame con l'Eden (...). A quel punto, il moncone della corda spezzata è recuperabile solo per una grazia del cielo ed è afferrabile soltanto con un atto di fede: purché sia un vero e proprio *atto* da compiersi ad occhi chiusi tendendo la mano verso ciò che ci viene offerto dal Mistero della Notte Stellata, ma conservando pur sempre l'implicita libertà di rifiu-



tare o di accogliere quell'offerta".

Egli postula quindi la necessità di un *atto*, riparatore di contro alla sfiducia in Dio di Adamo, che aveva preferito dare fiducia alle parole del serpente. Ed aggiunge: "E poiché quell'offerta proviene dallo spazio del *Logos* (...) essa si presenterà (...) nella forma originaria di un linguaggio simbolico dove - come la parola *simbolo* indica nell'etimo - le due metà della parola-Uomo (Natura ed Intelletto, Spirito e Corpo, Ideale e Reale, Eterno e Mortale) si ricongiungono in assoluta armonia e si ripropongono all'Uomo come coscienza ulteriore di se stesso e del mondo: della sua libertà, della sua intelligenza, della sua appartenenza all'universalità del Mistero e alla creazione continua che quel Mistero opera da se stesso. Quell'assoluta armonia tra *Animus* Trascendentale e Anima Naturale, che io chiamo *Dialcità*, in opposizione al termine *Dualità*".

Così la creatura è chiamata nei secoli ad un restaurato rapporto con Dio che, progressivamente, la costituirà suo "*partner dialogante*", e infine suo "*figlio*" in Cristo.

La grandezza, a livello umano, è sempre una questione di *dimensioni*, di *proporzioni*. È sempre *relativa*, quantificabile in base a più o meno precise categorie e *unità di misura*. La liberazione da questo *confine carcerario* è possibile solo quando riusciamo ad entrare in rapporto con una dimensione altra, per noi sempre e comunque *oltre*. Con un Assoluto in alcun modo relativizzabile; rispetto al quale siamo *costituzionalmente* sempre relativi; ma dal quale mai risultiamo schiacciati, bensì lanciati in una *fuga* di limiti continuamente auto-trascententisi, che annulla ogni blocco per la nostra aspirazione alla crescita, alla pienezza, da realizzare - passo dopo passo - non da soli, in distruttiva competizione, ma in armoniosa collaborazione con altri.

Quella che ci sospinge e - contemporaneamente - ci *attende*, infatti, è una grandezza illimitata, sproporzionata, sconfinata, che ci pone in grado - paradossalmente - di *definirci* nel momento stesso in cui ci affranca da un orizzonte *ultimo* per consentire a noi di percepirci come *uccelli* capaci di un volo fin sulla soglia

del Mistero.

Ed esso non è evasione dal concreto, o illusione, o megalomania; né autoinganno d'idolatria narcisistica, ma consapevolezza di essere stato *immaginato* fin dalla *prima settimana del mondo*, come *seme* fatto cadere dallo Spirito sulla terra perché concorra ad incarnare nello spazio e nel tempo un *punto* del perenne slancio creativo della Sapienza-Parola.

Se conosco già il traguardo del mio cammino sono prigioniero di me stesso. Per quanto lo sposti più in là, non posso superare il mio limite - comunque ristretto - anche se *mi sento* grande e potente e mi sforzo di ampliarlo sempre più.

Quest'ansia si tramuta anzi in una ossessione, un incubo, una fuga. Divento pazzo per il terrore, per *l'asfissia*, perché mi rinchiudo sempre più invece di liberarmi; mi seppellisco in fondo ad un pozzo di insensata solitudine, senza sbocco e senza scopo, invece di aprirmi ad un cerchio di rapporti via via più ampi, in un succedersi di sempre più vasti orizzonti.

L'accettazione della verità del proprio esistere nella dimensione creaturale, limitata, immersa nello spazio e nel tempo, è dunque *capovolgimento* della *scelta* di Adamo. È autocoscienza capace di stupore, di ammirazione per ciò che ci trascende. È amorosa contemplazione dell'Uno possibile solo a chi, qualunque nome dia a Dio, si riconosce in uno degli "innumerevoli buchi" che forano "il tendone" della notte.

Essa, così, instaura una relazione costituzionalmente, strutturalmente, intrinsecamente asimmetrica con l'Oltre, che si realizza in un dialogo. Nella preghiera essa inizia fissando lo sguardo su Dio, mentre nella poesia sale, a partire dalla variegata esperienza umana, che può spaziare in un ventaglio di situazioni: dalla lotta di Giacobbe con l'angelo, all'amorosa ricerca reciproca del *Cantico dei Cantici*; dal grido disperato dal profondo dell'angoscia e dell'assurdo, al fiorire del senso della propria vita rivelato dalla "vera fontana di sapienza e luce".

Come la volta stellata - a seconda di come la si guarda - può apparire "splendore uni-



co" o buio "tendone stellato", così il linguaggio metaforico, comune a poesia e preghiera, può essere intessuto di parole e di silenzio.

Il "dialogo asimmetrico" spesso conduce quindi dalla parola al silenzio, che nasce dall'incommensurabile distanza fra le nostre parole e la Parola, fra le nostre *vie* e le sue. All'eloquente Silenzio del Mistero - che *vela* la parola creatrice della Sapienza-Verbo - fa riscontro allora il silenzio-balbettio dell'uomo. Di fronte alla "balastrata di stelle", difatti, esso è l'unica espressione adeguata per tradurre in immagine, simbolo, manifestazione, testimonianza, tale ineffabile esperienza.

E - pensando alla coinvolgente testimonianza di Breccia, a livello sia esistenziale che artistico - ritengo evidente che anche l'arte può essere esperienza - e "parola rivelatrice" - della condizione umana in tutte le sue sfaccettature e, allo stesso tempo, di contemplazione intelligentemente significabile e di profondo dialogo con l'Assoluto.

Fin dal primo impatto con le sue opere, sia figurative che scritte, infatti, mi era risultato palese come egli fosse giunto a creare un suo linguaggio simbolico proprio per esprimere quelle luci scaturite dal costante atteggiamento contemplativo che contraddistingue il suo *esperire, cercare, il suo quaerere veritatem*.

Per quest'artista esiste una sostanziale identità fra parola e pittura, dato che egli considera quest'ultima non altro che rivelazione della parola, espressa attraverso forme cifrate. Il suo messaggio è affidato al linguaggio autocosciente delle immagini, poiché il simbolo è parola che si ascolta guardando e che si vede ascoltando.

I dipinti, infatti - in quanto pura metafora priva di ogni mediazione ragionata - coinvolgendo emotivamente immergono in quell'esperienza di contemplazione che - nel momento stesso in cui si rivela quale fonte costante della sua ispirazione - si fa epifania, divenendo offerta di senso per la persona che guarda. Il simbolo potrebbe quindi definirsi *bacio, canale aperto* fra terra e cielo, fra relativo e Assoluto, fra limite ed Infinito, fra realtà conoscibile e Mistero, fra linguaggio e Silenzio.

E proprio grazie a questo rapporto - tipico del linguaggio metaforico - la pittura-parola (ossia la parola, sia essa scritta o *dipinta*) si offre alla coscienza facendola maturare in autocoscienza. Cioè consentendo all'uomo di divenire conscio di sé, protagonista, capace di trasformare il proprio limite nella propria grandezza; cioè di attribuire al proprio esserci il senso di un'avventura esistenzial-metafisica, che potrebbe riempire di significato il transeunte segmento, o attimo, racchiusi in un Oltre infinito ed eterno.

Ciò che "di veramente religioso o di religiosamente poetico" l'arte di Breccia "è in grado di proporre e di offrire con consapevole umiltà, è il recupero intellettuale, e soprattutto estetico, di una radice sapienziale universalmente *sacra*, che sottende la cifra di ogni singolo esserci (...) come linguaggio simbolico di un unico mistero (...). Non ha importanza se, in riferimento all'arte, quel Mistero si preferisce chiamarlo *sapienza* e se, a proposito di fede e amore, si preferisce usare la parola *Dio* (...). Superate le categorie della logica, anche i tanti *distinguo* delle nostre parole finiscono col fondersi nell'unica impronunciabile parola di un Oltre infinitamente significabile: un'universale armonia irrazionalmente attingibile".

