



ESODO

Nomi, volti della speranza

'Abd al-Ghafur Masotti, Barbaglio, Bearzatto, Beraldo,
Boato, Bolpin, Callegari, Cantilena,
Cavallari Marcon, Curi, Di Sante, Ferrario, Forte, Granzotto,
Kuvarapu, Manicardi, Manziega, Moltmann, Morlin,
Rubini, Stefani, Tagliacozzo



Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*
n. 3 luglio-settembre 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



Nomi, volti della speranza

Editoriale *C. Bolpin* pag. 1

PARTE PRIMA: Nomi, volti della speranza

Don Germano Pattaro	<i>M. Cantilena</i>	pag. 4
La sofferenza dei poveri della terra	<i>G. Callegari</i>	pag. 7
Biciclette? Nel deserto non sono necessarie	<i>P. Cavallari Marcon</i>	pag. 12
Tra l'Alleluia pasquale e l'Amen finale	<i>F. Ferrario</i>	pag. 18
Oltre il confine	<i>L. Granzotto</i>	pag. 20
Il confronto redazionale	<i>G. Bearzatto, C. Beraldo, G. Manziega, C. Rubini</i>	pag. 26
La speranza e il Messia	<i>S. Tagliacozzo</i>	pag. 34
La Speranza secondo la dottrina islamica	<i>'Abd al-Ghafur Masotti</i>	pag. 37
L'eucarestia e lo scopo della vita	<i>J. M. Kuvarapu</i>	pag. 40
Il grido dell'Apocalisse	<i>L. Manicardi</i>	pag. 46
Attesa messianica	<i>C. Di Sante</i>	pag. 51
Cecità e beatitudine	<i>U. Curi</i>	pag. 54
La speranza di Dio	<i>P. Stefani</i>	pag. 57
Il sogno di Gesù di Nazaret	<i>G. Barbaglio</i>	pag. 60
Tieni il tuo spirito agli inferi e non disperare	<i>L. Manicardi</i>	pag. 63
Il tempo come splendore di Dio	<i>B. Forte</i>	pag. 67
Nello spazio infinito di Dio	<i>J. Moltmann</i>	pag. 71

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

Una speranza per il futuro di Venezia	<i>M. Boato</i>	pag. 75
Turolde e Balducci, nostalgia di profezia	<i>G. Morlin</i>	pag. 77
Lettere		pag. 79

Le illustrazioni, di Agostino Venturini, artista veneziano contemporaneo, rappresentano figure totemiche, occhi che fissano l'osservatore, teste rotte dalle quali fuoriescono matasse aggrovigliate, critica certo al mondo della tecnica e del consumismo, non priva tuttavia di speranza di novità (le porte aperte...).



Editoriale

Il tema della "sicurezza" appare oggi la prima preoccupazione della gente nelle nostre società opulente. Condiziona il loro concetto di Speranza (vissuta, nel profondo, in negativo: "Spero non mi capiti qualcosa: un incidente, una malattia, un furto, la perdita del lavoro..."). Abbiamo paura perché ci sentiamo in balia dell'imprevedibile. Siamo una società in ansia (che prende varie forme di angoscia, depressione, nevrosi...) perché non riusciamo a reggere l'incertezza del futuro, la paura di perdere, per un evento non controllabile, il nostro attuale "benessere" (fisico, psichico...) che quindi viene minato, in un circolo vizioso che costringe ad incrementare i "farmaci", le strategie a difesa produttrici di nuove insicurezze e di nuova fittizia Speranza; in questa direzione sono calcolate le relazioni interpersonali, per il loro valore d'uso, utilità: l'io psicologico è la misura di tutto.

Senza passato e futuro, nel deserto dei significati relazionali, investiamo le risorse sul momentaneo star bene individuale, di cui vediamo però tutta la precarietà e fragilità, casualità. Concentriamo l'interesse sul presente che abbiamo paura ci sfugga. Per sopravvivere costruiamo nuove attese (possessione di "cose", tra le quali anche i sentimenti), che comportano nuove paure di privazione... Per questo selezioniamo, depotenziamo relazioni, emozioni, passioni.

Il nodo forse oggi sta nella mancanza di "cultura" e di educazione adeguate ad affrontare l'incertezza e il dolore, di "iniziazione" alla vita adulta, di itinerario formativo all'elaborazione del lutto, della perdita. Tutto sembrava sotto controllo, ubriacati dalla capacità della scienza e della tecnica di guidare i nostri destini, di controllare le conseguenze non più imprevedibili. Oggi è caduto questo mito della razionalità tecnologica che rende tutto

prevedibile e gestibile: onnipotenza impersonale a cui affidarsi senza implicazioni emotive e coinvolgimenti responsabilizzanti.

Non è questa la causa anche del ritorno a nuove forme di religiosità? al sacro come farmaco per star bene? Ritornano nuove forme di ritualità pagana, sacrale, che ricrea momenti artificiali di relazioni e di significati, per negare (ancor più che rimuovere) il male, senza farsene carico, assumerlo come parte di sé, scaricarlo al di fuori, in nemici esterni, "alieni". Rifiutiamo di parlare della morte e quindi non abbiamo parole per la Speranza, chiediamo miracoli, illusioni. Ci affidiamo a tauturghi che ci diano immunità e impunità.

La Speranza può invece essere declinata solo nel linguaggio della sofferenza, solo se sappiamo esprimere il dolore, rendere significativa (parola) la mancanza.

La Speranza racconta la disperazione, non la toglie, semmai consola perché riattiva la fiducia e la passione dell'anima attraverso la condivisione, la compassione che rende viva la memoria delle relazioni passate dando loro significato per il futuro. In questo senso la morte - assunta nella sua assurdità, che rimane tale - viene vinta, i morti non sono persi nel nulla. La perdita non inaridisce la coscienza se la Speranza responsabilizza, fa sentire addosso il dolore del mondo come proprio e il proprio come parte di una storia più grande. Se quindi attiva la lotta contro i mali per continuare a creare, generazione dopo generazione, affinché la morte non prevalga, non sia la fine, ma semmai la buona morte costituisca "il fine", il momento conclusivo della vicenda personale consegnata ad altri, di cui altri possono farsi carico, per continuare a rigenerare, a rinascere. La morte personale quindi come pegno del dono di sé ad altri, del perdersi per ritrovare la propria vita in altri: quindi comunione del proprio corpo, eucaristico, che rende grazie per la propria esistenza vissuta,



nonostante tutto, perché la vita non si esaurisce nel dato biologico, né in quello psicologico, ma mantiene un'eccedenza di significati che altri scopriranno e porteranno avanti.

Questo è il contenuto della Speranza, dell'attesa di chi è già venuto e verrà a ricapitolare tutte le storie, e rende già ora vive e presenti le memorie nella comunione dei corpi che non si chiudono nella mera fisicità ridotta a cosa, non si isolano nella propria solitudine egoistica.

Questa è la Speranza che ogni fede (anche secolarizzata) intende narrare, come superamento della contrapposizione apparente tra vita e morte, caratteristica invece della modernità che pretendeva prolungare artificialmente la vita e oggi torna a illudere di poter riportare questi due "mondi" con la magia e i miracoli. La Speranza, invece, essenzialmente parla a chi vive nella morte, è fallito, secondo i parametri sociali, a chi si piega nella sofferenza senza darne colpa ad altri, lascia che il dolore lo scavi dentro e resti intatto solo l'offrirsi alle violenze della vita, incapace di reagire, indifeso anche di fronte alle proprie cattiverie.

Per chi non vive questa condizione di beato, la Speranza deve essere una virtù da costruire lungo tutta la vita, imparando ciò che gli sconfitti ambiguamente ma direttamente ci dicono: l'attesa di chi toglie le apparenze e rivela l'essenza, la verità delle esistenze e delle relazioni, nascosta dalla sconfitta come dal successo.

Virtù che richiede fatica, esercizio spirituale (termini fuori moda) per saper mantenere coerenza morale e fedeltà al patto fondante i legami tra generazioni, tra i vivi e i morti: in nome di una fede, qualsiasi ne sia l'origine. Si creda o no in un Dio, la Speranza si fonda sulla decisione radicalmente gratuita, senza premi, di mantenersi fedele a questo "atteso" che chiama al patto, anche se indicibile, o anche se si pensa che mai verrà. Nonostante le sconfitte, anche se la storia sembra sconfessare la possibilità del compimento, basta rimanga un "resto" di umanità giusta, anche sconosciuta, perché rimanga la Speranza. Per

noi, non giusti, non beati, rimane comunque la responsabilità della fedeltà, di operare per la realizzazione fin d'ora della giustizia nei rapporti economici e sociali, nelle istituzioni, di progettare un futuro migliore, di giustizia e di pace per tutti, senza esclusioni. In nome della Speranza attesa, non della pretesa razionalità intrinseca nella storia, sacra o profana, della progressiva evoluzione verso un presunto Bene compiuto storicamente.

Esiste perciò una interdipendenza della Speranza con la fede e la carità, virtù non morali ma unificate dalla decisione - pur diversamente fondata - che vale la pena vivere nella continua conversione verso chi sta appeso nella Croce (i "dannati della terra"), fonte di ogni Speranza senza illusioni, idoli.

Conversione che implica "rinascere" alla propria origine di figli, scavare nella propria infanzia, non per conoscere i traumi e le paure di allora, i meccanismi relazionali, ma per approfondire la consapevolezza di sé, per saper accettare la ricchezza della fragilità, della indifesa apertura all'attesa, per saper disperare fiduciosi, abbandonandosi all'amato, senza temere e senza la pretesa di fondarsi sulla propria forza, su averi effimeri. Occorre capire che la propria capacità di reggere alla disperazione sta non nell'autosufficienza ma nelle relazioni con gli altri costitutivi del mio divenire sempre me stesso e sempre altro... Posso quindi sperare in un futuro di libertà rispetto alle attuali miserie del mondo, non perché indifferente a queste, ma perché messo in discussione dalle sofferenze, attraversato da queste, senza esserne schiavo, oppresso dalla fatalità. Difficile condizione in un mondo strutturato sulla competitività e sulla furbizia, sull'uso degli altri a prezzo anche della propria salute mentale.

Chi, come me, è sufficientemente egoista per costruire difese per sopravvivere, deve ringraziare chi mostra la propria fragilità e incapacità, rischiando perciò oggi di essere schiacciato, chi custodisce la promessa sapendo attendere senza forzare la Speranza

PARTE PRIMA

Nomi, volti della speranza



Don Germano Pattaro, teologo impegnato nella ricerca dell'unità sul terreno dell'ecumenismo e del rapporto tra credenti in Dio e "credenti nell'uomo", ha segnato profondamente la vita della chiesa veneziana del secondo Novecento. Come nota l'autore, docente universitario e collaboratore di Esodo, don Germano comunicava veramente, "agli interlocutori più diversi, la bontà della notizia di Cristo. Per questo, e non per altro, ha comunicato speranza".

Don Germano Pattaro

"Don Germano Pattaro uomo di speranza": quanto suonerebbe piatta ed abusata una frase così! Ho sentito definire "uomini di speranza" una grande quantità di cristiani, e quasi mai sono riuscito a riconoscere in loro qualcosa che desse speranza anche a me. Comunque "uomo di speranza" è una frase fatta, una formula, consumata e inerte. La si può usare con le migliori intenzioni, e per le persone più giuste, ma ci dice poco. A pensarci bene, poi, questo fatto è - come direbbe don Germano - un "caso interno" di un fenomeno più generale. Quanti predicatori del Vangelo comunicano veramente un *vangelo*, ossia una notizia *buona*? Non siamo circondati da sempre da evangelizzatori capaci di predicare solo doveri o verità astratte, valori o modelli esemplari? E non è forse vero che gli uni e gli altri ci schiacciano, per la loro irraggiungibilità, quando addirittura non ci lasciano, proprio per la loro lontananza dalla vita, totalmente indifferenti? E che comunque quasi mai queste "evangelizzazioni" comunicano qualcosa di paragonabile davvero a una buona notizia?

Bene, don Germano è stato uno che comu-

nicava veramente, direttamente, e - incredibilmente - agli interlocutori più diversi, la *bontà* della notizia di Cristo. Per questo, e non per altro, ha comunicato speranza. Come facesse, è difficile dire, e ciascuno, dei tantissimi che ha conosciuto, potrebbe raccontare qualcosa della propria esperienza: fatto sta che ci riusciva, e che, almeno in me, tutto ciò che vive di speranza cristiana è legato indissolubilmente alla memoria, affettuosa, ma, credo, lucida e non tradita dalla nostalgia, di questo prete veneziano.

Don Germano ha trasmesso speranza con il *pensiero*. La sua riflessione sulla parola di Dio (che è, sia ben chiaro, molto più ampia della Bibbia), il suo fare teologia, insomma, è stato un permanente, fiducioso ricercare, e una felice capacità di individuare, nel deposito della fede, del pensiero, della tradizione cristiana - deposito immane, ma anche, nelle sue espressioni, spesso farraginoso e contraddittorio - il filone d'oro del vangelo: appunto la notizia della salvezza dell'uomo, di ogni uomo, "senza eccezioni e per sempre", perché è l'uomo, come ripeteva sovente, la più alta gloria di Dio. La sua riflessione paziente, sor-



retta e nutrita di una fede solida, matura e serena, gli permetteva di 'semplificare' (nel senso nobile della parola) il messaggio, e di ricondurre sempre al nocciolo essenziale del vangelo le trame spesso difficili e intricate della grande avventura intellettuale del Cristianesimo, dai Padri della Chiesa ai mistici del medioevo ai teologi contemporanei. Questo *pacifico possesso* del messaggio evangelico, gli consentiva quindi di accedere senza paura, senza complessi, senza esitazioni, a una lettura del presente attenta e fiduciosa. Nessun tempo è, più di un altro, lontano da Dio: per tutti, la distanza è misurata dalla Croce di Cristo, la cui morte ha segnato definitivamente la congiunzione di Dio ed uomo nello stesso destino.

È in forza di questo pensiero che don Germano poteva comunicare tanta speranza con la *parola*. Prima ancora che teologo professionale, don Germano era certamente un grande catecheta. Nelle occasioni più diverse, da una lezione a una conferenza a un incontro occasionale per la strada, faceva risuonare, nell'intimo di ciascuno, un'eco inconfondibile, la notizia buona: il Dio cristiano è a favore dell'uomo, di ogni uomo, e non ci sono misteri, dogmi, problemi morali, che non vengano illuminati da questa verità primaria, che è (per prendere a prestito il linguaggio francescano) "midolla del vangelo". Il bello è poi che gli accadeva di far questo anche senza parlare affatto di cristianesimo, di fede, o di Dio. Perché la verità primaria innervava la sua vita, il suo approccio agli uomini, il suo stare al mondo. In fondo, il sentirlo salutare cordialmente un amico, o parlare con passione affatto laica di musica o di cinema, diceva che queste realtà, e proprio in quanto *umane*, sono realtà benedette, da vivere con gioia e fiducia, come fa quel Dio che, osservando la creazione, vede che è cosa buona. Il peccato che l'ha guastata è stato riscattato dal Cristo, una volta per sempre, *eph'hapax*. Indietro non si torna, e se io gli obiettaivo che, pure, i Vangeli di peccato e di inferno parlano, lui mi rispondeva che, guardate nell'insieme, queste parole sono scritte come per dirci: "guardate da che cosa vi ho

liberato". E queste cose le faceva capire a tutti: come se si ripettesse una piccola Pentecoste, si sintonizzava con tutti e si faceva intendere dalla gente più diversa, il bigotto, il dubbioso, il miscredente. Da un colloquio con lui io uscivo a volte con più domande di prima, ma con la sensazione, liberante, che una strada esiste, per uscire da quella "confusione" (una parola che usava spesso) che annebbia la vita, e che è di tutti gli uomini.

Queste parole don Germano poteva dirle perché la sua speranza viveva nelle *opere*, non era solo fatta di parole. La pubblicazione recente di un libro (*Sul confine*, Gli ultimi anni di don Germano Pattaro, a cura di Silvana Canzi Cappellari e Franca Ciccò Fabris EDB 2001), ha dato di ciò la testimonianza più bruciante e indimenticabile. Inchiodato per anni alla croce di una sofferenza fisica spietata, don Germano non ha mai smesso di vivere la speranza cristiana. Che non è esenzione dalla sofferenza, e può conoscere i momenti bui e disperati del Golgota, ma paradossalmente si esprime gridando la propria disperazione a Dio, in ciò stesso, di fatto, superandola. Ma questo superamento avviene *da dentro* la croce, non da una contemplazione esterna o astratta che "distolga" dalla sofferenza. Il cristiano non riceve sconti. Forse solo chi, come lui, ha provato, e con tanta intensità, questi momenti di notte, può apprezzare la luce del giorno, e guardare alla vita con un ottimismo né ebete né a buon mercato. Per questo, probabilmente, le sue parole avevano un tale accento di verità quando, magari in un'omelia domenicale, parlava di qualche figura della Bibbia dicendo: "un uomo come tutti, tribolato come tutti". Come tutti: nessuno è esonerato dalla vita e dal suo fardello pesante. E sentirsi ricordare questa comunanza di condizione, e con parole misurate e semplici, era come ricevere un'iniezione di speranza.

Ma da tutto quanto si è detto risulta chiaro come don Germano comunicasse speranza anche attraverso le sue tante, preziosissime *omissioni*. Quante, quante cose *non* faceva, grazie a Dio, che tanti tanti cristiani e tanti preti fanno abitualmente! Un prete all'antica, dice-

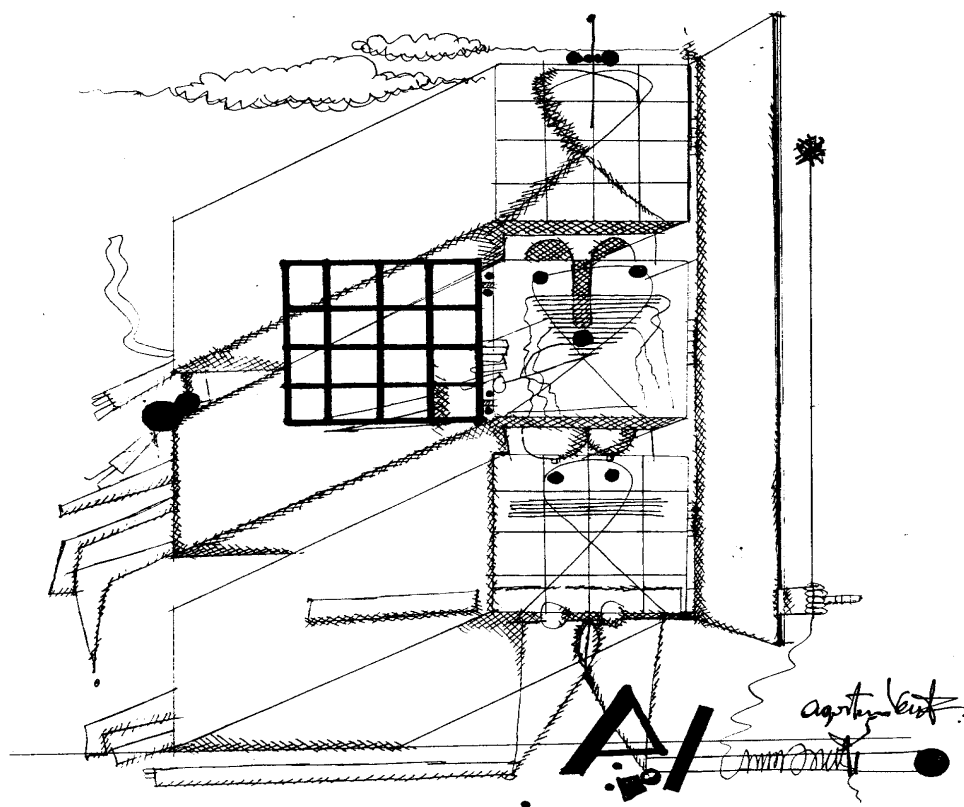


va di essere, e forse era vero, dopo tutto. Ed era insieme un uomo integralmente del suo tempo. Ma non era mai banale, nell'uno e nell'altro caso. Quando predicava, non faceva mai "la predica". Quando parlava della sofferenza, il suo tono era alieno da ogni retorica dolorista. Quando richiamava, a volte con lucidità tagliente, i limiti e i peccati della Chiesa, non aveva quel compiacimento, acido e un po' facile, che tante volte si constata fra i cristiani critici. Perfino quando aiutava i poveri, lo faceva senza aver l'aria di commettere "un'opera pia" (amo ricordare quando, ad un mendicante che lo ringraziava per un'elemosina abbondante, dicendogli: "Dio gliene renda merito", rispose tranquillamente: "Il più

tardi possibile, caro"). Da tutto ciò, dalla constatazione, che si ripeteva ogni volta che lo incontravo, che effettivamente si può vivere da cristiano senza smettere di essere un uomo normale, un uomo come tutti, tribolato come tutti, io ho estratto tutto il capitale di speranza cristiana di cui dispongo.

La prima lezione che ho sentito da lui si apriva con la definizione di teologia, come obbedienza all'invito, contenuto nella lettera di Pietro, a rendere ragione della speranza che è in noi. In questo senso, precisamente in questo senso, don Germano Pattaro è stato, insieme, uomo di speranza e teologo esemplare.

Mario Cantilena



Agostino Venturini, Celle, 1996



Frei Jorge, come ormai ama definirsi don Giorgio Callegari - segno di integrazione con il popolo sudamericano, con cui condivide l'esistenza - dà voce al dramma dei poveri della terra. In Brasile da molti anni, missionario impegnato nella pastorale del lavoro, ribadisce, con un linguaggio che tradisce la sua lunga lontananza dall'Italia, che la speranza riposa nelle angosce e nelle lotte dei diseredati.

La sofferenza dei poveri della terra

Carissimi,

Mi chiedete insistentemente una riflessione sulla speranza oggi, quando pare che i segni dei tempi siano ben altri. Tenterò di collocarvi 3 punti che mi stanno a cuore.

1. Carnefici e vittime

Una lunga notte sembra essersi installata e rendersi più fitta e densa di presagi, soprattutto oggi quando la evidenziamo ancor più terribile a partire dalle distruzioni delle Torri in New York l'11 di settembre del 2001, giorno che ha fatto nascere uno spartiacque che crea un baratro tra un prima e un dopo. Tra un possibile mondo, seppur nell'ingiustizia, che poco a poco si sarebbe rinnovato per la buona volontà di tanti che avrebbero preso coscienza (e alla fine si sarebbe prodotta la redenzione per tutti) e l'attuale situazione che si è materializzata portando alla luce da una parte l'impero del Bene con i suoi limiti che si separano dalla fonte del Male. Il Mistero dell'Iniquità è stato finalmente individuato dai buoni che puntano tutti gli strumenti nelle loro mani indirizzandoli a controllare ogni movimento malevolo per poterlo neutralizzare.

Per questo pensiamo che ciò che ci aspetta ineludibilmente in questi tempi si realizzerà, nonostante la speranza che possiamo coltivare nel nostro orticello.

Oggi difficilmente possiamo opporci ai disegni dell'Impero del Bene. Solo si potrà passare a coltivare, dar vita e ricostruire un nuovo orizzonte di speranza - crediamo - dopo che tutte le potenzialità di questo mondo saranno venute alla luce. L'11 di settembre del 2001 ha risvegliato potenzialità che erano al suo interno come lava di un vulcano in fermento pronta ad esplodere, e fintanto che non sia venuto alla luce e si sia sviluppato questo disegno, fintanto che i popoli non ne avranno pagate le conseguenze, il processo in atto difficilmente sarà altro nonostante le nostre speranze. È, come dire, il calice amaro che l'umanità sta pagando e dovrà pagare. Dovrà consumarsi. Solo allora, credo, spero sarà possibile evidenziare segni differenti. Segni che dovranno ridare speranza e che potranno annunciare un nuovo tempo, un mondo nuovo - i cieli e terra dell'Apocalisse?

Naturalmente nonostante questa realtà, questo processo in atto, si ha coscienza, per la



fede che alimentiamo, che il Cristo è il Signore della storia, che è presente e che ci interpella, e che la nostra speranza come un fermento deve servire per accelerare il processo in atto.

Il peso di questi avvenimenti che ci coinvolgono sembra essere presente come una forza che distrugge ogni segno di speranza e che ci porta semmai alla disperazione, la quale, consigliera ultima, può condurci per sentieri dove l'immolazione individuale, il martirio, il sacrificio, si impone per la redenzione dei molti.

Questo sembra l'unico sbocco che resta davanti a una insopportabile situazione. Pensiamo alla Palestina, per esempio. Si pensa che per l'insensibilità dell'Occidente l'immolazione possa creare possibilità di situazioni nuove. Immolazione che, nonostante sappiamo che non andrà a sconvolgere il mondo per cambiargli il modo di pensare, coinvolgerà certamente alcune centinaia di persone considerate per lo più innocenti, aliene ai fatti e che persino e forse proprio per ignorare il dramma dell'altro pacificamente stanno vivendo e pensando ad un altro mondo.

Molti innocenti nemmeno si accorgono dell'ideologia che li avvolge e dell'ipocrisia che li alimenta. Nel mondo occidentale del bene, la speranza si sbiadisce tanto da essere irriconoscibile, inefficace, un sale senza sapore. Come la lettera del Vaticano sul terrorismo. D'altra parte, quando si pensa a coloro che oggi hanno assunto le redini del potere mondiale e che si trovano con le coordinate nelle mani che servono loro non solo per avere il controllo delle ricchezze ma addirittura per condizionare e sottomettere i popoli nel loro insieme portando, se è necessario, alle ultime conseguenze ciò che prevede l'ideologia: l'uso di ogni strumento compresa la guerra umanitaria per annullare le possibilità di contestazione!

Così, dietro la teoria della cosiddetta guerra umanitaria, sarà che la nostra speranza crede che "gettando fiori possiamo fermare i cannoni", come canta il poeta? Comunque penso che si dovrà consumare il calice nel venerdì di passione prima di arrivare alla re-

surrezione.

2. Speranza oggi

Una seconda riflessione potrebbe partire dalla constatazione che fa Jean-Paul Sartre, filosofo esistenzialista ateo, alla fine della sua vita quando disse che "il nostro pianeta è abitato oggi dai poveri, gli estremamente poveri, e dai ricchi. Con questa terza guerra mondiale, che può scoppiare in qualsiasi momento, con questo insieme miserabile che è il nostro pianeta, la disperazione ricomincia a tentarmi. L'idea che non la faremo mai finita con tutto ciò, che non esiste finalit , ma solo piccoli fini per i quali combattiamo... Facciamo piccole rivoluzioni, ma non esiste un fine umano, non c'  niente che interessi all'uomo, esiste solo il disordine... Il mondo pare brutto, cattivo e senza speranza. Questa sarebbe la disperazione di un vecchio che   gi  morto interiormente. Ma io resisto, e so che morir  nella speranza. Ma questa speranza dovremo fondarla".

Noi, cristiani, non siamo estranei ad una analisi realista dell'umanit  oggi. Ma il nostro discorso   cristocentrico e guardiamo il mondo a partire dal dato della resurrezione di Cristo. E con questo manteniamo la nostra speranza. Tuttavia, come buoni pedagoghi, sappiamo che la resurrezione di Cristo non   stata qualcosa con cui Dio Padre si   imposto a noi. Essa si   rivelata dentro le nostre maggiori virt  che sono la fede, la speranza e la carit . Il movimento di Ges  non si   chiuso come altri movimenti perch , per causa della sua speranza, i cristiani hanno dato senso alla sconfitta. Hanno fatto dell'apparente sconfitta un elemento della vittoria. E si sono presentati al mondo come vittoriosi. E il convincimento di questa vittoria ha contribuito a farla finita con le stanze di tortura di ieri e di oggi e a frustrare i torturatori.

Perch , nonostante tutto, abbiamo speranza? Per i cristiani la speranza, pi  di qualsiasi altra virt ,   un modo di vivere. Abbiamo un'esistenza di speranza.

Viviamo l'apertura a Dio attraverso lo Spirito Santo. E i doni di Dio sono segni di doni



futuri. Come dice il teologo José Comblin, “ogni momento ci è dato come segno, promessa e preparazione del momento seguente, in una evoluzione che arriverà alla pienezza, al di là del tempo” (1).

In uno dei nostri incontri di formazione biblica e teologica alla Colonia Veneza, a Peruíbe, in cui si rifletteva sulla conquista della terra nell’Antico Testamento, uno dei partecipanti ha fatto la seguente domanda: “Ma Dio non sarà stato falso a promettere terra al popolo dell’Esodo e a dargli una terra poco fertile e dove già c’era altra gente?”. Le considerazioni precedenti aiutano a rispondere a questa domanda.

Coloro che possiedono speranza sono chiamati beati da Gesù. I ricchi non sono felici perché non possiedono speranza. Per loro la speranza non significa niente. Essi dispongono di mezzi per godere del presente a spese dei poveri. Essi ridono e sono sazi, indifferenti a quelli che soffrono. Pensano al futuro solo come prolungamento della propria soddisfazione presente. Non gli interessa un progetto sociale che alteri l’ordine stabilito.

E quanto ai poveri? È interessante notare che la felicità dei poveri costituisce una sorpresa per gli stessi poveri. Questo perché sono rassegnati. Per se stessi non hanno speranza. Vivono la religione come “oppio” e come “fiori sulle catene”, per citare Karl Marx. I poveri sono chiamati ad avere speranza. Passeranno ad avere speranza con la vera evangelizzazione. E costruendo un progetto futuro. Perché speranza non significa sperare nel senso comune della parola. È come dice il poeta: “Chi sa fare l’ora non ha bisogno che succeda” (Geraldo Vandré).

Per quale cammino, per quali mezzi si realizzerà questo progetto futuro? Stiamo iniziando un secolo in cui il Mahatma Gandhi ha molto da dirci. Ma siccome il metodo di Gandhi non si improvvisa, intendiamo atteggiamenti come quelli del Movimento *Sem Terra* del Brasile o come quello dei membri delle *Forze Armate Rivoluzionarie* della Colombia.

Ma anche se tutti i paesi fossero occupati da forze organizzate di sinistra e in tutti sor-

gesse un governo democratico, ciò non esaurirebbe il senso e il contenuto della nostra speranza.

3. La profezia delle comunità di base

Una cosa che ci sembra alimento nelle comunità di base in America Latina in generale, e nel Brasile in particolare, per testimoniare la speranza nonostante gli oscuri tempi che si vivono sono le liturgie e i canti popolari.

Nonostante i tempi che viviamo – aumento della miseria, disoccupazione, violenza che sta producendo innumerevoli cavalieri apocalittici che nelle loro ragioni vociferano l’ecatombe degli esclusi parlando tra l’altro della fine della storia. Nonostante le tantissime incertezze che appaiono come sospese all’orizzonte, nonostante che nulla sembri fuggire al vortice della disgrazia, in profondità percepiamo come il mistero della vita, oltre a tutta da disperazione, confonde le vestali della morte.

Le comunità di base di tutta America Latina, che sono emerse con la Seconda Conferenza dell’Episcopato latino-americano in Medellin, Colombia, nell’agosto del 1968, con la presenza di Paolo VI, tra i tanti segni che ci lasciano soprattutto nelle loro lotte quotidianamente per vivere testimoniando la loro fede, ci mostrano come la musica che coltivano con i loro canti è intrisa di profezia. La riflessione teologica che parte da una situazione di oppressione, il momento profetico, il martirio, le comunità ecclesiali di base, sono i frutti che ancor oggi si percepiscono, come fermento di resistenza in tutta America Latina.

Una profezia continuamente vissuta che risuona nelle comunità e si espande infondendo coraggio: ecco cosa si percepisce da queste parti. Profezia che proclama la libertà, che sostiene la certezza della loro lotta per la giustizia e la pace.

“Il popolo che lotta, stanco di menzogna, stanco di soffrire, stanco di aspettare cerca la redenzione... il popolo che lotta per la terra dove c’è abbondanza, e pace senza finzione, per la vita... il popolo che spera il raccolto più sereno, verità più profonde, strade più fraterne... cerca la redenzione”.



È una testimonianza del passato di militanza e un responsabile impegno nel presente. Anche se non c'è quell'euforia di altri tempi conservano la fiamma di resistenza sempre pronta a sovvertire l'ordine iniquo. "Perché il Signore ha cambiato tante volte la sorte del suo popolo".

Due elementi costituiscono il canto di speranza costruito nell'impegno costante della vita. Insieme come i due lati di una moneta, fede e poesia illuminano tra le linee della storia una possibilità di resurrezione: non temete chi uccide il corpo, non temete chi vi prepara imboscate... non temete chi porta le armi, non temete chi deturpa tutto per non voler vedere vincere la giustizia...

Tanto la poesia come la fede trasbordano in un "delirio" mistico che incontra nella materia il sacro. "Lavorare il pane, celebrarlo, offrirlo, consacrarlo e riceverlo in comunione, frutto del sudore e del lavoro, frutto di speranza e di condivisione".

Tutto questo è presente nel quotidiano delle comunità che è negato dall'ordine stabilito.

La poesia sensibilizzata dalla fede e viceversa realizza la simbiosi dello spirito nelle parole.

Così parole e melodia diventano il proprio spirito che si manifesta nel dono di se stessi. "So di coloro che hanno fame, so di coloro che mai condividono, so di coloro che non partecipano, ma io sono venuto per prendere parte a questa tavola".

Un tale movimento di orazione dà impulso e fa vedere il valore della vita con la scoperta del trascendente. Questo legame con la libertà che annulla i legami dell'immediato e del fatalismo, infonde forza per non lasciare la lotta. Questo perché tutta la realtà viene vissuta e condivisa riprendendo forza quando i cristiani si incontrano per l'eucarestia, ritrovando la fiducia e partendo per lottare, sapendo che è possibile la trasformazione delle strutture di violenza.

Così anche la canzone di speranza vissuta nelle comunità obbedisce alla semplicità del popolo ed è strumento che da forza e anima nei momenti difficili delle lotte, dei senza ter-

ra, per esempio.

Espressione di questa semplicità nella composizione la possiamo trovare in Frei Domingos, vate del popolo del *sertão*, nelle parole del card. Paulo Evaristo Arns.

Questo frate domenicano realizza, per dirla con Paolo Freire, la maieutica del senso dei salmi biblici nel linguaggio popolare. Si veda per esempio il salmo 62 che è cantato in questa maniera: "come la terra secca del *sertão* aspetta la pioggia benedetta, il mio essere nulla più desidera che la sola comunione con Te. Io vengo di lontano, sono Pietro, sono Paolo, Maria e Giovanni, e adesso ditemi, ho lavorato nella terra e sono rigettato. Ciò che vediamo qui è il dolore di ogni giorno dei diseredati che si innalza alla speranza di comunione con l'Assoluto nella realizzazione dell'amore eterno, attraverso la lotta costante per ottenere la dignità negata dalla classe dominante. Il rinsecchito corpo dei poveri è la terra ardente di desiderio di giustizia divina che si presenta chiedendo i diritti. Ciò dà vigore alla fede, nella certezza della comunione liberatrice del Signore della vita. Il nostro grido ancora chiama all'ascolto di ciò che il Signore dice al suo popolo: con certezza ci annuncerà la sua pace. A noi tutti che siamo suoi amici, per la nostra vita e orazione".

È un dare fiducia al popolo per mezzo dell'affermazione del mutuo impegno, dell'alleanza fatta con la vita; così l'orazione fortifica la speranza di un Dio che vede e che annunzia la pace ai suoi amici.

L'insistenza lucida dei nostri poeti è per il "pane in tutte le tavole", per una Pasqua permanente, dove siamo impegnati con la verità e la sfida restauratrice dell'unità perduta nel solipsismo originale e egoista dell'autosufficienza. La poesia di questo mondo latino, tanto nel canto come nel racconto di storie, costruisce la forza della memoria. La Pasqua permanente si realizza nella tavola della memoria. Si ricorda la sofferenza, associandola a quella di Gesù nel gesto oblativo dell'eucarestia.

Pertanto la storia raccontata si configura assumendo deliberatamente la verità in vista di un futuro aperto ai poveri del mondo, il



che significa incontrare la forza per eliminare le strutture che impediscono la vita. L'eucarestia in questo meandro di profezia melodica con i racconti diventa il simbolo maggiore della religione liberatrice. Si tratta di fare l'alleanza con l'oppresso e di incomodare l'oppresso.

La forza di questa collocazione è sostenuta dal versetto che dice: "È Gesù questo pane di uguaglianza, siamo venuti per la comunione con la lotta sofferta del popolo, che vuole avere voce, avere opportunità e un suo luogo. La comunione diventa un pericolo, siamo venuti per incomodare, con fede e unione i nostri passi un giorno arriveranno".

È la scommessa che arriverà un tempo nuovo, differente dal tempo oscuro che si sta vivendo, è il messaggio fondamentale pieno di speranza che vive il nostro popolo nella costruzione tellurica dei poeti del tropico. Questa fiducia è animata dal balsamo della fede.

