

# ESODO

## La vita piena

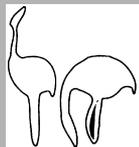
### *Riflessioni sulla spiritualità*

Barbaglio, Bolpin, Burrascano, Chiaranz, Corradini  
Di Grazia, Gnocchi, Graviana, Lovadina, Lucchesi  
Manicardi, Manziega, Menapace, Morandini, Morlin  
Mozzato, Oriato, Perissinotto, Rubini, Stefani  
Turato, Voghera Luzzatto, Voltolina



Quaderni trimestrali dell'Associazione Esodo  
n. 4 ottobre-dicembre 2003 - Anno XXV - nuova serie  
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96  
Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

# SOMMARIO



La vita piena

**Editoriale** *C. Bolpin, D. Mozzato, C. Oriato* pag. 1

## PARTE PRIMA: La vita piena

La vita "spirituale" secondo Paolo	<i>G. Barbaglio</i>	pag. 4
La nuova ricerca di senso religioso	<i>V. Burrascano</i>	pag. 7
Di fronte alla persona sofferente	<i>P. Stefani</i>	pag. 13
La spiritualità cristiana	<i>P. Chiaranz</i>	pag. 17
Maria, la libertà dello Spirito	<i>N. Lucchesi</i>	pag. 20
Il Tempio e la Legge	<i>L. Voghera Luzzatto</i>	pag. 25
La vita secondo lo Spirito	<i>L. Manicardi</i>	pag. 28
La spiritualità dei corpi	<i>L. Menapace</i>	pag. 36
Una spiritualità degli stili di vita	<i>S. Morandini</i>	pag. 38
Sul confine	<i>M. Gnocchi</i>	pag. 42
Storia di una vocazione	<i>D. Turato</i>	pag. 46
L'altra navigazione di Platone	<i>S. Voltolina</i>	pag. 52
La forza dello Spirito	<i>L. Perissinotto</i>	pag. 55
Spiritualità e poesia	<i>M. Gravina</i>	pag. 57
L'abbraccio della natura	<i>C. Bolpin, R. Lovadina, G. Manziaga</i>	pag. 62
Luoghi e grandezza dello Spirito del mondo	<i>C. Rubini</i>	pag. 66

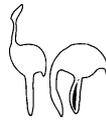
## PARTE SECONDA: Echi di Esodo

### Osservatorio

Spiritualità	<i>M. Di Grazia</i>	pag. 70
A quarant'anni dalla "Pacem in terris"	<i>D. Mozzato</i>	pag. 74
La Comunità di via della Pila	<i>C. Rubini</i>	pag. 74
Piatti di lenticchie e valori "cattolici" da difendere	<i>G. Morlin</i>	pag. 76
Islam italiano	<i>G. Corradini</i>	pag. 78

**Lettere** pag. 80

*Le illustrazioni rappresentano dipinti (completi o parziali) di Marc Chagall (1887-1985)*



### Editoriale

Abbiamo iniziato a interrogarci sulla spiritualità a partire dalla considerazione dello spazio che essa riveste oggi, ove è possibile leggere una crisi di ciò che con quest'espressione tradizionalmente si intende e la proliferazione di spiritualità diverse e contrastanti. Ci ha colpiti, innanzitutto, il rapporto tra la globalizzazione delle comunicazioni, che hanno arricchito il repertorio per la nascita di *nuove spiritualità*, da un lato, e, dall'altro, una soggettivizzazione, un *bricolage* di forme di spiritualità che prende spunti da suggestioni molteplici.

È emersa l'esigenza di definire la spiritualità, partendo dal nostro vissuto, nonché dalle comuni radici culturali greco-ebraico-cristiane: una ricerca che rimanga aperta all'ascolto e all'accoglienza di altri discorsi, che metta in luce criteri e parametri per l'oggi, poiché il termine ha assunto - non solo nel cristianesimo - significati ambigui, legati in particolare alla visione dualistica *anima-corpo*.

Una prima definizione che troviamo utile è la spiritualità come percorso "personale", in senso integrale: interiorità-corporeità-relazionalità, verso la vita piena, bella, attiva; questa vita non deriva però dalla propria identità individuale, non fonda se stessa, ma esce da sé per costruirsi come donata e donante.

Questa appare essere la sfida del pensiero, credente in un Dio o ateo: l'io non esaurisce in se stesso il proprio significato, ma rimanda ad altro, "depone" la propria vita, i significati del proprio esistere, nella domanda di dono assoluto, infinito. Una relazione che rende liberi dal limite, e perciò "divini". In termini cristiani: lo Spirito rende figli di Dio, tutt'uno in Dio, come il Figlio è con il Padre; rende "possibile" la vita eterna, oggi, oltre la natura che chiude dentro la condizione mortale della specie, dell'io, della sua volontà di potenza, per

vivere il dono assolutamente gratuito, la Carità che rimane oltre la vita.

Un primo modo di rispondere a questa domanda radicale consiste nell'identificare il razionale con il calcolabile, eliminando dall'orizzonte dell'esperienza personale il non progettabile dentro l'orizzonte della vita individuale, secolarizzando il divino, sostituendo a Dio altri idoli, primo fra tutti l'io. I tragici fallimenti, collettivi e personali, di questo tipo di "ragione" hanno portato, a sostituire il sacro al "divino", a sacralizzare esperienze, energie, "cose", come capaci di dare senso all'esistenza, di superare i limiti. Dio diventa la proiezione dei propri desideri, la protezione contro paure, incapacità. La spiritualità diviene quasi *fuga mundi*, fuga dai problemi posti dai sistemi tecnico-scientifici in cui siamo immersi che determinano stili di vita, nei quali non ci ritroviamo.

Lungo queste direttive si pone il problema delle nuove forme del sacro, più immediate, nel senso di non mediate dalla riflessione teologica o dall'apparato istituzionale (le apparizioni, l'evocazione degli spiriti...); ci sembra di vedere in esse una forte esigenza di sicurezza, di risposte chiare e fruibili, una fuga da una realtà percepita come troppo complessa, contraddittoria, non inquadrabile in schemi univoci ed esaustivi. Per molti il messaggio della Chiesa sembra diventato parola vuota che non riesce a toccare la vita; allo stesso tempo, questo messaggio appare de-responsabilizzante, incapace di suscitare l'interrogazione, di formare coscienze critiche in grado di porre e sostenere domande senza cercare facili risposte. O forse liberare il cristianesimo da questa certezza de-responsabilizzante significa dissolverlo, esaurirne il significato?

Una risposta diversa alle esigenze di spiritualità consiste nel fare "vuoto" dentro di sé per accogliere il dono della vita "divina" (libe-



rata dalle necessità, radicalmente gratuita); ma questo non può essere frutto di sforzo d'ascesi, né prodotto di luoghi, oggetti "sacri", di esperienze miracolistiche, di visioni esteriori. In questi processi le nostre proiezioni permangono sempre come "oggetti", si costruiscono nuovi enti idolatrici che impediscono di accogliere il nulla di enti-idoli.

"Solo un Dio ci può salvare". L'incontro e la cura dell'umanità sofferente non devono dunque essere progettuali, cioè in vista di un premio futuro, bensì realmente gratuiti, poiché in essi solo è possibile l'incontro con Dio, per il credente, e luogo delle domande radicali per chi esclude l'esperienza di Dio.

Lo "svuotamento" di sé non è motivato dall'amore per Dio o dall'amore di sé, ma da quell'amore già compiuto che chiama, e che si attende sempre; non è processo psicologico, sentimentale, ascetico, perché il luogo in cui si manifesta Dio-relazione-amore è l'umanità sofferente, che ci permette di porre la domanda radicale: "Chi dite che io sia?".

Muore l'io psicologico perché rinasca l'io spirituale: il far "vuoto" non è fine a se stesso, ma avviene per accogliere l'evento, l'altro, gli altri. L'umanità scartata è il *corpo santo* di Dio, in cui e per cui tutti siamo salvati, risorti.

Per chi accetta pienamente la sfida del pensiero, l'interrogativo sulla spiritualità nasce allora dal prendere consapevolezza delle esperienze fondamentali, comuni a tutti, che pongono, appunto, le domande radicali, non esauribili nell'orizzonte del proprio io.