"La parola *sapienza* meglio si adatta a connotare l'ambito del pensabile in cui l'arte soprattutto si muove, mentre la parola *Dio* meglio si presta (...) ad evidenziare la dimensione del possibile (...), in cui l'Oltre viene testimoniato dalle opere della fede e dell'amore universale".

"Resta comunque, alla base di questi linguaggi, l'esperienza di una comune verità-armonia per la quale qualsiasi linguaggio, maturato nel silenzio della cifra diadica e nell'universalità della dimensione sapienziale (...) si fa portatore testimoniale delle nostre stesse radici recuperate al Mistero (si chiami esso Dio, o Sapienza, o Armonia, o Verità, o Amore)".

"È dunque assai difficile stabilire un confine fra arte e religione, sia che si tratti di individuarlo nell'ambito della pura esperienza irrazionale - (...) momento ineffabile dell'ispira-



zione poetica o illuminazione sapienziale - sia che si cerchi di tracciarlo in rapporto ai rispettivi (...) linguaggi (...) testimoniali”.

“All’arte si dovrebbe ancora guardare come al veicolo più prezioso del fondamento ontologico dell’uomo: non nel senso della sua chiarificazione, ma piuttosto nel senso di un suo recupero in quanto mistero (...). Ciò che distingue i linguaggi dell’arte-conoscenza da quelli della pura espressione è l’assoluta gratuità dell’illuminazione sapienziale, e l’assoluta disponibilità del pensiero immaginario, (...) alle finestre sulla Notte stellata (...) non si va per chiedere alle stelle (...) il volto di un uomo e di un Dio, che noi si possa recitare al mondo, come se lo avessimo scoperto al di fuori e al di là di noi stessi. Le stelle possono solo porci il mistero di un Uomo e di un Dio eternamente senza volto, il cui volto si incarna nella sapienza di ognuno di noi, nella forma di un dono di quel *Regno dei cieli* che è già dentro di noi, nel medesimo istante in cui riscopriamo la cifra diadica della nostra autocoscienza”.

Francesca Di Cesare

Note

1) Le presenti considerazioni traggono origine dalle *suggerzioni* emerse dalla lettura dell’articolo di Roberta De Monticelli, intitolato *Dal vivo*, contenuto nel fascicolo *Deus absconditus - Riflessioni sull’unità nella diversità* (pp. 51-58), che costituisce il n. 1 (gennaio-marzo 1999) della rivista *Esodo*.

2) Su Pier Augusto Breccia viene di seguito fornita una breve scheda. Le citazioni riportate nel testo sono tratte dai suoi libri: *Animus - Anima; La pittura come visione del profondo; L’altro libro. Il linguaggio sospeso dell’autocoscienza*. Essi offrono la riproduzione completa dei circa 600 quadri che compongono l’intero *corpus* dei suoi dipinti - fino ad oggi - corredata da una sua ampia e *variegata* esposizione sui contenuti espressi mediante il proprio linguaggio pittorico simbolico, “immediatamente godibile ed intelligentemente significabile”.

Pier Augusto Breccia nasce a Trento il 12 aprile 1943. Dal 1949 è a Roma, dove compie l’intero *curriculum* dei suoi studi. Fra il 1960 e il 1961 traduce e pubblica per l’editore Signorelli *Antigone* di Sofocle e *Prometeo legato* di Eschilo. Dopo la maturità classica si iscrive alla facoltà di Medicina dell’Università Cattolica. Soggiorna ripetutamente a Stoccolma, essen-

dosi orientato, dopo la laurea, alla specializzazione di cardiocirurgia. Dal 1969 al 1983 prosegue la sua carriera di medico universitario presso il Policlinico Gemelli. In quegli anni consegue tre specializzazioni chirurgiche, pubblica circa 50 lavori sulle principali riviste italiane ed estere, consegue l’idoneità ospedaliera a Primario di cardiocirurgia e collabora a costituire la Divisione Autonoma di Cardiocirurgia presso il Policlinico Gemelli.

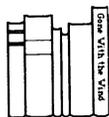
Tra il 1977 e il 1979, quasi al culmine della sua brillante carriera, scopre inaspettatamente una capacità disegnativa e creativa che non aveva mai sospettato di possedere. In soli due anni di intenso lavoro crea una straordinaria serie di opere (disegni a grafite), che raccoglie e pubblica nel suo primo libro *Oltreomega*, con la presentazione di Cesare Vivaldi (già direttore dell’Accademia di Belle Arti di Roma). Il successo ottenuto lo stimola a proseguire più intensamente il suo lavoro. Chiede e ottiene (1983) un periodo di aspettativa dalla Facoltà universitaria. Matura nel contempo la consapevolezza di uomo e di artista, approfondendo la propria tecnica e la propria filosofia. Pubblica *L’Eterno Mortale* (De Luca editore): il primo seme della sua visione spiritualista dell’esistenza.

Nell’aprile 1985 lascia il lavoro di cardiocirurgo per dedicarsi completamente alla pittura. Soggiorna prevalentemente a New York, da dove si sposta in altri paesi, raccogliendo un crescente consenso internazionale. Dal 1990 si dedica principalmente all’elaborazione del monumentale volume *Animus - Anima* che dà alle stampe nel 1992 (ed. Vita e Pensiero, Milano), in cui esprime con estremo rigore il suo pensiero artistico-filosofico, attraverso l’analisi retrospettiva di circa 500 tra le immagini da lui finora elaborate.

Nell’ottobre 1996, pur conservando i suoi legami con New York e gli USA, decide di ritornare in Italia per avviare un programma espositivo in spazi pubblici o privati di interesse eminentemente culturale. Allestisce, allo scopo, una collezione permanente delle sue opere, visitabile presso il suo studio di Roma. Tra il 1997 e il 2000 seguono altre pubblicazioni fra cui, in particolare, *L’altro libro. Il linguaggio sospeso dell’autocoscienza* (ed. Di Renzo, Roma), introdotto da Francesca Di Cesare.

Altrettanto monumentali diventano di pari passo i prodotti del suo lavoro creativo, fino alle grandi e complesse tele degli ultimi anni, esposte in numerose occasioni, nel corso dei suoi più recenti appuntamenti sia in Italia che all’estero.

Oggi Breccia è un artista affermato in campo mondiale, il cui linguaggio pittorico testimonia l’impegno di una profonda metamorfosi dell’uomo di scienza (prettamente analitico) nell’uomo di fede (prettamente intuitivo), e tenta di rispondere all’ansia di cambiamento della civiltà occidentale, dalla cultura del positivismo razionalista a quella di un nuovo umanesimo post-materialista, che si proponga come vera e propria rinascita dell’Io naturale dell’Uomo d’oggi nell’Io trascendentale dell’Uomo di domani.



Segnalazioni e recensioni

Più che tradire, amare

Caro Dio, oggi s'è sciupato un tradimento, anzi molti, nei tuoi confronti, e anch'io ne sono responsabile.

(Chissà quante volte succede... e raramente me ne accorgo, quindi è già un progresso!).

Ma la lezione ha avuto buon esito.

Sono andata all'incontro sul libro *Le amiche di Dio* di Luisa Muraro. C'erano alcune mie amiche credenti e un mio amico teologo: era tra i relatori: era molto imbarazzato, così non l'avevo mai visto.

Tra le relatrici anche una famosa storica (un'autorevole studiosa della società delle storiche), che s'è rivelata un piccolo disastro. Sulle sue parole, la Muraro ha fatto un commento: l'asse del discorso della storica era tutto proteso a evidenziare quanto occultamento fosse stato operato ai danni delle donne e della storia delle donne. Ciò era indubitabile, ma perpetuare questa posizione di risentimento nei confronti della cultura maschile non era cosa buona: faceva disperdere energia, fiaccava la nostra signoria sul mondo... insomma una pratica perdente da abbandonare.

Il contesto era decisamente laico, anzi laicista - quei posti dove si dà per scontato che tutti/e sono agnostici.