In questo senso, immersi nelle liturgie popolari delle comunità di base, alimentano la fede, testi-

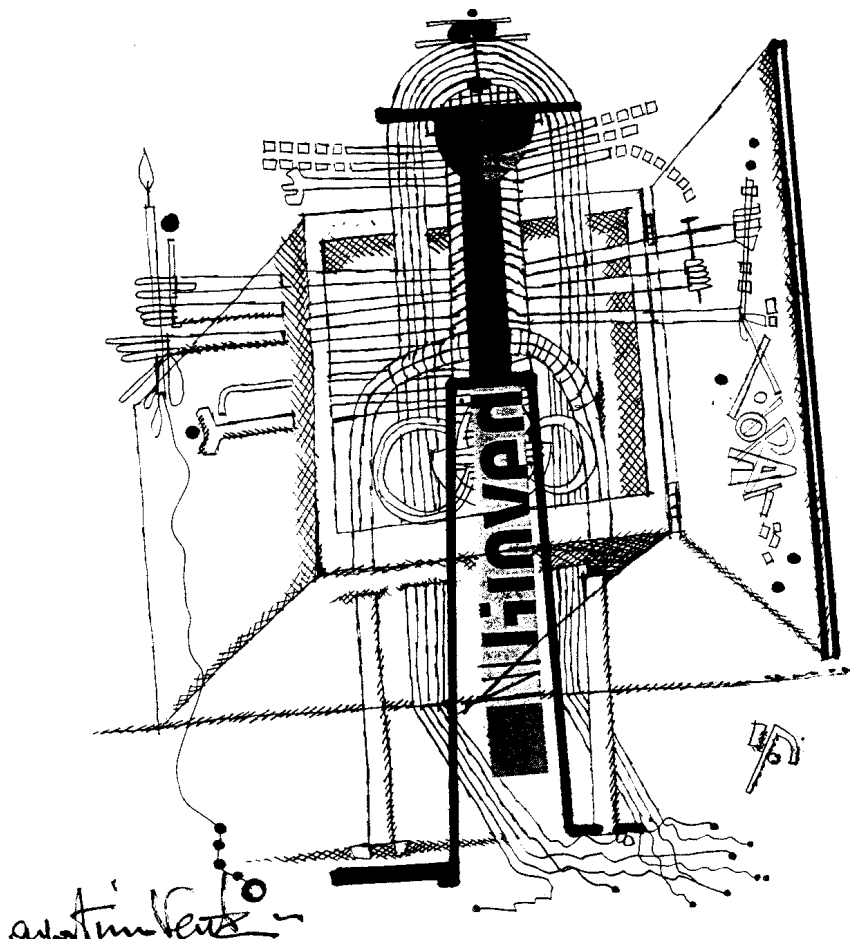
moniano la speranza di un giorno nuovo, differente. Segni dei tempi per chi li sa e vuole leggere.

"Si vedrà un giorno che tutti, quando alzeranno gli occhi, vedranno in questa terra regnar la libertà, per questo il mio spirito si rallegra nel Dio salvatore dei popoli sofferenti, dove la speranza continua a germinare".

Giorgio Callegari

Note

1) *Lo Spirito Santo nella sua Missione*, Paulus 1984, pp. 239-260.



Agostino Venturini, Il fuoriuscito, 1996



La vicenda di Etty Hillesum, giovane ebrea morta nei campi di concentramento nel 1943, continua ad inquietare le nostre coscienze: il suo pensiero e il suo comportamento, squarciando il buio di un periodo storico - il nazismo e la Shoah - ancora troppo a noi vicino, propongono una logica di pace e di giustizia possibile solo nel superamento del dualismo amico/nemico, propongono la purezza di una fede possibile solo nell'incondizionato affidarsi a Dio...

Biciclette? Nel deserto non sono necessarie

Dov'è il pericolo, cresce
anche ciò che salva
Holderlin

“Su tutta la superficie terrestre si sta estendendo piano piano un unico grande campo di prigionia e non ci sarà quasi più nessuno che potrà rimanere fuori. È una fase che dobbiamo attraversare. Qui gli ebrei si raccontano delle belle storie: dicono che in Germania li murano vivi o li sterminano coi gas velenosi. Non è granché saggio raccontarsi storie simili, e poi, se anche questo capitasse in una forma o nell'altra, è per responsabilità nostra? Da ieri piove con una furia quasi infernale.

Ho già vuotato un cassetto della mia scrivania: ho ritrovato quella sua fotografia che avevo perso quasi un anno fa, ma che sapevo avrei recuperato: ed eccola lì, in fondo a un cassetto disordinato. È tipico per me: io so che certe cose, grandi o piccole, si aggiustano, anche e soprattutto, se sono cose materiali. Non mi preoccupo mai per il domani, per esempio so che tra poco tempo dovrò andarmene di qui, e non ho la più pallida idea di dove andrò a finire, (...) ma per me stessa non mi preoccupo mai, perché so che qualcosa

succederà.

Se si proiettano le proprie preoccupazioni sulle varie cose che devono accadere, si impedisce a queste cose di svilupparsi in un modo organico.

Ho una fiducia così grande: non nel senso che tutto andrà sempre bene nella mia vita esteriore, ma nel senso che anche quando le cose mi andranno male, io continuerò ad accettare questa vita come una cosa buona (...). Ieri è stato un giorno pesante, molto pesante: ho dovuto soffrire molto dentro di me, ma ho assorbito tutte le cose che mi si sono precipitate addosso, e mi sento già in grado di sopportare qualcosa in più. Probabilmente è da lì che mi viene questa serenità. Questa pace interiore: dalla coscienza di sapermela cavare, dalla constatazione che il mio cuore non s'inacidisce per l'amarrezza, che i momenti di più profonda tristezza e persino disperazione mi lasciano tracce positive, mi rendono più forte. Non mi faccio molte illusioni su come le cose stiano veramente e rinuncio persino alla pretesa di aiutare gli altri, partirò sempre dal principio di aiutare Dio il più possibile e se questo mi riuscirà bene, allora vuol dire che sa-



prò esserci anche per gli altri. (...) Molte persone mi rimproverano per la mia indifferenza e passività e dicono che mi arrendo così, senza combattere. Dicono che chiunque possa sfuggire alle loro grinfie deve provare a farlo, che questo è un dovere, che devo fare qualcosa per me. Ma questa somma non torna. In questo momento, ognuno si dà da fare per salvare se stesso: ma un certo numero di persone - un numero persino molto alto - non deve partire comunque? Il buffo è che non mi sento nelle loro grinfie, sia che io rimanga qui, sia che io venga deportata. Trovo tutti questi ragionamenti così convenzionali e primitivi e non li sopporto più, non mi sento nelle grinfie di nessuno, mi sento soltanto tra le braccia di Dio, per dirla con enfasi (...). E forse mi potranno ridurre a pezzi fisicamente ma di più non mi potranno fare. E forse cadrò in preda alla disperazione e soffrirò privazioni che non mi sono mai potuta immaginare. Ma anche questa è poca cosa se paragonata a un'infinita vastità e fede in Dio e capacità di vivere interiormente. Può anche darsi che io sottovaluti tutto quanto (...). E la mia accettazione non è rassegnazione o mancanza di volontà: c'è ancora spazio per l'elementare sdegno morale contro un regime che tratta così gli esseri umani. Ma le cose che ci accadono sono troppo grandi, troppo diaboliche perché si possa reagire con un rancore e con un'amarrezza personali, sarebbe una reazione così puerile, non proporzionata alla "fatalità" di questi avvenimenti. Spesso la gente si agita quando dico: non fa poi molta differenza se tocca partire a me o a un altro, ciò che conta è che migliaia di persone debbano partire. Non è neppure che io voglia correre in braccio alla mia morte con un sorriso rassegnato. È il senso dell'ineluttabile e la sua accettazione, la coscienza che in ultima istanza non ci possono togliere nulla. Non è che io voglia partire ad ogni costo, per una sorta di masochismo o che desideri essere strappata via dal fondamento stesso della mia esistenza - ma dubito che mi sentirei bene se mi fosse risparmiato ciò che tanti devono invece subire. Mi si dice: una persona come te ha il dovere di mettersi in

salvo, hai tanto da fare nella vita. Ma quel poco o molto che ho da dare lo posso dare comunque, sia qui in una piccola cerchia di amici o altrove, in un campo di concentramento. E mi sembra una curiosa sopravvalutazione di se stessi quella di ritenersi troppo preziosi per condividere con gli altri un "destino di massa"(...). E ora apparecchio la tavola".

Sono pagine del *Diario* di Etty Hillesum (d'ora in poi E. H.); portano la data: *11 luglio 1942, sabato mattina, le undici*.

Il brano, anche se è abbastanza esteso - e mi scuso con lettrici e lettori - non l'ho riportato interamente.

Siamo all'incirca a metà del libro e siamo da poco entrati nell'ora amara, come lei dice poco prima, la fase di tensione crescente causata dall'azione dei nazisti verso il popolo ebraico. È l'inizio della fine. Che avverrà puntualmente.

Ho riportato di questo brano ampi squarci perché compaiono, in forma a volte germinale, molti temi centrali della sua vicenda

Lo spazio lasciato aperto alle "cose che devono accadere", l'affacciarsi all'orizzonte di una persecuzione e di un destino del popolo ebraico, con la consapevolezza che si tratta di una tragedia epocale dai tratti metastorici, incommensurabile con la vicenda personale di ciascun ebreo; la scelta di rimanere "là dov'era", scelta giudicata assurda e incomprensibile dagli altri; la disarmante fiducia nelle cose essenziali (ma era essenziale anche il gelsomino sul tetto del *garage* sottostante); l'attenzione al biblico "cuore docile"; l'abbandonarsi alle braccia di Dio come programma di vita, nonché con un pizzico di autoironia, nota specifica del suo carattere; l'accoglimento del destino, che era quello di esserci, con il suo popolo, *fino alla fine*; il senso della vastità di un Bene più grande di quello rappresentato dalla vita personale: temi - come si vede - su cui si potrebbe riflettere una vita.

Questo lavoro però ne accosterà solo due: dapprima quello forse qui il più corposo, cioè la distanza - tra lei e gli amici/amiche - che si produce a proposito della reazione al "nemi-



co". L'altro è di natura soprannaturale ed escatologico: lo spazio lasciato aperto al futuro, e l'affidarsi a Dio.

Prima questione. Il dissidio che pian piano si viene a configurare tra E. H. e la gente, anche suoi amici, madre e fratello *in primis*, riguardo il comportamento da rivolgere agli "aguzzini" tedeschi è un tema rilevante anche sotto il taglio del nostro interesse: la speranza.

J. Moltmann nel suo *Teologia della Speranza* fa notare quanto la virtù teologica della speranza non sia affatto un elemento rinunciatario e stabilizzante, nei confronti del dinamismo sociale. Essendo un tutt'uno il contenuto dello sperare e l'atto dello sperare, non si dà che chi spera con convinzione in un futuro di pace e di giustizia – inteso in senso biblico ma anche in senso politico *tout-court* – non sia a sua volta agente e portatore di questa prefigurazione attivandola, nei limiti del possibile, nella realtà in cui vive; quindi tramutandosi in attore o attrice di quel mutamento messianico-profetico, orientato alla giustizia, all'amore e alla pace. Per questo la speranza inevitabilmente genera il conflitto – dice Moltmann – tra l'esistente (lo *status-quo*) e il futuro profetico. Per questo: *spes contra spem*.

Non si stenta certo a credere che l'atteggiamento che E. H. aveva nei riguardi del "nemico" non sia stato molto usuale e condiviso. Nel giorno 27 febbraio '42 si narra di un interrogatorio eseguito da funzionari della Gestapo, ad un gruppo di ebrei, tra cui lei. Il modo con cui si presentano gli attori della vicenda è così descritto: "eravamo tutti eguali, tutti nello stesso ambiente, gli uomini dietro la scrivania come quelli che venivano interrogati". Quindi gli attori sulla scena non sono interpretati come parti contrapposte – noi e loro, noi povere vittime, loro sporchi carnefici – ma in base ad un criterio immanente. "Ciò che qualificava la vita di ciascuno era l'atteggiamento interiore verso quei fatti". Le differenze erano vissute piuttosto in relazione alla intenzionalità soggettiva. Ed il giovane della Gestapo che svolgeva il lavoro è dipinto come

ragazzo "scontento, assillato, tormentato", più sotto "infelice". La "vittima", nell'universo di Etty, non necessariamente è più disgraziata del suo carnefice. Nel momento dell'interrogatorio di Etty, il giovane inveisce contro di lei, urlandole di non ridere: "Non dica scemenze e vada... fffuori". Lei commenta: "Credo che questo fosse il momento psicologico in cui avrei dovuto spaventarmi a morte...". Una pagina dunque lievemente ironica, cui faranno seguito altre meno leggere, dove comunque si sottolinea lo stesso tema: "per umiliare qualcuno si deve essere in due: colui che umilia e colui che è umiliato, e soprattutto che si lascia umiliare. Se manca il secondo, e cioè se la parte passiva è immune da ogni umiliazione, questa evapora nell'aria".

Le disposizioni antiebraiche sono sì spiacevoli, fastidiose, limitanti la propria libertà, ma "siamo noi stessi a privarci delle nostre forze migliori col nostro atteggiamento; col nostro sentirci perseguitati, umiliati e oppressi, col nostro odio o con la millanteria che maschera la paura... Siamo noi stessi a derubarci da soli" (p. 127 *Diario*).

Uno dei vertici del dissidio, un momento in cui appare anche una vena di disprezzo, è il momento in cui E. H. svolge il suo impegno per il Consiglio ebraico. Qui è tagliente come sa esserlo lei. Chi pensa "solo" a mettersi in salvo viene quasi dileggiato, apostrofato con espressioni sarcastiche (era pur vero che si trattava di vita o di morte!). Ma in quell'ambiente certo si trafficava con cinismo nel commercio di esseri umani: "Naturalmente non si potrà mai più riparare al fatto che alcuni ebrei collaborino a far deportare tutti gli altri". Molti – evidentemente – salvavano la pelle senza troppi scrupoli.

Lo scontro con gli altri era inevitabile. Anche per lei si trattava del guadagno o della perdita della "vita", ma la semantica non era la stessa.

"Questo star tutti addosso a quell'unico pezzetto di legno che va alla deriva sull'oceano infinito dopo il naufragio, questo salvare il salvabile, spingersi a forza di gomiti, provocare l'annegamento altrui (è) tutto così inde-



gno; e poi questo spingere non mi piace... Se sapessero come sento e come penso, molte persone mi considererebbero una pazza che vive fuori dalla realtà" (pp. 171-3 *Diario*). C'è un gran marciume... La cosa più deprimente è sapere che quasi mai nelle persone con cui lavoro l'orizzonte interiore si amplia per queste esperienze... Odiano e sono ciecamente ottimisti se si tratta della loro piccola persona... (p. 182 *Diario*).

Alla situazione disumana, infernale che andava crescendo ogni giorno sotto il regime nazista occorreva reagire con sdegno, non con l'odio o con il rancore personale. Ma i suoi, tranne S. e pochi altri, reagivano con i metodi umani "troppo umani" dell'attaccamento all'esistente. Lei allargava il suo orizzonte ripetendo con S.: "è il momento di mettere in pratica il detto: ama i tuoi nemici. E se lo diciamo noi, bisogna pur credere che è possibile (p. 186 *Diario*). E l'odio, sentimento molto facile, rende solo più inospitale il mondo.

Per cambiarlo, questo mondo, per cambiarlo davvero e verso la direzione della giustizia, del rispetto, della pace, non c'erano - diceva - strade diverse da quella che lei aveva cominciato a praticare e che testimoniava. Così riporta nel diario il 23 settembre 1942:

"Klass, prendi quel nostro assistente. La cosa che mi colpisce di lui è quel suo collo rigido. Odia i suoi persecutori con un odio che suppongo sia giustificato. Ma anche lui è un uomo crudele... Era pieno di odio per quelli che potremmo chiamare i nostri carnefici, ma anche lui sarebbe potuto essere un perfetto carnefice e persecutore di uomini indifesi... Klass, volevo dire questo: abbiamo così tanto da fare con noi stessi, che non dovremmo neppure arrivare al punto di odiare i nostri cosiddetti nemici. Siamo ancora abbastanza nemici fra noi...

Allora Klass ha fatto un gesto scoraggiato: ma quel che vuoi tu richiede tanto tempo, e ce l'abbiamo forse? Ho risposto: ma a quel che vuoi tu si lavora da duemila anni della nostra età cristiana - senza contare prima - e che cosa pensi del risultato, se la domanda è lecita? Non vedo alternative: ognuno di noi deve

raccogliersi e distruggere in se stesso ciò per cui ritiene di dover distruggere gli altri. E convinciamoci che ogni atomo di odio che aggiungiamo al mondo lo rende ancora più inospitale. E Klass vecchio e arrabbiato militante di classe ha replicato sorpreso e sconcertato insieme: sì, ma... ma questo sarebbe di nuovo cristianesimo! E io, divertita da tanto smarrimento, ho risposto con molta flemma: *certo, cristianesimo, è perché no?"* (p. 212).

Quale miglior conferma di una ritrovata valenza profetico-messianica del cristianesimo? quale miglior suggerimento per capire che questa era la strada da percorrere che aveva in testa E. H.? Un cambiamento radicale, nella sequela profetico-messianico inaugurata da Gesù il Cristo ("*certo, cristianesimo, perché no?"*) e comunque in linea con certe tradizioni ebraiche?

Seconda questione. "*Venerdì sera, le sette e mezzo* (maggio del '42). Oggi pomeriggio ho guardato alcune stampe giapponesi con Glassner. Mi sono resa conto che è così che voglio scrivere: con altrettanto spazio intorno a poche parole, troppo parole mi danno fastidio. Vorrei scrivere parole che siano organicamente inserite in un gran silenzio, e non parole che esistono solo per coprirlo e disperderlo: dovrebbero accentuarlo piuttosto. Come in quell'illustrazione con un ramo fiorito nell'angolo in basso: poche tenere pennellate, e il grande spazio tutt'attorno, non un vuoto ma uno spazio che si potrebbe piuttosto definire ricco d'anima. Se mai scriverò (...) sarà più difficile rappresentare e dare un'anima a quella quiete e a quel silenzio che trovare le parole stesse, e la cosa più importante sarà stabilire un giusto rapporto tra parole e silenzio - il silenzio in cui succedono più cose che in tutte le parole affastellate insieme" (p. 116).

Sarà puramente un caso. Ma nel brano successivo, datato 9 giugno, si apre alle prime battute con la parola "Ghetto".

Alla dimensione di restringimento, chiusura, impedimento, compressione che andava sempre più realizzandosi nella materialità della vita per gli ebrei di Amsterdam, per con-



trappunto qualcuno, fra cui E. H., andava maturando la consapevolezza di uno spazio altro, spazio alto, spazio dilatato, aperto, in una dimensione che era anch'essa reale, ma su un altro piano di realtà.

Le rose continuano a fiorire nonostante tutto, il cielo e l'aria in alto non potranno essere razionati.

Prende corpo una realtà che percepisce l'apparire delle presenze in una dimensione più primitiva, nei suoi tratti costitutivi, e non disgiunge l'apparire con il trascendente: insomma ritrova il reale senza mortificarlo in un qui o ora già segnato dalle guide delle convenzioni.

Il brano delle stampe giapponesi è semplice e leggero come una rugiada; questa semplicità disegna l'essenzialità delle forme pure. Pur con codici del linguaggio e pur nel veicolo della scrittura che si muove in ambiti bidimensionali, si respira la sostanza dell'aereo - non a caso è una stampa della civiltà estremo oriente, ma ciò che stupisce è come lei abbia restituito quella sensibilità orientale -; si assapora la densità dello spazio non pieno, e che proprio in quanto vuoto da segni o oggetti può restituire quella ricchezza di senso che custodisce sotto le sue ali.

L'aperto si svela, si manifesta, non con parole o codici, ma nell'assenza di questi. E rivela nell'indicibile ciò che pure c'è. È lontano. È vicino. Parla.

In questo spazio si integra e in questo aperto viene accolta ogni passione, e soprattutto il dolore.

"Accogliere il dolore e integrarlo nella vita è un'arte che dev'essere insegnata e imparata. Il patire esiste. Non si tratta infatti di conservare questa vita a ogni costo, ma di come la si conserva. A volte penso che ogni situazione, buona o cattiva, possa arricchire l'uomo di nuove prospettive. E se noi abbandoniamo al loro destino i duri fatti che dobbiamo irrevocabilmente affrontare, se non li ospitiamo nelle nostre teste e nei nostri cuori, per farli decantare e divenire fattori di crescita e di comprensione, allora non siamo una generazione vitale (...) per questo mi sembrava così perico-

loso sentir ripetere: <<Non vogliamo pensare, non vogliamo sentire, la cosa migliore è diventare insensibili a tutta questa miseria>>. Come se il dolore - in qualunque forma ci tocchi incontrarlo - non facesse veramente parte dell'esistenza umana" (lettera, datata dic. 1942).

Anche nel campo di Westerborg dove già era stata al tempo di questa lettera, proseguiva, anzi accelerava il passo lungo il suo cammino di progressiva fiducia e in sé e nel mondo e in Dio, in un crescente "dominio del senso" - anzi di sovrabbondanza del senso - della sua vita e della vita, che esperisce come corrente ininterrotta.

I medievali la chiamavano "*extensio animi ad magna*".

Il dolore - e non ne fu risparmiata, soprattutto con la morte di S. - poteva essere convertito in fonte di senso. La terribilità del Caos poteva essere trasformata nell'unica cosa che lo contiene e "che salva definitivamente: il divino" (Zambrano).

Ma perché E. H. non appaia un mostro di santità o un'acrobata della speranza, un brano come il seguente ci mostrerà come sia anche un essere fragile - e lo ripete molte volte - vulnerabile, indigente, un essere che si consegna, nella semplicità della bambina, al divenire instabile della fortuna, senza la mediazione di processi intellettuali; in un orizzonte che però potremmo dire evangelico, ricordando il celebre motto: *come gigli nel campo, come uccelli nel cielo*, di cui lei stessa fa uso.

"Sì, nella natura ci sono leggi molto compassionevoli, purché si mantenga vivo il senso di questo ritmo. Lo constato ogni volta in me stessa: quando si è toccato il limite della disperazione e si crede di non poter più andare avanti, ecco che la bilancia tracolla dall'altra parte, e si può ridere e prender la vita come viene. Dopo un lungo periodo di forte depressione ci si può d'un tratto sollevare tanto in alto su questa miseria terrena da sentirsi più liberi e leggeri che mai. Sto di nuovo molto bene ma per qualche giorno è stata una vera disperazione" (p. 96 *Lettere*).

"Trasformare l'avvenimento in libertà",



suggerisce M. Zambrano nel suo *L'uomo e il divino*. "La speranza riscattata dalla fatalità è la libertà vera, realizzata, vivente. È la speranza fondata sulla coscienza... soltanto la speranza che sopravvive di fronte all'enigma e si consolida decifrandolo è quella che riempie la coscienza e la informa; quella che inoltre riscatta la coscienza dalla sua inimicizia con la vita, trasformandone la fredda chiarezza in luce vivente" (p. 228).

In Etty, ebrea 28enne, donna, fino a poco tempo prima dagli eventi narrati nel diario e lettere psicologicamente instabile, angosciata da quello che lei chiamava caos interiore, ebrea quasi indifferente alla sua origine, la speranza si è dischiusa ad un certo punto in tutta la sua maestà; la forza incontenibile che prima della metamorfosi la opprimeva in quello che lei chiamava ingorgo o congestione interiore, si è trasformata nel suo contrario, convertendosi in "apertura", in fluidità tra interno ed esterno. Ciò che prima ostruiva, distruggeva, ora si dilata, crea. L'unica cosa che poteva convertire era il divino.

Nel brano con cui abbiamo aperto questo lavoro c'era anche un accenno al suo modo di "partecipare" al destino. Etty svuotava un cassetto e ritrovava una fotografia smarrita, che era certa di ritrovare. "Non è bene preoccuparsi troppo delle cose" – diceva - e poi seguiva una frase fondamentale: "Se si proiettano le proprie preoccupazioni sulle varie cose che devono accadere, si impedisce a queste cose di svilupparsi in un modo organico".

È una scintilla, questa frase, una scintilla preziosa; il suo fuoco sta in quel saper attendere, in quel non ossessionarsi nella cattura anticipatrice degli eventi e dei fenomeni, nell'astenersi dall'ingabbiare tutto in caselle mentali o psicologiche.

Da qui l'apertura alla ricchezza delle possibilità, meglio, alla Possibilità stessa, che è il cuore della libertà. Occorre essere guidati (si ricordi; una virtù che si apprende) nello spazio della Speranza ed Etty lo fu da S.; occorre depotenziare dentro di sé l'idea di realtà assoluta e abbattere il pregiudizio diffuso secon-

do cui prima si dà il reale e poi spuntano i "possibili", come scarto o aborto di esso. Il modello va destrutturato: la realtà non è solo qualcosa che si dà indipendentemente dalla nostra intenzionalità. Il dentro e il fuori non sono cartesianamente sconnessi. Il possibile pian piano va fatto crescere nel proprio Io, e per così dire sperimentato. Se "passa la prova", il suo potenziale dilata l'Io, lo ossigena, lo sostiene. Se sa reggere senza debordare in illusioni narcisistiche, diviene mietitura anche per gli altri, nutrimento da condividere. E questa era la strada che Etty non si stancava di annunciare: "Come qualcuno ha dissepellito Dio in me, così io ora farò per altri".

È il dimorare nello spazio della Promessa, l'essenza della fede ebraica, del Dio che ha donato la libertà.

Si può essere privati di tutto. La gioia di vivere, la capacità di amare e la sensazione di essere tra le braccia di Dio non potranno essere sottratti; si potrà accettare di essere privati anche delle biciclette, di cui per altro gli ebrei non hanno avuto bisogno nel deserto, e per ben 40 anni.

Conclusione. Alle obiezioni di Todorov che, in sostanza, ha criticato E. H. di misticismo fuori luogo e rinunciatario, dedico la preghiera suggerita da G. Bateson (*Verso un'ecologia della mente*):

"Mio Dio, concedici la serenità di poter accettare le cose che non possiamo cambiare, il coraggio di cambiare le cose che possiamo cambiare e la saggezza di riconoscere la differenza".

Paola Cavallari Marcon

Nota

I testi di Etty Hillesum sono tutti pubblicati da Adelphi.



"La verità della creazione è la risurrezione, dove ogni contraddizione è risolta e dove la morte, che è l'integrale di ogni contraddizione della realtà, è inghiottita nel trionfo dell'amore di Dio, che trasforma lo spazio e il tempo".

L'autore, teologo valdese, propone una breve meditazione sulla speranza cristiana, in dialogo con la musica del Messia di Händel.

Tra l'Alleluia pasquale e l'Amen finale

Ho ascoltato una sola volta dal vivo il Messia di Händel, ricordo che ero nella chiesa di S. Polo, a Venezia. Al termine del famoso Alleluia una notevole parte del pubblico, che evidentemente non aveva mai udito l'opera intera, si scatenò in un grande applauso. In realtà, com'è noto, il *Messiah* non si conclude con l'Alleluia, che invece è seguito da una parte finale la quale, giornalmisticamente, si potrebbe intitolare *The day after*, il giorno dopo. L'atmosfera che domina tali ultimi brani è molto diversa da quella dell'Alleluia. Il coro è come un'esplosione nucleare, annunciata dagli strumenti dell'orchestra e che poi deflagra nell'esclamazione del canto, ripetuta, inframmezzata da altre grida di gioia, e poi ancora ripresa, variata, ribadita, nel crescendo che tutti abbiamo imparato a conoscere, ma che non cessa di emozionare.

È effettivamente una interpretazione impressionante della parola decisiva della fede: *Il Signore è veramente risorto* (Luca 24,34). La potenza della musica esprime, come può (ma lo può assai bene, nei limiti delle cose umane) quanto il pensiero teologico non riesce a portare adeguatamente al linguaggio, l'interven-

to di Dio che manifesta in Gesù risorto la verità della creazione intera. Mentre creava, Dio vide "che tutto era buono", ma solo il mattino di Pasqua la "bontà" dell'opera di Dio risplende nei suoi contorni "realmente reali": la verità della creazione è la risurrezione, dove ogni contraddizione è risolta e dove la morte, che è l'integrale di ogni contraddizione della realtà, è inghiottita nel trionfo dell'amore di Dio, che trasforma lo spazio e il tempo, radicalmente intensificandone la qualità, in quella dimensione che la tradizione chiama "eternità". Si vorrebbe che l'Alleluia pasquale, non solo quello di Händel, ma quello della chiesa intera, non finisse mai, si vorrebbe che Pasqua fosse la quotidianità della fede.

Ma appunto, ha ragione Händel, l'Alleluia è l'inizio e il fondamento della fede, ma non la esaurisce. La parte finale del *Messiah* si apre in un'atmosfera di silenzio raccolto e quasi irreale, resa persino vagamente inquietante dal contrasto con quanto precede. È precisamente il silenzio del "giorno dopo", dopo l'esplosione pasquale, dopo le apparizioni, dopo il grido liberatorio, incredulo anche, ma al tempo stesso pieno di gioia, che afferma che è pro-



prio vero, che Dio è, è buono, vince la morte, il mondo ha un senso e noi in esso. In questo silenzio risuona anche, inespreso, un dubbio: "Sogno o son desto"? L'Alleluia è la verità o solo un'illusione, per quanto esaltante?

In tale clima la voce del soprano testimonia la fede, in un'aria sospesa e incantevole, con le parole del libro di Giobbe: *Io so che il mio Redentore vive*. La voce si alza accompagnata dagli archi, ma come avvolta dal silenzio. Sembra debole, in confronto al coro che la precede, così come appare debole la fede nella vita di ogni giorno, quando il messaggio pasquale sembra lontanissimo dall'esperienza. Esso, tuttavia, non è cancellato. Il boato e la luce si sono spenti, ma è rimasto, per così dire, il cratere lasciato dall'esplosione. Di fronte a tale cratere vive la fede: *Io so che il mio Redentore vive*. Non lo so come vorrei, nemmeno come dovrei.

Ci sono momenti nei quali nessuna certezza è più certa, e il cratere lasciato dalla Pasqua di Gesù pare effettivamente determinare la vita e nutrire la speranza. Ma anche i testimoni delle apparizioni dubitano; secondo Giovanni 21, persino la terza apparizione è soggetta a interrogativi. E il giorno dopo è il tempo della letizia, ma anche del ripensamento. È il tempo nel quale la realtà riprende a manifestare il proprio carattere ambiguo. Non è "come prima", perché *io so che il mio Redentore vive*: ma il silenzio di fronte al cratere pasquale dice anche di un "non ancora", di un'incompiutezza, il sapere della fede è diverso dal vedere. L'esplosione dell'Alleluia è un evento puntuale, la fede è chiamata a confrontarsi con le dimensioni del tempo e dello spazio.

Per questo l'aria del soprano è lieta e serena, ma non trionfale. Canta la propria fiducia di fronte al cratere, nel silenzio del giorno dopo. La luce di Pasqua, il senso manifesto della creazione, ci raggiunge nella parola dell'annuncio, nel "giorno dopo" della fede. Il Signore risorto non è presente nella gloria delle apparizioni. Lo sappiamo, persino quella gloria era solcata dall'incertezza e dalla perplessità, che però l'Alleluia risolve, per un attimo, in una sorta di anticipazione della visione

della realtà vittoriosa di Dio. Il "giorno dopo", invece, il Cristo è presente nella potenza sommaramente discreta dello Spirito, nella parola che affronta il silenzio e vive della memoria.

Ma vive anche della promessa. Il coro che davvero conclude il *Messiah*, meno famoso dell'altro, ma anch'esso ricchissimo, ripete all'infinito una sola parola, Amen. È l'Amen finale, che suggella anche il compimento della fede nella dimensione della gloria, della Pasqua della creazione intera nell'ultimo giorno. Senza il cratere, senza l'annuncio della risurrezione del Cristo, la fede non può cantare: *Io so che il mio Redentore vive*. Dall'altra parte, nemmeno può accontentarsi di questo: in qualche modo deve già avere nelle orecchie l'Amen finale, il sì definitivo del Dio che vuole essere "tutto in tutti".

Tra l'Alleluia di Pasqua e l'Amen dell'ultimo giorno, la memoria e l'attesa nutrono la speranza. "Speranza" è, cristianamente, la tensione suscitata dall'esplosione pasquale, dove il carattere assoluto e definitivo del sì di Dio, ciò che oggi chiamiamo il "senso" della realtà, è manifesto, ma ancora nella forma del pre-sentimento e che protende verso la pienezza di Dio tutto in tutti. Speranza è letizia, certo, coscienza del fatto che il mio redentore vive; è anche, tuttavia, concreta e a tratti intimidita esperienza del silenzio che avvolge la parola dell'annuncio; dell'apparente sproporzione tra l'immensità del messaggio, che afferma nuova ogni cosa, e la modestia dei segni di risurrezione che vediamo intorno a noi. Speranza è fiducia che non teme di confessare la propria povertà. Una voce limpida, e a suo modo forte, che accompagna nella prosa del "giorno dopo" il cammino di chi attende un'altra voce, un altro grido questa volta corale e senza fine, in cui la creazione intera canti il suo Amen al compimento dell'amore di Dio.

Fulvio Ferrario

Nota

E se queste elucubrazioni sembrassero troppo astruse, spero almeno che stimolino all'ascolto del *Messiah*...



Anche tra le persone che hanno scelto o subito l'estremo spazio della marginalità sociale, non scompaiono tuttavia "i bisogni, la ricerca di un legittimo benessere materiale insieme alla speranza di avere la comprensione degli altri. In questa graduatoria dei bisogni, al primo posto c'è il denaro, al secondo l'alloggio, al terzo il rispetto, la tolleranza e l'accettazione da parte della gente, al quarto il lavoro, al quinto l'assistenza, al sesto la mensa o i pasti..."

Oltre il confine

Estragone: Ritrovarmi! Dove vuoi che mi ritrovi? Ho trascinato la mia sporca vita attraverso il deserto! E tu vorresti che ci vedessi delle sfumature! Guarda che schifo! Non ne sono mai uscito!

Vladimiro: Calma, calma.

Estragone: Allora non venire a rompermi le scatole con i tuoi paesaggi! Parlami del sottosuolo!

(S. BECKETT, *Aspettando Godot*, atto II).

Per parlare di speranza siamo andati all'Asilo Notturmo di Venezia, ex Morion, tra coloro che chiamiamo comunemente barboni.

L'Asilo offre un ricovero per la notte in piccole stanze da tre o quattro letti e può ospitare al massimo 24 persone. Il servizio è affidato da anni a una cooperativa di operatori che lo gestisce per conto del Comune e cerca, dove è possibile, di costruire dei percorsi di reinserimento (1). Viene garantita la sorveglianza e l'accoglienza sia il giorno che la notte, i servizi igienici, il lavaggio della biancheria e l'uso della cucina per la preparazione dei cibi.

L'Asilo oggi si trova in una zona decentrata del sestiere di Cannaregio, presso un ex consultorio pediatrico. L'odore che si sente all'ingresso è quello delle strutture sanitarie, odore di corpi e di disinfettante.

Gli antecedenti storici degli Asili in città

risalgono al 1887, anno in cui fu costituito un "Comitato promotore per l'istituzione degli Asili Notturni di Venezia". Del comitato facevano parte privati cittadini che appartenevano alla nobiltà, all'alta borghesia e al mondo del commercio e degli affari (2). Lo scopo che si proponeva l'istituzione era di "dare ricovero temporaneo, gratuito o semigratuito per la notte a persone povere che dimostrano attendibilmente di non poter provvedere altrimenti all'alloggio notturno" (3).

Come sedi furono scelti l'ospizio Morion a San Francesco della Vigna e il Saccomani, in fondamenta S. Girolamo a Cannaregio, per l'occasione restaurati e ammodernati.

L'assistenza fascista nel 1939 eresse l'Istituto Principessa Maria di Savoia, che aveva la duplice funzione di dormitorio notturno e di ricovero per gli accattoni. Nel dopoguerra l'istituto mutò scopo e al suo posto fu aperto l'Asilo Notturmo Terese, vicino al Porto e a Piazzale Roma. Questi erano sostanzialmente istituti di contenzione, rispondevano alla logica del controllo e della sorveglianza delle classi povere urbane. Negli anni Settanta sia



tra gli amministratori che nell'opinione pubblica prevalse una nuova sensibilità: Saccomani e Terese furono chiusi, rimase in funzione il solo Morion.

Ma chi sono i barboni? Cosa crediamo di sapere su questa forma estrema di marginalizzazione? L'abbiamo chiesto a una trentina di ragazzini di undici anni. Ne è uscito un quadro articolato e, a tratti, anche divertente.

Il barbone viene definito come una persona che è senza casa, vive per le strade, si ripara coi cartoni e beve alcoolici. Chiede la carità, è sporco e rovista nella spazzatura. Tra le ragioni che provocano questa condizione i bambini individuano in progressione: l'abbandono della famiglia, sia provocato che subito, la perdita del lavoro, lo sperpero di denaro, l'alcolismo, perché si è nati barboni.

Alcune frasi: "Il barbone si ubriaca per dimenticare il passato"; "I barboni sono persone ancora più povere dei poveri"; "Si diventa barboni perché ci si lascia andare con la vita e si diventa brutti". C'è anche l'immagine del barbone ozioso, del bisognoso per vizio: "I barboni si ubriacano per passare il tempo e stando in strada ti chiedono la carità"; "Uno diventa barbone perché si ubriaca e si vergogna di quello che fa".

Non manca l'idea romantica del *clochard* per scelta, per spirito di avventura: "Una persona diventa barbone perché cerca fortuna per le strade". E poi il vagabondo come colui che perde la rete di solidarietà familiare e amicale, o perché non si vuole bene: "Uno diventa barbone perché è solo"; "Diventa barbone chi si sente brutto e troppo povero per vivere".