Un filone di ricerca importante, in quanto parte fondamentale del nostro vissuto, è l'esperienza - non lineare, né sempre limpida - dell'alterità, delle relazioni con gli altri che danno significato alle nostre vite, l'esperienza del riconoscere sé come altro. Un altro irriducibile al mio io, e che per questo è anche "inferno" (volontà di distruzione per l'autoaffermazione) ma, nello stesso tempo, possibilità di libertà da questa condizione. Anche nella spiritualità ritroviamo dunque la **relazione**, con Dio e con l'altro più prossimo, compagno di cammino che sempre mi sorprende, in quanto altro da me e mai definitivamente

com-preso. Questa relazione si configura nel cristianesimo come dono: Cristo è dono gratuito, e perciò sono chiamato ad amare perché sono stato prima amato da lui.

Una seconda traccia comune che ritroviamo nei diversi percorsi della spiritualità è la volontà di rompere il dualismo **corpo-spirito** e di incarnare lo spirito nel corpo, nella fisicità. Fisicità considerata in tutte le sue molteplici accezioni: il corpo malato, sofferente; il corpo che "sente", l'emozionalità e la sensualità; il corpo che prova piacere e dà piacere; il corpo materno che dà la vita; il corpo che nella pienezza del suo essere si trasfigura in altro.

In queste linee di ricerca emerge la tensione tra **frammentarietà e unità**, quella scissione dell'identità, delle relazioni, della volontà, che caratterizza profondamente la vita umana. Lo spazio della spiritualità è una dimensione in cui questa scissione viene in qualche modo ricomposta. In questo percorso si inseriscono i **paesaggi**, le tracce di riflessione che testimoniano nella natura una possibilità di fare esperienza di unitarietà.

Queste ultime indicazioni sul bisogno di unità riportano le diverse linee di ricerca teorica alla concretezza, all'interrogativo fondamentale ancora da approfondire: come vivere **oggi**, nella quotidianità, "relazioni spirituali"?

Le piste che restano da percorrere sono molte. Quelle sulle quali vorremo muoverci in altri numeri della rivista sono in primo luogo il legame tra **spiritualità e azione**, cioè come la vita bella diviene vita attiva, strada che vorremo percorrere raccontando e facendoci raccontare esperienze o momenti, esempi di *testimoni* di una vita vissuta in pienezza, provenienti da diverse appartenenze culturali e religiose. Un secondo sentiero è il legame tra **spiritualità, silenzio e tempo**, in quella condizione affatto particolare che è la *preghiera*, chiedendoci che posto essa occupi nella vita e nel tempo del credente, e in che senso essa sia precisamente una "pratica di spiritualità".

Carlo Bolpin, Diletta Mozzato, Cristina Oriato

PARTE PRIMA

# La vita piena



## La vita piena

*Paolo non contrappone spirito a materia, secondo la cultura spiritualistica del mondo greco. Egli intende per spirito "non quanto è immateriale, appunto l'opposto di corpo, bensì ciò che è potente della potenza creatrice divina. (...) Non l'immaterialità, ma la potenza dell'azione, potenza creatrice di vita, caratterizza lo spirito, secondo l'apostolo".*

*L'autore, saggista, è teologo biblista.*

# La vita "spirituale" secondo Paolo

L'impegno maggiore nello sviluppo di questo tema consiste nel precisare il linguaggio, soprattutto nel determinare il senso e la portata dell'aggettivo. Altrimenti si naviga senza meta né una precisa direzione. Naturalmente è troppo facile notare che "vita spirituale" evoca nella nostra mente, influenzata dallo spiritualismo greco, un'esistenza lontana dalla materialità del vivere quotidiano che è alle prese con le cose di questo mondo, una vita racchiusa nei confini invalicabili della mente e dell'anima, che non per nulla diciamo *spirituale*. Una certa ascesi, o astinenza, poi ha fatto il resto: fuggire *spiritualmente* da questo mondo e vivere da spiriti eletti, puri, abitanti di una sfera rarefatta, angelica, un po' come vivevano i monaci di Qumran, convinti di essere parte del coro angelico che nei cieli altissimi canta a Dio le lodi. Non per nulla i maestri spirituali del medioevo insegnavano il *contemptus mundi*. La distinzione, vissuta come separazione tra anima e corpo, tra spirito e materia, è non solo un dato acquisito, ma è diventata anche un'evidenza quasi connaturata.

Paolo però, invece di contrapporre spirito

a materia o a corpo, ha l'ardire di parlare di "corpo spirituale" (*soma pneumatikon*) (1Cor 15), una *contradictio in terminis* secondo la cultura spiritualistica del mondo greco. Gli è che egli intende per *spirito* non quanto è immateriale, appunto l'opposto di corpo, bensì ciò che è potente della potenza creatrice divina. Lo Spirito che aleggia sul caos primitivo è potenza creatrice (Gen 1). Lo Spirito mediante il quale soltanto è possibile confessare che Gesù è il Signore (1Cor 12,3), è forza divina capace di portare l'uomo al riconoscimento e alla confessione di fede cristologica. Non l'immaterialità, ma la potenza dell'azione, potenza creatrice di vita, caratterizza lo *spirito*, secondo l'apostolo. Detto altrimenti, spirito è per lui, fedele in questo alla tradizione giudaica più influente, una grandezza dinamica.

Questo rilievo fondamentale ci permette di capire in che senso egli parla di vita *spirituale*. I due brani classici in materia sono Gal 5 e Rom 8.

Ecco una lettura anzitutto di Gal 5. Paolo parla del "vivere sotto l'impulso dello spirito (*pneumati peripatein*)", che si oppone al dar



corso "alla cupidigia della carne" (Gal 5,16). Si riferisce qui a due dinamiche interne alla persona che ne definiscono l'agire, o a due forze che la spingono in direzioni operative opposte. Sono in lotta l'una contro l'altra per conquistarsi il terreno conteso, il dominio sull'uomo. Questi resta pur sempre il vero soggetto operativo e responsabile, ma si attua muovendosi sotto la spinta dello spirito o seguendo quella della *carne*. Che siano forze antagoniste appare con chiarezza al v. 17a: "La *carne* infatti nelle sue cupidigie si oppone allo spirito e lo spirito ha impulsi contrari alla *carne*". Paolo intende preservare la libertà cristiana dalla legge mosaica, dallo scadere in un capriccioso fare ciò che si vorrebbe (v. 17b), il che è in linea con un certo ideale greco della libertà, come attesta, per esempio, Dione Crisostomo: "Chi può fare ciò che vuole è libero, chi non lo può è schiavo", il quale però, da parte sua, propugna una libertà responsabile consistente nell'evitare quanto è illecito (Or. 64,13-17).

Formula analoga indicativa della vita *spirituale* è "lasciarsi condurre (*agesthai*) dallo spirito" (Gal 5,18), che libera dal vincolo esterno della legge mosaica, come parimenti sopra ha detto della *carne*. Le due grandezze, una esterna, la legge, l'altra interna, la *carne*, sono parimenti escluse nel credente *agito* dallo Spirito, non dominato dal precetto come dalla sua ragion d'essere e di operare, non succube della cupidigia egocentrica. La responsabilità etica poggia sul dinamismo *spirituale* capace di opporsi a quello *carnale* e di fare a meno delle norme legali mosaiche. L'*etica* di Paolo è interessata non al comando di fare questo e non quello, al precetto da seguire fedelmente, ma al dono che rende responsabilmente liberi di agire secondo la logica dell'*agape*, come specificherà subito dopo contrapponendo le opere della *carne*, cioè le espressioni operative del dinamismo egocentrico e cupido, al frutto (al singolare) fatto maturare nel credente dallo spirito: "Le opere della *carne* sono fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, stregoneria, inimicizie, lite, gelosia, accessi di ira, contese, rivalità, faziosità e invidie, ubriachezze,

orge e altre cose simili. Il frutto dello Spirito è invece *agape*, gioia, pace, ecc." (Gal 5,20-21a.22).

Dunque Paolo non può essere accusato di anomismo amorale, se afferma la sufficienza dello spirito come fondamento dell'etica ed esclude l'osservanza delle norme della legge. A suo avviso, nella sua operosità il credente riceve l'*input* non dalla legge, ma dallo spirito. Ecco quindi l'abbinamento di indicativo e imperativo, caratteristico della sua *etica*: "Se viviamo animati dallo spirito (*pneumati*), dobbiamo anche seguire la via dello spirito" (Gal 5,25).

In modo analogo, Paolo procede in Rom 8. Di particolare interesse è l'affermazione di principio del v. 2: "la legge dello Spirito di vita (*ho nomos tou pneumatos tes zoes*) in Cristo Gesù ti ha liberato (*eleutherosen*) dalla legge del peccato e della morte". Si deve assumere *sensu lato* il vocabolo *legge* sul quale Paolo gioca; intende semplicemente indicare la realtà dello Spirito che, in quanto datore di vita - vita in senso forte e spirituale -, è fattore liberante dal dominio del peccato e dal destino di morte eterna. Dopo aver parlato nel cap. 7 della legge mosaica impotente a far fronte al dominio del peccato nell'uomo, egli introduce ora lo Spirito, principio attivo di vita nuova capace di rinnovare il credente e di contrastare vittoriosamente l'influsso perdurante della *carne*.