La Muraro ha detto, per lo più, cose molto sensate e s'è rivelata un bel tipo, franca, diretta, scevra - abbastanza - da formalismi e formule di rito, per nulla scontata, e gioiosamente determinata.

Tra queste cose sensate: il valore della mancanza - un sentire più femminile che maschile - una meravigliosa apertura all'essere, una via privilegiata per il paradiso: quando si coglie ciò, cessa l'ansia di capire, dello sforzo per sentirsi adeguati; e la creatività originaria si risveglia nell'essere. Questa verità, così complessa in alcuni autori, nelle donne mistiche

ha il dono della semplicità più pura.

Il titolo? Perché questo titolo: *Amiche di Dio*? Perché amanti?

Risposta: Amiche perché, più che amanti, amate da Dio. Decisamente Bello!

E poi ha detto alcune cose che - volente o nolente, fosse lei consapevole o meno - mettevano in questione prepotentemente il nostro essere uomini e donne che si dicono cristiani.

Veniamo al dunque. Ad un certo momento viene fuori il *punctum*: cioè Tu! Lei dice che Tu non le interessi: quello che le interessa sono loro, le mistiche.

Se nel suo libro lei ha parlato di Dio in maniera vibrante, è perché non era possibile avvicinarti in modo distaccato, indifferente..., ma questo non significava qualche apertura nei tuoi confronti.

Qui già mi viene da pensare a quel detto: "Quando il dito indica la luna, lo sciocco guarda il dito"; sì, perché se queste donne - le mistiche cristiane - hanno sprigionato tanta forza e tanto hanno potuto esprimere della loro libertà, ci si dovrà pur chiedere se mai questa potenza abbia a che fare con Te. Ci si dovrà pur interrogare se ne va di quel legame che esse hanno saputo vivere e intrattenere con Te. Se si prescinde completamente da Te ("Non mi interessa Dio, mi interessano le mistiche"), non si fa un bel servizio alla chiarezza... (A dire il vero, ad un certo punto aveva anche affermato che durante le sue ricerche, *melgré soi*, s'era trovata a dover pur fare i conti con Dio, e che con le donne che frequentava era un tema impossibile..., ma poi s'è rimangiata questa affermazione. Non la critico per questo oscillare: in fondo non sono cose che una ha voglia di spiattellare in una riunione pubblica come quella).

Ma la mia notazione critica - quella sul dito e la luna - non potevo esternarla: sarebbe stata offensiva, quindi ho taciuto: prima volta.

La Muraro aveva detto in precedenza che caratteristica delle donne è il sentire, il godere, l'essere in relazione... E a me era venuto da



pensare: tutta la Storia della salvezza grida per l'appunto il Dio vivente, icona della relazione: Dio che crea e che quindi entra nella relazione, Dio geloso, Dio addirittura irroso per "colpa" di questa relazione in cui s'è impigliato... Cos'è se non il simbolo per eccellenza dell'essere in relazione?

Ma anche questo pensiero è rimasto muto (seconda volta).

L'affermazione centrale, per cui mi sono sentita fremere dentro, però, è stata questa: "Dio non ha il permesso di venire nelle mie pagine, perché si tratta di libertà femminile, non di fede". Mia replica silenziosa: "E che differenza c'è tra queste due cose?". La Muraro continua a vivere la fede come qualcosa che non dona libertà, che non scardina costrizioni, inibizioni, abitudini oppressive e mutilanti: tutto il contrario di ciò che essa è stata nell'animo di quelle mistiche di cui si tratta...

È pazzesco questo *misundertanding*, è terribile. Qui emergeva in Muraro quel risentimento di cui si parlava prima: risentimento contro una fede che storicamente ha avuto certi connotati misogini e contro cui si deve ancora guerreggiare, fargliela pagare cara...

Ma continuavo a trattenermi dal prendere parola, pensando: <<L'obiettivo di questo incontro non è un confronto tra credenti e non... Qui nessuno ha detto che interessa un confronto, anzi ("a me interessano le mie autrici, non ci frequentiamo io e Dio", sottolineava Muraro). Cosa vado a dire: guarda che fede e libertà sono consequenziali...? E chi se ne importa!>>.

Taccio, quindi (terza volta), mentre la mia sedie balla.

Ad un certo punto una ragazza, in una domanda, pone una questione di rilievo: queste autrici - dice - credevano in Gesù il Cristo, cosa che invece non viene tematizzata per nulla da noi donne che ci riconosciamo nella libertà femminile: c'è il rischio di annacquare un po' le cose se non si prende in considerazione questo elemento e si fanno dei distinguo...

La Muraro risponde che non vede tale rischio: "Per queste donne la verità rivelata non

è importante...". L'esperienza di Dio non è importante (quest'ultima frase - solo questa - mi sembra impossibile; l'ho scritta tra i miei appunti ma mi chiedo se ho sbagliato, tanto è assurda...).

La Muraro chiede consulenza al teologo: spero in un suo riscatto, ma ben presto mi accorgo che è partito per una tangente siderale. Di fatto non risponde. Penso: <<In effetti, le mistiche hanno tutte avuto un rapporto diretto con Dio, senza troppe mediazioni ecclesiali e/o dogmatiche. Tutto vero, ma lei ha detto: "la Verità rivelata non è importante!" : è un'altra cosa!>>.

Sono gli ultimi momenti dell'incontro. Si è già detto che si sta concludendo. Un'ultima donna prende la parola, quasi *in extremis*.

Nella mia mente il conflitto ormai s'è placato. Mi ridico e ridico che questa non era la sede. Tornata a casa racconto a mio marito, invasa da passione, le tappe di questa *via crucis*. E, raccontando, mi si chiarisce che proprio l'ultimo punto era assolutamente un falso: nelle mistiche cristiane la verità rivelata è il nutrimento più succoso, il fondamento della fierezza; hanno vissuto ardentemente proprio la Parola della Scrittura, quasi il *Logos* fosse vero Cibo.

Non me ne ero resa conto prima con questa lucidità. È da aggiungere un quarto tradimento. E le altre cristiane presenti? Spero ne riparlamo, spero che ci capiamo...

Dio mio, poi un lampo: col passare del tempo mi rendo conto che il risentimento ha stuzzicato pure me: ardevo dal desiderio di fargliela vedere che cosa sono le/i cristiane/i, di come lì - nell'evangelo - stia la vera strada giusta.

Casualmente, o forse no, poco dopo qualcuno - grazie Paolo - mi corregge, inchiodandomi su alcune parole, tratte proprio da quel testo "benedetto".

Questa donna che si infiamma all'ascolto delle parole delle *Amiche di Dio* e che fa a sua volta infiammare altre donne a quell'ascolto, porta parole di fraternità, di sororità, di amore: questo è ciò che conta. "Chi non è contro



di me è con me" ha detto Gesù: queste donne non sono contro di Lui, e sono costruttrici di pace. (Anche se poi, come tutti, hanno i loro limiti).

Dio mio, mi auguro, la prossima volta, una maggiore fierezza ("Griderà di gioia la lingua del muto": Is 35,6). E che a tal fine farò qualcosa.

Ma anche Ti dico che sono molto fiera, ora, di vedere il mondo con questi occhi e di essermi accorta... di questo amore.

"... Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli altri come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete i miei amici, se farete ciò che vi comando. Non vi chiamerò più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi" (Gv 15,12-15).

Paola Cavallari Marcon

Indagini su Ricoeur

Fabrizio Turoldo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, presentazione di Carmelo Vigna, Ed. Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 317.

Fondamentale saggio su Ricoeur, che sintetizza l'opera complessiva di questo fluido pensatore, punto di riferimento sia per i continentali che per gli analitici. Si colloca nel dibattito contemporaneo riguardante la crisi dei modelli filosofici offrendo un contributo all'incontro fra etica ed ontologia. Presenta anche un saggio inedito di Ricoeur e, in appendice, due interviste inedite di Turoldo a Ricoeur, nelle quali il filosofo offre alcuni spunti chiarificatori sulla sua opera e ne effettua un bilancio complessivo.