Infine, solitaria, un'ipotesi igienista: "Uno diventa barbone perché nessuno gli dà da mangiare; lui non si lava e non si cambia e nessuno lo vuole come lavorante".

Se diamo un'occhiata alla letteratura sull'argomento constatiamo che queste osservazioni non sono così lontane dall'individuare le cause e i percorsi di esclusione sociale (4).

È raro che alla base del processo vi sia un unico avvenimento. Nella maggioranza dei casi è il risultato di circostanze parziali che trovano nell'evento traumatico l'elemento sca-

tenante.

Una delle situazioni di maggior rischio è l'uscita da un lungo periodo di permanenza all'interno di una istituzione totale come il carcere, il manicomio, l'istituto di correzione per minori, quando cioè si richiedono capacità di riadattamento sociale che non tutti possiedono. E, a seguire: una disoccupazione di lunga durata, la perdita dell'alloggio, il fallimento affettivo e, per una parte delle donne che vivono in strada, la maternità al di fuori del matrimonio.

Il 40% di queste persone è dipendente dall'alcool o dalla droga, spesso in forma progressiva. Un terzo di loro è stato sottoposto a violenza sessuale, fisica o morale in età infantile o da adulti. Divorzi, separazioni, morte di qualche membro della famiglia, solitudine relazionale sono alla radice di molte storie di vita dei senza casa. Questa forma estrema di esclusione sociale si verifica con maggiore facilità nelle società complesse del benessere che in quelle meno sviluppate economicamente.

Fenomeno esclusivamente urbano, una ricerca svolta a Torino, nella quale sono state raccolte 499 interviste di "uomini senza territorio", ha evidenziato che "la loro dimensione giornaliera del tempo coincide con la ricerca di dove dormire, cosa mangiare, dove trovare un vestito, dove ripararsi dalla pioggia, come scaldarsi, come curare una malattia. [...] Lo spazio si visibilizza attorno alle opportunità che esso offre: dormitori e i luoghi per dormire, le mense e i luoghi in cui si può trovare il cibo, gli indirizzi per la questua, per ritirare i vestiti, le informazioni. Questa identica trama di tutte le giornate fa sì che scompaia con l'età la dimensione del futuro, tanto è difficile parlare di progetti e aspirazioni" (5).

Non scompaiono però i bisogni, la ricerca di un legittimo benessere materiale insieme alla speranza di avere la comprensione degli altri. In questa graduatoria dei bisogni al primo posto c'è il denaro, al secondo l'alloggio, al terzo il rispetto, la tolleranza e l'accettazione da parte della gente, al quarto il lavoro, al quinto l'assistenza, al sesto la mensa o i pasti



caldi, al settimo i rapporti con la famiglia e all'ultimo posto i servizi igienici (6).

Raccogliere storie di vita significa contare su una sorta di "competenza autobiografica" che ogni persona dovrebbe possedere e che si costituisce grazie a precondizioni che abitualmente diamo per scontate: avere una casa, una famiglia, un lavoro, una rete di relazioni significative, puntelli che reggono l'identità di ciascuno. Nelle forme di emarginazione grave, nel disturbo e nella malattia mentale si incontra spesso l'incapacità di raccontarsi, si parla ma non si racconta (7).

Due sono state le interviste registrate in Asilo, quella di Antonio e quella di Franco, ma solo la seconda ha avuto trascrizione in quanto possiede una struttura narrativa che la rende intelligibile a chi la legge.

Ospite del dormitorio da più di un mese, Antonio è un uomo alto, dall'apparente età di 45-48 anni. Ha tratti regolari, gli occhi azzurri e la carnagione del viso è solcata da tante piccole vene. La sera in cui l'avevamo incontrato portava un maglione grigio ed emanava un odore non forte ma persistente di vino e sigarette. La conversazione procedeva lentamente, la voce era stanca e le parole trascinate. Fin dall'inizio sottolineò che la sua presenza all'Asilo era occasionale e ricordava un passato operoso e fortunato.

"È una cosa provvisoria, mi sono trovato in difficoltà perché sono senza occupazione. Ho vissuto molti anni in Germania, sono partito per la Westfalia a 16 anni. Non ero così come sono adesso, avevo tutta un'altra apparenza. Ero giovane. In Germania ho avuto fortuna, ho trovato subito lavoro, una ragazza. Ho trovato da fare il cameriere. Mi sono sposato a 23 anni con una italiana... Non mi va di parlare di queste cose, mi scusi sa, perché sono ricordi che a me danno fastidio".

Antonio ha vissuto in strada, solo che era troppo freddo e non ce la faceva a dormire all'aperto. Si reputa diverso dagli altri perché possiede la forza e la volontà di rimanere se stesso.

"Io ho una certa cultura che mi permette di

capire le persone, cerco di usare un certo galateo. Se vedo una persona che mi fa fare brutta figura, uno come loro... Cerco di sentirmi uno di loro quando poi non lo voglio essere. Ho vergogna se non mi stanno a sentire quando gli dico: Comportati bene! Cerca di fare la persona educata. Hai bevuto? Siediti sulla panchina e non disturbare!

Io mi faccio un bicchiere con loro, ma cerco di essere sempre quello che io sono. Gli altri non fanno così, si lasciano andare, vogliono vivere così e basta. Cosa sperano, cosa desiderano? Queste persone per me dovrebbero rinascere di nuovo".

Interrogato sul suo futuro Antonio sentiva di avere qualche speranza, anche se cosa, quando e come rimanevano indistinte e lontane: *"Io ho una possibilità di andare avanti, adesso sto vedendo che ho un po' di fortuna ad avere la residenza qui. Ho trovato delle persone buone, che vogliono farmi capire che mi vogliono aiutare. Ho tante possibilità, ma non ho un appoggio, non sono al cento per cento tranquillo. Iniziare da zero..., se lavoro e mi devo pagare da dormire è come partire da zero".*

Franco invece era lì da pochi giorni, non ha mai vissuto per strada e manteneva le caratteristiche di chi proviene dal mondo "normale". Da quando è arrivato in dormitorio non ha smesso di osservare, analizzare, interrogarsi su di sé e sul microcosmo che lo circondava.

Come ci era finito? L'ha raccontato lui stesso: la sua fragilità economica si è combinata con la rigidità delle risposte assistenziali di soggetti pubblici e privati che privilegiano e mantengono strutture che istituzionalizzano persone in condizioni di svantaggio materiale o psicologico.

L'intervista a Franco, raccolta all'Asilo Notturmo di Venezia il 21 gennaio 2002, prende avvio dalla mia spiegazione circa il tema del colloquio. Franco mi risponde così:

R. Qui come speranza non ce n'è proprio tanta! È un mondo completamente... È certo un mondo più naturale di quello degli studenti, anche più ricco, però non si vede. È gen-



te diffidente, che ha avuto un sacco di problemi. Poi c'è la questione dell'alcool che rende tutto molto più complicato. Vedere questo mondo dal di fuori è una cosa, viverci dentro è completamente diverso.

Dell'alcoolismo si parla poco, mentre si parla molto di tossicodipendenza. I numeri dell'alcoolismo sono molto, molto più alti, soprattutto nei giovani. È un problema molto serio che spesso porta a diventare barboni. L'alcool abbruttisce e uno perde dignità, perde un po' tutto, anche il lavoro. Non tutti, molti. Non so, forse se qualcuno accettasse di andargli incontro, un sostegno psicologico, più che un asilo notturno che rappresenta un tampone, per non rimanere fuori al freddo... È anche la società che emargina e poi è difficile recuperare. Ci sono psicofarmaci per tenerli buoni, molti diventano violenti. Molti non hanno voglia di uscire, però anche chi ne avrebbe voglia fa fatica. C'è assistenzialismo più che assistenza, gli si dà un aiuto formale più che sostanziale.

Io penso che al di sotto del problema dell'alcool, della droga o dei farmaci ci sia una personalità molto fragile che non ha mai trovato, nemmeno in famiglia, qualcuno che la aiutasse. Poi l'alcool, la droga diventano un rifugio, un anestetico per non affrontare, non sono stati aiutati a crescere. Alla base del problema ci sono i genitori, il bambino cresce e il primo impatto è con loro.

D. Vedo che ci hai pensato molto...

R. Io sono arrivato qui..., ho fatto un sacco di sbagli in vita mia. C'è stato un periodo che ho bevuto anche tanto. Ne sono uscito non per merito mio ma, penso, per fortuna. C'è un limite tra bere e diventare alcoolizzati, c'è proprio un limite fisico, superato il quale, senza rendersene conto, si passa da bevitore a alcoolizzato. Te ne accorgi quando alla mattina devi uscire per bere. Io non sono arrivato a quel limite perché lasciando il lavoro sono rimasto senza soldi, mi sono chiuso a casa e automaticamente ho smesso di bere.

Lasciare il lavoro è stata una cretinata però è stata una fortuna perché mi ha impedito di continuare a girare di notte, di bere, e tante

altre cose. Lavoravo come impiegato a Venezia. Io fino a 24 anni sono stato un po' sbandato, non andavo molto d'accordo con mio padre. Mia mamma era la tipica mamma-lupa, "mangia, vestiti", dialogo proprio non ne esisteva. Mia mamma ha dei problemi e c'è anche una questione genetica di emotività, di impulso. Qualcuno dice che noi siamo come una ricetta, il risultato un po' degli ingredienti e un po' di chi li maneggia. Gli ingredienti miei erano così così e altrettanto chi li ha maneggiati. Non ne sto facendo una colpa, è una riflessione. Mi piaceva girare, giocare alle bocchette. Poi ho incontrato una ragazza, è cambiato un po'.

Grazie al padre di un nostro amico ho trovato lavoro. Sposato, dopo sono cominciati i guai perché anche lei aveva i suoi problemi. La mia era una nevrosi d'ansia. Finito il matrimonio è morto mio padre, sono andato a vivere con mia mamma. Sono state tutte decisioni prese più per impulso che per razionalità. Non ho mai pensato tanto per me stesso, forse non c'è autostima. Ho cominciato a girare di notte e a frequentare certi ambienti. Discoteche, inizi a bere, non perché hai un motivo particolare, è l'ambiente stesso che ti porta. I soldi dello stipendio non bastavano. Uno girando di notte trascura il lavoro, dorme poco. Poi cominci a giocare per arrotondare, mi sono riempito di debiti, non me ne rendevo conto perché non ci pensavo. Ho provato a chiedere un prestito, ma la mia società non me lo concedeva perché ero stato sindacalista e davo fastidio. Le banche..., lasciamo perdere. Ho dato le dimissioni e con la liquidazione ho pagato i debiti. Ho cercato di rifarmi ma non ce l'ho fatta e ho cambiato vita. Sono rimasto a casa con mia mamma, ho cominciato a leggere. A un certo momento, quando mi sono trovato senza più soldi, disperato, ho preso i sonniferi ma non è successo. Ed è stato allora che mi è cambiato qualcosa dentro. Ho cominciato a capire. Ho provato a cercare altri lavori ma il fatto di aver lasciato il mio impiego era diventato una specie di *handicap*.

Io sono invalido, ho una malattia che si chiama "lupus", è una malattia del sangue,



cronica, una specie di tumore. È quello che chiamano "il corpo che mangia se stesso". È una malattia che interessa i tessuti connettivi per cui distrugge piano piano il cuore, i reni... Non si può fermare, si possono solo curare con medicine i vari organi colpiti. Stavo bene a casa, leggevo, riflettevo. Poi sono stato ricoverato di urgenza perché ero un po' gonfio. La malattia si è conclamata. Tre mesi fa mia mamma che è molto anziana è caduta dal letto, non era la prima volta. Di solito si rialzava, ma questa volta no. Non è stata più auto-sufficiente. Io non potevo più starle dietro.

Economicamente avevo 400 mila lire della pensione di invalidità perché ho fatto solo 12 anni di lavoro. L'affitto era molto alto e dovevo decidere. Lì non potevo più stare per problemi economici e l'unica soluzione è stata che mia mamma andasse da mia sorella che ha una pensione più alta e le può pagare la donna che viene a pulirla, lavarla. Ho pensato di stare lì nell'appartamento finché non mi arrivasse lo sfratto, ma per mamma esiste solo la correttezza, temeva che si rivalessero su di lei, sulla pensione e per evitarle i dispiaceri ho lasciato l'appartamento e l'ho accontentata.

Sono finito all'Asilo e sono stato fortunato perché occupo il letto di una persona che è all'ospedale. Sono qui da dieci giorni. Ero andato da don T. ma lui mi ha risposto che prima di tutto lui ospita gente anziana e io sono troppo giovane. Doveva costruire dei piccoli appartamenti ma il comune non gli ha dato il permesso. Mi ha detto che devo pensarci prima e ha ragione. Sono andato dagli assistenti sociali, ce n'era una molto gentile, "vedremo, sentiremo". Mi hanno messo vicino un'educatrice per un sostegno morale, ma io ho problemi pratici. Ho parlato col centro d'incontro, ma la psicologa mi ha detto che ci sono problemi molto più gravi del mio, che c'è gente all'ultimo stadio... Sono troppo normale, sono troppo giovane, non sono alcoolizzato. Per l'aiuto economico i conteggi sono stati già chiusi, eccetera... Degli amici mi hanno consigliato di incatenarmi in municipio, forse così si troverebbe una soluzione.

Qua all'Asilo alle sei e mezzo sei fuori, gli

altri non vedono l'ora di uscire, hanno l'osteria qua, là, tappe stabilite. Io sono sempre stato attratto dalla gente più debole. Quando giravo di notte ho conosciuto dei delinquenti, che poi sono gente molto buona. Al limite possono diventare anche cattivi, è gente che bisogna aiutare, ma è difficile, è gente diffidente. Alcool e droga rappresentano una barriera al dialogo. Forse se si dedicassero più risorse contro l'alcoolismo...

Avevo un'idea del barbone più romantica, della persona sfortunata, invece in realtà è tutto alcool. L'Asilo non è una soluzione. L'alcoolismo è un problema rimosso perché gli alcoolici sono una droga legale. Di sera arrivano anche molto alterati, quello che li trattiene è che hanno paura di perdere il posto. Non so dove andrò, andrò sotto un ponte. Alla Casa dell'Ospitalità a Mestre non c'è posto, poi c'è "telefono bianco", ma anche lì sono 22, 23 posti. C'è tanta gente che viene qui e chiede se c'è posto.

La mia famiglia: mia sorella ha un appartamento molto piccolo, lei fa già tanto. Non voleva sobbarcarsi mia mamma, in un certo senso l'abbiamo costretta. Io posso sacrificarmi, mia mamma no. Non c'erano posti nelle case di riposo e dove poteva andare? Solo da mia sorella! Gli amici quando cadi giù spariscono. È una brutta situazione. Se a uno non interessa, pensa: "Bevo, faccio come loro, mi inserisco, prendo quella strada lì, fin che posso resto qui. Faccio parte del gruppo." Diventa tutto più difficile, mantenere una certa dignità, i servizi igienici sono quello che sono, in più il patema d'animo: cosa farò, non farò. Nella mia situazione non possono mica mettermi in una comunità per handicappati mentali. Camerette non ce ne sono, per avere il sussidio del Comune bisogna...

Anche i frati non accettano più nessuno. Non è più come una volta, per andare devi pagare, come fosse una villeggiatura. Domani andrò a vedere a Marghera, c'è un villaggio, costruiranno delle camerette, ma sono poche. L'educatrice mi ha detto che non sarebbe compito suo cercarmi una casa. Ho telefonato a qualche *residence* ma vogliono un milione e



duecento. A me basta una cameretta. Ci sono appartamenti, le case popolari o gli appartamenti per anziani, ma si devono superare i 60 anni. Se avessi i soldi o vent'anni di meno o non avessi questa malattia che è invalidante più di quello che appare...

La colpa è mia, dovevo rimanere là e fregarmene di quello che diceva mia madre. È mentalità mia, mi faccio male io piuttosto che creare dei problemi agli altri. Tutti me l'hanno detto che ho sbagliato, anche con questo freddo qua devo aspettare aprile. Alla fin fine ho sempre sbagliato io, ho sbagliato con mia moglie, col lavoro, con la casa. Ho sbagliato un po' troppo. Se pensavo più a me stesso... Non so se è altruismo o egoismo o stupidità. Non so fino a che punto uno che non pensa a se stesso sia altruista. Forse il bisogno di sentirsi utile. Quando uno non si sente bene con se stesso cerca di aiutare gli altri, in realtà cerca di aiutare se stesso. Se si trattava di difendere le ragioni degli altri, come quando ero in sindacato, ero determinato e non avevo paura di rendermi antipatico. Per i grandi ideali, non per l'aumento di stipendio. Prima credevo di essere utile a mia mamma, fare le spese, esserle di compagnia. Adesso mi sembra di lottare, non so per chi. Per me? Non sono tipo che lotto perché devo sopravvivere, non ci ho mai dato importanza. Mi piace vivere, ma uno non deve vivere a tutti i costi. Se uno a un certo momento non ha più motivo...

Quando ho tentato il suicidio non ero ancora consapevole. Adesso che lo sono diventa più difficile. Avevo pensato: "Quando finisce il contratto farò qualche stupidaggine". Si pensava al suicidio, come soluzione definitiva, però quella volta non ce l'ho fatta. Volevo ma non ce l'ho fatta. Ero disperato. Alla mattina del 7 gennaio mi sono trovato a zero. Ho detto vado da don T. perché mi era stato indicato e da lì è cominciata questa specie di Odissea: assistente sociale, l'educatrice che è anche simpatica ma ha le mani legate... Non mi va di insistere perché non mi sento sfortunato, mi sento in colpa. Non attribuisco colpe agli altri, alla società, ma a me stesso. Ho avuto delle possibilità. Sono arrivato qui punto dopo

punto, passo dopo passo, come se fossi stato attirato da un certo tipo di mondo. Non lo so perché, me lo sono chiesto molte volte, non riesco a darmi una risposta. Sono attirato dal mondo dei più deboli, dei più fragili, anche se avevo un'idea più romantica. Anche tra gli amici non ho mai scelto i "tromboni", ho scelto la gente più fragile, dimessa, chi beveva magari senza essere alcoolizzato, quelli che non riuscivano ad andare dal capo del personale per chiedere qualcosa che gli spettava.

Ho frequentato anche delinquenti, gente pericolosa, non ne avevo paura, non so perché. Cercavo di trovare un dialogo. Se sono uscito illeso da un certo tipo di mondo... Era un gioco, una sfida contro la paura, contro l'ansia che ti blocca. C'è chi si fa un nucleo familiare, si fa una piccola fortezza, e chi si butta allo sbaraglio per cercare di vincere le paure. Non lo so, non ho idea. Adesso quando esco alle otto vado in Marciana, mi piace leggere e sto al caldo. Naturalmente non ho detto che dormo all'Asilo Notturmo, sennò... Il vantaggio di questa situazione qui è che mentre prima stando sempre a casa ero diventato abitudinario (poltrona, leggere, televisione...), oggi invece sono sveglio alla mattina alle sei.

Luciana Granzotto

Note

1) Ringraziamo sentitamente uno degli operatori, Lidio, che ha reso possibili gli incontri in Asilo, svolgendo il ruolo di mediatore.

2) Per un approfondimento si veda A. NORDIO, *Contro le intemperie delle stagioni e contro le tentazioni del male. La nascita degli Asili Notturni nella Venezia di fine '800*, Venezia 2000.

3) *Statuto dell'Opera Pia Dormitorj Pubblici in Venezia*, Venezia 1887, p. 6.

4) Si veda M. POLLO, *I senza fissa dimora in Italia*, a cura G. POCHETTINO, *I senza fissa dimora*, Casale Monferrato 1995, pp. 7-32.

5) Si veda L. BERZANO, *Il vagabondaggio nelle metropoli*, a cura di P. GUIDICINI, *Gli studi sulla povertà in Italia*, Milano 1991, pp. 158-159.

6) In M. POLLO, *I senza fissa dimora* cit.

7) Per un approfondimento si veda C. CORRADI, *I percorsi biografici dell'emarginazione sociale*, a cura G. POCHETTINO, *I senza* cit., pp. 101-114.



La struttura di ogni numero di *Esodo* è preparata da lunghi dibattiti redazionali sul tema in questione, che permettono di "centrare" la ricerca: dibattiti spesso vivaci e apparentemente inconcludenti, approcci al tema molto diversi e apparentemente inconciliabili. Poi, quasi d'incanto, avviene la convergenza su una proposta definita.

Presentiamo di seguito alcuni degli interventi/contributi redazionali sulla speranza.

Il confronto redazionale

1. Una speranza rinnovata?

Provando a riflettere sulla speranza, mi sembra giusta la distinzione tra un concetto di speranza a livello personale ed uno a livello sociale, anche se i due livelli possono integrare.

A livello personale, per esempio, possiamo trovare il santo-altruista, alquanto raro, oppure l'egoista-violento più efferato, data l'estrema variabilità dei comportamenti umani, in quanto non dettati da una norma precisa. Quali e quante sono le norme e le speranze? Rimangono tanti interrogativi...

La speranza può apparire una categoria dell'illusione! Ci si può riferire al tempo: si può parlare prima delle grandi speranze della gioventù e poi della maturità, ma il tempo passa. La speranza può essere soggetta alla fortuna, che varia nel tempo. E chi non ha avuto delusioni...? Allora si può riporre la propria fiducia in una speranza ultraterrena. Soltanto? Ma su questa terra l'umanità non sarebbe progredita se non avesse avuto almeno qualche progetto-speranza di bene, anche se non in correlazione ad una legge naturale.

Noi esseri umani siamo strani, nella nostra ambiguità tra bene e male, proprio considerando gli errori e gli orrori compiuti nella storia dell'umanità, sia per ragioni politiche, sia per ragioni religiose. A questo proposito, se manca la distinzione tra religione e stato, tra *ordinamento politico* e *religioso*, se non esiste una *vera laicità dello stato*, sotto il pretesto religioso ci può essere sempre il rischio di una deriva teocratica, come la lunga storia del Papa-re in Italia fino al 1870, con tutte le conseguenze che questo comporta: anche le religioni, al potere o in nome del loro potere, hanno potuto e possono compiere coercizioni ed infamie!

L'aver seminato o il continuare a seminare odio per le diversità religiose o etniche, è un *peccato grave*, da cui le religioni non possono dirsi esenti, e nemmeno le chiese cristiane ed, in particolar modo, quella cattolica, dato che prima di tutto ognuno deve fare i conti in casa propria: così è stato e così è. Ancor oggi sedimenti secolari e pregiudizi atavici fanno germogliare frutti malefici di razzismo e di antisemitismo.

"I focolai di odio non sono spenti", diceva



giustamente Papa Giovanni XXIII! E, nonostante tutto, qualche progresso c'è stato nel *dialogo ecumenico e interreligioso*, a partire dal dialogo ebraico-cristiano, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale e, per il mondo cattolico, dopo il Concilio Vaticano II, nel secolo appena trascorso, che è stato definito anche "il secolo dell'odio" per aver generato Auschwitz e per le efferate dittature che ha conosciuto anche la civile e cristiana Europa. "Il sonno della ragione genera mostri": così è per ogni forma di fanatismo sia politico che religioso.

Si può continuare dicendo che *l'amore è più grande della cattiveria degli uomini*: sono espressioni meravigliose di fede ed anche di speranza, necessarie all'umanità. D'altronde la fede e le religioni dovrebbero servire ad infondere speranza... Invece la storia dell'umanità è sempre stata segnata dalla violenza. Dal punto di vista antropologico, fin dalle origini esistono miti di violenza... La Bibbia riporta la storia del cosiddetto "sacrificio di Isacco", poi non avvenuto grazie a Dio, o piuttosto grazie ad Abramo che, rifiutandosi di uccidere suo figlio, aveva intuito di dover attribuire al messaggio dell'angelo il volere di Dio affinché fosse accettata dal popolo l'idea di *mettere fine ad un'era di omicidio rituale*. Così sarebbe avvenuto, secondo l'interpretazione di un bel *midrash*, riportato da E. Wiesel, il quale afferma che, secondo la tradizione ebraica, Isacco è "sopravvissuto per costringerci alla speranza", perché "ogni verità scaturisce dalla vita, non dalla morte" (E. WIESEL, *Personaggi biblici attraverso il midrash*).

La speranza allora va considerata come una virtù delle situazioni e dei tempi difficili, di ieri e di oggi (l'11 settembre...). Forse, nonostante tutto, ci rimane una forma di speranza riposta nella nostra comune condizione umana di sofferenza condivisa per un suo superamento, contro ogni sopraffazione ed ingiustizia, in un senso di solidarietà puramente umana, di creature, abitanti della stessa terra. Forse sarebbe meglio parlare della nostra fragilità e finitezza, di una nostra coscienza di limite ed insieme di possibilità e di capacità

di miglioramento, anche senza appellarci, per amore o per forza, ad una religione che a volte ha dato troppo peso ad una speranza ultraterrena, solo escatologica.

Questo bisogno umano di speranza può essere un appello ad una coscienza dei *doveri* e dei *diritti umani*, ad una consapevolezza della *dignità della persona*, della sua *libertà* e *responsabilità*, superando anche la "copertura di un dio tappabuchi", come ha ben detto Bonhoeffer, per non sentirci comunque inadeguati. Così la speranza è una virtù anche *laica*, è la *più piccola tra le virtù*, ma è la più importante, come lo sono "i piccoli, i bambini", perché essa è anche "contro"... le altre virtù, "prende in contropiede tutte le altre... e tien loro testa", come ha affermato Péguy ne *Il portico del mistero della seconda virtù*.

La speranza è dunque una virtù singolare, paradossale ed importante: lo aveva detto Fromm nel suo bel libro *La rivoluzione della speranza*. Per costruire una società più umana (edito nel 1968 e ripubblicato nel 2002).

Senza speranza non è facile auspicare un mondo migliore: un mondo più democratico e più giusto, senza dittature, senza stermini, senza terrorismo, senza fondamentalismi, senza stragi, senza odio, senza violenza, per poter raggiungere un livello di relazioni più umane ed accettabili in una convivenza di dialogo e di pace per tutta l'umanità.

È utopia?

Giuditta Bearzatto

2. Sperare nel presente

Non è possibile ragionare astrattamente sulla speranza. È una dimensione dell'esistere, questa, che può essere definita solo se posta in relazione ad altre dimensioni ed in particolare con le lacerazioni e le mancanze che attraversano la vita e con le immagini del futuro che tali limiti producono. Una cosa è certa, la speranza è dentro la vita, o meglio, è dentro la vita che si ha voglia di vivere; senza questa voglia la speranza assume dimensioni cupe che offuscano qualsiasi immagine del



futuro.

Ma anche se il desiderio di vita c'è, sono tantissime e varie le immagini del futuro che ciascuno di noi ha costruito e continua a costruire, in relazione alla molteplicità degli accadimenti vissuti nei tempi diversi della propria esistenza. Basterebbe pensare ai volti che, nelle diverse immagini di futuro, ognuno ha ipotizzato dovessero accompagnare il proprio volto, la propria persona.

Ho la sensazione, ad esempio, che l'invecchiare costringa a delimitare sempre più, nelle immagini di futuro, tali volti. Ma anche le aspettative di affrancamento, intrecciate con l'idea di speranza, vengono ad assumere caratteri diversi, più modesti, rispetto ad altri, precedenti, periodi della propria esistenza.

Tutto ciò conferma la stretta relazione esistente tra le speranze assegnate al futuro ed il presente, nel senso che è nel modo e nell'intensità con cui quest'ultimo viene vissuto che può anche emergere la concreta possibilità di supporre fondate speranze e non effimere consolazioni o menzognere linee di fuga.

È anche per questo che la vera speranza non può che accompagnarsi al dubbio, perché è il dubbio che costringe a fare inesorabilmente i conti con il presente.

È innegabile che pure la qualità e l'intensità delle relazioni sperimentate segnano in profondità, e contemporaneamente, il presente e le immagini del futuro che contraddistinguono la speranza: tutto diviene più difficile nella solitudine. Speranze condivise danno sicuramente forza alla gestione del presente e, soprattutto, aiutano a meglio gestire le delusioni. Parlare di speranza significa infatti fare i conti anche con le delusioni conseguenti ad una realtà ipotizzata, ma non realizzata, almeno nei tempi previsti.

Con quante delusioni ciascuno di noi si è imbattuto lungo la propria esistenza?

Quali motivi possono aver determinato tali disinganni? Per eccesso di speranza o... per incapacità, nel presente, di realizzare la speranza?

Quanto e come le delusioni, provate ed ela-

borate, hanno poi modificato la passione dello sperare?

Ed ancora, quante volte è accaduto di insistere lungo un percorso od una scelta, soprattutto per coerenza etica, pur sapendo che la sconfitta sarebbe stata certa e quindi nessuna speranza era possibile ipotizzare?

Infinite domande a cui quasi mai è possibile dare risposte compiute.

Una cosa è certa, almeno per me; il genere di speranza che riguarda le cose del divino è radicalmente diverso dalla speranza a cui si è fatto cenno in precedenza. In questo caso la speranza, trovando radice nella fede, si confonde con l'attesa entro una relazione di fedeltà vissuta in ogni momento del tempo.

Il dubbio, quando compare, è connesso con l'incredulità che accompagna l'impoverimento della fede, ma è comunque altra cosa rispetto ai limiti dell'umano sperare.

Per il cristiano poi gran parte di quello che doveva accadere è già avvenuto e quindi l'attesa riguarda il "di più" che dà significato compiuto al credere.

È la fedeltà nell'attesa, e quindi nel presente, che esprime il segno vero della testimonianza. Come poi intrecciare questa fedeltà con le umane speranze è motivo di quotidiana inquietudine.

Carlo Beraldo

3. Come Abramo

1. Il termine speranza (una delle tre virtù teologiche, accanto alla fede e alla carità) è spesso svilito da luoghi comuni e da miopi interessi che lo rendono completamente privo di senso. Passano come speranza obiettivi del tutto egoistici, la ricerca del proprio benessere e – anche sul piano sociale e politico – di vantaggi personali o di gruppo. Ma se le tre grandi virtù si tengono l'un l'altra, non c'è speranza senza relazione: senza fiducia e senza solidarietà. Non è pensabile né auspicabile il mio star-bene accanto allo star-male dell'al-



tro, in un mondo sempre più piccolo, in cui la morte per fame di un ragazzo dell'India interroga il mio stile di vita e mi condanna. È pur vero che si spera ciò che non si possiede, ma sono tante le cose non possedute e i conseguenti bisogni: quali i bisogni ordinati alla vita vissuta in pienezza? È dunque da ragionare sui contenuti della "mancanza": sono questi a determinarne lo spessore.

Abramo, colui che "sperò contro ogni speranza", e perciò il padre dei credenti, sente la mancanza di una comunità (il popolo) e di una terra, segni di una permanente benedizione. Sa che il vuoto può essere colmato solo dalla promessa di un Dio "fedele": tutto supera le logiche di possibili progetti umani poiché Abramo non ha figli e la moglie è sterile, e già vive in una "sua" ricca terra irrigata dai due grandi fiumi d'Oriente. Abramo esprime la sua sete insaziata e si affida alla Promessa. Gli viene data una discendenza destinata ad essere più numerosa dei "granelli di polvere della terra", e un paese in cui risiedere come "straniero di passaggio".

Per quanto sia possibile ricorrere alla figura di Abramo come metafora della speranza senza mortificarne la cifra che è del tutto interna alla realtà del mondo ebraico (operazione, del resto, attuata già dalle prime comunità cristiane) vien da pensare che i veri contenuti della vera speranza siano una terra abitabile da tutti e una comunità umana "benedetta".

2. Quando, nell'ottobre dell'ormai lontano 1971, sono entrato come operaio di impresa nella grande Montedison di Portomarghera, mi sembrava di fare una scelta di speranza: nella mia persona di prete trascinavo dentro le mura del "mondo del lavoro" – allora simbolo dei "lontani" - l'intera chiesa. Non era uno dei grandi messaggi del Concilio Vaticano II il superamento di storici steccati che opponevano la comunità dei credenti alla comunità umana?

Quanto mi erano parse "rivoluzionarie" le prime righe della *Gaudium et spes*, la costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo: "Le gioie e le speranze, le tristez-

ze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità (...) si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia". Via dunque gli steccati, via i pregiudizi e i sospetti, via la pretesa di possedere le risposte... La grazia non si contrappone ai progetti umani, li perfeziona poiché nell'uomo-Gesù si è manifestata la potenza divina: dentro la storia si gioca la fede.

Sembravano gli anni della grande speranza; la ventata di rinnovamento che aveva scosso la chiesa cattolica si accompagnava al "nuovo" che stava investendo la politica, i modelli sociali, anche a livello mondiale. Oggi, ripensandoci, direi che non erano gli anni della speranza ma del possesso, della certezza: il mondo nuovo era lì, dietro all'uscio, bastava allungare una mano...

Per quanti sono semplicemente *viatores* – tali siamo in questa terra – il possesso coincide con l'interruzione del cammino, cioè con il misconoscimento del proprio stato, del proprio essere. Come Abramo, si ritrova se stessi quando si esce da se stessi, dalla propria terra.

3. Ma se sperare significa "uscire da stessi", la speranza è una modalità di relazione.

Uno dei molti aneddoti che si riportano su papa Giovanni racconta come, dopo la sua elezione, il pontefice propose al cardinale Ottaviani di continuare a svolgere il ruolo che gli avevano affidato i suoi predecessori. Alla risposta di Ottaviani: "Santità, lei sa che io non apprezzo la sua linea pastorale", papa Giovanni avrebbe sentenziato: "Ciò non ha importanza, l'importante è che io ho fiducia in lei". Forse la speranza nasce dalla rottura della logica amico/nemico.

Spera colui che è disponibile nei confronti degli altri, li accoglie nonostante la loro diversità, colui che attende (tende verso...) gli altri, colui che cerca il bene comune, non il bene proprio, chiunque riconoscendo i propri limi-



ti sente il bisogno dell'altro.

La speranza dunque - che per il cristiano è anche imprevedibile dono - in quanto *virtus, habitus*, è pure ripetizione di gesti, di atteggiamenti, senza dei quali essa tende ad esaurirsi; è azione nel presente, per un presente davvero "benedetto", in un mondo in cui molta, troppa gente, è segnata dalla maledizione. E ancora, come per Abramo: costituirsi popolo, rinunciare ai privilegi perché di tutti sia l'uso dei beni della terra; l'uso, non il possesso, dal momento che siamo semplici stranieri di passaggio in ogni luogo in cui pur mettiamo le radici.

4. Appartiene alla sfera della speranza certamente anche la tensione verso un futuro migliore, la progettualità. Uomini di buona volontà, credenti e non, sono chiamati a pensare un mondo più giusto, oltre le discriminazioni di ogni tipo. Ma la storia ci insegna - anche la storia recente - che ogni grande progetto globale è destinato a fallire, per lo meno ad essere fortemente ridimensionato, perché troppi e troppo forti sono gli interessi di chi nulla ha da sperare, visto che già tutto possiede, nulla è disposto a cambiare che possa mettere in discussione il suo stile di vita. Le grandi utopie svaniscono nel giro di una stagione. Ciò non significa consegna alla disperazione. Agli uomini e alle donne di buona volontà resta la possibilità dei piccoli sogni che mantengano viva l'attesa: progetti parziali, provvisori, sempre calibrati nelle diverse situazioni; progetti che coinvolgano prima di tutto loro stessi, a dimostrazione della loro convinzione; progetti verso... Verso chi, verso che cosa?

Andare verso un mondo realmente pacificato - nella Bibbia è definito regno di Dio - significa credere che tale mondo è *adveniens*: siamo "chiamati" da tale realtà, da tale futuro. La speranza non si realizza dunque nel concretizzarsi di una architettura da noi pensata, ma nella capacità di accogliere la chiamata di un soggetto a noi esterno. Ha tanti nomi tale soggetto. I cristiani ne individuano la presenza nei poveri della terra, nel messag-

gio biblico che indica la debolezza come veicolo attraverso cui passa la potenza divina "che fa nuove tutte le cose", nell'invito di Gesù di Nazareth ad essere suoi discepoli abbandonando i beni che ci condizionano perché "non si può servire a due padroni", nel Dio fedele che invita a partire verso l'ignoto...

Per il futuro, ma soprattutto oggi e per il presente è il tempo della speranza.

Gianni Manziega

4. Le mie speranze

A. Lettera a Lucio Rubini, mio padre

Babbo,

ti confesso che quando posso dire a qualcuno, nel corso di una conversazione, di avere un padre che è stato partigiano, che ha fatto la resistenza in montagna, lo dico con una puntina di orgoglio e, senza ostentare la cosa, faccio fatica a nascondere la soddisfazione.

Il quadro che da ragazzo mi ero fatto della resistenza era un mosaico di descrizioni orali e di immagini fotografiche di repertorio. Pochi *films*, se non quelli neorealistici, tutti però ambientati al centro sud (Napoli, Roma). A casa ben presto mi avevi indicato le "*Lettere dei condannati a morte della resistenza*", edizioni Einaudi, ma le avrei lette più avanti. C'erano i tuoi racconti di partigiano, del Cansiglio, di Revine Lago, di Limana e di Lentiai e del carcere di Santa Maria Maggiore, con la mitica insurrezione finale.