Su tale dualismo si dilunga nei vv. 5-17. Sono due grandezze che determinano, con dinamiche e finalità opposte, l'esistenza dell'uomo dando luogo a un'antitetica tipologia umana. Da una parte "quelli che sono a misura della carne" (*hoi kata sarka ontes*) (v. 5) o "sono nella carne" (*hoi en sarki ontes*) (v. 8); nella vita essi tendono e aspirano (*to phronema*) a quello che sono: si comportano cioè in modo carnale (v. 5), sono ostili a Dio, rifiutando di sottomettersi alla sua legge, né sarebbero in grado di farlo, incapaci di costruire un'esistenza a lui gradita (vv. 7-8). E il traguardo della loro esistenza *carnale* è la morte eterna (v. 6). Invece "quelli che sono a misura dello Spirito" (*hoi kata pneuma <ontes>*) (v. 5) si comportano



in linea con questo dinamismo: "camminano secondo lo Spirito" (v. 4), "tendono (*to phronema*) alle realtà spirituali" (v. 5), avendo come traguardo del loro cammino la vita e la pace (v. 6).

Ritornando all'antitesi del mondo greco che contrapponeva lo spirito-principio-immateriale, cioè l'anima, alla realtà corporea e materiale, al corpo, antitesi strutturale e costitutiva, si deve rilevare che invece quella paolina ha carattere dinamico ed esistenziale: l'apostolo, in linea con una precisa antropologia di segno ebraico, guarda all'uomo come totalità e unità psico-fisica. Carne e spirito sono determinazioni della persona che si attua nella ricerca egocentrica, oppure vive nell'apertura a Dio e agli altri nell'amore. Lo spirito però non rappresenta una possibilità autonoma dell'uomo, ma un dono di Dio, mentre la *carne* è la persona che fa scelte negative, succube della potenza del peccato, ribelle a Dio e negatrice degli altri.

Paolo applica quindi la suddetta tipologia ai destinatari dello scritto: "Ma voi non siete nella carne, bensì nello Spirito" (v. 9a). Non per una scelta propria e per una deliberazione autonoma. In realtà sono stati liberati per grazia dalla sfera d'azione della carne e immessi nella sfera d'influsso dello Spirito, come precisa la proposizione "se è vero, come è vero, che lo Spirito abita in voi" (v. 9b).

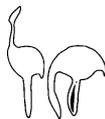
In seguito Paolo specifica i rapporti stretti tra Spirito e Cristo. Anzitutto: "Se invece uno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene" (v. 9c). Il rapporto con lo Spirito determina un rapporto corrispondente con Cristo; pneumatologia e cristologia sono dunque strettamente legate. È lo Spirito di Cristo, formula originale di Paolo, perché nei credenti è forza creatrice di spazi di obbedienza al Signore Gesù e di accettazione della sua signoria: di qui la loro appartenenza a Cristo. Poi: "Se però Cristo è in voi, allora il corpo è morto per il peccato, ma lo Spirito è vita per la giustizia" (v. 10). Corpo ha qui connotazione negativa, equivalente al "corpo votato alla morte" di 7,24; in pratica è sinonimo di *carne* e indica l'uomo privo dello Spirito e dominato da di-

namiche peccaminose. La sua morte dunque è benefica e vale per chi per fede e nel battesimo ha solidarizzato con Cristo; e la presenza dello Spirito si traduce in fonte di giustizia e di vita eterna. Infine, l'orizzonte escatologico: dall'abitazione dello Spirito "di Colui che risuscitò Gesù dal regno dei morti" Paolo induce il futuro di salvezza: "allora Chi risuscitò Cristo dal regno dei morti darà la vita (*zoopoiesei*) anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi" (v. 11), che è la primizia del mondo dei risorti (v. 23).

E ora la conseguenza *etica*: "Quindi, fratelli, non siamo in obbligo (*opheiletai*) verso la carne per dover viverne in conformità" (v. 12), "perché vivendo in modo carnale andrete incontro alla morte; avrete la vita se invece in forza dello Spirito mettete a morte le opere del corpo" (v. 13).

Infine conclusa la contrapposizione carne-Spirito, Paolo continua la presentazione dell'esperienza cristiana all'insegna dello Spirito (vv. 14-17) con una peculiarità: la tematizzazione come esistenza da figli di Dio: "tutti quelli che lo Spirito di Dio conduce (*pneumati theou agontai*) sono figli di Dio" (v. 14). È il felice risultato dell'azione dello Spirito che imprime alla vita dei credenti uno spessore di familiare rapporto con Dio: "voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per finire di nuovo nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi (*hyiothesias*) che ci fa gridare: Abbà, Padre!". Dunque l'essere figli di Dio non solo caratterizza la preghiera ma tocca anche la psicologia del credente cui è donata la certezza interiore di questa sua nuova identità di grazia su cui non può illudersi: "Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio" (v. 16). E per ultimo lo Spirito conduce i credenti verso il traguardo dell'eredità divina: "E se figli, anche eredi: eredi di Dio e coeredi di Cristo" (v. 17a).

Giuseppe Barbaglio



## La vita piena

*Nel facile successo delle nuove proposte religiose e spirituali "si può leggere un aperto rifiuto, la rinuncia ad una offerta di senso ritenuta ormai obsoleta (...). Prima però di interrogarci sulle ragioni dell'inadeguatezza delle chiese, dobbiamo fare un passo indietro e partire da una domanda più radicale. Quale eredità ha lasciato la secolarizzazione?".*  
*L'autore, studioso di teologia, è collaboratore di Esodo.*

# La nuova ricerca di senso religioso

1. La modernità è il tempo del pieno dispiegamento della secolarizzazione, l'emanipazione moderna dalle coercizioni religiose imposte in nome della cristianità trionfante. Un lungo, tortuoso, a volte ambiguo percorso, sfociato infine nel laicismo e nell'immanentismo. È il tempo in cui Dio appare proiettato verso uno sfondo opaco e indistinto, incapace di parlare come lo era stato nel passato alla coscienza dell'uomo contemporaneo. Rimangono, è vero, le forme culturali, i riti, gli stessi sacramenti; ma sono sempre più forme esteriori, manifestazioni di un processo di secolarizzazione dello stesso fenomeno religioso, ridotto a una pacificatoria esperienza di fede, svuotata del suo senso più profondo.

Una tale prospettiva sembrava patrimonio culturale non più negoziabile o discutibile; una meta via via acquisita persino dalla mentalità comune. Eppure gli ultimi decenni sembrano aprire un nuovo corso della storia, nuove prospettive di senso interessano ancora una volta l'occidente. Si discute infatti di un possibile arretramento della secolarizzazione moderna, che sembra segnare decisamente il passo. Si torna a parlare di Dio, culti diversi inte-

ressano la società occidentale, la religiosità ridiventa in molte letture della realtà sociale una dimensione ineliminabile dell'uomo. L'uomo contemporaneo che aveva assunto le vesti dell'onnipotenza divina nelle forme della tecnica, ha fatto in realtà esperienza del nulla e si trova di fronte alla crisi definitiva dell'illusione che possa darsi un senso esclusivamente umano della storia e dell'esistenza.

Siamo di fronte ad una effettiva regressione della secolarizzazione? Difficile dirlo. Seppure spesso nelle forme negative del *self-service* religioso, è certamente cresciuta l'esigenza di nuova spiritualità, dopo il lungo dominio sulla scena culturale di proposte di senso improntate alla laicità o al laicismo. D'altra parte, la società contemporanea è una società complessa, in cui convivono e spesso confliggono modelli culturali, prospettive religiose, visioni della vita profondamente e radicalmente diverse e distanti tra loro. Nell'epoca del post-moderno, del nichilismo e del relativismo, si assiste così al manifestarsi di una rinnovata sete spirituale nelle forme spesso magmatiche, indistinte di quel fenomeno genericamente chiamato *New Age*, del culto dei santi in chia-



ve miracolistica, della mistica delle religioni "cosmiche" d'oriente.