Alle prese con la "sordità" ricoeuriana, Turoldo conclude riconoscendo nella speculazione del filosofo la mancanza di un'ontologia, anche se "tutto fa pensare che Ricoeur lasci l'ontologia relativamente indeterminata per proteggere l'etica" (*ivi* p. 11). Su questi temi,

rispettoso della metodologia del Maestro, Turoldo non si pone in una posizione di scontro, "piuttosto egli insegue Ricoeur con la duttilità, la precisione e la pazienza che Ricoeur stesso deve aver insegnato al suo giovane studioso. Lo fa, comunque, arroccandosi saldamente sulle questioni epistemologiche di fondo" (*ivi* p. 10). Nel ripensare le tematiche del filosofo contemporaneo, Turoldo le integra con alcuni nuclei della tradizione ontologica classica, nella convinzione che l'essere, la verità e il bene debbano costituire elementi di riflessione per i tempi nuovi.

Vista la varietà degli argomenti di cui Ricoeur si è occupato, per agevolare il lettore, Turoldo, nella parte introduttiva, ne traccia l'*iter* speculativo, trattando l'incontro del filosofo con la fenomenologia, l'esistenzialismo, il personalismo. Si sofferma ad esaminare l'incontro con l'opera di Freud, che riveste particolare importanza per Ricoeur, in quanto "ha acquisito consapevolezza delle problematiche di carattere epistemologico" (*ivi* p. 39). Infatti, nella chiave di lettura di Turoldo, l'elemento unificatore della variegata produzione di Ricoeur va ricercato nel metodo piuttosto che nel contenuto, senza trascurare il fatto che "la fenomenologia rimane l'inevitabile presupposto dell'ermeneutica" (*ivi* p. 44).

Analizzando la teoria della verità nel pensiero di Ricoeur, nel capitolo primo l'autore sottolinea come "vi compaiano tutti i sensi in cui Aristotele definisce il vero, eccetto uno: quello proprio alla sapienza (ossia alla scienza e all'intelletto)" (*ivi* p. 76). La ricerca di Ricoeur infatti si è sempre indirizzata di preferenza verso tematiche aventi una certa pregnanza esistenziale o un certo rilievo morale" (*ivi* p. 76). Ne emerge una fondamentale esigenza di adeguare il suo discorso al piano metafisico, in considerazione dell'idea stessa di filosofia che anima la speculazione ricoeuriana: lotta per la chiarezza, la chiarificazione e soprattutto la coerenza, ideale regolativo della filosofia.

Nel capitolo secondo, Turoldo esamina le conseguenze, a livello epistemologico, della mancata riflessione di Ricoeur sulle implican-



ze teoriche del principio di non contraddizione. Analizzando alcuni esempi di mediazioni dialettiche messe in atto da Ricoeur, lo scrittore ne evidenzia due caratteristiche: il legame con la tradizione ermeneutica, ma anche con quella neokantiana, come pure il rapporto con la dialettica hegeliana. È la riflessione che mostra l'unilateralità delle varie prospettive ermeneutiche e che svolge il ruolo di mediatrice. "Ricoeur, dunque, si pone il problema di regolare il conflitto ermeneutico attraverso un discorso che si ponga in qualche modo ad un livello diverso da quello a cui si situano le diverse interpretazioni" (ivi p. 117). Un discorso che distingue nelle prospettive ermeneutiche l'opposizione per contraddizione e l'opposizione per contrarietà.

Nel terzo capitolo, Turollo esprime alcune considerazioni sull'ontologia dell'atto, opzione preferenziale esercitata da Ricoeur, per approdare alla ricerca di un senso privilegiato dell'essere, ai problemi della semantizzazione dell'essere e al rapporto fra ontologia ed ermeneutica biblica. Come spiegare l'assenza del problema dell'esistenza di Dio nella speculazione ricoeuriana? "Successivamente a *La métaphore vive* Ricoeur si è sempre più interessato al problema dell'agire umano" (ivi p. 225) coltivando prevalentemente interessi di tipo antropologico ed etico. Occupandosi poi dei concetti di atto e di potenza in Ricoeur, Turollo sottolinea come il filosofo individui "nell'asserzione aristotelica di un primato dell'atto sulla potenza un fattore di resistenza che sembrerebbe impedire la riappropriazione della nozione di essere come atto-potenza a favore di un'ontologia dell'ipseità" (ivi p. 226). Nel rapporto tra metafisica e morale, la mediazione emerge da due elementi: la promessa effettivamente mantenuta e il giudizio morale in situazione.

Marco Tuono

Luce per le Genti

Tra i numerosi saggi che Piero Stefani ha

composto sull'Ebraismo e i suoi rapporti con il Cristianesimo, il volume *Luce per le Genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana* (Paoline, Milano 1999, pp. 268) è forse il più complesso e "sofferto", volutamente aperto a prospettive future, tuttora imprevedibili.

L'autore avverte tutta l'urgenza della formulazione di una nuova ecclesiologia, che sia in grado di sciogliere i nodi ancor oggi irrisolti, nel rapporto tra la Chiesa e Israele. I due grandi temi, attorno a cui si dipana lo svolgimento della trattazione, potrebbero essere così suddivisi: il primo, il più ampio e lineare, con precisi intenti formativi e didascalici, descrive il nascere, l'evolversi e, non di rado, il degenerare della concezione messianica di Israele, anche nei rapporti con gli altri popoli, dai tempi biblici ai nostri giorni; l'altro, più elaborato e problematico, cerca di chiarire l'origine e le motivazioni dell'impatto col Cristianesimo nascente e il sorgere, nel seno di quest'ultimo, di convinzioni negative di estrema gravità, nei riguardi del Giudaismo, sopravvissuto e disperso.

L'autore sottolinea l'equivoco iniziale, da cui sarebbero derivati tanti mali: la mancanza di una riflessione teologica sistematica, sincera e obiettiva, che precisasse i rapporti tra i due filoni dell'unico Popolo di Dio. Questa carenza venne poi malamente rimpiazzata, nei secoli, da formule stereotipe, ripetute all'infinito, nella liturgia, nei sermoni, nella catechesi, nelle meditazioni private, che spesso sconfinavano nelle sacre rappresentazioni, nelle arti figurative, nei detti popolari...

L'errore, secondo Stefani, sta nel rapporto falsato tra i termini del discorso, impostati in questa successione: Israele, Cristo, Chiesa, Popoli. Tale rapporto, nella realtà, si è invece sviluppato in modo diverso: dalla moltitudine dei popoli emerge, viene scelto, con una sua identità e un suo compito specifico, Israele, il primogenito, nazione santa (separata), popolo di sacerdoti, dal cui seno sarebbe germogliato il virgulto atteso e annunciato dalle profezie.

Ma, a questo punto, si pone un interrogativo conturbante per la Cristianità di tutti i se-



coli: perché non tutti i figli di Israele, anzi solo una piccola parte, riconobbe il Lui colui che doveva venire? Nella lettera di Paolo ai Romani (11,15) si trova una risposta che, fino ad un certo punto, può apparire risolutiva: se tutto Israele avesse riconosciuto il Lui il Messia, non ci sarebbe stato apparente motivo di uscire dai suoi confini per evangelizzare, e le Genti, gli altri popoli, sarebbero rimasti esclusi dal *piano della salvezza*; perciò anche il rifiuto ebbe il suo ruolo provvidenziale e salvifico. Però, obietta Stefani, ciò presupporrebbe una Chiesa primitiva fatta di soli Gentili, il che non risponde alla realtà, anzi, la Chiesa madre di Gerusalemme era costituita esclusivamente di Ebrei.

I credenti in Cristo, poi, si distinsero in due filoni: *Ecclesia ex circumcissione* ed *Ecclesia ex Gentibus*, simboleggiati dalle due donne che comparvero nell'iconografia cristiana dei primi secoli. Col tempo, la raffigurazione si modificò e le due donne vennero diversamente rappresentate: la Chiesa regale e maestosa, e la Sinagoga bendata per la sua cecità, sconfitta e umiliata. Si era perduto il senso, il valore dell'immagine paolina dell'ulivo selvatico, innestato sull'ulivo buono, e nacque il pregiudizio del nuovo Popolo di Dio, venuto a rimpiazzare quello reprobato e rifiutato (teologia della sostituzione).