La resistenza si costruiva nella mia mente come un *epos* di lotta per la libertà e per la Patria e soprattutto contro i fascisti che avevano negato l'una e infangato l'altra. La lotta per la Patria e per la libertà era stata un'esperienza di grande speranza per il futuro e basta vedere le immagini fotografiche del 25 aprile '45 per rendersi conto che la grande speranza non è una frase fatta. L'aspetto un po' banditesco, se si vuole, della lotta partigiana era poco noto e obiettivamente un po' rimosso, e invece quello dello spirito vagabondo e d'avventura dei partigiani si intuiva e si spo-



sava bene con l'immagine positiva, libertaria e patriottica. Più tardi avrei poi capito che la resistenza era stata anche lotta per la giustizia e per costruire uno Stato democratico. Ma quest'ultimo aspetto, lo *Stato democratico*, è la cosa più importante e storicamente rilevante.

In molte foto di repertorio della Liberazione ci sono i massimi dirigenti del CNL (*Comitato di Liberazione Nazionale*) che sfilano a Milano. Era la Milano operaia, borghese e democratica, antifascista, capitale della resistenza - ...che città! (dà i brividi vederla ora) -, città che ancora riconosco nel ricordo di quando vi sarei approdato sedici anni dopo. Nelle foto, tra i dirigenti del CNL che sfilano, c'è il più importante di tutti, è Ferruccio Parri, detto 'Maurizio', nome di battaglia da comandante partigiano, presidente del Comitato. 'Maurizio' sarebbe poi stato il primo ed unico capo di un governo di unità nazionale dopo la Liberazione.

Babbo; mi viene la pelle d'oca a pensare a questa figura, che incarna più di tutte ai miei occhi la più importante delle concrete speranze della Liberazione: un nuovo senso dello Stato democratico. Quella foto della sfilata dei dirigenti partigiani l'avevo scoperta al primo anno di università sulla copertina di un libro di storia contemporanea (autore Franco Catalano), che dovevo portare all'esame. In quel testo avevo ricostruito definitivamente questo grande *epos* e mi ero fatto un'idea di ciò che avrebbe potuto essere l'Italia del 25 aprile e quello che avrebbe potuto e voleva essere l'Italia per il comandante 'Maurizio'.

Parri aveva fondato il Partito d'Azione e da "azionista" aveva combattuto nella resistenza, spendendosi per questa formidabile e fragile esperienza politica, che sembrava riassumere tutti i motivi di un partito laico e democratico, un ponte nella storia d'Italia, dai valori del Risorgimento a quelli della giustizia e della libertà democratica. Il senso dello Stato, in definitiva, quello che una certa Italia aveva sempre agognato, mai raggiunto; umiliata, l'Italia, dalle sue stesse arretratezze. Questo pensiero del PdA era troppo avanti o troppo 'oltre' per un paese di pochi santi e navigato-

ri, di molti bigotti, codini, conformisti, familisti, benpensanti, guelfi e ghibellini, Montecchi e Capuleti, qualunquisti, accomodanti, avvezzi ad adorare i miti e facile preda dei dogmi e delle ideologie. E difatti il Partito d'Azione fu polverizzato dalle due chiese, cattolica e leninista, che si insediarono dopo il fascismo.

A parer mio, anche tu eri di formazione azionista, come lo era il giornale al quale avresti collaborato a Venezia nel dopoguerra, il *Mattino del Popolo*, bellissimo nome, sul cui ingenuo significato di speranza si potrebbe romanzare. E non solo a parer mio: Renzo Biondo in un suo recente libro di memorie partigiane ti cita con il gruppo del liceo Marco Foscarini nell'ambito del Partito d'Azione veneziano. Certo non avevi, penso, rispetto alle nostre possibilità di oggi, nuovi strumenti per mettere a fuoco la tua formazione e in fondo il giorno della Liberazione non avevi ancora vent'anni. Il '48 e lo scontro frontale tra i blocchi sarebbe poi stato fatale. O di qua o di là. E di là c'era il PCI, ben diverso dal mio di 30 anni dopo, e tutto ciò che era pensiero alternativo a quello dominante finiva lì, fino a farne un grande partito d'opposizione. Eppure la resistenza civile al fascismo, che avrebbe potuto e dovuto portare alla Nuova Italia è rappresentata soprattutto dalla fiera saggezza di uomini come Parri e con lui dei Lombardi, dei Lussu, dei Lelio Basso, dei Galante Garrone e, prima ancora, dei Gobetti e dei Rosselli, tutte persone che avevano fondato o militato in Giustizia e Libertà, e poi nel Partito d'Azione. Persino uomini come Pertini o come Gramsci stanno dentro a questa tradizione politico-culturale, ne sono rappresentativi forse più e meglio di quella sinistra social comunista alla quale ufficialmente appartenevano, mentre onestamente non trovo invece nel mondo cattolico uomini capaci di accettare fino in fondo i valori della laicità.

Ho scoperto dunque tardi questo filone, i miei primi anni sono cattolici e poi subito condizionati dall'idea di sinistra tradizionale, con tutte le sfaccettature a seconda di tempi e umori: anch'io dunque da una chiesa all'altra. Nel mosaico mentale della resistenza che



mi ero fatto all'inizio, il partigiano era quello comunista delle *Brigate Garibaldi* o della mitica *Nanetti* alla quale anche tu eri appartenuto ed era un partigiano con la cartucciera di traverso più che con il doppio-petto del comandante che sfila.

Negli anni '60-'70 il senatore Parri, mestamente rifluito negli inutili *Indipendenti di Sinistra* (eletti nelle liste PCI), aveva fondato una rivista di cultura politica, *L'Astrolabio*. Leggendola, un po' per caso, ho cominciato a considerare questa gente, capendo lo sforzo di elaborazione intellettuale. Capivo che la speranza di una politica di giustizia e libertà si fondava soprattutto sullo sforzo di elaborazione del pensiero, onesta, lucida, severa, complessa e semplice nella fermezza dei valori. Forse li ho elaborato l'idea che una rivista può testimoniare il pensiero di un gruppo che crede in qualcosa. Ho studiato molte altre riviste e ne ho poi fondata una che vive da più di vent'anni, con questo spirito, che si potrebbe definire di 'pensiero e azione'.

Mi sono infine ricongiunto nel '92 a questa tradizione democratica resistenziale, laica e libertaria, con l'esperienza politica di Alleanza Democratica, quando ormai avevo riletto criticamente l'esperienza comunista. Presa a schiaffi dalla sinistra, non ancora pronta per questo salto, Alleanza Democratica, già in esaurimento, avrebbe avuto la soddisfazione di vedere il suo progetto riconvertirsi nell'Ulivo, che non è certo 'il Partito Democratico, ma quanto meno ha fatto proprie molte ispirazioni liberal-democratiche dell'azionismo. Forse troppo tardi, c'è da temere. Chissà. La nuova Italia della resistenza non è mai nata davvero, come ricordava di recente Giorgio Bocca, celebrando la figura di Giovanni Falcone, anche questo un uomo che starebbe bene nella galleria dei padri della patria. Dimenticata la genesi resistenziale di questa Repubblica, la grande rimozione di massa potrebbe compiersi forse definitivamente, se non ci fosse qualche segno di resistenza, che dà una speranza ancora fragile, qualche segno, nella nuova generazione. Io credo ci sia proprio una nuova resistenza da fare, molto più difficile, in

una guerra con un nemico invisibile, senza più S.S. o milizie in camicia nera. C'è da ricominciare a credere nei valori forti e affidarli a questa nuova generazione che forse si profila all'orizzonte, disponibile a ricominciare. Forse.

Un bacio, Carlo

B. Lettera a Lucio Maria Rubini

Caro Lucio,

forse esagero nel dire che con i drammi rinascono le speranze e si riacquista memoria di altri drammi e di altre speranze. La tua torna ad essere *generazione* e generazione con memoria e con speranze autonome. E non solo perché mi hai chiamato con vera angoscia davanti al video il giorno delle Torri Gemelle (angoscia - lo capivo dai tuoi sguardi - non solo per le vittime dell'atto terroristico, ma anche e soprattutto per *l'uso* - lo prevedevi, si vede - che di quell'*atto* avrebbe fatto il potere). Lo dico anche perché stai, a modo tuo - molto a modo tuo - dentro ai nuovi movimenti, quelli di Genova e di Roma, per capirci. A modo tuo, e difatti non senti la necessità di andarci per forza, a Genova e a Roma, ti limiti a seguire a distanza quel che accade in quelle piazze e a sentirti ugualmente parte; ti senti in definitiva rappresentato nell'insieme da quella gente, ma non militi - per usare un vecchio termine - in prima persona.

Anche ai miei tempi - ti dirò - c'erano figure come le tue, forse un po' più pigre o solo più schive, non di protagonisti di piazza o di platea, ma ugualmente di portatori di cultura, veicoli, diffusori occulti, portatori sani.

Chissà che la nostra memoria vi serva, ti serva, ragazzo. A pensare movimenti capaci di non farsi fregare per ingenuità o semplicismo e di farsi carico della politica. I movimenti del passato queste debolezze ce le avevano, parliamoci chiaro. Vuoi dar corpo alla speranza? Tieni conto di quanto sia complesso far valere una causa giusta.

Certo non si può pretendere galateo e fisarsi con il *politically correct* nei momenti sto-



rici di crisi e di rottura. I movimenti sono per loro natura radicali, per non dire faziosi. Farebbe un po' ridere se Casarini avesse l'*aplomb* di Fassino o l'austera autorevolezza di Ciampi. Casarini fa il Casarini e dà del fascista in faccia (ricordi l'anno scorso in TV dopo gli scontri di Genova?) al Ministro dell'Interno, come in fondo merita e come si faceva noi con i ministri democristiani dopo Piazza Fontana. Però una saggezza crescente attraverso la memoria serve alla causa della giustizia.

Per ora, figlioli miei, sappiate che forse si è rimessa in moto la storia ed è un movimento generato da nuovi mostri e da lunghe ombre pericolose. Ma almeno ritrovate un nemico riconoscibile, anche se talvolta occulto, infido e strisciante. Però ringraziate Iddio di non aver avuto vent'anni vent'anni fa negli edonisti e qualunque anni '80. State forse comprendendo che spassarsela e basta di fronte alle evidenti minacce planetarie è da idioti. Voi siete apprezzabilmente contro questo schifosissimo

benessere consumistico e contro il sistema economico che lo sostiene e che sta dietro a mostri ed ombre, un ordine-disordine economico che non ha più bisogno del conformismo benpensante: infatti è un benessere consumistico che si maschera di trasgressione e di un certo modo di intendere la libertà, quella di *fare ciò che mi pare, quando e dove mi pare*. Così facendo, dal momento che *la libertà, un'altra* però, è anche un nobile obiettivo dell'uomo, questo benessere, sposato a falsa libertà e trasgressivismo ci confonde e non poco le idee, ben più di prima, quando consumismo idiota, conformismo e autoritarismo facevano tutt'uno e si capiva bene cosa colpire.

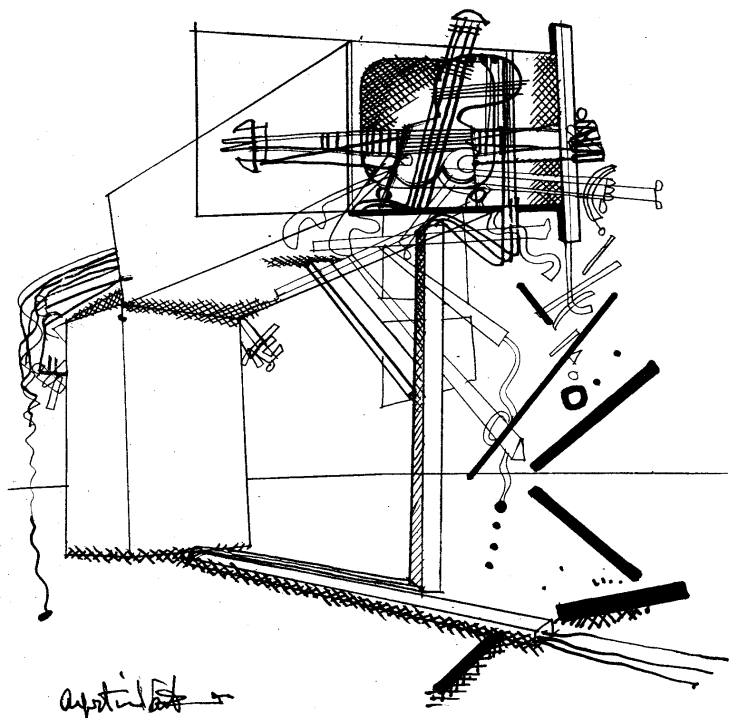
La vostra generazione ha però il vantaggio di non dover a tutti i costi raggiungere un'utopia politico-economica e di dover a tutti i costi rovesciare il sistema, con il rischio di non smuoverlo, non dico rovesciarlo, neppure di un millimetro. Sono miraggi e falsi obiettivi di cambiamento, questi, ed hanno a lungo

differito il raggiungimento di un obiettivo più semplice e concreto, fatto di *spazi sempre crescenti e progressivi di giustizia e di libertà*, vera, dentro a questo *unico* mondo. E ciò lo si può ottenere con la rivalutazione del *diritto*, con la politica basata sui diritti (e sui doveri *con* i diritti, va da sé) e con la sempiterna testimonianza civile, fino a che si diventa maggioranza, se si può. Le speranze di ieri avevano queste carenze che oggi puoi tentare di colmare.

Non è frase fatta quella che si può fare il proprio dovere ovunque ci si trovi.

Buon viaggio, Luciotti, un bacio.

Babbo.



Agostino Venturini, *Crollo*, 1997

Carlo Rubini



Il messianismo, che nell'ebraismo è una tensione alla speranza di un tempo migliore, rende l'ebraismo "una religione universale, perché l'idea messianica è quella che trasferisce a tutto il mondo la felicità promessa agli ebrei". Ciò significa che "tutti i popoli riconosceranno e faranno propri i valori morali biblici, fatti di giustizia e amore per il prossimo". L'autore è del gruppo Achad ha-ham.

La speranza e il Messia

L'idea che ci si fa di solito dell'ebraismo è quella di una religione che è rimasta ferma per millenni nell'attesa vana e testarda dell'arrivo del Messia. Questo è falso, perché rimanda a un atteggiamento, quello della rassegnazione e del fatalismo, estraneo (cheché si creda) alla tradizione d'Israele.

L'attesa fiduciosa è tutt'altro che vana e testarda, e tantomeno rassegnata: si tratta invece della figura stessa della speranza, cioè senza fiduciosa attesa non c'è speranza, ma solo rassegnazione.

L'attesa di un tempo diverso, migliore, accompagnata alla speranza, si contrappone invece nettamente alla mancanza di prospettiva del paganesimo, che si trasforma nel nichilismo dei nostri tempi di oggi, intrisi di secolarizzazione. Per i pagani, il mondo procede in modo incontrollabile, secondo la ferrea logica della legge della morte, che rende tutti uguali. All'omologazione di tutti nella morte, o nel nulla, si oppone l'idea della vita, che si sviluppa nella ricchezza della differenza, dove ciascuno vale per se stesso, proprio nella misura in cui ciascuno morirà della propria morte, avendo egli vissuto la propria vita.

E la vitalità sta nella scansione esistenziale tra sacro e profano, così come l'intende la religione ebraica: si tratta della *Kedushàh*, cioè la santità, intesa come distinzione, che separa il tempo santo (il sabato, le feste) dal tempo profano, i sacerdoti dai civili, il popolo eletto dagli altri popoli [benedizione per l'*Havdalàh*].

La dimensione della *Kedushàh* rimanda ad un aspetto tipico ebraico: la fusione tra speranza e fiducia (tra fede e speranza). Il popolo sacerdotale vive nella fede, e la sua fede è fatta di speranza, fino alla certezza della verità (*emeth*, verità, che ha la stessa radice di *emunàh*, fede).

La concezione pagana e la concezione ebraica differiscono perché nella visione pagana non c'è un progetto di salvezza, e soprattutto non c'è la capacità di costruirsi una propria storia individuale, una strada propria di ciascuno, segnata dalla scelta e dalla responsabilità delle proprie decisioni.

Gli ebrei affrontano le vicende terrene inserendole in un disegno superiore, che si può vedere nella prevalenza data al tempo sacro delle ricorrenze rispetto al tempo profano del-



le vicende storiche. Non c'è in ebraico un termine per indicare la storia, ma si usa la parola *toledot*, che significa *generazioni*: la storia ebraica è fatta dal corso delle generazioni, che si succedono l'una all'altra in un disegno che porta verso una direzione. Questa è la base del messianismo ebraico.

Secondo la concezione pagana, gli avvenimenti sono privi di un disegno provvidenziale, guidati semmai da una hegeliana astuzia della ragione, che può essere indagata attraverso la ricerca storica: quest'idea di essere tragicamente preda del destino è quella che accomuna l'epoca pagana alla nostra epoca, al nostro modo disincantato di uomini moderni di concepire il tempo e lo svolgersi degli avvenimenti. Questo coinvolge tutti gli uomini di oggi, ebrei o cristiani, inevitabilmente assimilati alla secolarizzazione. Oggi si esce in automobile e non si sa se ti verranno addosso, se potrai tornare a casa. La guerra viene da noi rimossa e non ci rendiamo conto che può scoppiare da un momento all'altro. Ma tanto non ci possiamo fare niente, continuiamo a circolare in macchina, e aspettiamo la guerra, senza speranza. O per lo meno la dimensione della speranza è ridotta all'aspetto negativo. Speriamo che non succeda.

Se lontana dalla mentalità moderna è l'idea della provvidenza di Dio, ancor più lontana l'idea di poter collaborare con la provvidenza per ottenere un mondo migliore

La collaborazione tra gli uomini e il Creatore nasce, secondo l'ebraismo, da una scelta. La cosiddetta elezione ebraica, impropriamente chiamata alleanza, è la scelta di collaborare con il Signore: accettare di osservare i precetti e l'insegnamento morale, come avevano fatto i padri. Piuttosto che di alleanza è giusto parlare di patto, *berit*, con Dio: e quando si fanno dei patti, si presuppone una libertà di scelta da parte di entrambi i contraenti.

Dunque la speranza ebraica è conseguenza di un patto, fatto con il Creatore. Secondo questo patto, gli ebrei si sono impegnati ad

assumersi la responsabilità di una concezione del mondo positiva, volta alla glorificazione e esaltazione di Dio qualunque evento accadesse loro, qualsiasi disgrazia li mettesse alla prova. L'obbedienza ai precetti di Dio va intesa come la disciplina di una vita fatta di apertura nei confronti del prossimo, di giustizia, di integrità morale. In cambio hanno ricevuto la promessa di un futuro migliore per tutta l'umanità. In pratica, questo patto ha sancito la distinzione degli ebrei dagli altri popoli allo scopo di far sì che tutta l'umanità sia redenta. Il premio delle opere buone degli ebrei andrà infatti a tutta l'umanità, e sarà la pace per tutti gli uomini e la prosperità; la natura stessa sarà benigna.

Si tratta di una concezione ottimista, secondo cui nella collaborazione con Dio è possibile un futuro migliore. La speranza è fondata sulla fede nella misericordia di Dio, capace di intenerire il cuore degli uomini, e quindi è la speranza di un'umanità redenta, più buona e degna di inchinarsi al Creatore.

L'idea di un tempo indirizzato alla redenzione è distante dallo storicismo, cioè non è legata a una visione progressiva della storia (magari governata, come si diceva, dall'astuzia della ragione). Si tratta di una concezione che Gershom Sholem, grande studioso dell'ebraismo e della *Cabbalà*, ha descritto come caratterizzata da aspetti paradossali. Si tratta di una concezione della storia che tende a ripristinare un passato prodigioso e insieme una concezione utopistica, orientata verso un luogo non luogo, un tempo non tempo. Però il Messia verrà quando meno lo si aspetta, secondo una concezione catastrofistica della storia, cioè una concezione secondo cui gli uomini opereranno instancabilmente perché il Messia arrivi, ma l'arrivo sarà improvviso e per certe posizioni ebraiche, apocalittico.

Se l'ebraismo è mai stato una religione tribale, particolaristica, il messianismo lo rende una religione universale, perché l'idea messianica è quella che trasferisce a tutto il mondo la felicità promessa agli ebrei. Bisogna sot-



tolineare che questo non significa necessariamente che tutti i popoli si convertiranno all'ebraismo in un tempo futuro, quanto piuttosto che tutti i popoli riconosceranno e faranno propri i valori morali biblici, fatti di giustizia e amore per il prossimo.

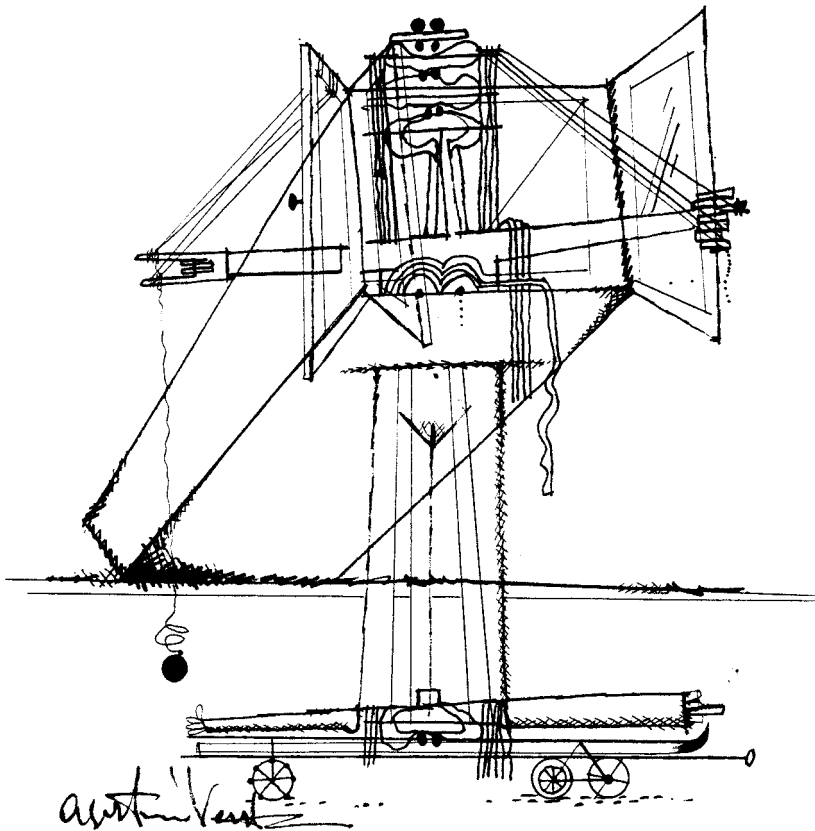
Il Messia non è solo rappresentato, nell'immaginario ebraico, come un personaggio, ma anche come un'epoca. La redenzione è un regno di pace, e il Messia è il re che porta la pace. Ma l'importante non è la persona del Messia, quanto la realizzazione della pace.

La concezione messianica è dunque una concezione ottimistica, e basata sulla speranza. La fede nel senso ebraico della fiducia in

Dio, e cioè la fiducia nella salvezza del mondo e degli uomini. Questa fiducia prende il nome di speranza, è la speranza nell'attesa dell'avvento di una nuova età, più giusta e più libera, dove non vi sia più la sottomissione ad alcun altro popolo. Anzi, tutte le genti praticeranno la giustizia.

Ben Chorin, nel suo commento al 12° articolo di fede di Maimonide, mette in rilievo come la fede sia la virtù che dà la forza di sperare, e solo chi è in grado di sperare, è in grado di amare.

Sergio Tagliacozzo



Agostino Venturini, Finestra aperta, 1997



I nomi dell'attesa

L'autore, della CO.RE.IS. (Comunità religiosa Islamica Italiana), afferma che la speranza "assume, nella dottrina islamica, un aspetto essenzialmente 'attivo' che la discosta radicalmente dal concetto vagamente sentimentale di un'attesa inerte e di una passività fatalista di cui, curiosamente, sono accusate le religioni orientali che, al contrario, insegnano l'impegno costante e l'azione concreta sulla via di Dio quale mezzo per giungere a Lui".

La Speranza secondo la dottrina islamica

"Già prima di te altri inviati divini furono smentiti, e pazientarono contro tutte le smentite e le persecuzioni, finché giunse loro la vittoria da parte nostra".
(Corano 6,34)

"[Abramo] ebbe fede sperando contro ogni speranza e così divenne padre di molti popoli".
(Rm 4,18)

La vera speranza ci proviene dall'esempio dei profeti e da coloro che in tutti i tempi ne hanno seguito le orme, in quanto ci hanno insegnato a considerare la nostra esistenza in funzione e come continuazione di un percorso segnato dal loro sacrificio.

Nei racconti delle loro vite non riscontriamo atteggiamenti passivi o fatalistici, ma quell'azione sorretta dalla fede che "smuove le montagne". Questa è la sollecitudine nel servire Iddio "come se lo si vedesse" (*Ihsan*), è l'azione compiuta con la rinuncia ai frutti, nella consapevolezza che, essendo il mondo una Sua pura manifestazione, ogni azione non può che essere compiuta in Suo nome.

È questa la speranza del "*Credo quia absurdum*", che non poggia sulla logica umana, ma fa riferimento ad un Principio superiore che

regola gli avvenimenti umani secondo la Sua logica ("*Le vostre vie non sono le mie vie*") (1):

"Se Iddio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità. Vi ha voluto però provare con quel che vi ha dato. Gareggiate in opere buone: tutti ritornerete a Dio ed Egli vi informerà a proposito delle cose sulle quali ora siete discordi" (2).

La speranza va fatta germogliare e vivificata accettando spontaneamente di fare la Sua Volontà seguendo i Suoi precetti, provvidenzialmente impartiti in varie forme a tutti gli uomini della terra, fin dalla creazione del mondo e fin dal primo uomo Adamo - per l'Islam primo uomo e primo profeta -, forme differenti ma convergenti verso quell'Unica Verità assoluta non rivelata né "relativa" che è Dio stesso (*Huwa al-Haqq* = Lui è la Verità).

La speranza assume quindi, nella dottrina islamica, un aspetto essenzialmente "attivo" che la discosta radicalmente dal concetto vagamente sentimentale di un'attesa inerte e di una passività fatalista di cui, curiosamente, sono accusate le religioni orientali che, al contrario, insegnano l'impegno costante e l'azione concreta sulla via di Dio quale mezzo per giungere a Lui; si pensi ad esempio quanto



riportato nel "Canto del Beato" (*Baghavad Gita*) della tradizione indù, dove la Divinità insegna al fedele che solo compiendo le azioni che il suo stato gli impone potrà cercare di conoscerLo.

È proprio per mettere in guardia il fedele dal cadere in questa speranza illusoria, che grandi santi musulmani hanno affermato, ad esempio, che "la speranza è una caduta nell'instabilità (*ru'una*) [in quanto] essa consiste nell'attesa di qualcuno che è assente e nella ricerca di qualcosa che si è perso" (3); e Ibn 'Arabi, chiamato "Il più grande dei Maestri", invitando a vivere il presente contenente in sé già tutte le possibilità, afferma: "La speranza che si richiede agli uomini di Dio è quella conforme a quanto esige il momento, poiché, essendo ancora inesistente l'oggetto delle proprie speranze, chi spera teme gli sfugga l'opportunità virtualmente presente" (4).

Nell'Islam la vera Speranza è in effetti uno "stato" spirituale da coltivare e da custodire, come del resto nella dottrina cristiana, che ne fa una "Virtù" da ricercare e mantenere, insieme a Fede e Carità. Afferma infatti al-Ghazali, il grande "vivificatore della religione" del XII secolo: "Sappi che la speranza fa parte del complesso di "stazioni" (*maqàmât*) cui pervengono i viandanti e di "stati spirituali" (*ahzûâl*) cui pervengono coloro che cercano la mèta" (5).

Oppure: "La speranza e il timor di Dio sono le due ali con cui tutti coloro che sono avvicinati a Dio volano alle singole encomiabili stazioni, sono le due cavalcature con cui essi superano ogni ripida erta delle vie che conducono all'Aldilà" (6).

La speranza si ha soltanto dopo che il fedele l'abbia effettivamente ricercata e nutrita; perciò ha detto l'Eccelso: "Quelli che credettero e che emigrarono e lottarono sulla via di Dio, possono sperare nella misericordia di Dio" (7).

Se, al contrario, non si lavora per conseguirla, opponendo la necessaria forza per contrastare le tendenze passive dell'anima, non si può parlare di speranza ma di illusione, come riportato da Yahya ibn Mu'adh (8): "La più grande illusione è persistere senza penitenza

nei peccati con la speranza del perdono, attendere, senza obbedienza, di avvicinarsi a Dio eccelso, e aspettare la ricompensa senza agire".

E ancora al-Ghazali: "La speranza è lodevole cosa perché è un incentivo all'azione, la disperazione è biasimevole, essendone l'opposto perché distrae dall'azione. [...] Dunque lo stato della speranza produce la forza di lottare con le opere e di perseverare negli atti d'obbedienza, comunque siano le circostanze. Tra i suoi effetti c'è la gioia di un persistente avvicinamento a Dio eccelso [...]. Se questi stati sempre si manifestano in chiunque spera in un re o in un comune mortale, come non si manifesterebbero riguardo a Dio? Se non si manifestano, se ne deve dedurre che si è esclusi dalla stazione della speranza e che si è scesi nella bassezza dell'illusione" (9).

Si tratta dunque di vivificare la speranza partendo dall'accettazione delle verità trasmesse dai testi sacri di ciascuna Rivelazione e di essere coerenti con esse nell'ortodossia e nell'ortoprassi, ricordando che se la santità, in tutti i suoi gradi, è lo scopo della Religione e della stessa vita umana, anche noi, ad imitazione del Profeta Muhammad, possiamo e dobbiamo sperare in quello che, secondo tutte le Scritture, vede l'approssimarsi dell'evento in cui tutti noi, ebrei, cristiani e musulmani, crediamo: l'avvento dell'Ultimo Giorno, come recita il Sacro Corano: "Avete nel Messaggero di Dio un bell'esempio per voi, per chi spera in Dio e nell'Ultimo Giorno e ricorda Iddio frequentemente" (10), quel Giorno in cui Seidna Issa (Nostro Signore Gesù), "Sigillo della Santità" e "Annuncio dell'Ora", tornerà per giudicare l'effettivo orientamento dei cuori degli uomini verso l'Unicità divina.

È solo nella certezza dei supporti religiosi e nella sincera sottomissione a Dio che l'uomo può ritrovare la speranza di un ribaltamento che possa arginare l'azione caotica di colui che, contrapponendosi alla Verità, "confonderà anche gli eletti, se ciò fosse possibile".

Nella misura in cui l'uomo comprenderà la necessità di una trasformazione interiore,



di una *metanoia* a cui tutte le Scritture invitano, la sola che possa procurare il passaggio "dal pensiero umano alla comprensione divina" (11), egli potrà farsi strumento della visibile manifestazione della "pura Volontà del Cielo in azione" (12), che riconduce ogni cosa al suo ordine, quell'ordine già preesistente dall'eternità e nella atemporalità della Sua Infinitezza, dando così testimonianza della sua origine e del suo fine.

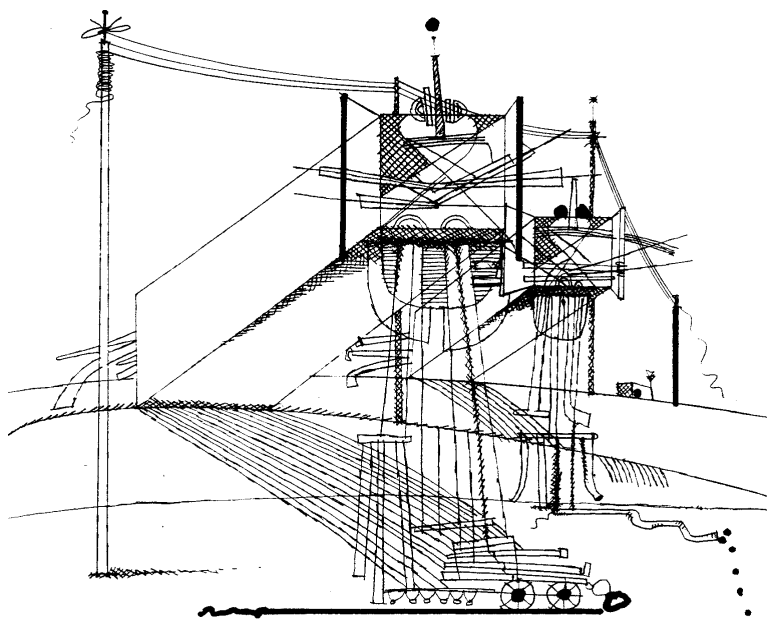
In definitiva, e per concludere con una nota di attualità e di applicazione pratica a cui ci invitano i grandi Santi e i Maestri nei passi appena visti, citeremo il caso emblematico di una situazione che richiede tutta la speranza e l'operatività ad essa legata: Gerusalemme. Anche a seguito di una recentissima visita di una delegazione CO.RE.IS. in quei luoghi santi e martoriati, possiamo affermare con rinnovato impegno che sarà solo riconoscendo le nostre comuni radici storiche, religiose e metafisiche, che si potrà sperare in una pace effettiva; sarà solo riconoscendo "Gloria a Dio nel più alto dei cieli" che si avrà "Pace in terra

agli uomini di buona volontà"; e come invita il Sacro Corano: "O gente del Libro! Venite a una parola comune fra noi e voi: adoriamo solamente Iddio, non associamogli nulla, e nessuno di noi si dia altro signore che Dio. Se voltano le spalle, dite loro: Attestate che noi tutti siamo a Lui sottomesi" (13).

'Abd al-Ghafur Masotti

Note

- 1) Is 55,8.
- 2) Corano 5,48.
- 3) Ibn al-'Arif: *Mahasin al-majalis*, cap. VIII.
- 4) Ibn 'Arabi: *Futuhāt*, libro II.
- 5) al-Ghazali: *Ihyā 'ulūm ad-dīn*, libro III,1,1.
- 6) al-Ghazali: *cit.*, libro III, premessa.
- 7) Corano, II, 218.
- 8) Famoso santo del IX secolo.
- 9) al-Ghazali: *Ihyā 'ulūm ad-dīn*, libro III,1,1.
- 10) Corano 33,21.
- 11) RENÈ GUÈNON: *Studi sull'Induismo*, Milano 1996, pag. 260.
- 12) RENÈ GUÈNON: *Il Simbolismo della Croce*, Cap. XXIII.
- 13) Corano, 3,64.



Agostino Venturini

Agostino Venturini, *Invasione*, 1997



I nomi dell'attesa

L'autore, monaco camaldolese che ha assunto il nome Swami Sahajananda, cerca di coniugare le tradizioni della cultura dell'India (terra di cui è figlio), con la tradizione cristiana.

"Poiché la natura di Dio è di essere creativo, Dio, avendo fatto le creature e gli esseri umani a sua immagine e somiglianza, li ha creati capaci di creare. Creare è sacrificare: diminuire se stessi per diventare (simbolicamente) cibo per gli altri". Così tutto diventa lode e dono.

L'eucarestia e lo scopo della vita

Il compito dei maestri spirituali, delle Scritture e dei riti, è di rivelare due cose:

1. chi è Dio e chi è l'essere umano;
2. che cosa fa Dio e che cosa deve fare l'essere umano.

Nella tradizione biblica Dio è il creatore: creare è la sua natura. Nella tradizione vedica il nome che viene attribuito alla realtà ultima è *Brahman*. La parola *Brahman* viene dalla radice *br*, che significa "gonfiarsi", "crescere", "fermentare". È come una primavera che fermenta con la vita. Quindi *Brahman* è la vita, *Brahman* è la creatività. Dio è la creatività e il creatore. Ma cosa intendiamo quando diciamo che Dio crea? Perché crea? È difficile rispondere a questa domanda, perché attribuire a Dio uno scopo o una motivazione per la sua azione creatrice sarebbe come limitarne la pienezza. Possiamo solo dire che creare è la natura della Verità, o di Dio, ma non possiamo attribuire nessuna motivazione o scopo a questa sua azione creatrice.

Dunque Dio crea: ma da cosa? Generalmente le tradizioni profetiche sostengono che Dio ha creato questo universo dal nulla: Dio è il creatore e noi le sue creature, e tra Dio e le

creature c'è un abisso. Ma dire che Dio crea dal nulla non dovrebbe essere considerata una formulazione inconfutabile delle modalità secondo cui si svolge l'azione creatrice di Dio: infatti questa affermazione potrebbe anche essere solo una proiezione della mente umana. Noi non sappiamo in che modo Dio crea. Dire che Dio crea dal nulla è un modo per dire che l'azione di Dio è diversa dall'azione degli esseri umani, che hanno bisogno di un oggetto per fare qualcosa, come un vasaio ha bisogno della creta per fare un vaso. Da parte nostra è un tentativo di comprendere l'azione di Dio, piuttosto che la formulazione di una teoria che pretende di spiegare la creazione. Rivela solo il limite della mente umana, che non è in grado di comprendere l'azione creatrice di Dio. Dire che Dio crea dal nulla è come dire che l'azione creatrice di Dio è al di sopra della nostra logica di causa/effetto. Creare è una sorta di miracolo che sfida la legge di causa/effetto su cui si basa il funzionamento della mente umana. Creare è il primo miracolo di Dio.

Secondo la tradizione vedica la creazione



è il sacrificio di Dio. Attraverso la creazione *Brahman* diventa l'universo. Lo spirito diventa materia. Dio è lo Spirito, o la Coscienza, e la creazione è l'energia, o la materia. Ma come lo Spirito diventi materia è un mistero, un segreto nascosto nel cuore di Dio. A causa della nostra mente limitata, forse non riusciremo mai a comprendere questo mistero, nonostante le rivelazioni di Dio. Così l'azione creatrice di Dio è quella per cui lo spirito diventa materia, l'infinito diventa finito, l'illimitato diventa limitato e l'Uno diventa molteplice, pur senza perdere la sua unicità.