Intendiamoci. Non si può certo dire che sia assente una ricerca religiosa in chiave più "tradizionale": nuova attenzione è rivolta anche alla religiosità delle chiese storiche così come al loro vissuto di fede. Tuttavia, nell'epoca della crisi della secolarizzazione – intesa quale crisi delle categorie proprie del Moderno – a prevalere sono quelle forme di spiritualità profondamente diverse, contrastanti esplicitamente e apertamente con le concezioni dottrinali, ecclesiologiche, morali delle chiese, in particolare con la tradizione della chiesa cattolica. Proprio nel facile successo delle nuove proposte religiose e spirituali, nella loro straordinaria diffusione si può leggere un aperto rifiuto, la rinuncia a una offerta di senso ritenuta ormai obsoleta, incapace quantomeno di ridare significato e risposta al rinnovato bisogno di spiritualità. Prima però di interrogarci sulle ragioni dell'inadeguatezza delle chiese, dobbiamo fare un passo indietro e partire da una domanda più radicale. Quale eredità ha lasciato la secolarizzazione? In che modo una visione del mondo laica ha influito sulla crisi forse definitiva della fede come della *societas* cristiana? E infine, è possibile una lettura "teologica" della crisi della secolarizzazione?

2. Il *kérigma* apostolico ci tramanda del Cristo, Figlio di Dio, latore ultimo e definitivo del mistero di Dio Padre che, attraverso la sua autorivelazione nella storia umana, ci consegna un annuncio di salvezza per tutti (Mc 14,24): "È apparsa infatti la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini" (Tt 2,11); una salvezza fortemente connotata da una dimensione escatologica. La salvezza in Cristo infatti è già nella storia, ma contemporaneamente orientata verso ciò che dovrà accadere alla fine dei tempi: "Dalla potenza di Dio siete custoditi mediante la fede, per la vostra salvezza, prossima a rivelarsi negli ultimi tempi" (1Pt 1,5). Gesù Cristo annuncia il Regno di Dio che è già operante in lui e attraverso di lui, in virtù della sua incarnazione (Mc 1,15). Ma quel Regno che egli annuncia

nella storia è al contempo oltre la storia e chiama il credente all'attesa fiduciosa nella *parusía* del Signore risorto. Solo allora tutto verrà definitivamente ricapitolato in lui (Ef 1,3-14), punto di intersezione tra la trascendenza divina e la storia umana. Solo allora si compirà quella dimensione escatologica dell'annuncio di salvezza, che grazie alla rivelazione di Dio attraversa tutta la storia prima e dopo Cristo: "Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine" (Ap 22,13).

Il Dio della fede ebraico-cristiana, pur essendo totalmente trascendente, si "mette in gioco" ed entra a far parte della storia dell'uomo. È un Dio creatore, ma è soprattutto fonte di salvezza, attraverso una alleanza eterna con il suo popolo, dono di grazia di un Dio personale che entra in dialogo con l'umanità, così come con ciascun credente. È Dio infatti che chiama le persone umane – attraverso l'opera dello Spirito – alla comunione interpersonale con lui. Dio, suprema trascendenza, si fa così "vicinissimo all'uomo" (1), alla sua storia, alla sua sofferenza, in virtù della sua incarnazione, "il modo più profondo, più immanente, con cui Dio si è impegnato personalmente con l'umanità nella storia" (2).

La secolarizzazione ha minato alla radice questa concezione fondante la fede cristiana: un Dio personale che sia pure trascendente chiama l'umanità verso una dimensione escatologica in cui saranno pienamente realizzate la giustizia e la misericordia, la salvezza e la promessa della resurrezione dei corpi; un Dio che promette "nuovi cieli e una nuova terra" (2Pt 3,13) in cui i Beati del "Discorso della montagna" troveranno finalmente il Regno (Mt 5,3-12). La modernità è invece il tempo della redenzione secolarizzata, la trasformazione, tutta mondana, della cristiana *historia salutis*. La storia non è più il "luogo" dell'incontro di Dio con l'uomo che vedrà nell'*éschaton* la sua piena realizzazione. Il Progresso prende infatti il posto di Dio. La storia, perso il suo *télos*, viene infine concepita dalla modernità quale processo lineare senza un termine pre-stabilito.



Il Moderno che ha rappresentato una sorta di "divinizzazione" dell'uomo, ha negato radicalmente qualsiasi idea di trascendenza, qualsiasi idea di un Dio che si china sull'umanità, qualsiasi promessa escatologica di salvezza; ha trasportato in una dimensione esclusivamente umana il sogno utopistico di una liberazione tutta mondana. Non è forse questo, in fondo, il nocciolo delle ideologie del Novecento? Non si cercava di realizzare l'*homo novus* che avrebbe rappresentato il culmine della storia? Era l'addio al Mistero, alla alterità totale di Dio che, incarnandosi, redime e salva la storia umana. Ma questo moderno dominio dello spazio e del tempo ha rivelato ben presto un altro volto: dietro la continua appropriazione umana del mondo circostante si nascondeva un processo che era sì senza termine né sosta, ma al contempo senza senso alcuno, così come decretato dal nichilismo.

In realtà, il secolo scorso ha segnato il fallimento delle ideologie liberatrici, così come di una ragione umana totalmente dispiegata. Come non ricordare gli orrori delle utopie realizzate, la paura di un dominio della tecnica e della scienza, che si posizionino al di là di ogni principio etico, e che hanno messo a nudo più che la potenza dell'uomo, la sua intrinseca debolezza? L'uomo contemporaneo si è scoperto profondamente solo, disperato; comprende, solo dopo averlo compiuto, di aver percorso il cammino che lo ha portato dalla speranza di un moderno Prometeo fino al baratro del nulla.

Tuttavia, se il nichilismo novecentesco ha messo in crisi anche le speranze nelle "magnifiche sorti e progressive" e di conseguenza l'idea che la storia si possa fare "senza Dio", non è venuta meno, invece, una visione che si può definire comunque "laica" della vita e che sta alla base della stessa secolarizzazione: il Moderno ha infatti distrutto l'idea stessa di trascendenza, cioè la speranza in un Altrove che il Dio di Gesù Cristo offre gratuitamente all'umanità sofferente.

3. Eccoci giunti al nucleo del problema: da

un lato, la crisi del Moderno e il riemergere della domanda di spiritualità in forme nuove e inusitate; dall'altro, l'inadeguatezza o l'insufficienza della proposta cristiana e delle chiese a rispondere a questa nuova dimensione del "religioso".

Sergio Quinzio ha più volte prospettato nei suoi scritti un movimento kenotico intrinseco al cristianesimo stesso. Così come il Cristo ha attraversato la sua *kénosis*, scriveva Quinzio, il movimento sorto dal suo insegnamento è destinato anch'esso a una lenta, inesorabile dissoluzione, fino al ritorno glorioso del Signore. "L'idea – scriveva – di un mondo cristiano è nettamente anticristica" (3), perché "con la crocefissione di Dio si è definitivamente spalancato l'abisso kenotico nel quale Dio sta, noi stiamo, da allora precipitando" (4).

L'idea di Quinzio era che la contemporaneità rispondesse con due strade diverse alla inevitabile *kénosis* del cristianesimo; percorsi culturali che mai si sarebbero incontrati. Da un lato la secolarizzazione e il nichilismo, dall'altro i nuovi culti esoterici e mistici d'oriente. "La storia della chiesa è anzitutto la parallela vicenda della cristianizzazione... Oggi, con il disfacimento della cristianità, le due vie escatologica e mistica si aprono la prima verso l'impegno storico mondano, totalmente laico e profano, che innalza i vessilli ormai slabbrati della rivoluzione sociale, della scienza e della tecnica; la seconda verso l'abbandono della storia per l'immersione nell'armonia cosmica" (5).

La crisi del cristianesimo ha effettivamente portato a due divergenti soluzioni di quella *kénosis*? Noi crediamo di no. Non siamo di fronte a due percorsi distinti e separati; piuttosto, trascorsa l'età della secolarizzazione, giunti di fronte alla sua crisi quale paradigma dominante, dalle sue ceneri assistiamo all'ingenerarsi di una nuova era: quella dell'immersione cosmica e del dissolvimento del singolo, che tuttavia, accanto all'anelito di spiritualità, non può dimenticare le premesse laiche e immanentistiche proprie del Moderno.