Il capitolo introduttivo del volume mette in luce l'intuizione fondamentale che fede ebraica e fede cristiana hanno in comune (sia pure partendo da punti di vista diversi): l'attesa della venuta e del ritorno del Messia.

Risalendo al valore semantico dei termini che, in ebraico, indicano l'attesa e la speranza, si nota che essi sono molto vicini al significato dei vocaboli che esprimono la fiducia, l'attesa fiduciosa, la tensione verso qualcuno o qualcosa. Nelle Scritture ebraiche il tema della speranza passa dall'ambito dei Salmi (bisogno di salvezza individuale e collettiva) ad un contesto profetico in senso pieno, in cui l'attendere e lo sperare hanno, come scopo primario, non più i vantaggi e le ricompense che recano all'essere umano, ma l'adempimento delle promesse del Signore, e quindi una

prova concreta della sua misericordia e giustizia.

Agli inizi, l'attesa messianica era rivolta al mondo presente e ad un futuro migliore per la nazione (profeti pre-esilici); nelle epoche successive (ultimi profeti e periodo post-biblico) la visione si modifica ed emergono elementi metastorici: giudizio escatologico, resurrezione dei morti, avvento del mondo a venire...).

Il messianismo ebraico si manifestò nella riflessione teorica e nella vita pratica (azione dei movimenti collettivi), e si espresse contemporaneamente nel versante pubblico e politico e in quello etico e spirituale. Nelle epoche di libertà nazionale prevaleva l'universalismo e, nei periodi di disordine e di angustie, prendeva il sopravvento l'elemento nazionalistico. La redenzione è sempre stata un evento pubblico visibile sulla scena della storia, e la figura del Messia era spirituale e politica ad un tempo, ed esprimeva le caratteristiche di una determinata società.

Il termine Messia (participio passato del verbo *mashach*, ungere) è presente 38 volte nella Bibbia ebraica e si riferisce alla consacrazione del sacerdote, del re, del profeta. Nell'epoca del Deuteronomio, nessuno avrebbe pensato ad un Messia personale; poi, al culmine del potere davidico, si diffuse l'idea del messianismo regale dinastico. Invece, nel medio giudaismo (II sec. a. C. - II sec. d. C.), la salvezza escatologica era considerata più importante del concetto di Messia. In quel periodo presero forma le attese apocalittiche e, in Daniele, emerge la figura del *Figlio dell'uomo*. C'è l'attesa di una imminente liberazione ma non si parla del Messia.

Jurgen Moltmann parla di una messianologia a due livelli: uno immanente, volto ad Israele (messianismo storico-profetico) ed uno trascendente ed universalistico (apocalittico).

Nel saggio di Stefani, lo sviluppo della parte riguardante la comparsa del *profeta di Nazaret* e gli eventi successivi è molto ampio e circostanziato: sembra che l'autore si preoccupi di informare la Cristianità, troppo a lungo tenuta all'oscuro delle vicende ebraiche, a partire da quello che avrebbe dovuto essere il



punto di sutura e che fu invece quello di rottura tra i due mondi e le due concezioni ritenute inconciliabili.

La presentazione della figura di Gesù, il richiamo al suo pensiero e alla sua opera, è fondamentale in un lavoro dedicato al messianismo ma, in questo caso, tale presenza è discreta, fatta più di allusioni che di precisi riferimenti, e non prende mai il sopravvento, nell'economia generale dell'opera. La difficoltà della trattazione consiste nel dover esporre, nelle stesse pagine, l'atteggiamento di chi vede Gesù con gli occhi della fede e, al tempo stesso, di coloro che gli sono estranei, indifferenti o addirittura nemici e non tanto per malvagità, quanto per l'incapacità di conciliare le nuove prospettive con tutto quello che si era saputo e creduto fino a quel momento.

Non per nulla, il forzato silenzio da parte ebraica sull'argomento è durato per uno spazio di tempo enorme: i duemila anni circa che ci separano dall'evento, e ciò non solo per timore della "censura" cristiana ma soprattutto per l'impossibilità di trovare un linguaggio comune, accettabile dall'una e dall'altra parte. Ora, però, il ricupero dell'ebraicità di Gesù e il riconoscimento che Egli nacque, visse, si formò nell'ambito della cultura e della tradizione ebraica, costituisce un primo, significativo passo avanti, che consente agli Ebrei di vederlo in una luce diversa.

Ma perché potesse sussistere un dialogo bilaterale sereno ed equilibrato tra Ebrei e Cristiani era necessario evitare un ostacolo insormontabile: la formulazione dogmatica della natura divina del Cristo; perciò, da parte cristiana, si è giunti alla "sospensione dogmatica": non confermare né smentire l'aspetto trascendente del problema, e considerare separatamente il Gesù storico dal Cristo della fede. Gli Ebrei, da parte loro, ancor prima che le Chiese cristiane rifiutassero ufficialmente l'antigiudaismo, avevano ricuperato la figura dell'uomo-Gesù, loro fratello secondo la carne, riconoscendo in Lui il martire ebreo (vedi le crocifissioni di Chagall).

Da quando si è pervenuti alla convinzione che l'ebraicità di Gesù è una componente fon-

damentale per comprendere la persona e la missione del Cristo, si è capito che esiste uno spazio comune, diverso dalla pura fede in Gesù: la radice ebraica del Cristianesimo e della Chiesa. Il legame fortissimo, inscindibile con Israele risale ai due primi secoli del Cristianesimo, in cui le uniche Scritture che possedevano i credenti in Cristo erano quelle ebraiche, di cui si nutrirono fino a quando si giunse a fissare il Canone definitivo delle Chiese cristiane (il Nuovo Testamento).

Sarebbe perciò impensabile annunciare Cristo ad Israele e alle Genti, prescindendo da tutto ciò che, nelle Scritture ebraiche, è stato rivelato: universalità della creazione del mondo e dei popoli, e specificità della chiamata rivolta alla stirpe di Abramo, in quanto tali convinzioni fanno parte della fede cristiana e sono ormai conglobate in essa.

Come sottolinea il libro in esame, la perennità dell'elezione di Israele è stata ribadita con forza da Giovanni Paolo II, il 30 ottobre 1997, al Simposio vaticano sulle origini dell'antigiudaismo cristiano. In quella circostanza egli ha affermato: "L'esistenza di questo Popolo è un fatto soprannaturale (...). Esso persevera perché è il Popolo dell'alleanza e Dio è fedele (...). Chi considera l'ebraicità di Gesù un fatto di cultura, a cui se ne potrebbe sostituire un altro (...) mette in discussione la verità stessa dell'Incarnazione". Per i cattolici si è levata perciò la voce più alta ed autorevole, volta a riaffermare la perenne validità dell'elezione di Israele, e quindi la pari dignità del suo sussistere, accanto alla Chiesa, sia pur nella diversità dei ruoli, il cui significato ultimo rimane, per ora, racchiuso nel mistero di Dio.

Teresa Salzano

L'onnipotenza povera di Dio

Daniele Garota, *L'onnipotenza povera di Dio*, presentazione di Paolo De Benedetti, Paoline Editoriale Libri, Milano 2001, pp. 200.

Ma se questo paradossale messaggio era già



scandaloso per i giudei e stolto per i pagani di duemila anni fa (1Cor 23), non lo è ancor di più per noi oggi? Come possono dar vita il dolore, lo strazio, la morte? La follia della croce è sempre più inconcepibile, è vero, ma cosa resta del messaggio cristiano mettendola in disparte? L'impossibile verità del Vangelo va accettata per intero, non è pensabile di poterla edulcorare con una manciata di buoni sentimenti magari cantati strimpellando chitarre. La croce non può essere adattata alle esigenze umane del momento, anche perché "ciò che è esaltato tra gli uomini, è cosa detestabile davanti a Dio" (Lc 16,15).

Il sopra citato non è solo un significativo passo del libro di Garota: l'impossibile verità del Vangelo mi sembra essere il filo rosso che percorre tutta la sua riflessione. E non è cosa da poco, di fronte alla riduzione che è stata fatta del messaggio evangelico lungo i secoli: il tutto ridotto a buon senso, a pratiche devozionali, a mera etica. Mi pare altresì che questo sia il senso della frase di Barth che Paolo De Benedetti riporta nella sua presentazione del libro: "Non è bestemmia lo scandalo che tutti, in un modo o nell'altro, riceviamo in Cristo; bestemmia è l'opinione che si possa fare qualcosa con Lui, dire o ascoltare qualcosa di Lui senza scandalo".