Come può l'Uno diventare molteplice senza perdere la propria Unicità? Come può lo spirito diventare materia e restare tuttavia spirito? È un mistero. La tradizione vedica lo chiama *yajna*, sacrificio. È un atto d'amore. Secondo la tradizione vedica, la creazione venne in essere quando Dio compì questo *yajna*. Ma la creazione scaturita da questo sacrificio non è qualcosa di separato da Dio: al contrario, la si può definire come il corpo di Dio, l'espressione finita dell'infinito, proprio come il ghiaccio è l'espressione solida dell'acqua. Per questo si può dire che l'azione creatrice di Dio è la celebrazione eucaristica di Dio, in cui lo spirito assume varie manifestazioni, tra cui l'universo materiale. Questo sacrificio non è doloroso. Non comporta sofferenza. È una manifestazione gioiosa della pienezza dell'Essere. La creazione non aggiunge né sottrae nulla alla pienezza di Dio.

La tradizione biblica sostiene che gli esseri umani sono stati creati ad immagine e somiglianza di Dio. Noi possiamo estendere questa affermazione all'intera creazione e dire che tutta la creazione è ad immagine e somiglianza di Dio. L'unica differenza tra gli esseri umani e gli altri elementi della creazione è che agli esseri umani è stato donato di poter diventare coscienti di essere a immagine e somiglianza di Dio. Gli esseri umani non sono i maestri, ma una parte della creazione, proprio come la testa non è il maestro, ma una parte del corpo, anche se la testa è molto importante ed ha la capacità di riflettere su se stessa.

Per questo possiamo dire che la creazione è il corpo e il sangue di Dio (non in senso nudo e crudo), la manifestazione di Dio. L'espressione finita dell'infinito.

Creare è un atto sacrificale. Creando, Dio (che è "Io sono colui che sono") limita se stesso. Dio, che è la pienezza dell'Essere, diventa creatore, sostenitore e realizzatore della creazione. Diventa il padre e la madre della creazione. Diventa il salvatore, colui che dispensa la grazia e che protegge le creature. Stabilisce una relazione con la creazione come se egli e le creature fossero due realtà indipendenti. In questo consiste il suo sacrificio, che rivela l'amore e l'umiltà di Dio.

Secondo la tradizione biblica, Dio ha creato gli esseri umani perché "fossero fecondi e si moltiplicassero". Si può affermare lo stesso di ogni creatura e dire che la natura di ogni creatura è di essere feconda e di moltiplicarsi, cioè di essere creativa. Questa creatività negli esseri umani non si riferisce solo alla procreazione fisica, che pure ne è un aspetto, ma anche alla creatività mentale e spirituale.

Tutti gli esseri creati, tranne gli esseri umani, sono naturalmente e spontaneamente fecondi. Ma gli esseri umani possono dimenticare la propria fecondità e cadere nella sterilità e nella stagnazione, come il fico del vangelo che non produceva frutti. Allo stesso tempo, però, possono anche ricordare il proprio stato naturale. (Tutto il dramma del cammino spirituale umano si gioca tra queste due possibilità: dimenticare e ricordare). Questa fecondità e moltiplicazione ha a che fare anche con la condivisione. È un dare e un ricevere. In questo senso è anche sacrificio.

Poiché la natura di Dio è di essere creativo, Dio, avendo fatto le creature e gli esseri umani a sua immagine e somiglianza, li ha creati capaci di creare. Creare è sacrificare: diminuire se stessi per diventare (simbolicamente) cibo per gli altri.

La tradizione vedica fa un passo ulteriore e dice che gli esseri umani possono entrare



nel cuore di Dio e dire: "Io e Dio siamo una cosa sola". Chi vi entra, però, non è un singolo individuo, bensì l'intera creazione. Dal momento che gli esseri umani hanno il dono della coscienza, quando la loro coscienza entra nella coscienza divina, è l'intera creazione che entra nel cuore di Dio. Quando un essere umano dice: "Io e Dio siamo una cosa sola" è come se dicesse che l'intera creazione è una cosa sola con Dio, è come se dicesse che l'intera creazione è il corpo e il sangue di Dio. Come da un punto di vista scientifico la materia è energia e l'energia è materia, così da un punto di vista spirituale la coscienza è materia e la materia è coscienza.

Per entrare in questo livello di esperienza bisogna fare lo *yajna*, "sacrificare" l'*ego*, che nella sua ignoranza pensa di essere indipendente da Dio e crea un muro di dualità tra sé e Dio. Se l'essere umano sacrifica la propria ignoranza, il muro crolla, la sua coscienza, o consapevolezza, entra nel cuore di Dio, comprende di essere una cosa sola col *Brahman* e capisce che la creazione è il corpo e il sangue di Dio. Non si deve però pensare che questa sia una forma di panteismo, che limita l'immutabilità di Dio. La relazione tra Dio e la creazione rimane un mistero e la mente umana non può comprenderla, nonostante le rivelazioni di Dio. Proprio come un fiume non può comprendere l'oceano, anche se le acque dell'oceano e del fiume sono un tutt'uno.

Gesù non è rimasto fermo nei limiti della propria tradizione spirituale, secondo cui l'essere umano era ad immagine e somiglianza di Dio, ma è andato oltre ed ha compreso di essere una cosa sola col Padre. Per questo ha potuto dire apertamente: "Io e il Padre siamo una cosa sola". Per entrare in questa esperienza, egli ha dovuto sacrificare il proprio ego, ha fatto lo *yajna*, e questo è avvenuto nel momento del suo Battesimo nel fiume Giordano. I cieli si sono aperti, il muro tra lui e Dio si è infranto, ed egli è entrato nel regno del silenzio, dell'originalità e della creatività. Lì ha compreso di essere il Figlio di Dio (la coscienza universale unita a tutta l'umanità e a tutta

la creazione) e di essere, in definitiva, una sola cosa con Dio.

Immaginate un albero: esso è costituito da foglie, rami piccoli, rami grandi, tronco e radici. Le foglie sono come il nostro corpo fisico: nascono e cadono. I rami grandi sono le grandi religioni e i rami piccoli sono le differenze all'interno del ramo grande. Il tronco è la natura umana, da cui i rami sono sostenuti. Le radici sono il divino, che pur restando nascosto, è la fonte e la forza da cui l'albero trae la vita. Il Figlio, o la Figlia, di Dio è colui/colei la cui coscienza ha smesso di identificarsi con le foglie, con i rami piccoli e con i rami grandi, e che ora s'identifica con il tronco. È l'intera umanità e l'intera creazione. In questo senso Dio ha un solo Figlio, o una sola Figlia. Alla fine, però, la coscienza supera anche l'identificazione con il tronco e dice: "Io e le radici, o io e Dio, siamo una cosa sola". Così, chi dice: "Io e Dio siamo una cosa sola" non è l'*io* limitato (una foglia, un ramo piccolo, un ramo grande, o il tronco), ma è l'*io* divino, che è al di là di tutte queste identificazioni.

Gesù comprese che Dio era la sua radice, suo padre e sua madre. Dio è la vita (la creatività) e dà la vita (la creatività) a ogni cosa. "Come il Padre ha la vita (la creatività) in se stesso, così ha voluto che il Figlio avesse la vita (la creatività) in se stesso".

Gesù ha detto: "Io sono venuto perché abbiate la vita e l'abbiate in abbondanza". Egli entrò nelle radici, nella sorgente della vita e della creatività. La via che egli proponeva era una sola, ma la descrisse in modi diversi: *convertirsi, rinascere, diventare come bambini, morire interiormente*. "Il regno di Dio è vicino, *convertitevi*". "Se uno non *rinascere dall'alto*, non può entrare nel regno di Dio", disse a Nicodemo. "Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo, ma se muore dà un gran raccolto". Queste espressioni (*convertirsi, rinascere, diventare come bambini, morire interiormente*) sono modi diversi per dire che bisogna sacrificare (*yajna*) il proprio sé ignorante, l'*ego*, per poter entrare nel regno di Dio.

La tradizione vedica parla di un passaggio *dall'irreale al reale, dalle tenebre alla luce e*



dalla morte alla vita eterna. C'è una sola via che porta a Dio: rinunciare o sacrificare il proprio ego, il sé ignorante, e scoprire il proprio vero sé. Identificarsi con le foglie, con i rami piccoli e con i rami grandi crea l'ego e ci separa dal tronco e dalle radici. Lo scopo di tutti i maestri spirituali, di tutte le religioni, di tutte le Scritture, di tutti i riti, di tutte le tecniche spirituali, di tutte le pratiche e di tutte le vie è di aiutare gli esseri umani a rinunciare o a sacrificare il proprio ego, il proprio sé ignorante e a scoprire il proprio vero sé. Aiutare la loro consapevolezza ad entrare in relazione con le radici. Questo è il grande *yajna* che l'essere umano può e deve fare per trovare il proprio vero sé, o Dio.

Questo *yajna* apre le porte all'altro *yajna*, quello in cui l'essere umano diminuisce se stesso per diventare un sacrificio per gli altri. Allora diventa cibo per gli altri. Vivere è essere in relazione. È nella relazione che noi sappiamo chi siamo. È nella relazione che diamo e riceviamo. Noi riceviamo il cibo (non necessariamente il cibo materiale) dagli altri e diamo il cibo agli altri. Se diamo e riceviamo senza il sacrificio dell'ego, profaniamo il nostro dare e il nostro ricevere, e gli altri diventano per noi semplicemente degli oggetti da usare per il nostro divertimento ed il nostro arricchimento. Si instaura, così, una relazione tra un soggetto e un oggetto. Invece, se sacrificiamo il nostro sé ignorante, le relazioni umane diventano sacre e si instaura una relazione tra un soggetto e un soggetto, che è manifestazione del divino. Tutte le azioni umane, allora, diventano sacre. Il sesso diventa sacro. Le relazioni sessuali sono l'espressione del sacrificio. Fare l'amore diventa il modo più intimo per celebrare l'eucarestia.

Quando Mosè chiese a Dio di dirgli il suo nome, all'inizio Dio rispose: "Io sono colui che sono", rivelando il proprio aspetto eterno e trascendente. Mosè, però, non sapeva relazionarsi con l'aspetto eterno di Dio. Così Dio gli rivelò il proprio aspetto storico: "Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe". Per Dio, definirsi come "il Dio di Abramo" significa sacrificare una parte di sé. Defi-

nendosi in questo modo, egli diminuisce se stesso.

Uguualmente, in ogni essere umano ci sono due aspetti, entrambi necessari. Nel nostro sé più profondo siamo tutti "Io sono", come Dio. Ma per poterci relazionare con gli altri assumiamo degli attributi che limitano il nostro sé infinito. Assumiamo gli attributi di donna e di uomo, di padre e di madre, di marito e di moglie, di fratello e di sorella, di figlio e di genitore, di dottore, di suora, di ingegnere, di maestro, di avvocato, di operaio, eccetera: tutti attributi che assumiamo per poter servire gli altri, e che sono il frutto del sacrificio di una parte di noi stessi. Sono le porte attraverso cui l'oceano del nostro essere si rivela. È la nostra celebrazione eucaristica. Ma se ci identificassimo con i nostri attributi cadremmo nell'ignoranza. Sarebbe come se una casa si identificasse con la porta.

Noi non siamo chiamati a fare chissà che cosa. Dobbiamo solo trasformare il nostro lavoro quotidiano in un sacrificio, o in un'azione di culto. Farlo diventare una celebrazione eucaristica. Se ciò che ci spinge a lavorare è solo il desiderio di guadagno, profaniamo il nostro lavoro. Ma se il nostro lavoro è un'offerta, o un sacrificio, anche la ricompensa che ne avremo sarà un'offerta. Diamo il corpo e il sangue, e riceviamo il corpo e il sangue. Allora il nostro lavoro e le nostre attività quotidiane diventano una continua celebrazione eucaristica.

Quindi ci sono due tipi di sacrificio, o *yajna*: il primo consiste nel sacrificare il sé inferiore per trovare quello superiore; il secondo nell'abbassarsi per entrare in relazione con gli altri e diventare cibo per gli altri.

La celebrazione eucaristica di Gesù comprende entrambi questi sacrifici. Durante il suo ministero pubblico, Gesù mostrò che lo scopo della nostra vita è di essere fecondi e di moltiplicarci, non necessariamente a livello fisico, ma secondo le necessità dell'essere umano. Gesù non si moltiplicò fisicamente, ma mutò l'acqua in vino quando c'era bisogno di vino, moltiplicò i pani e i pesci quando la gente era affamata, eccetera. Così, lo scopo della nostra



esistenza umana è di essere fecondi e moltiplicarci, secondo le necessità: se c'è bisogno di amore, dobbiamo moltiplicare l'amore; se c'è bisogno di compassione, dobbiamo moltiplicare la compassione; se c'è bisogno di sapienza, dobbiamo moltiplicare la sapienza; se c'è bisogno di perdono, dobbiamo moltiplicare il perdono; se c'è bisogno di condivisione dei beni materiali in nostro possesso, dobbiamo moltiplicare la condivisione materiale; se c'è bisogno di bambini, dobbiamo moltiplicare i bambini. Vivere è essere in relazione. È dare e ricevere. Si condivide ciò che si ha, e si riceve ciò di cui si ha bisogno. In questo dare e ricevere celebriamo l'eucarestia. Infatti è Dio in noi che dà, e Dio in noi che riceve.

Come abbiamo già detto, tutti i grandi maestri spirituali, tutte le Scritture e tutti i riti ci rivelano chi siamo e cosa dobbiamo fare. La prima eucarestia celebrata da Gesù rivela questa verità. Egli è il Figlio di Dio, e questo significa che egli è la coscienza universale, che comprende tutta l'umanità e tutta la creazione. Egli è il corpo e il sangue di Dio. E questo significa anche che ogni essere umano è, in definitiva, il corpo ed il sangue di Dio. Allora dobbiamo vivere nella condivisione reciproca, diventando cibo gli uni per gli altri. Dobbiamo diminuire noi stessi per diventare cibo per gli altri. Allora il pane e il vino diventano il nostro corpo e il nostro sangue, che diamo agli altri dicendo: "Questo è il mio corpo e questo è il mio sangue: prendete e mangiate".

Amare, pregare e vivere sono la stessa cosa: una celebrazione eucaristica. Uno stato del nostro essere in cui riceviamo lo spirito trascendente di Dio (sacrificando il sé inferiore per amor suo), lo trasformiamo nella nostra carne e nel nostro sangue (sacrificando il sé superiore per abbassarci, per amore del prossimo) e lo diamo al prossimo come un dono d'amore e una grazia. Siamo come un *transistor*, che riceve le onde elettro-magnetiche e le trasforma in onde sonore. Come creare è la celebrazione eucaristica di Dio, in cui lo spirito diventa l'universo - e Dio continuamente

compie questa celebrazione eucaristica - così anche gli esseri umani, a cui è stato dato il dono della coscienza, sono chiamati a compiere questa celebrazione eucaristica in ogni momento della loro vita. Le altre creature lo fanno inconsciamente. Dio è il sacerdote eterno e la creazione è il suo sacrificio. Ogni essere umano è sacerdote ad immagine e somiglianza di Dio, ogni essere umano è il corpo di Dio, ed il mondo è l'altro a cui egli offre questo sacrificio, o questa celebrazione eucaristica. Quindi ogni essere umano è un sacerdote. Il sacerdozio è lo stato naturale di ogni essere umano e di ogni creatura. Il sacerdozio ufficiale intende solo essere un segno che ricordi continuamente agli esseri umani il loro sacerdozio interiore.

Il rito dell'Eucarestia che il sacerdote celebra nella Messa intende rivelare agli esseri umani chi sono e cosa devono fare. (Ci ricorda i due sacrifici che dobbiamo compiere). Rivela che in definitiva gli esseri umani sono una cosa sola con il divino. Che sono il corpo e il sangue di Dio. Per comprendere questa verità, gli esseri umani devono sacrificare il loro sé ignorante, e far diventare l'inferiore superiore. Simbolicamente, il pane e il vino del Cristo di Dio. Ma il rito dell'Eucarestia rivela anche che il superiore deve farsi inferiore. Dio, o Cristo, diventano il pane e il vino, per poi divenire cibo per gli altri. (Non dobbiamo pensare a questo come a un atto di cannibalismo. Non mangiamo la carne fisica e non beviamo il sangue fisico - non dobbiamo interpretare tutto questo in senso nudo e crudo). Il superiore diventa inferiore e l'inferiore diventa superiore.

Così veniamo chiamati a fare esperienza di questa trasformazione interiore che deriva dalla scoperta che in definitiva siamo una cosa sola con il divino e che nella nostra vita quotidiana siamo chiamati a diventare corpo e sangue per gli altri, amandoli e condividendo con loro. Se i riti non ci portano a questa trasformazione interiore, diventano un simbolo morto, privo di ogni potere trasformativo. Proprio come Gesù e i vangeli ci rivelano chi è

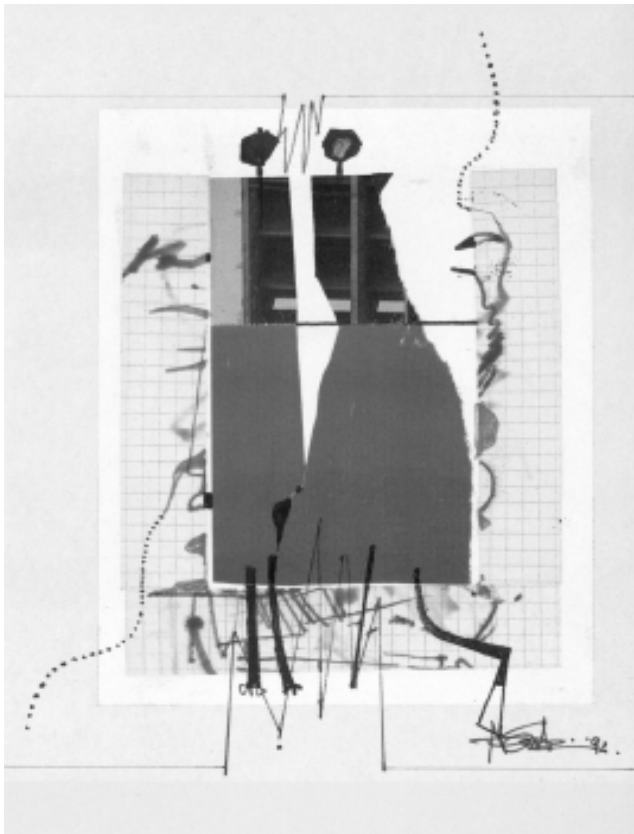


Dio e chi sono gli esseri umani, e ciò che Dio fa e ciò che gli esseri umani devono fare, così anche il rito dell'Eucarestia ci rivela la stessa Verità eterna. Dio è eterno e creativo. Egli compie il grande sacrificio di diventare questo universo. La sua natura è di essere fecondo e di moltiplicarsi: questa è la sua ininterrotta celebrazione eucaristica. Noi, essendo ad immagine e somiglianza di Dio, siamo stati creati per essere creativi, per essere fecondi e moltiplicarci, e per celebrare continuamente questa eucarestia in ogni momento della nostra vita.

Dio è un sacerdote e
la creazione è il suo sacrificio eucaristico.
Dio è un danzatore e
la creazione è la sua danza.

Dio è un attore e
la creazione è la sua azione, o *lila*.
Dio è un poeta e
la creazione è il suo poema.
Dio è un cantore e
la creazione è il suo canto.
Dio è un architetto e
la creazione è la sua costruzione.
Dio è silenzio e
la creazione è la sua parola.
Dio è l'oceano e
la creazione è la sua onda.
Dio è Padre, o Madre, e
la creazione è suo/a figlio/a.
Dio è l'Amato/a e
la creazione è il suo amante.

John Martin Kuwarapu



Agostino Venturini, Le amiche, 2002



"Tutta l'Apocalisse può essere letta come un grido profetico che invita alla conversione. E la conversione è la speranza fatta carne (...): il male non ha l'ultima parola. In questo confronto con il male che traversa il cuore dell'uomo e la storia la speranza acquista la sua credibilità". L'autore, monaco della Comunità di Bose, presenta l'Apocalisse come il libro della speranza umana, cristiana, divina.

Il grido dell'Apocalisse

1. L'Apocalisse, libro della speranza

"Rivelazione di Gesù Cristo" (Ap 1,1). Questo il titolo dell'ultimo libro del Canone neotestamentario, l'Apocalisse (= Rivelazione) di Giovanni. Già questo *incipit* dell'opera dovrebbe bastare a smentire quella comprensione ormai corrente nel linguaggio comune per cui "apocalisse" è sinonimo di catastrofe, e l'Apocalisse di Giovanni è il libro che concerne la fine del mondo e annuncia i disastri e le calamità che accompagnano tale evento. In quanto "rivelazione di Gesù Cristo" l'Apocalisse non rivela nulla più di quanto già è stato rivelato da Dio nel Cristo morto e risorto, semplicemente *applica tale rivelazione alla storia umana nella sua interezza*.

L'interesse basilare dell'Apocalisse non è infatti l'al di là della storia in cui si muovono le comunità cristiane destinatarie dello scritto, la storia letta alla luce di quell'evento pasquale che è avvenuto nella storia e ha risignificato la storia stessa (1). L'Apocalisse dunque non è il libro della fine del mondo, ma la celebrazione dell'evento pasquale confessato come chiave ermeneutica e principio dinamico di una storia che è tutta nelle mani di Dio.

L'evento decisivo e centrale della storia di salvezza, per l'Apocalisse, non è da attendersi in un futuro incerto, ma è già avvenuto ed è la Pasqua di Cristo. Dunque, in quanto "rivelazione di Gesù Cristo", l'Apocalisse è anch'essa buona notizia, è vangelo (2).

Questa considerazione consente di comprendere come l'Apocalisse sia stata intesa da molti come un messaggio di speranza e un invito alla speranza (3), anche se in essa manca del tutto il vocabolario biblico tipico della speranza. In realtà, la speranza dell'Apocalisse si situa a un livello più profondo di quello terminologico. Infatti, *se la storia è il tempo dotato di senso*, per l'Apocalisse, ciò che dà senso al tempo è l'evento pasquale, la morte e la resurrezione di Cristo. Questo evento di vittoria della vita sulla morte configura la storia come storia di salvezza e come luogo di speranza perché abbracciata da "Colui che è, che era e *che viene*" (non "che sarà", il futuro dell'essere di Dio si manifesta nel suo venire: 1,4,8; 4,8), che è "l'Alfa e l'Omega" (1,8), dunque dal *Signore della storia e del tempo*. Questi titoli, qui riferiti a Dio, sono anche applicati a Cristo, che è "il Veniente" (1,7; 16,5;



22,7.12.17.20) per eccellenza, "l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine" (22,13), "il Primo e l'Ultimo e il Vivente; colui che era morto ma ora vive per sempre e ha le chiavi della morte e dell'Ade" (1,17-18).

Il nome di Dio, a partire dall'evento pasquale, ha una chiara risonanza cristologica, e l'Apocalisse è traversata da questo teocentrismo cristologico: Dio, infatti, ha svelato il suo volto nel Cristo morto e risorto. L'Apocalisse è libro di speranza anzitutto per questa operazione di dare senso al tempo che *crea la possibilità stessa della speranza*. Ovviamente questo senso non è già dato, ma interpella la creatività e l'intelligenza della fede delle comunità cristiane nella storia, esige da loro il discernimento della situazione storica in cui vivono e l'assunzione della responsabilità di interpretare "l'evangelo eterno" (14,6) nel loro oggi, e agire di conseguenza.

Il luogo in cui avviene questa ermeneutica comunitaria dell'esistenza cristiana che pone in essere il *rapporto organico e vitale tra Scrittura, comunità e storia* e diviene così luogo di esperienza e celebrazione, di discernimento ed elaborazione della speranza cristiana, per l'Apocalisse, è la *liturgia*. Collocata nel "giorno del Signore" (la domenica: 1,10), strutturata all'interno di un dialogo liturgico, traboccante di dossologie, radicata nella liturgia che celebra il mistero pasquale di Cristo, l'Apocalisse è inscindibile da una precisa comunità che la legge nell'assemblea liturgica (1,3) e la interpreta alla luce della propria situazione.

La centralità della speranza nell'Apocalisse non è intellettuale, ma radicata nel vissuto comunitario ed esperito in quel contesto celebrativo liturgico che è la struttura portante dell'intera opera. Emerge qui un dato che non può non interpellare e inquietare le nostre pratiche cristiane: *il legame organico e vitale della liturgia con la storia e con la speranza*, ovvero ciò che oggi appare meno visibile in assoluto in eucaristie che il più delle volte sembrano celebrazioni non eloquenti, riti scissi dalla realtà e che non suscitano speranza ma noia.

Questo legame costitutivo dell'Apocalisse con la comunità cristiana e l'ambito liturgico

fa sì che essa sia "non un libro fatto, ma da fare" (Ugo Vanni), e che debba "essere fatto" non solo dalle comunità di Asia Minore destinate dallo scritto (cf. 1,11 e le "lettere alle sette chiese": 2-3), ma anche dalla totalità delle chiese di oggi, cui allude quella cifra *sette* simbolica di pienezza e totalità.

Se l'Apocalisse tende a *ricostruire la speranza* di comunità emarginate e minoritarie in un contesto culturale eterogeneo e ostile, che possono già annoverare dei martiri (cf. il caso di Antipa a Pergamo: 2,13), essa tende anche a suscitare un'esperienza storica ed ecclesiale del Veniente in ogni comunità cristiana che si metta alla sua scuola. Il Cristo risorto viene infatti esperito come *veniente*, veniente nell'oggi liturgico e nell'oggi storico, e veniente per il compimento finale della promessa dischiusa dalla Pasqua. *La comunità leggente che si apre all'Apocalisse deve contemporaneamente leggere anche la storia e il mondo in cui essa vive*.

L'Apocalisse è un libro aperto. Mentre termina si apre indefinitamente suscitando un'attesa: "Ecco, io vengo presto" (22,20). Termina con una *promessa* e la promessa dà forma al tempo, lega organicamente il passato in cui è stata pronunciata al futuro in cui si realizzerà e fa del presente il luogo della speranza e dell'attesa, offrendo un senso al vivere. Scrive Bonhoeffer: "Il concetto non-biblico di senso è solo una traduzione di ciò che la Bibbia chiama *promessa*".

La speranza suscitata dalla promessa incondizionata del Signore diventa poi dialogo ("Amen. Vieni, Signore Gesù": 22,21) e si fa preghiera, liturgia. In questo dialogo la comunità cristiana sperimenta che la *ricostruzione della propria speranza* diviene anche *rinnovamento della propria identità* profonda: il Cristo veniente è confessato come "Colui che *ci ama* (nell'oggi, in un'azione duratura) e ci ha liberati dai nostri peccati e ha fatto di noi un regno e dei sacerdoti per Dio suo Padre" (1,5-6).

A cristiani in condizione di minorità e di emarginazione l'Apocalisse restituisce *il diritto e la responsabilità della speranza* ricordando che il Risorto veniente li ha stabiliti quali sacerdoti e re, cioè in una relazione privilegiata con



Dio, che gioca un ruolo determinante nella storia del mondo. E ricorda, attualizzando per loro le parole di Dio ai figli d'Israele al Sinai (Es 19,4-6 ripreso in Ap 1,5-6), che le vicende faticose che essi stanno vivendo fan parte del loro esodo, del loro cammino di liberazione, della loro storia di salvezza guidata da quel redentore, quel *go'el* che è l'Agnello sgozzato e ritto in piedi. La necessità di un duro cammino è data dal fatto che l'evento pasquale, già avvenuto pienamente in Cristo, attende il suo compimento, attende di divenire realtà per tutti gli uomini e tutto il creato. *La speranza si declina così come sfida, come scommessa della fede.* Si spera, infatti, ciò che non si vede (Rm 8,24-25) e anche la fede si esercita sull'invisibile (2Cor 4,18; 5,7; Eb 11,27).

2. L'Apocalisse, libro della speranza e del giudizio

Ma l'Apocalisse non è neppure il libro della consolazione e dell'incoraggiamento rivolto a cristiani perseguitati, nell'intento di rassicurarli che i loro nemici saranno giudicati e condannati mentre loro saranno giustificati. In realtà, *la centralità dell'evento pasquale è anche giudizio e lo è anzitutto per la chiesa*, per le comunità cristiane di Asia minore che, nelle cosiddette "lettere" (in realtà un vero e proprio oracolo profetico rivolto a ciascuna di esse), sono anche rimproverate e invitate alla conversione (cf. 2,4-6.14-16.20-23; 3,1-3.15-20). Ovvero: non tutti i cristiani di queste comunità (come delle comunità cristiane di ogni tempo e luogo) erano fedeli, irreprensibili e perseguitati: molti erano infedeli e disposti al compromesso. "A questi ultimi non venivano offerte né consolazione né incoraggiamento, bensì severi ammonimenti e appelli al pentimento" (Richard Bauckham). *La speranza dischiusa dal Risorto alle chiese passa attraverso il riconoscimento delle infedeltà al Risorto delle comunità stesse*: solo così la speranza cristiana nel mondo potrà non degenerare in trionfalismo, in ideologia di vincitori, in luce che abbaglia, ma restare nell'*umiltà*.

L'esegesi ha riconosciuto che la prima parte dell'Apocalisse (1-3) è un vero e proprio *iter*

penitenziale che mira alla purificazione della comunità aprendola così a una *speranza umile*: umile perché cosciente della distanza fra essa e il suo Signore, umile perché cosciente del fatto che nella chiesa convivono il male e il bene, e la chiesa non può arrogarsi il ruolo di giudice definitivo che spetta al Signore e anzi deve combattere la tentazione di agire come Babilonia e di cedere alle seduzioni dell'idolatria. Se l'Apocalisse non spera tanto la fine del mondo quanto piuttosto la fine del male, delle bestie e del drago (12-13), di Satana (20), allora la speranza cristiana si declina come *lotta* contro il male riconoscendo che esso non concerne solo gli altri, ma i cristiani stessi. Viene così impostato quel *rapporto fra speranza e male* (male storico e personale, peccato, sofferenza, morte) che è al cuore dell'Apocalisse. Il discernimento del "male del mondo" esige come preliminare il riconoscimento del male che abita la stessa compagine ecclesiale.

Solo questo movimento consentirà alla chiesa di tradurre in speranza universale l'evento pasquale che ha visto il Cristo "dare se stesso in riscatto per tutti" (1Tm 2,6), di *sperare anche per gli altri*, per gli idolatri e i persecutori di oggi, e di credere possibile la loro conversione: non si dimentichi che i flagelli così frequenti nell'Apocalisse tendono alla conversione del peccatore e dell'idolatra (9,20-21; 16,9.11). In effetti, il Cristo risorto e veniente suscita la speranza e, contemporaneamente, la *conversione*.

Tutta l'Apocalisse può essere letta come un grido profetico che invita alla conversione. E la conversione è la speranza fatta carne, è il giudizio (sul male) fatto carne: il male non ha l'ultima parola. È proprio in questo confronto con il male che traversa il cuore dell'uomo e la storia che la speranza acquista la sua credibilità, e si sottrae alle accuse di alienazione e di evasione dalla storia e ai rischi di riduzione gnostica e ideologica. Come l'evento pasquale ha significato il giudizio e la sconfitta di Satana (12,9-10) e come la resurrezione è stato l'atto che ha contraddetto storicamente, nella carne, l'onnipotenza della morte e della sofferenza, così la speranza cristiana



non trova in Cristo solamente conforto *nella* sofferenza, ma anche motivo di azione e di lotta *contro* la morte e la sofferenza.

“La fede, quando si esplica nella speranza, non rende l’uomo tranquillo, ma inquieto, non paziente, ma impaziente... Chi spera in Cristo non si adatta alla realtà così com’è, ma comincia a soffrirne e a contraddirla... Questa speranza fa della comunità cristiana un elemento di perenne disturbo nelle comunità umane che vogliono diventare una *città stabile*. Essa fa della comunità la fonte di impulsi sempre rinnovati, tendenti a realizzare il diritto, la libertà e l’umanità quaggiù, alla luce del futuro che è stato annunciato e che deve venire” (Jürgen Moltmann).

Comprendiamo l’intima e inscindibile unità fra speranze storiche e speranza ultima per l’Apocalisse: è l’unità costituita dal *Christus totus*, dal Cristo morto e risorto, vivente e veniente, vero centro su cui si focalizza la speranza. Il realismo cristiano della speranza consiste nel prendere sul serio le possibilità sottese alla realtà, nel far emergere il suo potenziale nascosto sotto ingiustizie, oppressioni, peccato: un potenziale manifestato nella resurrezione di Cristo e che sarà dispiegato e fatto realtà perenne nei “cieli e terra nuovi”, nella “Gerusalemme celeste” (21-22).

L’Apocalisse spera l’insperabile: spera la morte della morte, spera la fine del peccato, spera un Dio che asciugherà tutte le lacrime da tutti i volti, spera un mondo di cui si può dire: “non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno... non vi entrerà nulla d’impuro... non vi sarà più maledizione” (21,4.27; 22,3).

La speranza è coraggiosa, essa deve osare. Eraclito lo sapeva: “Se uno non spera l’insperabile, non lo troverà”. Il cristiano può poggiare la follia della sua speranza sull’inaudito avvenuto in Cristo. Come è credibile questa speranza? Ce lo suggerisce quella splendida espressione che designa la Gerusalemme celeste (“il paradiso”) con l’immagine di Dio che asciuga ogni lacrima dagli occhi degli uomini (7,17; 21,4). Come il Cristo risorto porta ancora i segni della crocifissione, così l’umanità glorificata porta ancora sul volto i segni delle

lacrime versate.

Una simile immagine nasce dall’esperienza concreta del soffrire e del patire ed è l’equivalente, su scala universale, della beatitudine evangelica: “beati gli afflitti perché saranno consolati” (Mt 5,4). Un mondo simile è sperato da chi soffre, dalle vittime della storia, non da chi è soddisfatto. Ma questa immagine nasce anche dall’esperienza concreta, storica dell’asciugare le lacrime a qualcuno, cioè nasce dall’esperienza della lotta contro il male e la sofferenza. Un mondo simile è sperato da chi conosce l’attiva compassione, non dall’indifferente. Senza questa esperienza storica, quotidiana, “profana”, la speranza celebrata nell’esperienza liturgica rischierebbe l’inautenticità.

Ciò che fa l’unità fra storia ed eternità, fra storia e Regno, fra oggi ed eternità, e anche fra storia a liturgia, è *l’amore*. Sotto l’impulso di questo amore che nel Cristo morto, risorto e veniente ha la sua pienezza di narrazione e realizzazione, la storia è oggi il campo del *non-ancora* di un mondo senza lacrime e del *già* di ogni lacrima asciugata. La speranza cristiana della redenzione non è liberazione dal passato, ma memoria del passato, non è evasione nel futuro ma profezia, è memoria della sofferenza dell’uomo, dell’ingiustizia patita dall’uomo e dell’oppressione attuata dall’uomo, ed è memoria della compassione di Dio.

Chi nell’oggi vive coscientemente questa memoria è, per l’Apocalisse, il *testimone*, che può divenire anche il *martire*. L’assimilazione dei testimoni-martiri al Crocifisso-Risorto (cf. i due testimoni di Ap 11,1-13) mostra che essi sono, nella storia, presenza profetica, ripresentazione esistenziale, fino alla morte, dell’evento pasquale: dunque sono rinnovamento del giudizio di Dio e della speranza del suo Regno. Del giudizio di Dio sull’empio, sul persecutore, sull’aguzzino, su colui che mette a morte il testimone; della speranza del mondo senza più morte e violenza che il martire ha in sé e che suscita negli altri o risveglia nei cristiani tiepidi. Il martire è giudizio nei confronti di un potere che assolutizza e divinizza se stesso, di una entità politica che erge se



stessa a *rex et sacerdos*, mentre egli ricorda che solo a Dio spettano in pienezza questi titoli. Il martire - e per l'Apocalisse ogni cristiano è un potenziale martire - svolge una funzione storico-politica relevantissima: egli pone un freno all'intolleranza del potere che lo mette a morte, giudica l'assolutismo di chi si erge a detentore del potere di vita e di morte, segna un limite al potere di intrusione e di occupazione dell'interiorità dell'uomo.

Al tempo stesso, è il testimone della speranza radicale, quella di fronte alla morte. Per questo l'Apocalisse associa strettamente la testimonianza di Cristo alla testimonianza dei martiri (12,10-11) pur mantenendo la differenza e la distanza fra l'evento pasquale di Cristo, senza il quale non vi sarebbe alcun martire, e la morte dei testimoni che ottengono la vittoria "per il sangue dell'Agnello" (12,11).

La testimonianza profetica dei martiri si manifesta nel suo dare voce alla muta sofferenza delle vittime della storia. Il loro grido "Fino a quando, Signore?" (6,10) grida anche per tutti coloro che hanno subito la violenza dell'oppressione e dell'ingiustizia, per tutti gli innocenti che si son visti negare il diritto all'esistenza e la dignità umana. L'Apocalisse ci aiuta a cogliere un elemento fondamentale della speranza cristiana: per essere fedele all'evento pasquale essa deve accompagnarsi alla *compassione* per ogni sofferente, per ogni vittima della storia. La solidarietà con l'ultimo è la *necessaria autenticazione della speranza cristiana di salvezza universale*.