L'occidente post-cristiano vive ormai il tempo dell'assenza escatologica, avendo introiet-



tato sino in fondo il nucleo stesso di una visione materialistica e "atea" del mondo, per cui l'esistenza umana si esaurisce su un piano totalmente "finito". A quel movimento kenotico del cristianesimo, che forse ha intrapreso la sua ultima fase con la secolarizzazione, succede comunque un rinato bisogno di spiritualità che, attraverso i nuovi culti, risolve in una dimensione tutta immanente quel sofferto anelito alla liberazione, proprio di ogni uomo. Disilluso da una concezione che vede nella dimensione del trascendente il senso ultimo di questa vita terrena, ancora in attesa del Regno di Dio che tarda a realizzarsi, nonostante la promessa di Cristo, l'uomo contemporaneo tuttavia *ha bisogno* di trovare risposta alle angosce, alle paure, al non senso che pervade la sua vita. Ecco allora il fascino esercitato dal vasto panorama dei nuovi culti e delle nuove spiritualità: dal buddismo, alle teorie teosofiche, alla *New Age*.

Il panorama dei nuovi culti e delle nuove spiritualità è certamente vasto e non è questo il luogo per descrivere compiutamente dottrine o esperienze spirituali (o spiritualistiche) diverse e spesso distanti tra loro. D'altro canto, non si può *sic et simpliciter* paragonare la serietà della proposta buddista al variegato *supermarket* religioso della *New Age*. Eppure è possibile ritrovare un sottile filo rosso che accomuna tutte queste diverse espressioni della spiritualità contemporanea, così come vengono rilette e spesso reinterpretate dall'occidente post-cristiano. Ma procediamo con ordine.

Il buddismo è una dottrina religiosa fondamentalmente antropocentrica, volta anch'essa (così come il cristianesimo) a rispondere all'istanza di liberazione dell'uomo. Ma è una liberazione che si realizza nella nullificazione del *nirvana*; un lento processo che deve perseguire l'annullamento del ciclo infausto delle azioni (*karman*) e delle reincarnazioni (*samsara*) del dolore e della sofferenza. È dunque un processo che guarda alla salvezza *dalla* vita, non *della* vita. Il *nirvana*, per la verità intenzionalmente poco approfondito da Gotama/Buddha dal punto di vista teoretico, è in-

fatti uno stato indefinibile di beatitudine e di riposo, realizzato attraverso una sorta di estinzione del sé, dell'essere umano in quanto persona: "Questo, o monaci, è un regno ove non esistono né terra, né acqua, né fuoco, né aria... Là nessuno nasce, nessuno va e nessuno rimane... È la fine di ogni sofferenza... È il non-nato, il non-divenuto, il non-fatto" (6). L'uomo post-cristiano si trova così di fronte a una via di "salvezza" dal dolore come dal baratro della morte, in una chiave però del tutto immanente, immediata, in qualche modo "verificabile" nell'*hic et nunc*, nel momento cioè in cui l'individuo comincia a percepire diversamente la realtà circostante attraverso il distacco da essa.

Estromesso un Dio personale, consumata la rinuncia alla trascendenza quale dimensione propria della salvezza escatologica, l'uomo contemporaneo rivolge dunque la sua richiesta di senso al buddismo, come alle diverse e multiformi proposte spiritualistiche di sapore vagamente mistico ed esoterico venate di sincretismo: mondi spirituali, reincarnazioni successive riecheggianti il *samsara* vedico; forze energetiche di carattere cosmico che influiscono sull'io e sulle sue potenzialità; mistiche e meditazioni che permettono di raggiungere l'autotrascendenza; l'autoredenzione che si realizza con l'unione definitiva all'Origine – anche qui l'eco della religione induistica che legge il reale quale non dualità tra *Brahman* e io, e in cui si realizza l'annullamento del sé e la sua liberazione.

E non a caso, da un punto di vista cristiano, alla scomparsa del Dio personale corrisponde l'evanescenza del valore singolo e irripetibile della persona umana. Cristo ci chiama per nome, consegna a ciascuno di noi un messaggio di salvezza. Non è forse il Signore risorto che chiama per nome Maria di Màgdala, dopo la sua resurrezione (Gv 20,16)? Solo in quel momento la donna riconosce Cristo chiamandolo Maestro. E ancora Giovanni ricorda che Cristo è il buon pastore, colui che chiama le sue pecore una per una (Gv 10,3). Il Dio di Gesù Cristo dunque chiama ogni uomo all'*éschaton*, alla promessa della resurrezione



del *suo* corpo, del corpo di ciascuno di noi che abbiamo calpestato questa terra.

L'uomo post-cristiano non riesce più ad accogliere tale messaggio, predilige visioni del mondo che annullano l'io e la sua personalità; stenta a lasciar risuonare in sé l'appello a essere "vigilanti", a fissare "ogni speranza in quella grazia che vi sarà data quando Gesù Cristo si rivelerà" (1Pt 1,13). La risoluzione immanentistica postmoderna non a caso fa sua una prospettiva "finita" del reale, nel senso della sua inevitabile immodificabilità: la contemporaneità ha perso sia la fede – cristiana – nella liberazione dal dolore e dalla morte, sia la speranza – tutta laica – in una liberazione intesa quale emancipazione attraverso gli strumenti della politica e della tecnica. Ecco allora il fascino di nuove spiritualità che negano il valore della storia e della salvezza. Ecco il fascino di offerte di senso che ripropongono un eterno immutabile in cui il tempo, lo spazio, divengono pura apparenza, assoluta insignificanza. Se Dio "non esiste" più quale trascendenza che può salvare, ecco farsi avanti una necessità in cui nulla inizia o finisce e in cui tutto è da sempre, in cui al massimo siamo di fronte a differenti "incarnazioni planetarie", ad autorendizioni che, nella proposta dell'antroposofia di Steiner, attraverso successive reincarnazioni possono cancellare la "colpa personale".

Anche nel cuore del cristianesimo è del resto possibile trovare tracce di una perdita di senso della trascendenza, della fede nel Dio della Alleanza e della salvezza. *Mutatis mutandis*, cosa c'è alla fonte del variegato mondo del miracolismo cattolico? Al di là, spesso, di un vago sentimento cristiano, cosa richiede in fondo il pellegrino che percorre le strade di Fatima, di Lourdes come dei tanti santuari oggetto di devozione? Cosa richiede a Padre Pio o a Milingo il "credente"? Non si corre il rischio di dimenticare che il miracolo aveva e dovrebbe ancora avere un significato ben preciso nelle parole di Gesù?

Cristo, è vero, annunciava un Regno che si manifestava attraverso dei segni, non a caso

però lodava la fede che non si ingenerava dall'evento prodigioso, bensì era espressione di quella piena fiducia, di quell'abbandono totale da cui poteva *anche* scaturire l'intervento risanatore del Signore; non siamo semplicemente di fronte alla "valenza numinosa del *tremendum et fascinans*" (7), ma piuttosto a "rivelazioni che chiamano alla fede" (8), segni dell'avvento del Regno escatologico, dell'automanifestazione di Dio nel suo Figlio. Ecco perché Cristo redarguisce il "fariseo" di ogni tempo: "Allora alcuni scribi e farisei lo interrogarono: *Maestro, vorremmo che tu ci facessi vedere un segno*. Ed egli rispose: *Una generazione perversa e adultera pretende un segno! Ma nessun segno le sarà dato, se non il segno di Giona profeta. Come infatti Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra*" (Mt 12,38-40). Incapaci come siamo di vedere oltre il prodigio, cerchiamo prove di carattere miracolistico, alla ricerca vana di segni che manifestino l'onnipotenza divina dispiegata su questa terra. Agli scribi e ai farisei incapaci di leggere nei "segni dei tempi" il momento kairologico dell'annuncio di salvezza, Cristo ricorda che avranno solo un segno, peraltro difficilmente inquadrabile negli eventi prodigiosi provenienti dal cielo che dovevano annunciare l'era messianica. È il segno di Giona, la morte e la resurrezione del Figlio di Dio, primizia di coloro che risorgeranno (1Cor 15, 23): "segno dei tempi" per eccellenza, alla cui luce, nello scandalo della morte in croce e, retrospettivamente, nella modestia e apparente irrilevanza storica della nascita di Cristo, è possibile discernere e interpretare il cammino umano, anche nelle sue pieghe più ambigue e oscure, nell'ottica della salvezza, della Parola di Dio fatta carne che redime la storia.

Quella di oggi è sempre più spesso una fede fai-da-te, in cui la perdita di significato del Mistero, dell'Alterità, dell'offerta di senso alla nostra vita, va di pari passo con un approccio che potremmo definire individualistico: si interpella Dio per ottenere grazie, guarigioni, interventi minimali a livello della vita



quotidiana, unica dimensione, frammentaria, dell'esistenza. Non esiste dunque più la storia, tantomeno quella personale, inquadrata all'interno della *historia salutis*. L'uomo di oggi, e il credente in particolare, stenta a vedere nella vicenda umana "una molteplicità di sensi immediati che ogni uomo può leggere potenzialmente iscritti nelle situazioni... aperta al tempo stesso ad accogliere – dentro e oltre quei sensi immediati – il senso assoluto e ultimo offerto da Dio: quello dell'autodonazione gratuita di Dio salvatore in Cristo" (9).