Ero curiosa di leggere questo libro, mi affascinava il titolo che decisamente dà l'impressione di andare controcorrente; alla curiosità si accompagnava un certo timore perché gli argomenti trattati da non biblisti spesso non presentano novità stimolanti, novità che aiutano il pensiero ad andare oltre; devo dire che questo libro è davvero nuovo di quella novità che ha trovato in Quinzio un grande precursore.

Dove sta la novità? È qui: Dio non è l'essere onnipotente rinchiuso nell'eterna felicità, l'onnipotenza di Dio è povera e paradossalmente... impotente. Dio soffre con l'uomo che soffre, Dio muore con il Figlio che muore, con i figli che muoiono. È certamente una scrittura narrativa quella di Garota, una scrittura direi biblica, perché il Dio della Bibbia è espres-

so attraverso metafore umane, ha i sentimenti dell'uomo, ha bisogno dell'uomo.

Mi ha colpito la grande capacità sintetica dell'autore, che costruisce un suggestivo mosaico accostando testi biblici, dell'antico e del nuovo Testamento, a testi del grande pensiero di filosofi e scrittori. Ne risulta una equilibrata unità. Il messaggio sembra convincente; resta solo il dubbio che molti passi della scrittura ebraico-cristiana, non utili al discorso, siano stati tralasciati appositamente. Mi riferisco, in particolare, ad alcune pagine della Bibbia - e non sono poche - che presentano un Dio grande e vittorioso, onnipotente, "Dio degli eserciti".

Ho percorso il libro, mi si passi l'espressione, come quando si va a visitare una mostra di quadri d'autore. Sinteticamente, mi pare di aver colto i seguenti quadri "messaggio-domanda", che poi mi sembra siano anche gli interrogativi che Daniele si pone.

Prima serie di quadri "messaggio-domanda": perché il soffrire, perché il male, perché la morte? Come può accordarsi tutto ciò con la fede in Dio-che-ama, in Dio-amore? Vi invito a leggere i tentativi di risposta che vengono dati da Garota.

Seconda serie di quadri "messaggio-domanda": poteva Dio intervenire nella storia, impedire le grandi tragedie che hanno colpito e che colpiscono l'umanità? Auschwitz, Hiroshima, la fame nel mondo, la morte degli innocenti...? Ivan Karamazov rifiuta un Dio non interventista, che quindi non difende il debole, l'oppresso, un Dio che non si pone giudice della storia. Quando e come Dio giudicherà? E questo giudizio sarà solo escatologico? Nella nostra vita quotidiana che ne è di un Dio "assente"? Che significa credere in tale Dio? Che senso ha credere in tale Dio?

Terza serie di quadri "messaggio-domanda": credere oggi è difficile, ma "se la speranza - come dice l'autore - non è fatta di impossibile, se non va alla rottura dei limiti che la ragione umana inevitabilmente impone, non è più speranza tesa all'uscita". Qual è il vero nome della fede? È sperare? Attendere? È impazzire di compassione guardando con occhi coraggiosi



il volto del Dio sconfitto? Certamente, afferma l'autore, la fede è consapevole che lo schema delle certezze deve sgretolarsi per lasciar posto al mai visto, al mai immaginato, al solamente da sempre sperato.

Quarto quadro "messaggio-domanda": perché i maestri della fede, i teologi, i pastori, non parlano più di un giudizio finale? Di un Dio che premia e che condanna? E la condanna è un castigo di Dio o si fonda sulla sofferenza di un Dio impotente a salvare quell'uomo che ha voluto libero? Del Dio colmo di compassione che aveva creato tutto "buono", ma che alla fine se lo vede tragicamente divorare da un destino di male implacabile, che neanche la sua santissima mente avrebbe potuto prevedere, come mette in evidenza Daniele?

Ancora scandalo, ancora paradosso, ancora fede impossibile!

Esco dalla mostra dei quadri "messaggio-domanda" e pongo, per concludere questa breve sintesi del libro, due questioni che mi sembra meritino un ulteriore approfondimento:

- La questione del *katéchon*. Faccio riferimento alla seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi (2,6-7). Sembra che Daniele, come altri autori lungo i secoli, identifichi il *katéchon* con la chiesa, la quale sarebbe di impedimento alla manifestazione storica dell'anticristo, impedendo così la sua totale e definitiva sconfitta; ma che ne sarebbe di una chiesa tutta proiettata sull'escatologia e non coinvolta con i destini dell'umanità presente?

- L'altra questione è in qualche modo collegata con la prima: la visione apocalittica tende a minimizzare il versante storico del cammino dell'uomo, rischiando di fare del cristiano un soggetto non interessato alla costruzione della *polis*. Il cristiano, vivendo fortemente nell'attesa del Signore-che-viene, tende a dimenticare o a sottovalutare la relazione fra le persone, che invece sembra essere il metro del Giudizio (Mt 25,31-46). Faccio un esempio: quando l'autore parla di perdono, evidenzia un rapporto verticale tra individuo e Cristo: "Se tu perdonerai, sarai perdonato". Che ne è del rapporto orizzontale, pur presente nei

vangeli (vedi Gv 20, 22-23)?

A me questo libro è piaciuto, ha dato qualche risposta e mi ha posto molti interrogativi. Invito tutti a leggerlo. Ne vale la pena.

Lucia Scrivanti

Le sorgenti della pace

Dall'indice di "*Eirene. Lo spirito europeo e le sorgenti della pace*" (Giuseppe Goisis, Il Segno dei Gabrielli editori, 2000) si coglie immediatamente la complessità con cui il tema è svolto attraverso il confronto di molteplici approcci che portano a sempre nuove sintesi tra elementi conflittuali.

Viene così costruita l'idea della pace non organicistica, non come assenza di conflitti, eliminazione delle diversità, ma come convivenza dei contrari, unità dei conflitti. Al centro della riflessione sta sempre la concretezza della persona, i concreti conflitti che compongono l'unitarietà della persona nel suo farsi mai concluso. Costitutivo della persona è essere in relazione, farsi alterità: la pace è la verità dell'essere (persona ma anche cosmo) in quanto manifestazione dell'Essere come dono-gratuità nel frammento, nel farsi concreto della storia. Pace non è tolleranza ma dono tra diversi e opposti, incontro tra stranieri quali tutti siamo nei confronti della Verità.

La pace non è valore astratto, ma il continuo e contraddittorio processo, "*ideale storico-concreto*" (pg. 311), mai dato, che parte dalla dimensione personale e dalle relazioni collettive, nel costituirsi persona e società. Educare alla pace, alle virtù che formano persone e comunità capaci di diffondere comportamenti e istituzioni pacifiche, è compito teorico-pratico anche di chi si pone sul piano della riflessione filosofica, e perciò connesso con altre fondamentali problematiche, che nel libro vengono esaminate, quali il *Welfare State*, il federalismo, il lavoro, la scuola.

Goisis arriva al cuore del patrimonio essenziale dell'Europa, maturato nelle macerie



di immani lutti e che oggi appare debole e rimesso in discussione al proprio interno e nei confronti di popoli, verso i quali l'Europa e l'intero Occidente hanno un immenso debito. Tanto che Morin, ripreso da Goisis, si chiede come sia possibile che l'Europa, madre delle guerre e delle rivoluzioni, possa farsi portatrice di una rinnovata cultura e politica di pace.

I nuovi processi di globalizzazione richiedono che l'Europa non consideri più "invisibili" ed estranei i popoli del sud del mondo che, nei loro paesi e attraverso i flussi migratori, pongono l'esigenza di avere visibilità, dignità, diritti di cittadinanza internazionale.