Il carattere "impegnato" della speranza cristiana, secondo l'Apocalisse, emerge dal fatto che essa esige *sapienza, discernimento, lucidità, vigilanza*. Ogni lettore dell'Apocalisse deve, in ogni tempo, discernere "il numero della bestia" (13,18). Ovvero, la speranza cristiana è *anti-idolatrice*. La sua autenticità si misura dal suo saper leggere le istituzioni e le persone, le culture e i dinamismi sociali, alla luce dell'Evangelo per saper smascherare ciò che è disumano e antievangelico. I simboli delle due bestie, di Babilonia, dei re della terra (come tutto il linguaggio simbolico dell'Apocalisse), non sono chiusi in una identificazione arqueo-

logica (p. es. Babilonia = Roma e il suo Impero), ma restano aperti a sollecitare l'intelligente decodificazione dei lettori. Non è difficile cogliere dietro le immagini della prima bestia la pretesa del potere totalitario di farsi adorare (13,1-10) e dietro alla seconda bestia la propaganda che cerca di organizzare il consenso alla prima bestia, "comprando" il sostegno della gente e privandola della propria soggettività (13,11-17). Sarà la situazione storica e politica, in cui una comunità vive e legge l'Apocalisse che guiderà le linee di interpretazione e attualizzazione dei simboli. Ma senza questa lotta anti-idolatrice la speranza cristiana diviene mistificazione.

Infine, la speranza, che nell'oggi crede il futuro, abbisogna di *perseveranza*. La speranza del testimone è sottomessa alla prova della durata, della quotidianità, del passare del tempo. Solo una speranza salda, capace di rimanere, è credibile e non si riduce a illusione. Costanza, pazienza, perseveranza, sono pertanto attitudini richieste costantemente ai cristiani nell'Apocalisse (13,10; 14,12). E il cristiano è chiamato a essere "vincitore" (2,7.11.17.26; 3,5.12.21), ovvero a portare a termine quella battaglia e quella lotta in cui consiste la vita cristiana stessa.

Luciano Manicardi

Note

1) "L'Apocalisse di Giovanni è l'unico libro del Nuovo Testamento che abbia per tema la storia": H. Schlier, *Il tempo della chiesa. Saggi teologici*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 425.

2) Cf. P. RICHARD, *L'Apocalypse reconstruction de l'espérance*, Paulines - Lumen Vitae, Montréal 2001: "La realtà escatologica fondamentale dell'Apocalisse non è la fine del mondo, ma la resurrezione di Cristo nella storia presente del nostro mondo. L'Apocalisse non è il libro terrificante del giudizio finale, ma il libro della speranza e della gioia, perché il Cristo è già risorto e questa buona notizia cambia il senso della storia presente" (p. 232).

3) Per esempio, D. MOLLAT, "L'Apocalypse, livre de l'espérance", in IDEM, *La Vie et la Gloire*, Cerf, Paris 1980: "Si potrebbe certamente intitolare l'Apocalisse 'Il libro della speranza: della speranza umana, della speranza cristiana, della speranza divina'. Sì, è davvero il libro della speranza" (p. 80).



I nomi dell'attesa

"L'unico futuro dotato di senso, per la bibbia, è questo futuro della redenzione che non dipende da Dio ma dall'uomo che, per questo, come vuole Lévinas, è la piccola porta attraverso la quale il messia entra nella storia, la storia si illumina e si trasfigura (come si trasfigura una casa quando vi entra l'amore) e, così, si redime".

L'autore è teologo cattolico e saggista.

Attesa messianica

1. Nel 1917, nel pieno della devastazione della prima guerra mondiale (che sconvolse Barth per il sostegno dato da tutti i suoi professori di teologia alla politica di guerra dell'imperatore tedesco Guglielmo II), rispondendo alla lettera del teologo Franz Werfel che gli chiedeva il suo punto di vista ebraico su Gesù, Martin Buber scriveva: "Non sono io che attendo Dio ma Dio che attende me. Dio attende di poter dire a te, a me, a ogni singola persona ciò che, secondo il racconto del Vangelo ebraico, lo Spirito disse a Gesù, quando lo elevò nel battesimo alla condizione di figlio: Figlio mio, ti ho atteso in tutti i profeti, ho atteso che tu giungessi e che io trovassi pace in te. Poiché tu sei la mia pace. No, caro amico, nulla ci viene imposto da Dio, tutto è atteso. E tu dici, giustamente, che dipende da noi se vogliamo vivere la nostra vita per portarla a termine nella nostra unicità. Ma secondo l'insegnamento cristiano, *che ha alterato il significato e il retroterra di Gesù, non dipende da noi, ma dal fatto che siamo o meno scelti. Ma il nostro insegnamento è: ciò che conta non è se Dio mi ha scelto, ma che io ho scelto Dio.* Perché in realtà non è affare di Dio scegliere o ripudiare. Nella

misura in cui rimette l'individuo alla grazia, quell'insegnamento, che si definisce cristiano, lo ostacola nella decisione, quella *metanoia* proclamata da Gesù... Perciò lotterò per Gesù e contro il cristianesimo" (citato da A. Cox, *Rabbi Yeshua Ben Yoseph: riflessioni sull'ebraicità di Gesù e il dialogo interreligioso*, in AA. VV., *L'ebraicità di Gesù*, a cura di J. H. Charlesworth, Claudiana, Torino 2002, p. 42; corsivo mio ad eccezione dell'ultimo). E subito dopo, precisando in che senso debba essere inteso ebraicamente il "regno di Dio" di cui si parla nei vangeli, Buber aggiungeva: "Ciò che Gesù definisce il Regno – non importa quanto permeato da un senso della fine del mondo e di una trasformazione miracolosa – non è consolazione ultramondana, né vaga beatitudine celeste. E non è neppure una comunità ecclesistica o culturale, una chiesa. È la vita perfetta dell'uomo con il suo simile, la vera comunità, e in quanto tale l'immediato regno di Dio, la basileia di Dio, il regno terreno di Dio" (Ivi).

Contro la visione cristiana che pone al centro della sua riflessione la grazia di Dio dalla



quale l'uomo attende e spera di essere prima o dopo raggiunto e cambiato, Buber, con un radicale capovolgimento, afferma che, per la logica biblica, non si tratta di attendere la grazia di Dio, essendo questa un dono che egli non nega mai ("perché in realtà non è affare di Dio scegliere o ripudiare"), ma di rispondere ad essa, per cui "non sono io che attendo Dio ma Dio che attende me", che attende cioè la risposta dell'uomo al suo appello. Capovolgimento radicale che il filosofo ebreo ribadisce denunciando senza mezzi termini dove, per lui, il cristianesimo si sarebbe allontanato dalla sua matrice ebraica: "Secondo l'insegnamento cristiano, che ha alterato il significato e il retroterra di Gesù, non dipende da noi, ma dal fatto che siamo o meno scelti. Ma il nostro insegnamento è: ciò che conta non è se Dio mi ha scelto, ma che io ho scelto Dio".

Per Buber è un problema falso porsi la domanda se Dio mi doni la sua grazia ("se Dio mi ha scelto"), essendo questo il cuore stesso del messaggio biblico, mentre per lui il vero problema è un altro: che l'io scelga di scegliere chi, gratuitamente e per amore, per primo lo ha scelto e amato. Per questo, nel racconto biblico, il simbolo per eccellenza del rapporto tra Dio e l'uomo è la storia paradossale impersonata dal profeta Osea: l'innamorato di una prostituta che si ostina ad attendere e sperare che, prima o dopo, la donna perdutamente amata risponda al suo amore. Dio è il perdutamente innamorato dell'uomo che in ogni istante attende che questi risponda al suo amore. Di qui l'affermazione paradossale di Buber secondo la quale "non sono io che attendo Dio ma Dio che attende me".

2. Nel 1979, H. Jonas, un altro filosofo ebreo e uno dei più grandi studiosi della gnosi, pubblicò *Il principio responsabilità* (traduzione italiana presso la Einaudi), quasi in risposta a *Il principio speranza* di E. Bloch, uscito in tre enormi volumi tra il 1954 e il 1959. Se per Jonas il principio appropriato per interpretare la realtà, soprattutto la realtà della storia umana, non è il *principio speranza* ma il *principio responsabilità*, allora è all'interno di que-

st'ultimo che va riletto e ricompreso il senso stesso della speranza e dell'attesa messianica.

Come è noto da sempre, alla speranza e all'attesa è associato il futuro, e all'idea del futuro l'idea del nuovo, dell'inedito e dell'utopico, il luogo dove avrà luogo quella pienezza di pace e di felicità che non ancora hanno avuto luogo nel passato e nel presente. Ma per la bibbia, il futuro così inteso e l'inedito che in esso si intravede non è quello *cronologico*, che si distende sull'arco temporale degli orologi, né quello *evoluzionistico* (alla Theilhard de Chardin) che pensa il reale teso irresistibilmente verso il punto omega, né quello *storico* inteso teleologicamente in cammino verso le "magnifiche sorti e progressive", ma quello *esistenziale* che si dischiude alla soggettività umana nella sua responsabilità, nella sua de-cisione di fronte a Dio, consegnandosi al suo amore o negandosi ad esso.

Il futuro biblico è il futuro esistenziale: non nel senso che è il soggetto a istituirlo, ma nel senso che è nel soggetto che si istituisce e si istituisce quando – e solo quando – l'io si decide per l'Amore che lo chiama e ne attende la risposta. Il futuro biblico è questa possibilità "escatologica" dove l'umano si realizza nella sua dimensione ultimale di verità e autenticità. Possibilità "escatologica" che non si esaurisce nel solipsismo della coscienza o nel dialogo muto tra l'io e Dio ma fa dono di occhi nuovi con cui guardare il mondo e di intelligenza vigile e di mani operose con cui abitarlo e trasformarlo secondo giustizia e verità. Visto con questi nuovi occhi il mondo non è né semplice dato materiale e nuda fatticità, come vuole la scienza moderna, né bellezza cosmica o naturale, come vuole la filosofia premoderna, ma *creazione* cioè dono che parla dell'Amore del Padre che ogni mattina fa sorgere il sole sui suoi figli, buoni e cattivi, e chiama ad amare con la stessa radicalità.

Nel mondo ricompreso e riconfigurato come creazione, l'intelligenza si fa ri-conoscenza (dove *denken* è *danken*, cioè pensare è ringraziare) e le mani si fanno mani con-creatrici che, oltre la *poiesis* e oltre la manipolazione,



collaborano con Dio a far essere il mondo, come afferma Lévinas per il quale "l'uomo... non è una regione dell'essere, ma un momento della sua effettuazione in quanto essere" (*Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 144).

La speranza biblica è apertura di questo spazio dove il mondo è creazione e, secondo la categoria neotestamentaria, "regno di Dio", inteso come "la vita perfetta dell'uomo con il suo simile", secondo la precisazione di Buber a Werfel.

3. Ripensare la speranza entro il principio responsabilità – lo spazio della soggettività umana che Dio interpella in attesa della risposta – esige tornare alla visione biblica del reale e ad un pensiero (il "nuovo pensiero" a cui Rosenzweig ha dato forma nella sua *Stella della redenzione*) che rinunci alla pretesa di comprendere e abbracciare il Tutto (poco importa se questo Tutto è il Cosmo, come nella filosofia greca, Dio, come nel Medioevo cristiano, o l'Io, come nel pensiero moderno) e accetti, da una parte l'irriducibilità tra Dio, il mondo e l'uomo, dall'altra la triplice relazione che, per la bibbia, viene a istituirsi tra queste tre cellule o elementi irriducibili: la *creazione* come relazione tra Dio e mondo, la *rivelazione* come relazione tra Dio e uomo, infine la *redenzione* come relazione tra uomo e mondo.

Delle tre relazioni, l'originaria è la rivelazione, la relazione d'amore con la quale Dio esce dal suo solipsismo e si rivolge all'uomo costituendolo come suo "tu" o "partner" e così facendolo uscire a sua volta dalla solitudine della sua ipseità per aprirlo al futuro.

Questo futuro che l'Amore di Dio dischiude è la *redenzione*. Colto in se stesso, al di fuori della sua relazione con Dio e con l'uomo, il mondo è oggetto muto, come per i moderni, o realtà divina chiusa in se stessa, come per gli antichi; ma per lo sguardo toccato dalla rivelazione il mondo è evento che in ogni istante annuncia all'uomo l'Amore con cui Dio lo ama, e lo chiama ad amare. Come una pagina musicale, il mondo attende qualcuno che lo

interpreti e a interpretarlo è l'uomo raggiunto dalla rivelazione, colui il quale si sa amato e "comandato" ad amare. L'unico futuro dotato di senso, per la bibbia, è questo futuro della redenzione che non dipende da Dio ma dall'uomo che, per questo, come vuole Lévinas, è la piccola porta attraverso la quale il messia entra nella storia, la storia si illumina e si trasfigura (come si trasfigura una casa quando vi entra l'amore) e, così, si redime.

Il futuro e l'attesa non consistono, per la bibbia, nell'oltrepassamento del mondo ma nel dischiudersi, nel mondo, dell'amore di Dio attraverso l'amore dell'uomo (rimando a proposito al mio recente *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Città Aperta, Troina (EN), soprattutto pp. 154-186). Per questo il futuro biblico coincide, più propriamente, con l'avvento della bontà o santità dell'uomo: con la pienezza dell'*agape* che, come vuole Paolo, "è paziente e benevola, non invidia, non si vanta, non si gonfia, non si comporta sconvenientemente, non cerca le cose di sé, non si adira, non calcola il male, non si rallegra per l'ingiustizia, si compiace invece della verità; tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta" (1Cor 13, 4-7).

Il futuro da attendere è il futuro di uomini abitati dall'*agape* o bontà che, nel mondo dominato dalla inimicizia, assume il volto soprattutto della *pazienza*, nel senso etimologico di *patire per amore dell'altro*. La pazienza, come ha scritto Lévinas, è il nome più proprio e più segreto della speranza biblica perché l'unica potenza capace di infrangere la potenza del male. Per questo Gesù è il messia: perché, nella storia dominata dalla violenza (in termini paolini dal "peccato"), egli l'ha *redenta* con il gesto supremo della sua morte in croce: estrema "pazienza", con la quale ha assunto e patito la violenza abbattutasi su di lui, "il giusto" e "il santo" per eccellenza, continuando a ritenere amico chi gli toglieva la vita e così insegnando ai suoi a fare altrettanto: "perché come ho fatto io facciate anche voi" (Gv 13,15).



L'autore, filosofo, analizza il significato della speranza nel mondo greco antico. Essa, vissuta come indizio della mortalità degli umani, per "diventare una beata speranza, e cioè non l'ingannevole, perché ambivalente, rimedio del pharmakon, ma la fonte di un definitivo riscatto, in grado di sconfiggere la morte, ha bisogno che una mediazione ben diversa, e ben più potente, rispetto a quella prometeica, agisca in favore dell'umanità".

Cecità e beatitudine

“Tutte queste cose sono speranze rivolte al tempo futuro e noi d'altra parte per tutta la vita siamo colmi di speranza” (PLAT. *Phil.* 39 e, 4-5). Così, nel dialogo dedicato all'analisi dello statuto del piacere, Platone sottolinea alcuni aspetti fondamentali della speranza. Anzitutto, l'*elpis* (la cui radice risuona anche nel latino *velle*), pur rivolta al futuro, è tuttavia collegata alle rappresentazioni che riguardano il passato, nel senso che in entrambi i casi si tratta di “anticipare” nell'animo, ovvero di contemplare retrospettivamente in esso, ciò che si riferisce ad opinioni, discorsi o eventi. Se la *aisthesis*, la sensazione, è quella mediante la quale stabiliamo un contatto col presente, e la memoria (*mneme*) ci mette in comunicazione col passato, spetta ad *elpis* istituire una relazione col futuro.

In secondo luogo, la persistenza della speranza in ciascuno di noi, lungo tutto l'arco della nostra vita, induce a ritenere che sempre, in qualunque momento, ciò che maggiormente caratterizza la condizione umana è per l'appunto l'essere “colmi di innumerevoli speranze” (ivi, 40 a, 3).

Infine, nel contesto del ragionamento svi-

luppato nel *Filebo*, il discorso su *elpis* è connesso a quello che riguarda la distinzione fra uomini buoni e uomini malvagi, e al rapporto fra essi e gli dei, nel senso che ai buoni le divinità offrono “la raffigurazione di sé in grande godimento” (ivi, 40 a, 10-11).

Le implicazioni più immediate del discorso platonico sono evidenti. Diversa dalla *previsione*, perché per definizione priva di ogni connotato “scientifico”, la speranza rispecchia un atteggiamento eminentemente positivo nei confronti del futuro, in quanto proietta in “avanti” nel tempo, cristallizzandolo in forma stabile, il desiderio di qualcosa che ci preme in maniera particolare. Ma proprio per via di questa distinzione, si può dire che anche gli “oggetti” sui quali essa si investe non possono che essere differenti da quelli sui quali cerchiamo di esercitare una appropriazione attraverso la previsione. Non avrebbe senso “sperare” in ciò che, sotto il profilo razionale, siamo certi che accadrà – e neppure in ciò che, sotto il medesimo profilo, siamo ugualmente sicuri che non accadrà. L'ambito dello “sperabile” riguarda quanto si sottrae alla certezza del calcolo, senza che perciò si



debba affermare che esso comprenda soltanto "futuri" del tutto improbabili o addirittura irrealizzabili.

Ma il tratto più caratteristico della speranza, già a partire dalla definizione del *Filebo*, è la sua intrinseca ed ineliminabile ambivalenza, essa stessa riflesso dell'ancipite sorte che è a fondamento della condizione umana. Se la vita umana non comportasse altro che beni, non ci sarebbe bisogno di sperare altro di quello che si ha. Allo stesso modo, e correlativamente, se la vita fosse senza rimedio abbandonata interamente al male e alla sventura, nemmeno in questo caso vi sarebbe posto per *elpis*. Ma poiché, nell'orizzonte propriamente umano, i mali sono mescolati ai beni, e tutto si presenta come fundamentalmente doppio, né mai è possibile prevedere esattamente ciò che potrà accaderci domani, noi siamo sempre "colmi di innumerevoli speranze". La duplicità dell'essere uomini, in bilico fra bene e male, fra penuria e ricchezza, fra supremazia e maledizione, trova nella speranza il suo *pharmakon* più adeguato, ciò che allude ad una possibile salvezza, con la consapevolezza dell'impossibilità di avere *certezza* di un simile esito.

Il mito – il *discorso*, dunque, senza alcuna presunta limitazione della sua intrinseca "verità" – che meglio di ogni altro può illuminare lo statuto della speranza è quello che ha come protagonista Prometeo. In entrambe le versioni più antiche, infatti, vale a dire quella di Esiodo e quella di Eschilo, il dono più importante elargito dal Titano ribelle agli uomini, allo scopo di scongiurarne l'estinzione, non è il fuoco come metafora della tecnica, né le pur utili "arti" del calcolo e della scrittura, ma per l'appunto *elpis*, la speranza. Ad una lettura appena un po' accorta, oltre che fedele alla "lettera" dei testi, il mito non propone affatto una acritica apologia delle sorti "magnifiche e progressive" dischiuse dall'impiego della tecnica, ma semmai – esattamente al contrario – sottolinea i limiti invalicabili in essa impliciti. Da un lato, infatti, ogni beneficio arrecato dal gesto sacrilego del Titano è "compensato" con pari sventure, mentre d'al-

tra parte l'obiettivo principale della filantropia prometeica, la salvezza del genere umano, resta inattuabile sulla base del solo dono della tecnica.

Il passo decisivo, ciò che consente al genere umano di riscattare la sua *genetica* inferiorità rispetto alle altre specie viventi, e che lo strappa ad un altrimenti inesorabile destino di precoce dissoluzione, è il conferimento di *elpis*: solo mediante le "ceche speranze" donate da Prometeo, agli uomini sarà possibile sopravvivere. Per *natura* meno provveduti delle altre specie viventi, ancora incapaci di scongiurare la propria estinzione con le sole risorse offerte dalla tecnica, gli uomini potranno salvarsi solo a patto di *non vedere*, solo se si governeranno di quella cecità che è connessa con la speranza. La salvezza dipende non da una superiore conoscenza, ma al contrario dall'accecamento. In ciò, lo statuto più vero della speranza, il suo carattere irriducibilmente *pharmakologico*, e dunque inevitabilmente doppio: l'essere di giovamento soltanto indebolendo, il guarire intossicando, il garantire dunque una salvezza che comprende in sé la consapevolezza dell'inaccessibilità di un compiuto riscatto. In una parola, il suo essere insieme speranza e di-sperazione – speranza di qualcosa che "può" venire, *perché* disperazione di una piena salvezza.

Si comprende allora, in questa prospettiva, per quali ragioni Platone segnali l'intima connessione della speranza non soltanto con il futuro (al quale essa è intuitivamente connessa), ma anche col passato e col presente. Benché proiettata, nel suo *velle*, verso ciò che deve ancora accadere, *elpis* porta con sé la "memoria" di una originaria, radicale, difettività, di una inferiorità che nessun "dono" potrà mai eliminare completamente. Riconosciuta nel suo statuto ineliminabilmente duplice, la speranza è forse ciò che più di ogni altra cosa caratterizza peculiarmente la condizione umana: il suo essere radicata nel limite, e la sua inesausta tensione ad oltrepassarlo; lo sforzo di "possedere" il futuro attraverso la previsione, congiunto all'impossibilità di liberarsi dalla memoria del passato; il



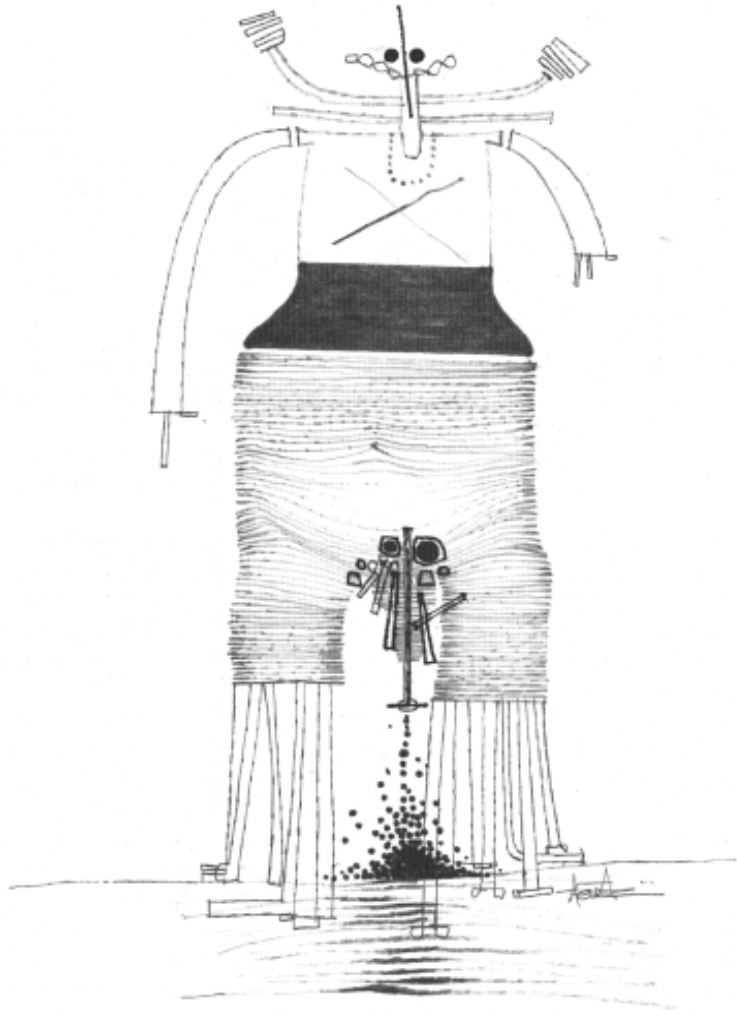
suo starsene confitta in un mondo di dolore, proiettata ad emanciparsi da esso.

Nel mondo greco, almeno da Esiodo fino a Platone, *elpis* è consapevolmente vissuta come indizio infallibile dell'originaria imperfezione dei mortali, come principio di individuazione di uno *status* intrinsecamente segnato dal supremo confine della morte. Affinché questa mondana speranza, incapace di essere altro che un veleno che cura e, insieme, una medicina che intossica, possa diventare una *beata speranza*, e cioè non l'ingannevole, perché ambivalente, rimedio del *pharmakon*, ma la fonte di un definitivo riscatto, in grado di sconfiggere la morte, sarà necessario che una *mediazione* ben diversa, e ben più potente, rispetto a quella prometeica, agisca in favore dell'umanità.

Solo apparentemente erede della *elpis* esiodo-platonica, questa speranza rappresenta una rottura di continuità rispetto al mondo greco, ai suoi dèi, alla sua mentalità,

alla sua cultura, al suo *logos*. E rappresenta soprattutto l'irruzione di qualcosa che eccede la razionalità del *kosmos* classico, l'avvento di uno *scandalo* in grado di trasformare la "ceca" *elpis* in una "beata" speranza.

Umberto Curi



Agostino Venturini, *Undici piedi*, 1974



Tra l'oggi e il futuro

L'atto di sperare - sottolinea l'autore, esperto di ebraismo e Sacra Scrittura - "implica un affidarsi che comporta, per sua intima natura, una certa dose di rischio: si confida, infatti, su quanto non è posto totalmente sotto il proprio controllo. Il Signore, se così si potesse dire, consegna la propria speranza alla libera risposta dei figli ed è precisamente attraverso questo spiraglio che può irrompere la dura esperienza della delusione".

La speranza di Dio

Similitudini, paragoni, parabole sono molto più che semplici espedienti retorici: assunti in pienezza costituiscono l'unica maniera per far giungere sinteticamente al mondo della parola quanto altrimenti resterebbe indicibile. Privati di queste modalità, i linguaggi poetici e narrativi sarebbero in pratica condannati al mutismo. Nell'autentico parlare figurato si arriva infatti a congiungere due caratteristiche di solito destinate a restare separate: precisione ed allusività. Per tali motivi, l'esame delle immagini bibliche resta una delle chiavi di accesso più ricche alla comprensione della Scrittura.

Coltivare una pianta è esperienza istruttiva: essa, per portare frutti abbondanti, ha bisogno di costanti interventi i quali, pur essendo indispensabili, da soli non sono sufficienti a garantire appieno il risultato. Possono intervenire elementi imprevisti; troppo secco o troppo umido, troppo caldo o troppo freddo sono tutti fattori in grado di vanificare lunghe fatiche. Eppure anche senza l'irruzione di alcuna di queste cause, a volte la pianta stessa rivela una mancanza di spirito vitale che la rende sterile, oppure, al contrario, si manife-

sta in lei una forza incontrollata che la inselvatichisce. Per questa sua duplicità l'arte di coltivare è figura privilegiata del processo educativo, in cui gli imprescindibili interventi non devono essere coercitivi.

Tale immagine vale anche quando si apre la prospettiva della rieducazione che ha luogo quando qualcuno, dopo un periodo di dissipazione, deve dimostrare di saper produrre di nuovo buoni frutti. In questo caso la speranza assume l'aspetto della non rassegnazione. Sperare significa rifiutarsi di dichiarare che non c'è più nulla da fare, che ormai tutto è perduto. Ben lo dimostra la parabola evangelica del fico: anche se da tre anni quell'albero sembra capace solo di sfruttare inutilmente il terreno, prima di sancirne la fine è bene compiere un ultimo tentativo; quella pianta è ancora degna che le si zappi attorno e che la si concimi (cfr. Lc 13,6-9). Conviene quindi trattare in modo premuroso l'albero anche se questi atti non garantiscono in se stessi un buon esito.

Applicare a Dio l'immagine dell'agricoltore significa, in modo più o meno implicito, considerare il Signore come non onnipotente



o, se si preferisce, presentarlo sia rispettoso della volontà umana sia non indifferente ai comportamenti da essa assunti. Preparato da Osea (10,1), ripreso da Geremia (2,21; 5,10; 6,9; 12,10) e da Ezechiele (15,1-8; 17, 3-10; 19, 10-14), non ignoto ai salmi (80,9-19), il paragone tra il popolo d'Israele e una vigna raggiunge il vertice più toccante nel canto contenuto nel quinto capitolo di Isaia (Is 5, 1-7; cfr. 27,2-5) in cui la cura e la speranza si intrecciano strettamente con la delusione. Caratteristica peculiare delle Scritture d'Israele è il riferire arditamente al Signore stesso l'esperienza dell'attesa delusa. Ciò avviene allorché Dio aspetta invano che la creatura umana gli risponda in modo fruttuoso.

Quando Dio esce da se stesso per rivolgersi verso gli esseri umani, si sarebbe tentati di sostenere che egli non può ignorare l'esistenza di una specie di "lato mancante". In virtù di tale orientamento anche il Signore si colloca in una situazione in cui può insorgere il senso della speranza delusa. Dopo aver predisposto il terreno sgombrandolo dai sassi, aver piantato e custodito la vigna, avervi scavato un tino, il Signore "sperava (radice, *qwh*)" che essa "producesse uva" (Is 5,2.4.7) e invece ha fatto nascere solo uva selvatica.

Anche il Dio biblico dunque spera. L'atto di sperare si apparenta all'aver fiducia, in quanto implica un affidarsi che comporta, per sua intima natura, una certa dose di rischio: si confida, infatti, su quanto non è posto totalmente sotto il proprio controllo. Il Signore, se così si potesse dire, consegna la propria speranza alla libera risposta dei figli ed è precisamente attraverso questo spiraglio che può irrompere la dura esperienza della delusione. Questo sentimento non porta però alla rassegnazione, bensì sfocia nell'ira: "La renderò un deserto, non sarà potata né vangata e vi cresceranno pruni; alle nubi comanderò di non mandarvi pioggia" (Is 5,6).

Le viti necessitano di molte cure; il ricino invece è arbusto che cresce veloce e impetuoso senza bisogno di concimazioni o potature, divenendo un piccolo albero capace di fare ombra. Questa pianta (in ebraico *qiqajon*) è la

protagonista della parte finale del breve e favoloso libro di Giona. La storia del profeta è nota: egli riceve da Dio l'ordine di andare a Ninive e annunciarne la distruzione; Giona vuole sottrarsi però al compito e scappa in direzione opposta, senza riuscire a sfuggire alla propria missione. Gettato in mare, è inghiottito dal grande pesce, rigettato sull'asciutto è di nuovo inviato a Ninive dove inizia a predicarne la rovina. Agli abitanti della grande città è semplicemente detto che entro quaranta giorni la loro metropoli sarà annientata; essi però fanno penitenza e mutano il loro modo di vivere; allora anche Dio recede dal proprio decreto e salva la città. Giona, che vede smentita la lettera del suo annuncio profetico, si indigna e si colloca davanti alla città per vedere se effettivamente essa sarà risparmiata. Sulla sua testa cresce repentinamente un ricino che con la sua ombra lo protegge dal sole cocente; tuttavia, all'improvviso, un verme colpisce in modo mortifero la pianta che subito si secca dalle radici. Giona ne è afflitto ed erompe in un desolato lamento; allora il Signore gli dice: "Tu hai pietà (verbo, *chus*) per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita e non dovrei aver pietà di Ninive quella grande città, nella quale sono più di centoventimila persone che non sanno distinguere la mano destra dalla sinistra, e una grande quantità di animali?" (Gn 4,10-11).

I niniviti ebbero fiducia in Dio e proclamarono un digiuno (Gn 3,5). Vale a dire, essi colsero, biblicamente, la parentela tra l'aver fiducia e lo sperare. Il loro credere si manifesta proprio nel non dar credito alla formulazione letterale della minaccia profetica; esso ne ritiene possibile la revoca grazie a un ritorno penitenziale che estende il proprio influsso sia sugli esseri umani sia su Dio. L'ordine del re di Ninive, secondo cui ognuno deve ritornare (verbo, *shuv*) "dalla sua cattiva via e dalla violenza che è nelle sue mani" (Gn 3,9), è infatti messo in pratica sperando che Dio revochi il proprio decreto, "si impietosisca e ritorni (verbo, *shuv*) dalla sua ira" (Gn 3,9) e il Signore,



vedendo le loro opere di penitenza "si impietosì rispetto al male che aveva detto che avrebbe fatto e non lo fece" (Gn 3,10).

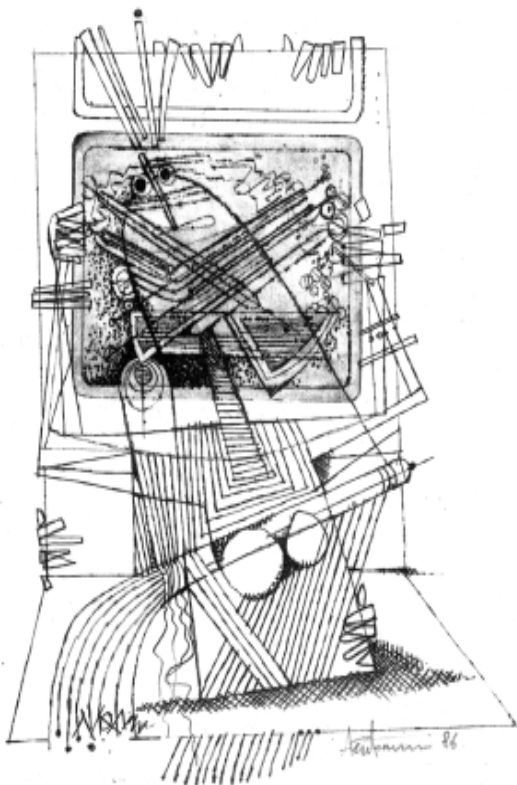
La fattiva ermeneutica dei niniviti coglie nel segno; di contro, l'irritata risposta di Giona che si sdegna perché la sua predizione non è realizzata resta legata a una falsa concezione della verificabilità fattuale della parola profetica. Per spiegare questa divaricazione si introduce l'episodio del ricino. Il paragone sulle prime non sembra ben formulato; in realtà, Giona non ha dimostrato alcuna compassione per la pianta: si è solo aspramente lagnato del danno subito dal suo rinsecchimento. Proprio questa apparente incongruenza lascia però trasparire il messaggio più sorprendente e riposto del libro: quando Dio è costretto a punire, egli subisce una perdita. La pietà di Dio si deve perciò incontrare con la risposta umana. Al comportamento dei niniviti si potrebbe applicare quanto un antico maestro ebreo riferiva all'intercessione di Mosè: "Dio dice: Nell'ora che io conquisto, soffro una perdita ma nell'ora in cui sono conquistato, io guadagno. Compì una conquista nella generazione del diluvio, tuttavia persi perché distrussi tutta quella gente. E così avvenne per la generazione della torre di Babele [...], ma quando fu fatto il vitello d'oro Mosè mi conquistò [con la sua preghiera di intercessione perché il popolo non fosse distrutto; cfr. Es 32,11-14]. Così acquisto tutte le mie creature cosicché possa non soffrire perdite" (*Pesiqta Rabbati* 166b).

La speranza di Dio è che l'uomo gli risponda; altrimenti egli vedrebbe compromessa tutta la sua opera di creatore, rivelatore e redentore. Eppure la verità di questa affermazione secondo cui Dio ha bisogno degli uomini, non può essere l'unica prospettiva della speranza. Il cuore umano è troppo duro. Ci deve essere spazio pure per quel che in termini teologici si chiama grazia. L'oggetto della speran-

za diviene ora il fatto che Dio trovi in se stesso la forza per mutare, per far prevalere la misericordia sul rigore.

Il Talmud presenta, attraverso una specie di parabola, le attività compiute da Dio nelle varie ore del giorno; una parte della divina giornata è dedicata a esercitare il giudizio, l'esito di questo atto non sta però nella condanna: "Per tre ore al giorno egli siede e giudica il mondo intero. Quando vede che il mondo merita di essere distrutto per la prevalenza in esso del male, si alza dal trono della rigorosa giustizia e si siede sul trono della misericordia" (*Talmud babilonese, 'Avodà Zarà* 3b).

Piero Stefani



Agostino Venturini, *L'autoritratto*, 1986



L'autore, teologo biblista, collocando la figura di Gesù nel contesto storico in cui è vissuto, ricco di gruppi animati da attese messianiche, evidenzia come egli abbia "riposto speranza, una piccola eppure significativa speranza, nell'oggi e qui", nel presente. Lo stesso "futuro sperato irradia nell'oggi per iniziativa, certo, di Dio, ma non come Deus ex machina, bensì attraverso la mediazione attiva di un uomo, di Gesù stesso".

Il sogno di Gesù di Nazaret

Solo una parola, necessaria e sufficiente per il poco spazio di questo intervento. Nel suo ambiente e al suo tempo non tutti gli ebrei erano animati da grandi speranze per il futuro. Si può dire che i sadducei, quegli aristocratici che aderivano al partito di Sadoq, guidato dall'aristocrazia sacerdotale che rivendicava la carica di sommo sacerdote, erano interessati alla conservazione dello *status quo*: sottomissione al potere politico romano e difesa dei propri privilegi culturali e amministrativi. Non mancavano gruppi animati da una speranza di timbro religioso o meglio teocratico: Dio è l'unico Signore e gli ebrei non devono riconoscere alcun signore terreno, e pronti a imbracciare le armi per la conquista di tale libertà. Gli esseni erano protesi al giorno della grande guerra sacra, in cui Dio avrebbe combattuto in mezzo a loro per il trionfo della sua causa e la creazione di un mondo di puri e fedeli osservanti della legge mosaica. Non meglio precisati ambienti di marca apocalittica anelavano alla combustione di questo mondo e alla discesa dal cielo di un mondo nuovo in cui pace e giustizia si sarebbero bacciate. Chi si attendeva da Dio l'intervento risolutivo

re, e chi riponeva speranza nel suo Unto, il messia davidico, come appare per esempio nei Salmi di Salomone, oppure la figura di un 'messia' sacerdotale (scritti di Qumran) o anche di un profeta al pari di Mosè, o ancora di un misterioso e celeste figlio dell'uomo (Enoc etiopico e IV Esdra).