È in fondo un nuovo "divino pagano, immanente al cosmo" e paradossalmente "lontanissimo dall'uomo" (10), quello che ci presenta la nuova ricerca di senso religioso. L'uomo non accetta più di attendere la salvezza più volte promessa da Cristo. Un'attesa ormai stanca, iniziata ben duemila anni fa, quando la delusione prese i discepoli stessi di Gesù: convinti di dover attendere l'imminente realizzazione del Regno messianico, si trovarono piuttosto ad assistere impotenti all'evento tragico della morte del Maestro. Non avevano inteso Gesù dire: "In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutto questo accada" (Mt 24,34)? L'attesa apocalittica di una imminente fine del mondo non trovava dunque alcuna risposta. Non videro comparire "nel cielo il segno del Figlio dell'uomo" (Mt 24,30), né videro tantomeno "il Figlio dell'uomo venire sopra le nubi del cielo con grande potenza e gloria" (Mt 24,30). Lo stesso Paolo, del resto, riteneva di essere tra coloro che presto avrebbero visto l'imminente *parusía* del Risorto (1Ts 4,15).

Questa lenta agonia del cristianesimo, l'inesorabile *kénosis* che secondo Quinzio lo avvicina all'immagine dell'agnello sgozzato che siede sul trono dell'Apocalisse, l'attesa delusa non si sono arrestate. Anzi. Dopo duemila anni la delusione, lo sconforto, la disperazione sono ancora più ardui da accettare. Complice la secolarizzazione, l'uomo di oggi si libera definitivamente di un Dio che tarda ad arrivare. L'umanizzazione del Verbo che segna la profondità insuperata – e insuperabile – dell'autocomunicazione di Dio agli es-

seri umani; "la suprema immanenza del suo essere-con-loro" (11) non parlano più al loro cuore. E non bastano certo le parole del Signore che ci chiama ancora alla vigile attesa: "Vegliate dunque, perché non sapete in quale giorno il Signore vostro verrà" (Mt 24,42).

Ma sono queste parole sempre più lontane, e la voce del Cristo è sempre più flebile.

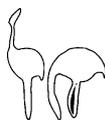
Valerio Burrascano

#### Note

- 1) S. QUINZIO, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano 1997, p. 22.
- 2) J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni – dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, p. 298.
- 3) S. QUINZIO, *cit.*, p. 165.
- 4) S. QUINZIO, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 1991, p. 391.
- 5) S. QUINZIO, *La fede sepolta*, pp. 172-173.
- 6) *Majjhima Nikaya* 63.
- 7) G. LORIZIO, *Una prospettiva teologico-fondamentale*, in P. CODA – R. PRESILLA (edd.), *Interpretazioni del reale*. Teologia e scienze in dialogo, PULMursia, Roma 2000, pp. 27-50.
- 8) J. ERNST, *Marco*. *Un ritratto teologico*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 92.
- 9) S. RENDINA, *Segni dei tempi e discernimento*, in *Rassegna di Teologia*, 2002/1, pp. 49-50.
- 10) S. QUINZIO, *La fede sepolta*, p. 22.
- 11) J. DUPUIS, *cit.*, p. 303.



la casa grigia (1917)



*Né i giusti, né i reprobri - in Mt 25 - sapevano che, aiutando o meno il prossimo "toccavano direttamente il Figlio dell'uomo. Non è dunque la presenza di questa conoscenza che rende santi e benedetti". Ciò segna una distanza incolmabile - sottolinea l'autore, saggista esperto di Sacra Scrittura - tra questa pagina evangelica e la spiritualità di chi vuole vedere fin d'ora la presenza del Cristo nell'altro essere umano.*

## Di fronte alla persona sofferente (1)

Molto spesso una certa spiritualità addita come modello del comportamento da assumere nei confronti del proprio prossimo la frase evangelica in cui Gesù afferma che quanto si è fatto al più piccolo dei nostri fratelli lo si è fatto a lui (cf. Mt 25,40). A questo detto si può accostare quello stando al quale chi accoglie gli inviati accoglie anche colui che invia (cfr. Mt 10,40).

Di questo passaggio dalla persona umana a quella del Figlio fattosi uomo vi sono applicazioni profonde; tra esse vi è quella legata al culto dei santi. Essi non sono in se stessi termine del culto, sono tramite perché l'adorazione giunga a Dio: "preghiamo e veneriamo le reliquie dei martiri e dei confessori, al fine di adorare colui di cui essi sono martiri e confessori; onoriamo i servitori, affinché l'onore ridondi al Signore, che ha detto: chi accoglie voi, accoglie me" (Mt 10,40) (2).

Non è sempre così. Altre volte infatti questo scavalco della creatura per rivolgersi al Verbo incarnato sembra addirittura manifestare l'aspetto più inquietante della religiosità, quello volto a strumentalizzare l'uomo per servire Dio. Invero, sulle prime, il soc-

corso pio sembra non aver nulla da spartire con la terribile violenza fondamentalista in cui questa opzione si fa più scoperta.

Le differenze, in effetti, sono evidenti e non possono certo essere negate; tuttavia un tratto li accomuna: quello di vedere la persona umana come un mezzo e non come un fine. Ciò non significa, è ovvio, che la spiritualità cristiana si fondi sull'imperativo categorico kantiano che prescrive appunto di trattare l'umanità in se stessi e negli altri sempre come fine e mai come mezzo; essa però deve ugualmente rifiutare di stringere il proprio prossimo nel laccio strumentale della devozione, senza con ciò negare il riferimento alla presenza di Cristo.

Nella tradizione ebraica chassidica vi è una storia suggestiva. Essa, partendo dal presupposto che Dio non ha fatto nessuna delle cose esistenti senza uno scopo, si chiede in modo paradossale perché mai Egli abbia creato l'ateismo. La lapidaria risposta è la seguente: ciò avvenne perché quando si è di fronte a una persona bisognosa di aiuto, non bisogna congedarla evocando il soccorso che le giungerà dal cielo; al contrario, occorre agire



come se Dio non fosse, e tutto dipendesse da noi (3). L'obbligazione ad agire nasce esclusivamente dal bisogno dell'altro, *etsi Deus non daretur*.

L'esercizio, solo apparentemente paradossale, richiesto al credente sta nell'affermare la presenza reale della fede proprio quando essa si tiene nascosta agli occhi e al cuore di chi agisce mosso dal bisogno del prossimo. Ciò non significa che non "ne vada di Dio", cioè che non gli si debba rendere conto di questo operare o della sua mancanza; tuttavia questo esito si dà proprio perché quel bisogno rappresenta un volto nascosto del divino: "Dio è umile: non gli importa di essere amato e forse neppure conosciuto direttamente, ci aspetta nel cuore del prossimo e poco gli preme che ce ne accorgiamo" (4).

La grandiosa scena di giudizio contenuta nel venticinquesimo capitolo del vangelo di Matteo situa in un contesto escatologico uno svelamento che, per essere tale, ha bisogno di poggiarsi su un precedente nascondimento. Il brano inizia in tono apertamente apocalittico prospettando la venuta del Figlio dell'uomo circondato dai suoi angeli: davanti a lui saranno riunite tutte le genti ed egli le separerà con potenza regale mandando a destra i beati, verso un premio preparato fin dalla fondazione del mondo, e a sinistra i dannati destinati al fuoco eterno predisposto per il diavolo e per i suoi angeli.

Quando si avanzano le motivazioni per cui per le due schiere è previsto un esito tanto divergente, il tono muta radicalmente e si abbandona ogni accento classicamente apocalittico. Infatti il Figlio dell'uomo, rivolgendosi ai benedetti del Padre suo, afferma di aver avuto fame e di essere stato saziato, di aver avuto sete e di aver ricevuto da bere, di essere stato forestiero trovando ospitalità, di essere rivestito quand'era nudo, visitato allorché giaceva malato o si trovava in carcere. Egli elenca dunque quelle che nella tradizione spirituale e catechistica sarebbero diventate le opere di misericordia corporale.

Udendo questa dichiarazione, i giusti chiederanno quando tutto ciò è avvenuto, e il re

risponderà: "In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me". La scena poi si ripete a parti rovesciate per quelli della sua sinistra; anch'essi chiederanno quando è loro capitato di non soccorrere il re sofferente e si sentiranno ribadire che ciò è avvenuto ogni qualvolta essi non l'avevano fatto nei confronti del più piccolo dei suoi fratelli (cfr. Mt 25,31-46).