Pericolose tendenze contrarie sono però presenti nei paesi europei, una mentalità xenofoba, più che razzista, tende a chiudere gli immigrati in gruppi separati, verso i quali si devono avere rapporti unicamente funzionali. Ma anche la pulizia etnica, che nei Balcani ha rinnovato orrori che si pensavano superati, non può che essere considerata interna alla civiltà europea, un eccezionale errore. *"Nei Balcani riemerge il profilo della storia d'Europa, soprattutto configurata nei suoi momenti d'ombra"* (pg. 117).

In questo quadro, il rapporto con l'Islam diventa paradigmatico, misura la capacità di "autocritica" e di rinnovare lo spirito "europeo" più profondo, in cui ha agito il seme del messaggio cristiano più autentico. Goisis riprende, in particolare, i filoni minoritari, quali quelli della tradizione spirituale di Francesco d'Assisi, che anche durante le Crociate punta sul colloquio fraterno, sul dialogo continuo con i saraceni, fa dell'incontro con l'altro una occasione per la propria conversione alla croce di Cristo, affinché ciascuno si converta alla propria fede e non cerchi di imporla agli altri.

Viene analizzato un errore di fondo: la volontà illusoria di poter eliminare il distacco tra l'ideale della pace e le contraddizioni della realtà, di pensare possibile la pace universale qui ed ora. È la critica di Agostino all'identificazione tra città di Dio, evento di pace, e città dell'uomo, segnata dalla violenza. Queste due realtà vanno distinte, anche se in ogni frammento della vita va edificata la pace.

Le tragedie del XX secolo sono segnate dalla pretesa di imporre l'armonia universale, eliminare i conflitti, con i conseguenti totalitarismi, ma anche con le violenze e le guerre colonialistiche. Viene evidenziato il carattere oppressivo dell'imperialismo dell'Occidente, che impone il proprio modello di "diritti universali" di cittadino uomo, bianco, occidentale. La contraddizione sta nella necessaria costruzione di un patrimonio di diritti proprio di tutta l'umanità, che però non sia omologazione di un modello particolare, ma riconoscimento delle diversità.

Oggi nella nostra società appare però una nuova contraddizione. Nessuno più si dichiara favorevole alla guerra, ma le armi sempre più sofisticate vengono continuamente prodotte e vendute (pg. 352-3), usate in situazioni locali e con le più nobili giustificazioni a copertura del mantenimento delle situazioni internazionali di ingiustizia. Occorre, come fa l'autore, un'analisi antropologica culturale che mostri il carattere ideologico di molte culture della pace oggi dominanti. Goisis analizza in questo senso il ruolo dei mezzi di comunicazione, in particolare delle televisioni, che derealizzano la realtà, il dolore, la morte rappresentata ogni giorno come spettacolo. Si opera un processo di deresponsabilizzazione, di indifferenza rispetto alla sofferenza e ai criteri etici. Le diversità vengono etnicizzate, legittimate in quanto proprie di gruppi separati. Si creano così barriere culturali ma anche repressive, verso gli "altri".

L'autore pone con forza la necessità di costruire la pace come *"ideale storico concreto"*. Si tratta di una svolta antropologica e "ontologica" che deve partire dalle persone e che deve impregnare la società e le istituzioni: la pace è possibile, non come superamento pacifico ed illusorio tra il *pòlemos*, che impronta la civiltà occidentale, e la fede ebraico-cristiana, che fa delle vittime la pietra angolare e del dono gratuito l'asse delle relazioni umane. Le due dinamiche rimangono contraddittorie ma da tenere assieme in un *"pacifismo tragico"*.

Carlo Bolpin



Esodo in internet: un centro di documentazione per la pace

Se ... un mondo diverso è davvero possibile...

Il nostro contributo: **un Centro di documentazione per la Pace**

L'Associazione Esodo ha promosso un Centro di Documentazione sui temi della pace, assieme ai Comuni di Mirano, di Venezia, alla Provincia di Venezia ed alla Regione Veneto.

Il Comune di Mirano ha messo a disposizione la sede e le attrezzature essenziali per avviare il Centro, che ha la sua sede in Villa Errera, Mirano (VE), tel . 041 5703058 ed è aperto al pubblico il mercoledì dalle 17.00 alle 19.30 ed il sabato dalle 10.00 alle 13.00.

1. L'obiettivo

L'obiettivo del Progetto è di sviluppare progressivamente un *Arsenale di pace*, una *Fabbrica della pace*, costruendo mezzi ed attrezzi per creare canali di scambio, legami, vie di comunicazione tra le realtà della società civile presenti nel nostro territorio e quelle operanti in aree di grande e grave conflittualità.

Il percorso è artigianale. Con mezzi umili di assemblaggio, cerca di riparare e mettere assieme frammenti, secondo la regola di minime compatibilità: tende a tessere una rete tra gruppi sociali, riviste e singoli testimoni delle società civili, delle diverse aree, al fine di creare conoscenza reciproca, confronto e comunicazione tra le diversità.

L'ipotesi è che questo lavoro "povero", senza ambizioni risolutive, ma non meramente testimoniale, non declamatorio, sia in sé ope-

ra di pace, in quanto capace di far esprimere e quindi riconoscere le contraddizioni e le ragioni dei conflitti, raccogliere le testimonianze e le memorie circa le possibilità passate e presenti del comporsi dei molti differenti e dispersi frammenti, mettere a confronto le divergenze, attualizzarle togliendo i pretesti ideologici e del passato, le radicalità non contestualizzate.

Raccogliamo e ripariamo in questo *Arsenale*, innanzitutto, non le ipotesi di soluzione dei conflitti, ma tutte le dissonanze, le parole di pace assieme alle voci e ai rumori di contrapposizione e di guerra. Vorremmo analizzarle, per quanto possibile, non secondo la logica di un supervisore, di un terzo esterno ed escludente, ma conoscendole e lavorandole dall'interno, nella prossimità dei loro testimoni.

L'*Arsenale*, com'è tradizione, riguarda l'andar per mare: questo "*Arsenale di pace*" non lavora in modo statico, ma vuole creare relazioni; usa il mare, che divide e unisce, come mezzo per creare vie di comunicazione, collegamenti tra distanti, diversi, separati. "*Arsenale virtuale*" perché non ha come primo obiettivo costruire una sede fisica, ma tende a costruire reti di incontro e scambio, intrecci di riflessioni, informazioni e ricerca, canali di nomadismo culturale e di conoscenza reciproca: scambi a distanza che accumulino la raccolta di documentazione, di informazione, di analisi e di progettualità.

Uno dei problemi che emerge nei nostri contatti e incontri, come ostacolo alla comunicazione e all'impegno reciproco, è la non corretta conoscenza che si ha l'uno dell'altro,



dovuta alla disinformazione dei *mass media*, che presentano sia la nostra realtà, dei paesi occidentali "avanzati", "moderni", che la situazione degli altri paesi delle aree del "sottosviluppo", in modi stereotipati, indifferenziati, folcloristici. Il primo problema è quindi quello di dare voce ai testimoni per una corretta e chiara, specifica documentazione sui processi e sulle contraddizioni reali dei diversi luoghi e dei diversi gruppi.

2. Il Sito internet

Questo *Arsenale* si struttura, quindi, inizialmente in un **Sito internet** in cui si trova un Archivio degli indirizzi, dei *links* di gruppi, associazioni, sindacati, giornalisti, professionisti, scrittori e di chiunque vorrà farne parte (www.provincia.venezia.it/esodo); un luogo Documenti ove vengono collocati diversi materiali e le mappe per navigare tra iniziative e testimoni; un Notiziario che contiene gli appelli, le campagne, le iniziative, i manifesti, ecc.; un Forum da creare tra tutti coloro che vogliono, assieme a noi, provare a realizzare l'obiettivo e nel quale il gruppo redazionale propone, mensilmente, delle differenti tematiche sulle quali articolare il dibattito; e, naturalmente, un Indirizzo di posta elettronica al quale inviare le vostre idee, proposte, critiche e quant'altro.

3. Il Centro di Documentazione

Presso la sede del Centro di documentazione in Mirano (VE), con la collaborazione delle associazioni del territorio stiamo raccogliendo diverso materiale, consistente in documenti, libri, riviste e videocassette sui temi della pace, della globalizzazione, dell'interculturalità, dell'interreligiosità.