Gesù s'inserisce in questo contesto, ne è variamente influenzato, ma tradisce qualche rilevante originalità. Anzitutto, focalizza le sue attese sul regno di Dio, cioè sul suo dominio regale destinato a prendere piede in terra come già si attua in cielo, un dominio che è potere liberante e salvante per Israele e gli uomini. Spera dunque in Dio, nella sua iniziativa attesa e invocata. E fin qui nulla di sostanzialmente nuovo, salvo l'accentuazione di tale categoria e linguaggio 'monarchico'.

Ma poi interpreta la speranza in Dio secondo due direttrici innovative. La prima: non tutto è rimandato al futuro, sia pure a un futuro vicino, come per esempio si pensava a Qumran. La speranza di Gesù non lo faceva emigrare dal suo presente per una fuga in avanti; lo immergeva, invece, nel presente. In



questo senso: l'atteso dominio di Dio comincia già adesso ad albeggiare, si fa evento 'storico' almeno in forma incipiente. Non c'è più una netta contrapposizione tra un presente di morte e di male e un futuro di vita e di bene; perché il futuro atteso e sperato entra già nella storia. Certo, non in modo completo e perfetto; resta futuro come evento esplosivo di pace e giustizia perfette, ma si fa attuale realmente anche se, lo dirò subito, in maniera povera, piccola, imperfetta.

E secondo aspetto complementare al primo: il futuro sperato irradia nell'oggi per iniziativa, certo, di Dio, ma non come un *deus ex machina*, bensì attraverso la mediazione attiva di un uomo, di Gesù stesso. Non nel senso che la regalità divina dipenda nel suo attuarsi dall'azione del nazareno, quasi che questi presti il suo agire a Dio. È vero il contrario, come pensa Gesù: è piuttosto Dio che suscita lui come mediatore attivo del suo potere regale liberante.

E lo fa in forme legate alla cultura e alla società del tempo. Infatti nella ricerca storica su Gesù è indiscutibile l'attribuzione a lui di questa lettura dei suoi esorcismi: "Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, allora vuol dire che la regalità di Dio è giunta fino a voi" (Lc 11,20 e Mt 12,28). Il regno di Dio è giunto fino a quei malati psichici che il carismatico Gesù ha guarito. La stessa comprensione vale di quei gesti di guarigione di malati fisici da lui compiuti. Un Gesù taumaturgo e guaritore è un dato tra i più solidi della sua figura storicamente accertata. E noi, oggi, storciamo il naso, e giustamente se il nostro pensiero corre alla figura di Padre Pio o almeno alla sua immagine propagandata anche in Vaticano!

Ma quale speranza potevano nutrire nei villaggi di Galilea quei malati fisici e psichici che Gesù incontrava nella sua itineranza? Non c'erano ospedali in cui essere ricoverati, cliniche psichiatriche in cui ricuperare 'la mente'; nessun rimedio, solo infelicità. E la domanda più disperata di salute da parte di malati inguaribili suscita il carismatico, colui che può, per carisma, non indaghiamo ulteriormente su quale carisma sia, se naturale o

soprannaturale, venire incontro a questi miserabili. Nel mondo di Gesù egli non era né il primo né l'unico guaritore. Solo che lui ha connesso queste guarigioni con la sua speranza attiva e coinvolgente nel dominio regale di Dio che comincia a farsi sentire come liberazione nella storia. E non in modo diretto, bensì per l'azione responsabile di un uomo, di lui, persuaso di aver ricevuto tale carisma terapeutico dal suo Dio.

Naturalmente i malati non sono i soli beneficiari di questa regalità divina, da lui mediata. Ha accolto nella sfera del regno i bambini, che allora non incarnavano la figura dell'innocente e del puro, bensì della persona incompiuta, non matura, e per questo tutt'altro che stimata: "Lasciate che i bimbi vengano a me". Ha accolto i malati 'spirituali', i peccatori pubblici, i dazieri fraudolenti tra i graziati dal potere regale di Dio, e questo quando ancora erano peccatori. Egli ha offerto di far parte della sfera del regno di Dio non a peccatori pentiti e convertiti, cioè a peccatori che peccatori non erano più, ma a peccatori che lo erano ancora, perché "sono i malati che hanno bisogno del medico, non i sani". Naturalmente gli accolti da lui in maniera incondizionata erano provocati così a reagire a un'iniziativa del tutto gratuita.

Una speranza, quella di Gesù, che lo ha visto attivo, impegnato nel presente, a favore della 'salute' dei malati fisici, psichici e spirituali, nell'accoglienza includente di buoni e cattivi, di giusti e ingiusti, come egli si è raffigurato Dio: colui che fa sorgere il suo sole e fa piovere in maniera del tutto indiscriminata. Impegnato e attivo a dimensione dei piccoli villaggi di Galilea; eppure qui è cominciata, a suo dire, l'alba del regno di Dio.

Speranza che ha partecipato a quanti lo hanno seguito: a loro il compito e il carisma del lieto annuncio che il potere regale di Dio è a portata di mano e dell'agire 'guaritivo', come lo era il suo: "Curate gli infermi, risuscitate i morti, purificate i lebbrosi, scacciate i demoni" (Mt 10,8).

Certo, Gesù poi si aspettava che nell'arco di breve tempo Dio avrebbe dominato perfet-



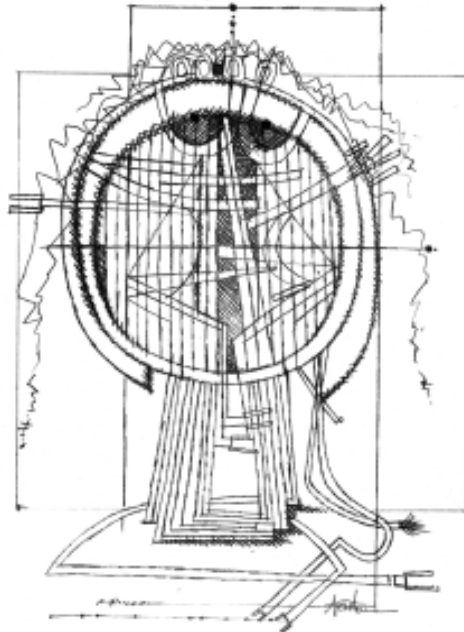
tamente sulla storia: "Venga presto il tuo regno", supplicava. E in questa attesa si è sbagliato. Ma si tratta di un aspetto secondario della sua speranza, che resta intatta ancora davanti a noi. A. Schweitzer dice che per noi dopo il crollo di quell'illusione che, a suo dire, significa anche il crollo di tutta la speranza di Gesù, resta l'impegno etico. Io penserei che resta la possibilità permanente di condividere la speranza di Gesù: il dominio regale di Dio albeggia già nella storia sotto forma di 'terapie', di ogni genere di terapie, di terapie di ogni genere di male; e non come intervento suo diretto, ma incarnato nell'azione terapeutica di quanti si sono messi, di fatto, anche al di là di una professione di fede, alla sequela di Gesù. Terapie non taumaturgiche, ma quelle che la nostra cultura può vivere; inclusioni e non esclusioni che hanno senso nel nostro mondo, assai diverso da quello rurale e piccolo della Galilea di Gesù.

E sarà questa speranza 'piccola' e operativa a dare senso e spessore a una speranza grande che occupa il futuro. L'albeggiare del

regno di Dio nell'azione di Gesù e dei suoi seguaci di ogni tempo sarà nella storia sempre e solo il piccolo granello di senape, eppure l'arbusto che ne segnerà il punto di arrivo del suo sviluppo, ne dipende e ne è garantito. La speranza, ha detto Péguy, è una piccola bambina che teniamo per mano; così almeno ricordo.

Un teologo, Verweien, ha qualificato la 'grande' speranza cristiana nella risurrezione finale una soluzione al problema del male che viene troppo tardi. E in generale, le speranze ultramondane e ultrastoriche appaiono come un rifugio illusorio e alienante in un'ulteriorità priva di nessi con la storia e il presente. Gesù ha riposto speranza, una piccola eppure significativa speranza, nell'oggi e qui. E ha riposto speranza in Dio, certo, ma in un Dio che qui e ora opera regalmente, dunque con azione di giustizia partigiana a favore di quanti giustizia non hanno ora e qui, attraverso presenze attive umane da lui suscitate.

Giuseppe Barbaglio



Agostino Venturini, L'urlo, 1995



Tra l'oggi e il futuro

Nella Bibbia si incontra più volte il grido disperato del credente come forma estrema di speranza, sottolinea l'autore, monaco di Bose. Spesso "la condizione di dolorosa autenticità a cui la disperazione riporta l'uomo è essenziale per la costruzione di una speranza non illusoria. La disperazione è uno stato di interiorità acuitizzata ed esasperata, è una stasi dello spirito che consente una penetrante e disincantata visione della realtà, di sé e degli altri".

Tieni il tuo spirito agli inferi e non disperare

Nel 1905, all'alba di un secolo che ha storicamente conosciuto una vera e propria discesa all'inferno e in cui l'arte e la letteratura hanno forzato linguaggi e stili per dar voce e volto al mutismo della disperazione e allo sfiguramento dell'angoscia, in una cella del monastero di San Panteleimon, al cuore di una notte tormentata e terribile come molte altre, Silvano dell'Athos, nella sua estenuante lotta spirituale contro il demone dell'orgoglio, così prega: "Signore, insegnami che cosa devo fare perché la mia anima diventi umile". E nel suo cuore riceve questa risposta: "Tieni il tuo spirito agli inferi e non disperare". Silvano esprimeva con forza e drammaticità particolari l'essenza di un assioma e di una prassi ascetica ben radicati nella tradizione spirituale monastica: l'esperienza dell'inferno come via della santità. In questa tradizione il disperare di sé, della propria salvezza, è spesso accostato al non condannare o giudicare l'altro, ovvero al non disperare dell'altro, ed è sostenuto dal non disperare della misericordia di Dio, anche contro ogni evidenza, al di là, soprattutto, dell'evidenza della propria miseria e del proprio peccato. Siamo di fronte a un

ossimoro spirituale ed esistenziale, perché gli inferi sono il luogo della disperazione. "Disperare è scendere all'inferno" (Isidoro di Siviglia); all'ingresso dell'inferno, ci "informa" Dante Alighieri, sta l'iscrizione: "Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate" (*Inferno* III,9); Rimbaud, nella sua visionaria composizione *Una stagione all'inferno*, scrive: "Riuscii a cancellare dal mio spirito ogni speranza umana... Mi credo all'inferno, dunque ci sono".

Questo ossimoro ci consente di cogliere una dimensione propria della speranza cristiana che potremmo definire uno "sperare contro ogni speranza", un "credere nella speranza contro la speranza" (*contra spem in spem credit* è detto di Abramo, il padre dei credenti, in Rm 4,18), uno *sperare in desperatione*. La speranza cristiana sgorga dalla croce e ne porta le stimate: come la croce è il paradosso della rivelazione di Dio, così la fede è il paradossale credere che il crocifisso è il salvatore del mondo, la carità è il paradossale amare il nemico mentre è nemico, la speranza è il paradossale sperare al cuore stesso della morte, della croce, degli inferi dell'esistenza, della disperazione. Spesso nella Bibbia, soprattutto



in Giobbe e nei Salmi, troviamo il grido disperato a Dio come forma estrema di espressione della speranza: Giobbe proclama in riferimento a Dio: "Anche se mi uccidesse, io spererò in lui" (Gb 13,15 Vulgata: *Etiam si occiderit me, in ipso sperabo*); l'orante del Sal 88, il più tenebroso tra i Salmi, continua a gridare a Dio senza avere risposta, senza uscire dal cerchio infernale della solitudine e dell'abbandono, del tempo chiuso e della morte, continua a gridare il suo "perché?" mentre vive l'agonia del senso, e questo gridare a Dio la propria disperazione è la sua lotta contro la morte, il suo tenersi in vita e non darla vinta alla morte, è il suo paradossale sperare. Sulla croce Gesù si appella a Dio contro Dio, continua a confessare "mio Dio" quel Dio di cui grida l'abbandono, grida la sua fiducia e la sua speranza in colui che l'abbandona, non gli risponde, non lo salva da "quell'ora". Scrive Heinrich Schlier: "Nel momento in cui Dio fa gustare a Gesù l'essere senza Dio, il dover patire senza Dio e il morire, egli si volge a Dio e si tiene saldo a lui".

Questo paradossale intrecciarsi di speranza e disperazione ha, anche da un punto di vista fenomenologico, la valenza di portarci a distinguere tra *la speranza* e *le speranze*, tra – per dirla con Gabriel Marcel – l'assoluto "io spero" e il relativo "io spero che". Distinzione in verità non sempre agevole, perché noi viviamo anche di piccole speranze che intersecano la speranza fondamentale, e tuttavia distinzione essenziale e utile. Psicanalisti e psichiatri ci attestano che nel corso delle loro analisi hanno spesso incontrato persone in cui si manifestava apertamente la distinzione fra una sorta di "speranza fondamentale", che ha a che fare con l'essere della persona, con la realizzazione di sé nel futuro, e "le speranze", le piccole speranze che hanno a che fare piuttosto con l'avere. Essi hanno anche potuto notare che, all'interno di questo duplice livello della speranza, il venir meno delle speranze consente alla speranza fondamentale di farsi luce: la delusione delle speranze opera un purificazione della speranza, quella che ha a che fare con l'essere, con la persona e la

sua "salvezza", la pienezza della sua vita. La *delusione* appare così come una *liberazione dall'illusione*.

Ma soprattutto, l'intreccio di speranza e di disperazione è vitale per un altro motivo: la condizione di dolorosa autenticità a cui la disperazione riporta l'uomo è essenziale per la costruzione di una speranza non illusoria né fittizia. La disperazione è uno stato di interiorità acuitizzata ed esasperata, è una stasi dello spirito che consente una penetrante e disincantata visione della realtà, di sé e degli altri. Una poesia di Emily Dickinson esprime bene questo aspetto di luciferina lucidità della disperazione:

"La diversità tra disperazione
e paura – è come la diversità
tra l'istante del naufragio –
e quando esso è avvenuto –.
La mente è calma – immota –
pacata come l'occhio
sul volto di un busto –
che sa – di non vedere".

Forse per questo la disperazione è sentita come pericolosa dai custodi dell'ordine costituito (politico o religioso che sia) e dai fautori del totalitarismo che predicano ottimismo e spandono sorrisi, che negano il male e propagandano menzogne di bene: il disperato Giobbe, con le sue bestemmie, sovverte le basi della dottrina teologica tradizionale e incontra la sconcertante approvazione di Dio stesso (Gb 42,8). Sta scritto: "Non sai che la disperazione è pericolosa?" (2Sam 2,26 Vulgata: *An ignoras quod periculosa sit desperatio?*). Sì, pericolosa perché sinonimo di profondità interiore, dunque di indipendenza, di libertà, di non conformismo, di spirito ribelle, di capacità di dire di "no", anzi di pronunciare un "no" radicale. Il disperato sta già pronunciando questo "no", esattamente nella sua disperazione, e chiede di fatto, a chi voglia ascoltare la sua disperazione, di formulare una speranza convincente, liberata da frivolezze e illusioni, da leggerezze, menzogne e ipocrisie, di pronunciare un "sì" che sia all'altezza di tale "no". E che lo vinca.

La muta protesta della disperazione grida



più forte degli *slogans* urlati nelle piazze. Scriveva poco dopo la fine della prima guerra mondiale Thomas Mann: "Credo che la disperazione sia una condizione migliore, più umana, più morale, più religiosa del fideismo parolaio dell'ottimismo rivoluzionario, e che l'umanità nello stato di disperazione sia più vicina a salvarsi che in altri stati... Ogni disperazione è di natura religiosa" (*Considerazioni di un apolitico*, 1918). Qui vediamo come la disperazione, nella sua indefinitezza ("essa non sembra riferirsi ad alcun desiderio, ad alcun oggetto": Joyce Carol Oates) sia essenziale per configurare adeguatamente la speranza, "che si rivolge a qualcosa di indeterminato, di vago, senza contorni, non-denominabile" (Josef Pieper).

Certo, quando la speranza si configura in Cristo, quando si pone la speranza in Cristo, si può innestare in Cristo anche la situazione disperata e disperante che si sta vivendo. È dal carcere che Bonhoeffer, in una lettera del luglio 1944, scrive: "*Cristo nostra speranza*: questa formula di Paolo è la forza della nostra vita". Sperare in Cristo, il Risorto che porta ancora i segni delle ferite della crocifissione, significa sperare in colui che è morto della morte ignominiosa della croce - il simbolo più infamante della società greco-romana del tempo -, in colui che è veramente morto, è divenuto cadavere, è stato sepolto, è sceso agli inferi. Significa far abitare la speranza nelle zone della disperazione.

Come credere che un cadavere risorga? Come sperare la resurrezione mentre si piange un morto? La fede cristiana, che proclama la realtà imprescindibile della morte di Cristo - e si tratta di morte di croce! (Fil 2,8) -, esige che la speranza cristiana sappia farsi carico della debolezza, caducità, fragilità e tragicità dell'esistenza, delle infinite croci che gli uomini subiscono, degli abissi infernali in cui finiscono, personalmente e storicamente. Al cospetto della disperazione dei disperati della terra va giudicata la speranza cristiana! Quei miseri che secondo Mt 25,31-46 sono i bisognosi che saranno i giudici della nostra carità, sono anche i disperati che saranno i

giudici della nostra capacità di dare speranza! E lì, con tutta naturalezza, la speranza appare ciò che è veramente: una *responsabilità* per il cristiano. Scrive Pietro nella sua prima lettera: "Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi chieda della speranza che è in voi" (1Pt 3,15). Della speranza devo rispondere: è una responsabilità. E i compiti che deve assumere ce li indica anzitutto la disperazione.

La disperazione è la coscienza del tempo chiuso, del tempo senza futuro, del tempo come prigionia; è rottura della memoria, dell'unità di passato e futuro nel presente. Il tempo senza memoria in cui viviamo, la recisione del filo della tradizione, l'incertezza che è una cifra del nostro vivere moderno, l'idea del tempo oggi diffusa come "un tempo vuoto che evolve in un *continuum* che esclude ogni attesa essenziale e ingenera fatalismo" (Johann Baptist Metz), le patologie del nostro rapporto con il tempo (velocizzazione, frammentazione, produttività) interpellano la speranza, che è capacità di futuro che rende vivibile, a misura d'uomo, il presente. Solo un tempo umanizzato può far nascere la speranza.

La disperazione è isolamento, assenza di fiducia, trionfo dell'individualismo. Gabriel Marcel ha sottolineato la dimensione intersoggettiva della speranza: essa è sempre centrata su un "noi", su una relazione viva, non su un "ego". Il moderno trionfo del mito di Narciso, che ha soppiantato il mito messianico e le attese dei messianismi secolari, è un segno di questa deriva narcisistica della cultura e della società. Si tratterà di creare comunità, di dar forma a comunità, a vite fraterne, a vite associate in cui il "noi" prevale finalmente sull'"io", il "con" sul "contro", l'"insieme" sul "sopra", l'"accanto" sul "davanti", la solidarietà e la condivisione sull'egoismo. La comunità è un banco di prova decisivo per la speranza oggi.

La disperazione "nasce dalla perdita di una fiducia, di un legame essenziale... Essa può essere indicata come la rottura di quel nesso essenziale ed originario in cui vive la speranza: come *rottura del rapporto di essere*"

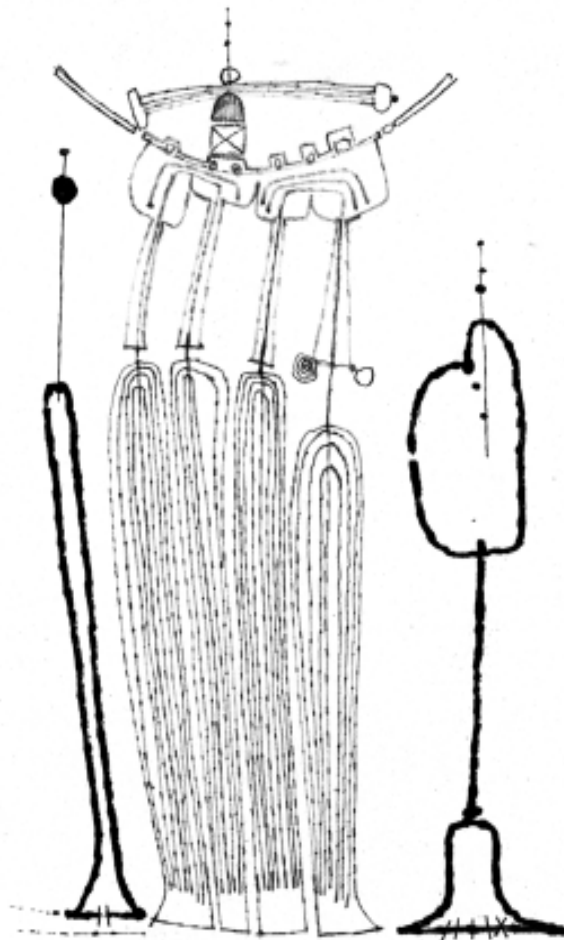


(Virgilio Melchiorre). Essa prolifera nel nichilismo imperante. Etimologicamente il latino *nihil* rinvia a *ne hilum*, "neppure un filo", e si riferisce, in botanica, all'esile filamento o punto di attacco che unisce la fava al suo baccello, il chicco di grano al funicolo, e che costituisce anche il canale attraverso cui il grano riceve la linfa vitale. Questa assenza di fiducia, che porta a temere l'altro o a mostrargli indifferenza, ad assolutizzare il presente e l'*ego* e a dimenticare il futuro e "il futuro degli altri dopo di me", che privilegia l'aver e il consumo più che la gratuità e la condivisione, lo

sfruttamento più che l'educazione, non può non interrogare ogni cristiano che voglia narrare la speranza e ogni uomo che voglia essere all'altezza di quell'umanità che condivide con tutti gli esseri umani.

Queste sono (solo alcune) situazioni di "disperazione culturale" al cui interno ci troviamo, da cui il nostro spirito è avvolto, e in cui possiamo vivere la speranza, il "non disperare". Sapendo che il prezzo del brillare di una stella è il buio profondo della notte.

Luciano Manicardi



Agostino Venturini, *Quattro + due*, 1972



Tra l'oggi e il futuro

La speranza come promessa di futuro, nella riflessione dell'autore, teologo cattolico, si identifica con il tempo, come perenne novità del dono dell'esistere. Il tempo vivifica lo spazio, pervadendolo con "il gemito della creazione" che tende a superarne la caducità. Riconoscere il tempo come grazia, destinandosi all'altro nella responsabilità liberamente assunta è, per la tradizione ebraico-cristiana, la forma meno imperfetta per incontrare Dio in questo mondo.

Il tempo come splendore di Dio

Per la fede cristiana, l'evento che ha rivelato la "storia della storia", mostrando l'insondabile profondità divina del divenire umano, è la Pasqua di Cristo: essa apre l'uomo al mistero del Dio vivente, dimora trascendente delle Sue creature, origine e grembo santo della vita in tutte le sue forme e i suoi rapporti. Pasqua rivela non solo l'inizio del mondo in Dio, ma Dio stesso come mistero del mondo.

In modo particolare, nell'evento pasquale è la *kènosi* del Verbo, il supremo abbandono del Figlio sulla Croce, a illuminare la Sua presenza nell'atto creatore di un riflesso a prima vista paradossale: l'amore in forza del quale il Figlio eterno ha spogliato se stesso, umiliandosi fino alla morte e alla morte di Croce (cf. Fil 2,6ss.), lascia intravedere il suo presupposto eterno nel mistero insondabile dell'umiltà divina, condizione trascendente di possibilità della chiamata all'esistenza del mondo. Il Dio trinitario "fa spazio" in se stesso alla Sua creatura: l'assoluta gratuità dell'amore, che motiva il Padre a porre l'atto creatore, lo spinge ad auto-limitarsi perché la creatura esista nella libertà.

Questa auto-limitazione non è che il rispet-

to che il Creatore ha per l'alterità della creatura, per il suo esistere nella libertà davanti all'offerta della vita, e si congiunge al rischio del possibile rifiuto che l'essere finito può opporre all'infinito Amore.

L'auto-limitazione del Padre è, al tempo stesso, l'umiltà del Figlio: il prezzo dell'amore divino sarà la consegna dolorosa della Croce. In obbedienza a Dio, il Verbo entrerà nell'esilio dei senza-Dio, in un mistero di *kènosi*, il cui presupposto eterno è la disponibilità del Figlio a lasciarsi "consegnare" alla morte per amore della creatura chiamata alla vita. All'umiltà donante del Padre corrisponde l'umiltà accogliente del Figlio: Dio si limita donando la vita e accettando la morte. L'unità di questa vita donata e di questa morte accettata è l'evento dello Spirito: l'auto-limitazione del Padre e la dolorosa consegna del Figlio si compiono nel vincolo del Loro infinito amore, come separazione che nasce dall'infinita comunione e la rivela nel segno del contrario.

In questa luce si comprende perché "il Dio biblico è ritirato, e il mondo accade perché egli si ritira": il ritirarsi di Dio è "differenziazione creatrice" (1), *kènosi* dell'amore eterno che con-



sente all'essere finito di venire all'esistenza e di permanere in essa nella contingenza della libertà.

È questo il motivo ispiratore della dottrina giudaico-cabalistica dello "zim-zum" divino, secondo la quale il mondo è potuto apparire proprio perché Dio si è nascosto e contratto (2). Per creare l'altro come *partner* dell'alleanza, l'Eterno accetta di raccogliersi in un atto di sovrana auto-limitazione, in modo che la creatura possa esistere "al di fuori di Lui": lo spazio dell'abbandono di Dio diventa l'ambiente vitale dell'autonomia dell'essere creato, la condizione della sua libertà di accettazione o di rifiuto del Creatore. Dio nasconde il Suo volto perché l'interlocutore del patto non resti accecato dalla Sua luce: Dio si ritrae perché il Suo ostendersi non bruci come fuoco la differenza fra il finito e l'eterno. L'umiltà divina è dunque la condizione della consistenza del mondo: la determinazione di Dio ad essere il Creatore si congiunge a questa libera auto-limitazione, che consente alla creatura di esistere. L'Eterno è veramente grande nella Sua umiltà!

Questa concezione non è certo esente da rischi: in particolare, sembra difficile armonizzarla con una prospettiva rigidamente mono-teistica, perché, se il mondo è il risultato dell'auto-limitazione di Dio, la sua consistenza appare "limitante" per Dio. È forse per questo che la dottrina dello "zim-zum" resta marginale rispetto all'ortodossia ebraica, gelosa custode della trascendenza ed insieme della forza unificante del Regno del Signore nei confronti di ognuna delle Sue creature.

Per la fede cristiana, invece, la Pasqua del Figlio offre una nuova possibilità di comprensione della dottrina dell'auto-limitazione divina: se la relazione in cui essa si compie non è semplicemente quella fra Dio e il mondo, ma più in profondità quella fra il Padre e il Figlio, allora lo "spazio" ceduto dall'Eterno non è occupato da una creatura a Lui inferiore e ipoteticamente capace di "limitarlo", ma è pervaso da un'altra Presenza divina. La consistenza del mondo non esige un contrarsi del divino che faccia "spazio" all'altro alternativo

all'Unico, ma rimanda all'eterno dinamismo dell'amore umile dei Tre, per il quale ciascuno esce da Sé e si dona all'altro, perdendosi per ritrovarsi nella comunione con l'altro.

In altre parole, l'auto-limitazione divina, in quanto si svolge nel seno stesso delle relazioni trinitarie, è la condizione di possibilità dell'esistenza del mondo creato come altro da Dio, pur non essendo separato da Lui e "fuori" di Lui. L'umiltà divina non è che l'altro nome della libertà da Sé con cui ciascuna Persona divina ama l'altra e con cui il Dio trinitario crea il mondo per amore e per amore lo conserva in vita.

Alla luce di questi presupposti, le dimensioni strutturali del creato, e cioè lo spazio e il tempo, possono essere concepite in rapporto al mistero divino, in cui il mondo dimora e vive, rispettivamente come la *kènosi* e lo splendore della Trinità: lo spazio anzitutto appare come la risultante dell'atto dell'amore creatore per cui il Dio vivente si "ritrae" in Se stesso perché la creatura esista. Esso è come la forma della *kènosi* della Trinità divina, la manifestazione dell'autonomia del mondo, il volto del creato, reso possibile dal contrarsi umile dello splendore eterno.

In questo senso, lo spazio può più o meno lasciar trasparire l'interiorità cui è indissolubilmente connesso: quando la trasparenza è la più alta possibile, e nel frammento della corporeità viene a riflettersi il tutto della profondità trascendente, la forma dello spazio si configura come bellezza; quando invece l'esteriorità viene assolutizzata e il rapporto con la profondità nascosta è indebolito o spento, allora lo spazio si converte in superficialità, vuotezza e banalità di contatti.

In maniera analoga, lo splendore del Risorto consente di riconoscere nel *tempo* l'impronta dello splendore eterno, del dinamismo delle relazioni dei Tre nell'unità del Loro essere divino. La Trinità divina come eterno evento dell'amore eterno vive di una provenienza, di un avvento e di un avvenire: il Padre, pura sorgente della vita, è e resta la provenienza silente e nascosta, ma non di meno presente e irradiante, dell'essere temporale, come del di-



venire eterno; il Figlio, recettività infinita, è l'accoglienza ospitale di ogni dono perfetto, e perciò la condizione eterna di possibilità dell'esistenza della creatura in quanto esistenza accolta da Dio, l'eterno avvento della vita che si manifesta nella Sua venuta nel tempo; lo Spirito è Colui nel quale il creato è chiamato ad esistere come altro da Dio non separato da Dio, autonomo e libero dinanzi a Lui ed insieme legato a Lui dal vincolo costitutivo del permanente venire della vita. Egli è e resta l'avvenire del mondo, l'esodo e l'estasi del Dio vivente, che assicura l'unità del creato con il promesso compimento nel Regno.

Nella luce della fede pasquale è dunque possibile cogliere nel tempo l'impronta dell'eterna Provenienza, dell'eterna Venuta e dell'eterno Avvenire di Dio: lo splendore della Trinità viene a riflettersi sulla creatura proprio nel suo essere temporale, nel suo "instabile stare" fra una provenienza e un avvenire come "evento" sempre nuovo di tutto ciò che esiste (lo stare dell'*in-stante!*).

Che il tempo sia il riflesso privilegiato della Gloria divina sulla creatura è convinzione profonda della Bibbia: "È nella dimensione del tempo che l'uomo incontra Dio e diventa cosciente che ogni istante è un atto di creazione, un Inizio, che schiude nuove vie per le realizzazioni ultime. Il tempo è la presenza di Dio nello spazio, ed è nel tempo che noi possiamo sentire l'unità di tutti gli esseri" (3). Il tempo è la perenne novità del dono che l'Eterno fa alla creatura dell'esistenza, dell'energia e della vita, l'atto della continua creazione, l'eternità che si proietta nello spazio: esso è la partecipazione allo spazio creato del dinamismo dell'amore eterno, l'inserzione dell'esteriorità del mondo nell'interiorità di Dio, l'atto sempre nuovo per il quale ciò che è avvenuto nel primo mattino degli esseri si compie ed è accolto in ogni istante del loro esistere.

È Agostino che ha avuto l'intuizione grandiosa del tempo come dimensione dell'interiorità, in cui si riflette il movimento dell'amore eterno: solo il presente esiste, riflesso fugace dell'eternità, attimo sempre nuovo in cui il futuro trapassa nel passato, l'uno e l'altro trat-

tenuti nel presente nella forma rispettivamente della memoria e dell'attesa. Fra provenienza e avvenire, il tempo è avvento sempre nuovo, istante in cui si riflette l'eternità come origine e come patria nella fugacità fragile del divenire delle creature.

Se lo spazio rinvia alla *kènosi* del Dio vivente, perché si offre come l'esteriorità del creato davanti al Suo amore umile, il tempo rinvia insomma allo splendore della Trinità, perché rivela la nascosta profondità di tutto ciò che esiste come partecipazione al dinamismo di provenienza, di venuta e di avvenire della vita divina. La creazione, proprio perché è creazione del tempo e non nel tempo, non basta a se stessa: essa dimora in Dio, mistero del mondo, ed è chiamata a divenire sempre più la dimora di Dio, fino all'ottavo giorno, la Domenica senza tramonto, in cui Lui sarà tutto in tutti (cf. 1Cor 15,28).

Se lo spazio rimanda alla "terra" nella sua autonomia e nella sua pesantezza dinanzi al Creatore, il tempo rimanda allora al "cielo", come origine, grembo e destino del mondo, come dimensione ineliminabile dell'interiorità e della profondità della vita creata. Terra e cielo sono metafore dell'esteriorità e dell'interiorità del creato, e perciò dello spazio e del tempo nella loro distinzione e nel loro indissolubile rapporto. Ed è per questo che solo il tempo vivifica lo spazio, pervadendolo col "gemito della creazione" che tende a superarne la costitutiva caducità, liberandolo dalla schiavitù della corruzione per la via dell'interiorità aperta al mistero del Creatore, che conduce alla libertà della gloria dei figli di Dio (cf. Rm 8,18ss.).

Il problema, allora, non è fuggire le forme dello spazio, ma redimerle dal di dentro vivendo la profondità della vita nel tempo, santificando il tempo con la nostalgia e l'attesa dell'eternità. Non è il tempo quantificato che darà l'anima al mondo, e cioè il mero succedersi cronologico degli istanti legati allo spazio (*chrónos*), ma il tempo qualificato, l'ora della decisione e dell'accoglienza della grazia (*kairós*), che trasforma l'esteriorità dello spazio in interiorità della vita, l'istante crono-



logico del tempo "pesante", misurato spazialmente, nel tempo lieve della salvezza, "oggi" dell'eternità: "Ecco ora il momento favorevole, ecco ora il giorno della salvezza!" (2Cor 6,2).

È questo tempo "lieve" della decisione interiore a qualificare il giorno che passa con lo spessore dell'eternità: esso fa uno con l'amore, amore della verità eterna, coscienza di un destino che vince il dolore e la morte. È il tempo come memoria e come attesa, di cui dà testimonianza altissima l'imperativo "non dimenticare", caro alla tradizione ebraica: è il tempo come grazia e come dono, cui solo può corrispondere la grata letizia del cuore. È il tempo dell'uomo interiore: tempo delle emozioni, tempo della passione e del desiderio, dell'amore e della nostalgia, della sofferenza e della tenerezza.

Conoscere questo tempo destinandosi all'altro nella responsabilità liberamente assunta è per la tradizione ebraico-cristiana la forma meno imperfetta per conoscere Dio in questo mondo: anticipo d'eterno, questo gusto del Sabato atteso e promesso o della Domenica senza tramonto pervade l'esperienza di chi vuol farsi ostaggio dell'eternità nell'inesorabile svolgersi del tempo.

In questo senso, la vita della fede, vissuta

come sete dell'eterno nella fedeltà a ogni istante del tempo, è testimonianza d'un tempo lieve, d'una leggerezza gravida della futura, nascosta bellezza di Dio. È il tempo di chi vive i giorni feriali col cuore della festa, e fa dell'attimo donato anticipo d'eterno. È il tempo della santità, del separarsi per destinarsi all'altro da sé, all'amore più grande che vince la caducità e la morte: non a caso, nell'opera dei sei giorni, l'unica cui è attribuito la qualificazione della santità è il Sabato (cf. Gn 2,3). Nello spazio del giardino delle origini, la santità è legata al tempo: nello spazio del mondo decaduto sarà perciò ancora il tempo a essere la forma della santità, dove la decisione per l'eterno qualifica l'istante e lo volge dalla caducità della morte alla promessa della vita.

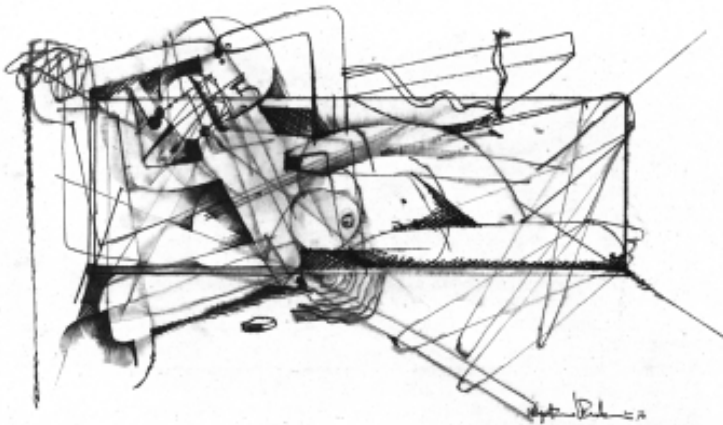
Bruno Forte

Note

1) P. GISEL, *La creazione*, Marietti, Genova 1987, 228.

2) Cf. la presentazione di questa tradizione in G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, Eranos-Jahrbuch 1956, 87-119. J. Moltmann riprende questa dottrina in *Trinità e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 120ss., ed in *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986, 109ss.