In questo caso è proprio la lettera del testo a trasmettere il suo significato più profondo: né i giusti, né i reprobri sapevano che, aiutando il prossimo o rifiutando di farlo, toccavano direttamente il Figlio dell'uomo. Non è dunque la presenza di questa conoscenza che rende santi e benedetti; tale rilievo marca di per sé una distanza incolmabile tra il senso autentico di questa pagina evangelica e la spiritualità di tante persone pie che si sforzano di vedere fin d'ora la presenza "del Cristo" nell'altro essere umano. Il segreto di questa identificazione è solo escatologico, esso viene rivelato unicamente dopo che si è agito o ci si è rifiutati di operare.

Anche qui - per alludere a una grande risposta biblica data dal popolo d'Israele al suo Dio (cfr. Es 24,7) - prima si fa e poi si ascolta. Si riceve un premio solo perché si è aiutato il prossimo senza pensare ad alcuna ricompensa e dando semplicemente ascolto alla voce imperativa derivata dal bisogno altrui. Soltanto alla fine si disvelerà la presenza del Figlio dell'uomo in ogni essere sofferente.

Tutto il brano evangelico è infatti retto da una "parzialità patetica" che esprime un'identificazione svelabile solo alla fine. Qui vi è una memoria viva la quale conserva per sempre la particolarità inscritta in determinate relazioni interpersonali. In questa pagina di Matteo la beatitudine o la dannazione non sono altro che l'eternizzazione di specifici rapporti interumani.

Per questa, via il Giudizio Universale diviene il supremo, definitivo sigillo della responsabilità individuale. Nessuna figura al pari di questa riesce ad attribuire un peso definitivo a quanto si è svolto nel trascorrere



mobile dei giorni.

Il tredicesimo capitolo della prima lettera ai Corinti propone al lettore l'inno alla carità (*agapè*) composto da Paolo su un modello

che pare a un tempo imitare e contestare gli esempi classici di encomio alle virtù. In questa celebre pagina alcuni potentissimi versetti descrivono sia le caratteristiche tutte "minori"

e interumane dell'*agapè*, sia il suo carattere perenne.

Le peculiarità attribuite all'*agapè* sono infatti poste all'insegna dell'arrendevolezza e della capacità di sopportare proprie delle relazioni interumane imperfette; essa è lenta all'ira in quanto estranea a ogni impazienza (dal verbo *macrothymèō*), è benigna e priva di invidia, non si vanta né si gonfia, non è ambiziosa, non cerca quanto non è suo, non si irrita né pensa male, non gode dell'ingiustizia, ma congioisce per la fedeltà, tutto sopporta, tutto crede, tutto spera, in tutto resiste.

Quanto più impressiona in questa elencazione è la ripe-



*Crocifissione bianca* (1938)



tuta citazione di componenti connesse al "lato mancante". In essa vi è una costante nota di dolce ma non disarmata cedevolezza che contraddistingue le relazioni interpersonali improntate alla necessità di non lasciarsi vincere da una negatività pronta a insidiare i rapporti dell'uomo con il suo prossimo. In un certo senso si può ben affermare che una simile lista mette preventivamente in conto di essere nelle circostanze in cui si subisce l'aggressività altrui; eppure è proprio la carità che non cadrà mai (*hè agapè oudepote piptei*); le cose stanno invece in modo diverso, soggiunge subito Paolo, per i doni eccelsi dello Spirito, come la profezia e il saper parlare in lingue o la conoscenza, essi infatti cesseranno (cfr. 1Cor 13,4-9).

La permanenza dell'*agapè*, dunque, non è un mistero solo di potenza; essa ha una connotazione più passiva essendo legata alla capacità di sopportare e di reggere quanto si presenta dapprima come ostile.

Il Figlio dell'uomo non afferma di celarsi in colui che fa il bene, ma in chi lo riceve o nella persona a cui è negato soccorso: il giudice divino ha tratti di passività. Agire e patire qui si incontrano, ma il divino è più nella seconda componente che nella prima.

Nel medievale inno del *Dies irae*, il fedele supplica il giudice supremo affermando: "*Quaerens me sedisti lassus*". L'allusione è all'episodio della samaritana quando Gesù seduto presso il pozzo aspettava assetato e bisognoso (Gv 4,6).

L'eternizzazione dell'*agapè* è la fissazione del ricordo perenne e sempre vivo con cui il Figlio dell'uomo fa memoria di specifici nessi interpersonali visti dalla parte di colui che attende di venir aiutato. In un certo senso è quindi vero che la carità stabilisce il primato del patire sull'agire, senza con ciò togliere neppure un grano alla responsabilità connessa all'operare.

Da questo punto di vista, dichiarare, come fece Paolo VI, che la politica è la massima forma di carità affermando che essa, se ben condotta, può fare il bene di tanti, rappresenta una forma oggettiva di secolarizzazione di un

precedente e più profondo pensiero religioso. L'inadeguatezza di tale affermazione non sta nel ritenere che la politica possa fare il bene (difatti essa, come è evidente, può fare tanto grandi beni quanto grandi mali), l'errore sta nel credere che essa abbia qualcosa da spartire con l'*agapè*; l'attività politica infatti deve essere costitutivamente priva dei tratti di passività e perennità trascendente che sono propri della carità.

Per questo l'*agapè*, come ricorda l'inno paolino, non solo non equivale al semplice fare il bene, ma non coincide neppure con l'oblazione dei possessi, o addirittura di se stessi, a favore degli altri: "E se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova" (1Cor 13,3).

La spiritualità cristiana, legata alla persona sofferente, congiunge in modo singolarissimo tempo ed eternità: la dignità della persona sofferente non deve diventare in alcun modo mezzo, obbliga chi deve prestarle soccorso ed è lo scrigno che, dischiudendosi nella luce dell'*eschaton*, rivelerà la condivisione che il Figlio dell'uomo esercita nei confronti delle sue creature strette nella morsa del patire.

Piero Stefani

#### Note

1) L'articolo riprende con adattamenti alcune pagine tratte da P. STEFANI, *Dies irae. Immagini della fine*, il Mulino, Bologna 2001.

2) GIOVANNI XV, Enciclica *Cum Conventus esset*, in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum ed declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1995, n. 675.

3) Cfr. M. BUBER, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979, pp. 409-410.

4) P. DE BENEDETTI, *La chiamata di Samuele*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 66-67.



*"La spiritualità cristiana coinvolge la materialità e la realtà come gli elementi mondani. Il suo fondamento è strettamente legato alla vicenda divino-umana di Cristo. Perciò la vita spirituale cristiana è inconcepibile se non è basata sull'incarnazione di Dio (...). La spiritualità cristiana è la personale partecipazione alla vita divina, che in Cristo è divenuta realtà mondana e non può essere compresa attraverso le sole possibilità umane".*

## La spiritualità cristiana

Il termine *spiritualità* è estremamente vago, essendo in grado di designare diversi significati. Di fatto, il suo campo polisemico ha l'ampiezza del termine *spirito*, che ne è radice. In questa sede non occorre che mi dilunghi sui vari suoi significati. Identificherò, invece, il valore che tale termine ha in un preciso contesto: quello dell'antichità cristiana. Se ci si riferisce a tale contesto, è necessario rivolgersi prima di tutto all'antropologia, ossia a come i primi cristiani concepivano l'uomo.

Eredi diretti dell'antropologia ebraica, i primi cristiani vedevano nell'uomo un'unità psicofisica formata da tre elementi fondamentali:

1) l'anima (in ebraico *nefeš*, in greco *psyche*), ossia l'aspetto della vitalità per cui l'uomo è vivente;

2) la carne (in ebraico *basar*, in greco *sárx*), ossia la parte materiale che indica la fragilità, la debolezza, la mortalità dell'uomo;

3) lo spirito (in ebraico *rûah*, in greco *pneuma*), ossia la vitalità dell'uomo orientata a Dio perché vivificata da una scintilla divina. Lo spirito è la realtà che apre l'uomo al trascendente.

Nel Nuovo Testamento troviamo anche il termine cuore (*kardia*), il quale non designa tanto l'affetto o i sentimenti, ma la ragionevolezza dell'uomo e la sua realtà più profonda.