Tale materiale può essere consultato nella nostra sede, ma può anche essere dato a prestito a chi lo desiderasse.

Il programma delle iniziative per l'anno 2002 del Centro di Documentazione per la Pace verrà successivamente diffuso tramite la nostra rivista. Nel frattempo ci rivolgiamo a tutti

i lettori, innanzitutto per avere indicazioni, suggerimenti, critiche su questa iniziativa, ed inoltre nella speranza di avere la più ampia disponibilità di molti amici a collaborare costantemente al progetto, indicandoci documenti e materiali, partecipando al dibattito, con la proposta di temi, il contributo di riflessione, al fine di sviluppare e consolidare la rete di testimoni.

4. L'Associazione e la nostra rivista

Il **Sito internet** offre inoltre un diretto collegamento con le pagine che informano sulla nostra Associazione e sulla nostra rivista.

Alla voce Associazione (e ricordiamo che tutti gli abbonati alla rivista *Esodo* sono soci ... dell'impresa), verranno evidenziate le attività culturali, le iniziative e le prossime scadenze, eventuali gite...

La voce Rivista offrirà alcune notizie generali (gli scopi della pubblicazione, come abbonarsi...), un Archivio con i numeri di *Esodo* già usciti (indice ed editoriale degli ultimi numeri, tutti gli articoli dei numeri "più vecchi"), l'annuncio del tema che interesserà il numero prossimo. C'è infine uno spazio offerto alla "voce dei lettori" (Scrivicci): si possono inviare suggerimenti, proposte, critiche, ma soprattutto il proprio contributo relativo all'argomento previsto per le monografie annunciate.

In questi ultimi anni sono stati parecchi i lettori che ci hanno aiutato a costruire i quaderni. Molti interventi sono stati pubblicati, tutti sono stati letti e commentati in redazione (e su molti si è sviluppato un interessante dibattito), alcuni verranno pubblicati in futuro. La nostra rivista diventa più viva se il "laboratorio" coinvolge anche i lettori.

Le nostre iniziative, mentre indicano un ottimo stato di salute, vorrebbero garantire una sempre più fruibile offerta di dibattito e di intervento fra tutti gli amici che ci seguono con interesse crescente.

Cristina Oriato



La sofferenza dei fanciulli

Gentile direttore,

mi affido alla sua sensibilità per renderla partecipe della conoscenza di una poesia apparsa sulla copertina del mensile *Tempi di fraternità*, "Il senso della vita" di F. de Saint-Exupéry. Credo che l'insolita scelta della copertina si riferisca alla realtà attuale.

Ricevo il mensile da alcuni anni e ne apprezzo il contenuto per la "lealtà" del suo esprimersi; in certo qual modo, pur nella diversità di stili, trovo qualche attinenza con i quaderni di *Esodo*, per le libere espressioni di pensiero con le quali le associazioni costruiscono le dispense: autonome da finanziamenti, quindi libere, non soggette a poteri esterni, espongono fede, filosofie, fatti del trascorrere quotidiano o eclatanti, osservando con un'ottica propria, non seguendo correnti o mode.

Avvicina e caratterizza poi le due riviste il largo spazio dato al lettore, al quale si dà modo di partecipare al progetto e spartirne la costruzione.

Gentile direttore, ritorno ora alla poesia, cui accennavo all'inizio della lettera. Nell'apparente semplicità del testo, F. de Saint-Exupéry lascia scorgere la sua sensibilità, l'attenzione verso un'infanzia che soffre, e ne ricerca il senso.

Rifletto anche su un certo profetismo avvertito nelle righe della poesia. F. de Saint-Exupéry, sconvolto dallo scorgere tanto dolo-

re sul volto della bambina che piange, si rivolge al Signore e dice:

*Signore, stasera,
mentre passeggiavo
immerso nel deserto del mio amore,
ho incontrato una bambina che piangeva.
Le ho sollevato il capo
per leggere nei suoi occhi.
E il suo dolore mi ha sconvolto.
Signore,
se io rifiuto di conoscerlo,
rifiuto una parte del mondo,
e non avrò terminato la mia opera.
Non che io voglia distogliermi dai grandi fini,
ma quella bambina deve essere consolata.
Perché soltanto allora
il mondo andrà bene.
Anch'essa è il contrassegno del mondo.
Infatti l'opera dell'uomo non è compiuta.*

Perché l'infanzia continua a soffrire: in Africa come in Palestina, nel Bangladesh come in Kenia... Sempre si aggiungono nuovi paesi.

L'Unicef anche quest'anno ci informa, con una ritualità disperante, che ogni secondo muore nel mondo un bimbo: di fame, di stenti o di malattie. E si aggiunge a questa tragica lista un conflitto dove i bambini rivestono purtroppo anche un ruolo armato, e dove le mine antiuomo sorprendono nel gioco con mutilazioni crudeli e a volte con la morte.

Perché l'uomo con una mano dà e con l'altra toglie: forse questo è il contrassegno del mondo, inteso da F. de Saint-Exupéry.

Convenga con me, direttore, che non è questo il disegno di Dio, il progetto per cui ci ha creati.

Maria Di Grazia



Prepariamo il prossimo numero

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

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

Il prossimo numero di *Esodo* affronterà il tema della **Speranza** da due punti di vista "parziali".

In primo luogo, assumerà il concetto di speranza delimitato al **piano storico-politico**. Ci interroghiamo se oggi sia possibile ancora pensare ad un progetto di società giusta, di globalizzazione della solidarietà e della libertà, in cui la pace e la sicurezza siano costruite non sulle armi, ma sulla democrazia e la giustizia. È possibile che la constatazione dell'interdipendenza dei destini a livello cosmico diventi "progetto"? Vanno rimesse in discussione o ridefinite le idee stesse di "progetto" e di "impegno"?

La seconda "delimitazione" consiste nel tentare la **narrazione di come la nostra generazione** (di chi ha avviato questa rivista, "sperando" di "resistere" qualche anno e di vedere realizzato qualche progetto) **ha vissuto questa speranza "personale e politica"**. Allora la nostra generazione, quella giovane tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso, ha vissuto una grande, formidabile stagione di speranze. Senza nostalgie e senza retoriche, eventi eccezionali ci hanno educati e quasi forzati a pensare, inventare, progettare futuri che hanno riempito di senso e di prospettive (vere, illusorie, utopistiche?) il nostro esistere. Cosa resta di quei "sogni"?

Operazione generazionale? E perché no? Un'analisi critica dei nostri trascorsi, non tanto per trastullarci nella nostalgia, ma per aiutarci (e aiutare, se possibile, altri) a capire, per contrasto e per confronto, il presente. A cominciare da una domanda che ci porta dritti dritti alle nostre responsabilità: abbiamo fatto la fatica, da allora ad oggi, di "aggiornare" le nostre utopie, tenerle legate alla realtà che cambiava?

Un'operazione non nostalgica, ovviamente, ma piuttosto un tentativo di analisi critica per capire cosa ci resta, cosa è inesorabilmente passato, cosa può e magari deve venir rivalutato perché ancora capace di essere forza propulsiva. Il tutto attraverso un inevitabile confronto con le speranze che muovono oggi gli individui, i gruppi e che magari ci vedono estranei, non partecipi (anche questa è una condizione da segnalare e su cui riflettere: perché?). In campo sociale e politico come in quello ecclesiale e teologico...

la redazione

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

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Laura Guadagnin, Gianni Manziega, Luigi Meggiato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Alberto Gallas, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, Roberto Lovadina, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Salvatore Natoli, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

N. 1 gennaio-marzo 2002

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

Amministrazione:
Claudio Bertato, Carlo Bolpin,
Francesco Vianello.

Redazione e Amministrazione:
c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908

Direttore responsabile: Carlo Rubini
Direttore di redazione: Gianni Manziega

Quote associative:

soci ordinari	Euro 18.00
soci sostenitori	Euro 51.00
soci all'estero	Euro 26.00

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

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.provincia.venezia.it/esodo>
E-mail: esodo@libero.it

Stampato dalla tipografia Grafica & Stampa
di Zilio Riccardo e Busetto Paolo Snc
via Brunacci, 5/A
30175 Marghera (VE)
tel. 041/935090 - 041/932605