3) A. HESCHEL, *Il Sabato*, Rusconi, Milano 1987, 148.



Agostino Venturini, *Venere*, 1970



Tra l'oggi e il futuro

La forma più alta di speranza religiosa consiste nell'attesa della vita oltre la morte. L'autore, teologo protestante che nel 1964 ha coniato l'espressione "Teologia della speranza" (titolo di un suo famoso libro), indica il lutto come l'altra faccia dell'amore: "C'è una comunione reale tra i vivi ed i morti", una comunione che va oltre il ricordo. Il testo, scritto in tedesco, è stato per noi tradotto da Birgit Hunder.

Nello spazio infinito di Dio

Venticinque anni fa dovetti assistere ai funerali della figlia di un caro amico. Lei, finita tra le grinfie di una dittatura militare sudamericana, è stata crudelmente torturata e successivamente assassinata. Nessun altro funerale si è rivelato per me tanto penoso come quello: una giovane vita piena di speranze brutalmente distrutta, una famiglia finita in preda ad un vero e proprio orrore! Alla fine mi tornò in mente qualche riga consolatoria del libro di Giobbe. Già in precedenti situazioni analoghe mi aveva dato conforto: "Anche tu vieni chiamato da lui, fuori dalle fauci della paura, nello spazio infinito in cui non esiste più nessuna sofferenza" (Gb 36,16). Anche tu! Vogliamo ascoltare questo richiamo della libertà al letto di un bambino che sta morendo, e poi, dinanzi alla sua tomba, assieme a coloro che questo bambino amano.

1. Quando la vita non offre più alcuna prospettiva, la paura insorge in noi. Nei momenti di paura, della paura della morte, non vediamo più una via di scampo, perché in effetti più non c'è. Dobbiamo attraversare questa strettoia, senza sapere se la porta si aprirà,

oppure se si sta chiudendo per sempre. E come la nascita di una vita è unica, così il morire si conclude con la morte, irrevocabilmente. Lo sappiamo, sebbene di fatto non lo accettiamo.

I bambini malati di leucemia della clinica universitaria di Tubinga, invece, lo sanno, e anche molto prima che i loro genitori ne parlino alle loro spalle con i medici. Essi spesso sanno quando arriva l'istante, molto meglio dei propri genitori. Ed i genitori devono accettare che anche i loro figli hanno il diritto alla propria morte. Tutti i bambini, però, vogliono sapere che cosa verrà dopo.

I bambini di Theresienstadt, ormai destinati alla morte, disegnarono molti quadretti di farfalle, esposti nel museo ebraico di Praga. Che cosa volevano dire con quelle immagini? Intendevano raffigurare che dalla morte di un piccolo, sgraziato bruco, sarebbe nata una meravigliosa e coloratissima farfalla che avrebbe spiccato il volo, conquistando la libertà dei cieli, volando via. Questi bambini sapevano: la morte non significa distruzione, ma equivale ad una metamorfosi, all'inizio di una nuova vita.

Quante volte dei bambini moribondi sono



molto più tranquilli dei loro genitori. Nella loro infantile fiducia originaria sanno: siamo attesi; non ci potrà accadere nulla.

2. "La propria morte si muore soltanto, con la morte altrui si deve convivere", disse Mascha Kaléncko nel suo *Memento*. È bella la vita, ma è molto difficile essere un "sopravvissuto", è difficile sopravvivere agli altri. Per questo indaghiamo sul senso di una vita stroncata anzitempo e della comunione con l'amata persona scomparsa. Sto pensando al bambino nato con una malformazione mortale, al ragazzino investito a 4 anni da una macchina, alla ragazza violentata e uccisa. Tutti costoro sono morti prima che le loro vite incominciassero. Ma se le loro vite non possiedono alcun significato, possono avere un senso le nostre? Esiste una vita prematuramente "compiuta"? Ci sarà un futuro per una vita distrutta e conclusasi troppo presto?

Io credo che Dio, per ogni vita che nasce, abbia dei progetti. E quello che Dio ha iniziato, lo vuole terminare. Se Dio è Dio, la morte non potrà impedirglielo. Credo, dunque, che per il volere di Dio una vita interrotta dalla malattia o dalla violenza, continuerà dopo la morte. In quello "spazio infinito, in cui non esiste più nessuna sofferenza", giungerà a quel compimento, al quale fu destinata. La vita è più forte della morte, perché è penetrata dall'eterno amore divino, che la rende così dinamica. Quest'amore divino farà rinascere la vita, offrendole un futuro nuovo. È proprio la vittoria di questa vita che intese Paolo, riferendosi alla risurrezione del Cristo crocefisso: "La morte è stata ingoiata per la vittoria" (1Cor 15,55).

Sono perciò convinto che ogni esistenza, terminata prima del tempo, troverà dopo la morte, in quello spazio infinito, un nuovo universo per la sua piena realizzazione, ed un tempo nuovo per il suo compimento. Credo che attraverso la morte giungeremo accanto alla fonte eterna della vita, dalla quale nasciamo e che ci riempie di gioia di vivere, e di forza. Noi non moriamo *nel* nulla - con la morte non entriamo nel nulla -, ma in Dio.

Non perdiamo né noi, né gli altri, bensì saremo accolti nel grande amore. L'amore non solo ci accoglierà quando cadremo, ma ci farà nascere nuovamente, dando inizio ad una nuova creazione. Parteciperemo al ritorno di tutte le cose e vivremo il compimento dell'ultima promessa divina, contenuta nella Bibbia: "Ecco, io faccio nuove tutte le cose" (Ap 21,5); ... vedi, sto ricreando tutto. Veniamo attesi e questo può riempirci di speranza.

3. La vita umana non dovrebbe essere soltanto vissuta, essa deve essere abbracciata, accolta in pieno. Una vita negata e rifiutata si atrofizza. Grazie all'amore, percepiamo da una parte la vivacità della vita e dall'altra la mortalità della morte. Non possiamo avere l'una senza l'altra. Di conseguenza: cos'altro è il lutto se non l'altra faccia dell'amore? Più forte si rivela l'amore, più tormentose si fanno le paure per una persona amata che sta male, e tanto più profondo è il dolore quando muore. Quanto più incondizionata si profila la dedizione, tanto più inconsolabile si dimostra la perdita. Dobbiamo prenderci lo stesso tempo per il dolore, quanto per l'amore. Una volta si rispettavano dei tempi per il lutto, ci si vestiva di nero e si rispettavano le persone in lutto. Oggi la società non dimostra alcun riguardo per tutto ciò.

Ma colui che rinnega il lutto, sarà costretto a scoprire in se stesso la disperazione e una crescente indifferenza. Non c'è nulla che potrebbe colmare la perdita di un figlio amato. Sarebbe altrettanto errato cercare di sostituire tale figlio scomparso, oppure di rincorrere lo svago o la distrazione, poiché nel dolore che ci si concede, si rimane uniti. Nel dolore percepiamo la presenza degli assenti. Vivere il proprio lutto non deve equivalere ad un addio definitivo. Se viviamo il lutto nella presenza del Dio eterno, allora partecipiamo anche alla trasformazione dei morti nell'altro mondo divino. Nel lutto sperimentiamo in noi stessi il richiamo della libertà verso quello spazio infinito, in cui non esiste più alcuna angustia.

Possiamo innalzare i nostri occhi dalla



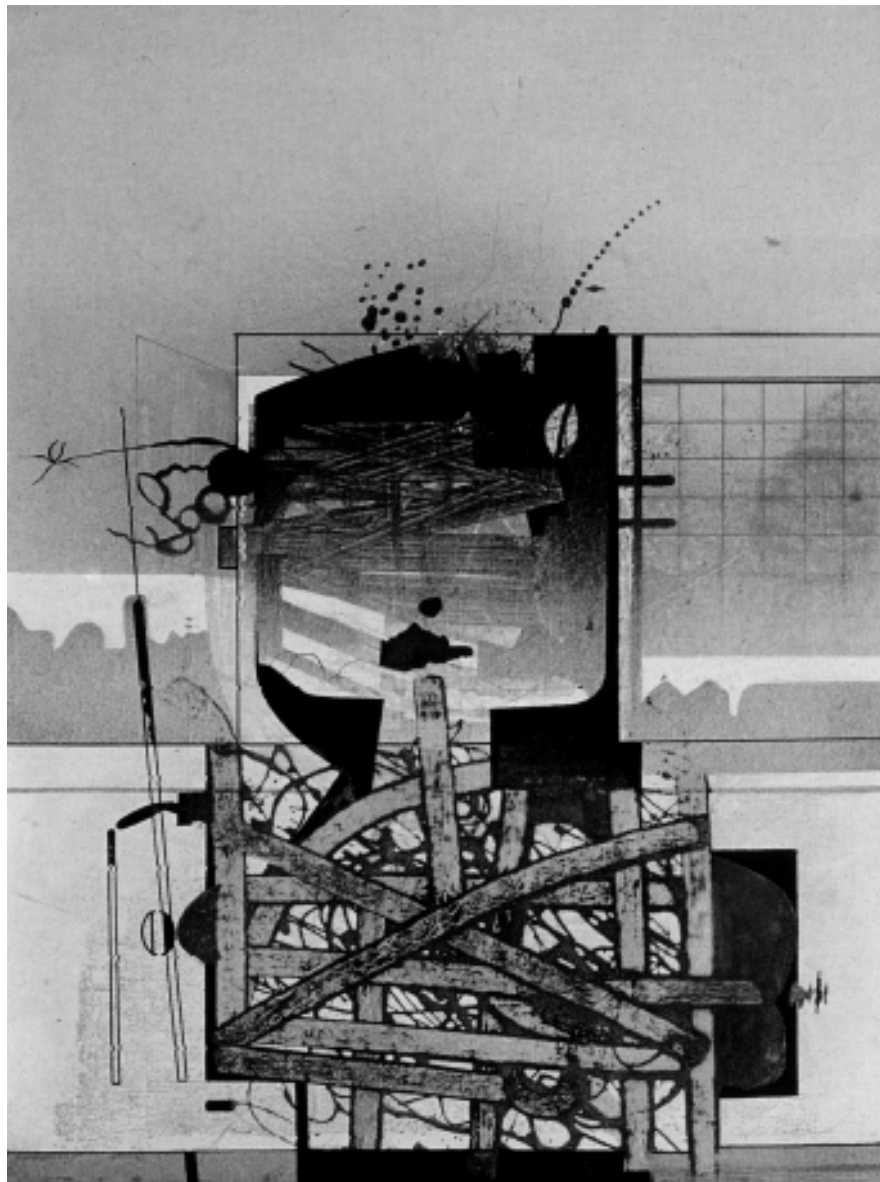
tomba e guardare verso il futuro, in cui Dio asciugherà tutte le lacrime dei nostri occhi (Ap 21,4), perché la morte allora non esisterà più, ma la vita sarà tutto, e tutto sarà vivo. In quella nuova dimensione i morti staranno con noi in una forma di secondo presente.

C'è una comunione reale tra i vivi ed i morti, una comunione non solo della rimembranza, non solo della speranza, ma dell'esperienza. Per questa esperienza sarà importante trovare la pace dinanzi al sepolcro, ed è indispensabile chiedere il perdono ai defunti per tutti i nostri debiti rimasti sospesi, così come dobbiamo perdonare le loro colpe. E allora, per poter vivere noi stessi, non saremo costretti ad eliminarli dalle nostre vite, ma potremo sottrarli dal regno dell'oblio. Così essi non ci opprimeranno come anime senza pace. Soltanto così vivremo consapevolmente assieme a loro ed avremo l'impressione che essi stiano vegliando su di noi.

È edificante sapere che Dio è presente nel nostro amore per la vita, perché Dio stesso è l'Amore (1Giov 4,16). È

consolante sapere che Dio per lo stesso motivo è presente anche nel nostro dolore. Dio ama in coloro che amano, Dio piange in coloro che piangono. Così rimane in Dio colui che, provando il dolore del lutto, permane nell'amore.

Jürgen Moltmann



Agostino Venturini, Osservatore, 1976 (pittura a olio su tela)

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Polis e civiltà

Una speranza per il futuro di Venezia

Chiunque viva a Venezia, o frequenti la città insulare per studio o lavoro, si rende conto del progressivo degrado subito dalla qualità della vita negli ultimi decenni.

La parte centrale della città da Piazzale Roma/Stazione a Rialto/S. Marco è diventata una immensa Gardaland in cui si riversano ininterrottamente decine di migliaia di turisti, scaricati da centinaia di *pullman* oltre che dai treni e da migliaia di automobili, per la maggior parte ansiosi di dare un'occhiata e fare una foto ai luoghi più famosi, nell'arco di poche ore, in modo da ripartire prima di sera.

Una recente indagine ci precisa che, in una giornata media, Venezia ospita più di 150.000 persone, di cui solo 67.000 residenti, 4.000 studenti universitari, 5.000 utenti di seconde case, 27.500 lavoratori pendolari, 11.000 studenti pendolari e ben 36.000 turisti, di cui solo 11.000 dormono almeno una notte a Venezia.

La popolazione residente nel centro storico è da decenni in decisa riduzione ed in rapido invecchiamento; in essa prevalgono sempre di più coloro che vivono di attività legate al turismo direttamente (alberghi, bar, ristoranti, bigiotteria, gondolieri, motoscafisti, ecc.) o indirettamente (forniture alimentari e non, lavanderia, agenzie ecc.). Sicché Venezia è una città sempre più estranea a sé stessa, vecchia, spopolata di veri residenti, mercificata e percorsa da ogni tipo di speculazione e di interessi ciecamente corporativi.

Una situazione senza futuro?

A prima vista sembra proprio una situazione senza alcuna speranza di uscita.

Su chi, su cosa si può far leva per aprire qualche spiraglio di cambiamento verso una città più solidale, più articolata nelle attività produttive, più giovane, insomma più vivibile?

Durante un incontro, organizzato anche da Esodo, nell'isola di S. Erasmo, a metà giugno 2002, ho ascoltato con un po' di angoscia un intervento di Wladimiro Dorigo che prendeva atto della situazione descritta e non vedeva alcuna realistica possibilità di cambiamento, se non per piccoli o piccolissimi passi. Troppo forti sono, secondo Dorigo, gli interessi economici di alcuni grandi gruppi e di tanti piccoli operatori, perché possa prevalere un spinta, ad esempio, a ridimensionare la mono-cultura turistica.

A questa posizione "senza speranza" ho cercato di rispondere con una serie di proposte, che riassumo qui sotto, legate ad un forte ottimismo della volontà che in me è sempre prevalso sul pessimismo della ragione di gramsciana memoria.

Alcune idee su cui lavorare

Ecco, riassunte per punti, alcune delle proposte su cui chiederei una discussione e, se condivise, un impegno collettivo:

a. Venezia insulare non va lasciata sola, anche se ci sono cento ragioni amministrative per rivendicare una forte autonomia di Mestre e della terraferma; il Comune deve restare unico per far pesare un pensiero e un interesse sociale ed economico più articolato di quello che pervaderebbe un Comune fatto dal solo Centro Storico.

b. I flussi turistici vanno conosciuti e governati con tutti i mezzi (legali) a disposizione, dalle prenotazioni, ai numeri programmati, dai disincentivi (*tickets*) agli incentivi (sconti, "pacchetti" che invitano a visitare e frequentare luoghi diversi dai soliti), dagli Ostelli per la gioventù che non siano semplici dormitori, ma luoghi di dibattito e stimolo culturale, alla creazione di linee di trasporto pubblico che favoriscano la visitazione culturale e naturalistica.

c. Tutto questo è, evidentemente, l'esatto opposto di una metropolitana sub-lagunare, pensata per trasportare velocemente sempre più persone nei luoghi centrali della città; vanno invece migliorate e rafforzate le linee ac-



quee di trasporto, da Fusina, S. Giuliano, Tes-sèra, Punta Sabbioni e Chioggia, che fanno godere il bene più grande di Venezia, la sua laguna, e fanno arrivare le persone nella città storica con un giusto ritmo (lento) e un giusto atteggiamento di rispetto.

d. Questo atteggiamento andrebbe coltivato con una maggior cura nelle indicazioni stradali, maggiore accessibilità ai servizi ed una presenza vigile e diffusa che faccia rispettare il diritto dei turisti-consumatori-utenti a non essere imbrogliati da qualche barista, ristoratore, venditore di *souvenirs* o trasportatore troppo avido di denaro.

e. Per dare una sterzata al clima generale della città, servirebbe una forte "messa in rete" del mondo universitario nella vita sociale e culturale degli abitanti; oggi l'università, con le sue centinaia di docenti e decine di migliaia di studenti, vive una vita parallela e isolata dalla città con cui instaura quasi esclusivamente un rapporto di occupazione progressiva di immobili per propria utilizzazione. Occorre invece una forte iniziativa politica e culturale per moltiplicare le occasioni di dialogo e collaborazione tra università e città, in modo da facilitare una "restituzione" di ricchezza culturale all'ambiente circostante: basta pensare all'opportunità di avere a Venezia un esperto animalista come Danilo Mainardi o un filosofo come Umberto Galimberti; si tratta, inoltre, di creare luoghi d'incontro, studio, dibattito, in cui gli studenti universitari si possano integrare e compromettere a lungo con la città che li ospita.

f. Oltre all'università, anche le istituzioni culturali pubbliche, come la Biennale e la Mostra del Cinema, e private, come la Fondazione Guggenheim e Palazzo Grassi, dovrebbero essere molto più inserite nella città, sia nella sua vita quotidiana, che in una nuova dimensione politica.

Penso a Venezia come ad una città chiamata ad essere luogo di incontri internazionali, crocevia di dialoghi di pace, di prevenzione e/o risoluzione delle più gravi tensioni planetarie, quasi un'erede della Firenze del sindaco La Pira degli anni '60.

g. Attorno a Venezia c'è la sua culla, la laguna, martirizzata dai potenti motori fuoribordo che ne distruggono le preziosissime barene col moto ondoso e dai pescatori abusivi, che fanno razzia del fondo raschiandolo con strumenti di rapina. Entrambi i problemi devono essere affrontati con decisione, sia attraverso una vigilanza e una repressione più puntuale dei reati, sia programmando e incentivando le alternative rispettose dell'ambiente; ciò riguarda il tipo di motori, la velocità, gli scafi e la localizzazione dei porticcioli, e riguarda lo sviluppo dell'acqua-coltura di tipo tradizionale in alternativa alle "porassare" fuori-legge.

h. Infine, sul bordo della laguna, ecco le zone industriali di Porto Marghera, cresciute nel peggiore dei modi, come concentrazione di produzioni altamente nocive per i lavoratori e altrettanto inquinanti per gli abitanti dei quartieri di terraferma e per le acque della laguna. Mentre il settore chimico si sta facendo il *karakiri* da solo, e l'opinione pubblica ha maturato un giudizio di condanna senza ritorno per le produzioni basate su fattori cancerogeni, si fa spazio con fatica un tipo di industria manifatturiera a minor impatto ambientale, la cui localizzazione va guidata ed incentivata, in modo da chiudere in un arco di tempo ragionevole la più brutta pagina scritta sulla nostra laguna, a due passi da Mestre e da Venezia.

Michele Boato

Nota

Michele Boato è docente di economia e diritto presso l'ITC Foscarelli-Massari di Mestre (Venezia), è direttore dell'Ecoistituto del Veneto "Alex Langer" e della rivista Gaia - ecologia, nonviolenza, tecnologie appropriate.



Il telescopio

Turoldo e Balducci, nostalgia di profezia

Sono passati dieci lunghi anni da quando, nel 1992, David Turoldo ed Ernesto Balducci sono usciti definitivamente dal nostro mondo: quel mondo che hanno tanto amato e tanto contestato. Instancabilmente si sono impegnati, come uomini e come religiosi, per sfrondare questo stesso mondo da tutti gli orpelli sacri e profani che ne appesantivano il cammino di liberazione.

Padre Turoldo scomparire a 76 anni, il 6 febbraio 1992, consumato, ma non vinto, dal "grande male" da cui, negli ultimi anni, era stato pesantemente aggredito. Padre Balducci, muore tragicamente sulla strada, a 70 anni di età, il 25 aprile 1992, data quanto mai emblematica nella vicenda umana e politica del religioso fiorentino.

Turoldo e Balducci: due testimoni della profezia che, nella società e nella chiesa che va dagli anni '50 fino a tutti gli anni '80, è risuonata con forza dirompente attraverso la parola scritta e parlata in centinaia di saggi e incontri-dibattito, con migliaia e migliaia di persone, convocate da molteplici gruppi e associazioni, sia religiose che laiche.

Nei confronti dei due scomodi religiosi, le varie curie ecclesiastiche hanno ripetutamente dato questa direttiva: "*Fateli girare in continuazione! Non devono stabilizzarsi in un luogo perché sono pericolosi e contagiosi!*". Sono le meschine ossessioni curiali di sempre, che oggi suonano ridicole e tristi allo stesso tempo.

Comunque, a proposito di questi piccoli o grandi soprusi che hanno lacerato la dignità dei due religiosi, c'è stato qualcuno che, magari nell'ultimo Giubileo del 2000, ha pensato di chiedere perdono?

Eppure, Turoldo e Balducci, che tra l'altro avevano entrambi un rapporto privato e privilegiato con il papa Paolo VI, di fronte alle paure ottuse delle varie istituzioni civili o re-

ligiose, sorridevano con battute di fine umorismo, evitando sempre di entrare in collisione polemica.

Erano due testimoni che preferivano parlare con infuocata passione di una Chiesa-comunione, la quale doveva accettare il rischio di trasformarsi profondamente, giorno dopo giorno, secondo le sfide del futuro; ma, allo stesso tempo, respingevano con altrettanta forza l'idea che con la Chiesa-istituzione si potesse (o addirittura si dovesse) rompere. Stava qui l'efficacia profetica della loro appassionante, suggestiva proposta, sempre animata dalla duplice fedeltà a Dio e all'uomo.

Chi ha conosciuto padre Turoldo, lo ricorda ribelle a tutto ciò che offendeva la dignità della vita, i diritti delle persone, soprattutto degli ultimi. Un uomo che, nella prestantza della sua figura imponente, dalla voce tonante e profonda, pronta anche all'indignazione, tuttavia conservava, attraverso la poesia, la tenerezza e lo stupore innocente dell'infanzia. Ci sono pagine commoventi che raccontano l'incanto struggente delle sue radici umane e del suo amato Friuli.

Padre Balducci, con un'acutezza lungimirante fuori dal comune, aveva la capacità di intuire i germi del futuro, nel dipanarsi ordinario della cronaca quotidiana.

Il suo discorrere, sempre fluente e di grande suggestione stilistica, aggrediva, anticipandoli, i problemi della società (dialogo, obiezione di coscienza, la pace, l'uomo planetario, eccetera), dentro un'ottica di utopia incarnata e di laicità evangelica, oltre i riduttivi schemi ideologici e chiesastici. La sua parola aveva la capacità di comunicare in profondità e di farsi capire sia dagli intellettuali che dalla gente semplice.

In quest'ultimo periodo, più volte mi sono chiesto quali potrebbero essere oggi i messaggi profetici che Turoldo e Balducci, se fossero ancora in vita, farebbero risuonare nell'attuale, tormentato contesto sociale ed ecclesiale. Di fronte alla tronfia arroganza della nuova classe dirigente arrivata al potere e di fronte ad un cattolicesimo italiano esibito dentro una



cornice trionfalistica e spiritualistica, la grande tradizione della profezia biblica troverebbe in Turollo e Balducci (se fossero, appunto, ancora in vita) due voci che, senza dubbio, saprebbero gridare tutta la loro indignazione in una società sempre più arricchita e involgarita, in una Chiesa sempre più omologata e silente.

Dieci anni fa, nel periodo di tangentopoli, una forte passione collettiva portava il 90% degli italiani a indignarsi per la corruzione politica dilagante e per l'illegalità diffusa, diventata ormai sistema. Oggi, dopo anni di aggressione sulla stampa e TV, in un crescendo di manipolazione delle coscienze e di criminalizzazione della magistratura, l'uso spudorato dell'impero mediatico berlusconiano ha portato gran parte di quegli stessi italiani, paradossalmente e tristemente a parti invertite rispetto a ieri, a considerare legale quello che fino a qualche tempo fa era considerato illegale.

Di fronte a tutto ciò, quello che provoca maggiore sofferenza è il mutismo, la pigrizia, l'assopimento e l'adeguamento opportunistico di chi, della chiesa in primo luogo, purtroppo, sapendo bene dove tira il nuovo vento, ha deciso di non vedere, di non sentire, di non parlare: il tutto in nome del quieto vivere per non disturbare il "manovratore" e, magari, con la promessa interessata di qualche "bonus" finanziario in più, come contropartita.

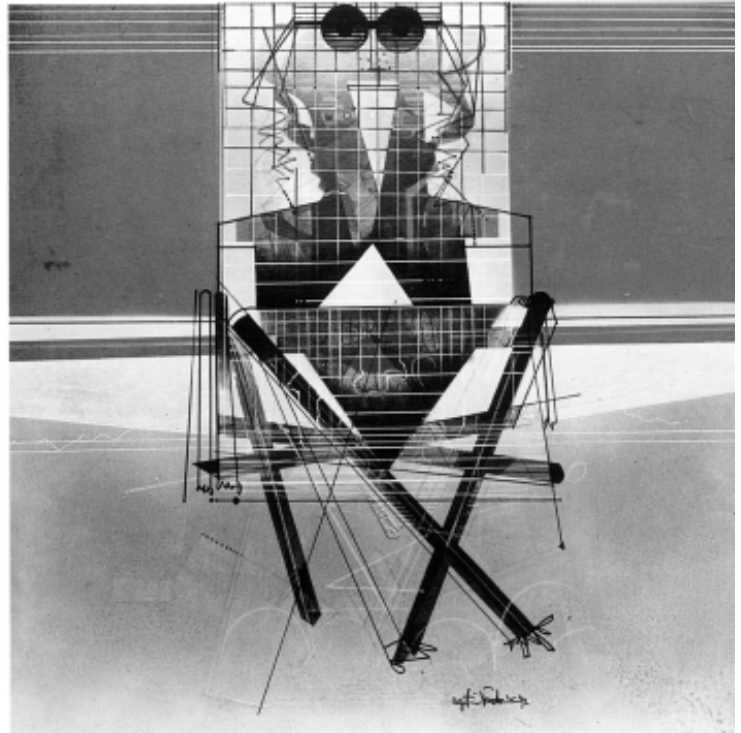
Mista ad un senso di frustrazione e d'impotenza ci pervade un'immensa nostalgia per alcune figure scomparse e un fortissimo bisogno di profezia. Come vorremmo che questa risuonasse con forza nel silenzio incombente ovunque! Tuttavia, al di là di questi sentimenti comprensibili ma steri-

li, oggi, nonostante tutto, abbiamo la possibilità di individuare spazi per tessere molteplici fili di partecipazione dentro una rete di sostegno collettivo e solidale in vista di una nuova "resistenza" morale. Inoltre, dal passato, possiamo dissotterrare alcuni spiragli profetici di testimoni significativi che siano in grado di illuminare, scuotendo tante coscienze inorpidite e rassegnate.

Alcuni versi ammonitori (o premonitori?) del poeta Turollo ci possono aiutare in questo:

*"Quando un popolo è indifferente,
allora sorgono le dittature
e l'umanità diventa un gregge solo,
appena una turba senza volto;
allora il bene è uguale al male, il sacro al profano;
e l'amore è unicamente piacere, un male il sacrificio,
un peso la libertà e la ricerca".*

don Giorgio Morlin
Mogliano Veneto



Agostino Venturini, *L'illusionista*, 1992



Anche i vinti vivono

Caro don Gianni,

Esodo lascia sempre un'eco. Il numero 2 di quest'anno ha una notevole rivisitazione del '68, che spazia dagli aspetti sociali a quelli del vissuto privato, da quelli storici a quelli metastorici: anche il '68, come la speranza, è una "data" atemporale che vive sempre, qui ed ora, come seme della vita. Anche quando pare non esserci c'è, nascosto nella terra, in noi, per germogliare nel tempo giusto.

A ciò mi sento di aggiungere: anche i vinti, i battuti, vivono. E parlo della generazione *beat*, del movimento *beat*, il quale, come battuto, squalificato, non ha trovato spazio in *Esodo* se non in una riga in una pagina, lì dove si nominano "i figli dei fiori", definiti "schegge impazzite".

"Mettete dei fiori nei vostri cannoni"... si cantava. E se queste schegge fossero lievito? Sono gli eredi di Woodstock che in America combattono dall'interno la guerra di Bush. Se i *beat* fossero un seme caduto nella terra buona? Pensi, un americano che va, "matto", *on the road*, in esodo perenne, in cerca di sé, perché **sa** che nella sua civiltà di morte non c'è futuro!

In *Easy rider*, un film ancora attualissimo, la conclusione è la morte. Alla fine delle sequenze quei due ragazzi che hanno "fatto un affare" (la droga) lo sanno; dicono circa così: "Ora che abbiamo i soldi siamo fottuti". E vengono assassinati.

Sì, ne sono morti molti: di eroina, di alcool, di disperazione consapevole. Il loro era un "juke box all'idrogeno", esplosivo come la bomba atomica. Una civiltà che sparge atomiche e ora bombe all'uranio impoverito come caramelle nel pianeta non può che impazzire nei suoi figli migliori. "I folli muoiono", recitava il titolo di un libro. Quanti Golgota sono nel vento di Bob Dylan, il menestrello ebreo che ha cantato davanti al papa con amore. De Andrè li ha cantati, li hanno cantati i Nomadi con la loro "Dio è morto... Dio è risorto". Patty Pravo ha cantato negli anni d'oro del *beat*: "Ra-

gazzo triste sei uguale a me... non vogliamo star soli mai".

Ciò, possiamo azzardare, è una scheggia di "teologia *pop*", laica e vera, sentita. È battuta anche perché è diventata una colossale industria del divertimento o della consolazione solipsistica, in cuffia, nell'isolamento alienante dell'ascolto solitario. Ma gli intenti non erano quelli. Comunque qualcosa è restato, si è travasato nei *no-global*, oggi più politici, più con i piedi per terra. Ma senza i sognatori battuti oggi non resterebbe un palpito di opposizione fuori dal sistema, almeno in America, dove tutto è omologato brutalmente, in un ottundimento delle coscienze, che fa paura.

Intanto viva il Progetto Brasile, che rallegra i cuori. Un progetto per le donne brasiliane che sono "care" come le donne italiane, sono la nostra Eucarestia: "caro" e "carne" hanno la stessa radice. La Parola non mente.

Buon lavoro a *Esodo* e un caro saluto

Graziella Atzori

Sulla speranza

... Senza pretesa di completezza e, tanto meno, di rigidità, la mia riflessione vuole rispecchiare, in parte, alcune esperienze personali relative al periodo degli anni '70, con l'interrogativo che ormai mi faccio da tempo: "Sperare, ancora...?!?".

Il numero di *Esodo* (2/2002) che raccoglie preziose riflessioni su questo argomento, credo meriti una specifica sottolineatura su un aspetto, parzialmente non evidenziato. Qualcuno si chiede: "Come mai oggi tanta inerzia, dopo tanto fervore?". E ancora: "... osservo silenziosamente quanti rivoluzionari di quel tempo (...) occupano posti di responsabilità e sono animati da atteggiamenti ben poco progressisti".

Anch'io, nell'arco degli anni 1968/2002, ho vissuto, osservato forti contraddizioni. Credo profondamente importante pensare che ogni gruppo allargato, ogni società, ogni macro-sistema sia composto da individui sin-



goli con il proprio vissuto, la propria esperienza infantile/familiare, le proprie sfide da attuare. Non basta ricordare le grandi figure della nostra Storia: i papi, i *leaders* studenteschi e politici. Il '68 ha visto esplodere l'impegno politico - tutto era politica - ma per tanti (non tutti) è stata una occasione per affermare il proprio sé, il proprio io, il proprio, consapevoli e non, narcisismo.

Con il passare degli anni, a tanti è sembrato più opportuno focalizzare il bisogno di essere riconosciuti, ingranando nel sistema, anche a livelli medio-alti, perché per poter emergere ora occorre rapportarsi in maniera "a-critica" con il sistema. Una regola sembra restare fissa nel tempo: "Trovare una socializzazione che mi permetta di emergere".

Per cui il '68 e il '78, gli anni '90... e quelli che verranno, sono di per sé relativi, in quanto gli individui cercano dalla Storia ciò che li può far sentire "vivi", anche se non proprio e non necessariamente "se stessi".

Delle mie amicizie profonde di quegli anni ho vivacissimi ricordi. Attualmente con alcuni di loro, quando ci incontriamo, ci abbracciamo, con altri facciamo fatica a salutarci.

In quegli anni ho avuto la fortuna di vivere molto da vicino (esperienze che non dimenticherò mai, per l'autenticità e la profondità)

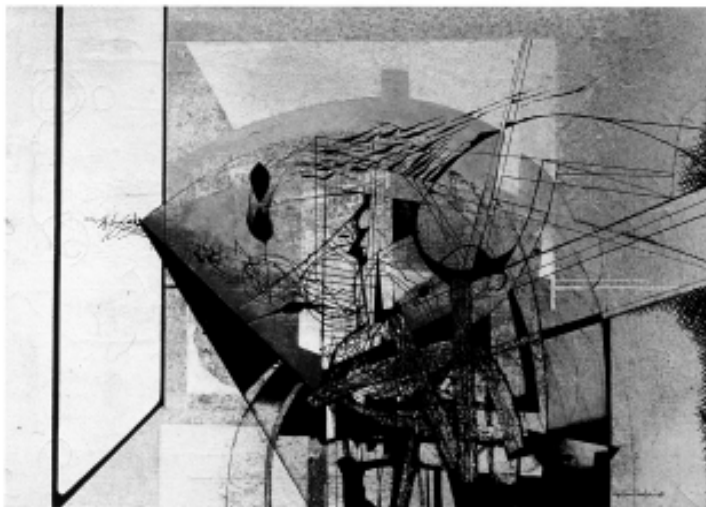
con un prete veneziano morto prematuramente. Additato dalla Curia locale come sovversivo, assieme ad altri amici, organizzammo incontri pubblici, lunghi colloqui con figure significative della città ed anche (ottobre '70) un colloquio con il card. Albino Luciani. Quel prete è morto, è morta la sua "utopia". È morto il movimento che lo sosteneva. Ora gli individui, sparpagliati, vivono la propria vita in modo diversissimo, secondo le proprie concezioni/inconscie consapevolezza.

Ho conosciuto ragazzi e preti "controcorrente", che di fronte all'*autorità* si opponevano in maniera vivace.

Ma nella vita personale, interpersonale e affettiva, emergevano nuovi e *soft* atteggiamenti di violenza e di non riconoscimento dell'altro che ora, nel 2002, mi fanno pensare a quanto la grande Storia, la Storia-contro faccia fatica a concretizzarsi pienamente nella dimensione temporale.

Occorre soffermarsi sulle sofferenze, sulle ferite, sulle alienazioni dei singoli individui, spesso dimenticate, per non confondersi e proiettarsi in maniera confusiva e non corretta nella macro-Storia.

Silvano Felisati



Agostino Venturini, Intervento, 1977 (pittura a olio su tela)

Prepariamo il prossimo numero

Con questa "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 fine /del fine del cristianesimo.

Il cristianesimo, e in specie il cattolicesimo, sembrano in questo inizio di secolo pieni di salute e di vita. Le immagini delle feste dei giovani, le folle accorrenti per il Giubileo, il mezzo milione di persone attese a Roma per la santificazione di padre Pio, nonché alcune trasmissioni televisive (per esempio *Miracoli*) danno una visione di un cattolicesimo trionfante. Pur non volendo essere "grilli parlanti" di fronte a questa manifestazione del cristianesimo, sentiamo l'urgenza di porci alcune domande suffragate anche da osservatori fatte da riviste qualificate che evidenziano una costante diminuzione di partecipanti all'eucarestia o ad altri momenti fondanti della fede cristiana.

Paradossalmente, a noi pare che questo cristianesimo "religioso" - e con tale espressione indichiamo un cattolicesimo divenuto ormai religione civile -, debba morire. È infatti un cristianesimo che viene spesso "utilizzato" per scopi non di fede e incapace di divenire interrogativo e provocazione.

Questo cristianesimo non è più trasparente rispetto all'evento Gesù di Nazaret tendendo a storicizzare la figura e la carica dirompente di Cristo, in forme che risultano irrilevanti, togliendo all'annuncio significanza profonda. Si dice "evangelo", ma non lo è. Le tante parole vanificano la Parola.

Paolo dice nella prima lettera ai Corinzi (1,22): "E mentre i Giudei chiedono i miracoli, e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocefisso, scandalo per i Greci e stoltezza per i pagani...". Non c'è più la memoria sovversiva di chi, posto davanti a questa situazione, è chiamato a decidersi di fronte allo scandalo della croce. La fine di questo cristianesimo può divenire il fine di un cristianesimo non religioso? Desidereremmo, attraverso i vari interventi, approfondire queste intuizioni.

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 Manziaga, 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. 3 luglio-settembre 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 Manziaga
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908

Direttore responsabile: Carlo Rubini
Direttore di redazione: Gianni Manziaga

Quote associative:

soci ordinari	Euro 20.00
soci sostenitori	Euro 55.00
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 Zillio Riccardo e Busetto Paolo Snc
via Brunacci, 5/A
30175 Marghera (VE)
tel. 041/935090 - 041/932605