Tutte queste parti sono viste strettamente collegate tra loro e formanti un tutto armonico, ragione per cui si parla di uomo come di *spirito incarnato* e di *creatura vivente*. Nel pensiero protocristiano troviamo continue conferme di quest'antropologia per la quale ogni parte del composto umano non è meno importante di altre. Secondo l'apostolo Paolo (1 Tess 5,23), l'intero uomo composto di anima, carne e spirito dev'essere perfezionato e conservato irreprensibile fino alla *parousia* (il ritorno di Cristo). Qualche secolo dopo, il vescovo di Nissa, Gregorio (335-394), scrivendo un breve trattato sull'uomo, il *De hominis opificio*, riprende i concetti paolini e ne spiega il contenuto correlando ai tre elementi anche tre modalità distinte d'esistenza. Per Gregorio esiste, dunque, l'uomo *carnale* cioè colui che vive per soddisfare le pulsioni del corpo servendo le passioni e i piaceri sensuali; l'uomo *animale* che si pone in uno stadio intermedio tra quello *carnale* e quello *spirituale*, incapace



di capire il secondo ma comunque superiore al primo; l'uomo *spirituale* che partecipa direttamente alla vita divina illuminando progressivamente la sua anima e trasfigurando il suo corpo.

Sono invece concetti decisamente posteriori al Cristianesimo primitivo, quelli che determinano lo smarrimento della sfera spirituale (il *pneuma*) e l'opposizione tra anima e corpo in cui il corpo (concepito negativamente e disprezzato) è ritenuto la prigione dell'anima. Questi concetti rispetto all'antichità cristiana sono delle deviazioni antropologiche, ma hanno già alcuni presupposti nel pensiero del vescovo d'Ipbona Agostino (354-430). Personalità di grande ingegno e acume, Agostino non riuscì a liberarsi definitivamente dall'influenza del suo passato manicheo all'interno del quale era concepita un'opposizione permanente tra lo spirito e la materia. Così, più tardi, i teologi che si richiamavano a lui, ma non ne raggiungevano il genio, cominciarono a diffondere una considerazione del corpo sempre più marcata da valenze negative. Con Innocenzo III (1198-1216) si arriverà all'apogeo giungendo a determinare perfino un vero e proprio *disprezzo* del corpo. È invece chiaro come, in precedenza, il corpo non fosse in sé ritenuto negativo: lo si valutava nella misura in cui quest'ultimo si legava alle passioni e si piegava ai vizi poiché tutto ciò era considerato un grave impedimento per l'evoluzione umana nel livello psichico-animale e in quello pneumatico-spirituale.

La sopravvenuta dilacerazione corpo-anima ebbe come conseguenza la frantumazione dell'unità antropologica ebraico-cristiana. Questi concetti determinarono dirette o indirette conseguenze: nella Chiesa s'instaurarono delle spiritualità disincarnate e nella società la realizzazione di modi di vita che negavano totalmente l'esistenza di livelli più alti, ossia "spirituali". L'idea che la materialità sia, in qualche maniera, indipendente dalla spiritualità ha generato ambiti vitali distinti e altri assolutamente indipendenti tra loro. Ma al di là del pensiero sulla sua vita, l'uomo ha continuato a condurre un'esistenza in cui *normal-*

*mente* ogni fatto da lui vissuto era avvertito in correlazione e in dipendenza reciproca con altri. In caso contrario, potevano esserci delle evidenti patologie psicologiche. Infatti solo ad una doppia personalità è possibile assumere comportamenti diversi a seconda degli ambienti frequentati. Se, ad esempio, un uomo accetta un imperativo morale, sente in sé che ciò è un assoluto dovunque e in ogni tempo, dal momento che l'imperativo lo impegna al lavoro, in chiesa, in famiglia, ecc. Di fatto, l'uomo è ancora un'unità psicosomatica! Perciò, nonostante il nostro mondo sia molto distante da quello protocristiano, possiamo sempre trarre una lezione dai primi secoli cristiani e tentare di proporre anche per oggi un modello di uomo in cui, senza esaurirne il mistero, se ne sottolineano gli aspetti creaturali, quelli vitali e quelli aperti al trascendente, tradizionalmente espressi con i termini di corpo, anima e spirito.

Con tali riferimenti si può, ora, tentare d'individuare, nel termine *spiritualità*, alcuni essenziali significati legati alla rivelazione neotestamentaria e alla tradizione cristiana dei primi secoli, significati che sono eloquenti anche oggi.

1. La *spiritualità* tratta tutto ciò che concerne lo *spirito* ossia la realtà più elevata insita nell'uomo e che possiamo in qualche maniera definire come la sua interiore "finestra" aperta all'infinito della realtà trascendente.

2. Perciò la *spiritualità* cristiana non dev'essere confusa con quanto tocca le realtà psichiche dell'anima o le realtà somatiche del corpo: è un altro campo e si pone su un livello distinto.

3. Per il fatto indiscutibile che l'uomo è un'unità psicofisica, la *spiritualità* finisce inevitabilmente per coinvolgere corpo e anima umana trasfigurandoli. Ciò è particolarmente evidente negli antichi rituali cristiani, dove il simbolismo è onnipresente e dove i differenti organi e le diverse funzioni del corpo si trovano posti in relazione con gli organi e le funzioni dell'anima e con le attività e gli stati della vita spirituale (cfr., a tal proposito, le



*Catechesi mistagogiche* di Cirillo di Gerusalemme).

4. Non tutti possono parlare di *spiritualità* cristiana ma solo coloro che hanno raggiunto il livello ad essa corrispondente o, quanto meno, coloro che vi tendono. Ogni altra persona potrà riferire delle cose dette dai primi ma vedrà inevitabilmente il tutto alla luce del proprio livello o stato. Questo spiega le seguenti espressioni paoline: "*Quelli infatti che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito*" (Rom 8,5). E anche: "*L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace d'intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito*" (1Cor 2,14).

5. La *spiritualità* è un metodo, una prassi, nella quale avviene la guarigione dalle passioni umane e l'apertura del proprio essere all'esperienza del divino. Tale metodo può essere applicato solo da chi si trova in una condizione esistenziale superiore alla propria, quindi nell'alveo di una vivente tradizione spirituale. Tra un uomo spirituale e un discepolo ci può essere una relazione simile a quella che intercorre tra un medico e il suo paziente. In questa relazione si verifica la competenza del medico e la disponibilità del paziente, dal momento che in tale prospettiva la *spiritualità* ha un vero e proprio aspetto terapeutico.

Questi punti, che mostrano sinteticamente il significato di *spiritualità*, non comportano né una nuvolosa utopia né un vago idealismo intrappolato all'interno dei limiti della meditazione e della fantasia. La *spiritualità* cristiana coinvolge la materialità e la realtà come gli elementi mondani. Il suo fondamento è strettamente legato alla vicenda divino-umana di Cristo. Perciò la vita spirituale cristiana è inconcepibile se non è basata sull'incarnazione di Dio.

Nel pensiero patristico, l'incarnazione del Figlio di Dio non è semplicemente mirata ad un miglioramento della realtà umana, ma alla sua riforma e trasformazione. Persegue la realizzazione di un "mondo nuovo" e di una re-

altà teantropica (divino-umana). Secondo i Padri della Chiesa, Dio è divenuto *theanthropos* (Dio-Uomo), per rendere teantropica la vita umana, spalancando così quella "finestra" presente nel cuore di ogni uomo e che lo trascende.

In tal modo la *spiritualità*, intesa cristianamente, rappresenta un'elevata modalità di esistenza o un cammino che conduce ad essa in cui la vita del singolo uomo diviene la stessa vita teantropica di Cristo (cfr. Gal 2,20).

Ciò significa che i termini verità, giustizia, pace, uguaglianza, fratellanza non sono concetti ideologici o problemi morali. Sono un modo di vita realizzato attraverso Gesù Cristo e riscontrato in chi Lo ha realizzato in sé. La lotta per realizzare questi principi nella vita non è basata sulla buona volontà ma essenzialmente e principalmente sull'azione onnipotente di Dio, che entra e illumina l'uomo convenientemente disposto, con i mezzi della tradizione e della spiritualità cristiana.

Perciò la *spiritualità* cristiana non è semplicemente un esoterismo, un progresso culturale o qualcosa di simile. Non è nemmeno il prodotto che nasce da un uomo che si fonda su se stesso in un'idealistica spiritualità o in un atteggiamento religioso. La *spiritualità* cristiana è la personale partecipazione alla vita divina, che in Cristo è divenuta realtà mondana e non può essere compresa attraverso le sole possibilità umane senza l'intervento di Dio.

In definitiva la *spiritualità*, cristianamente intesa, è vita e lotta nello Spirito Santo, ed è identificata con la vita dell'intera Chiesa, come corpo, con la sua tradizione nella quale l'uomo è indotto a cercare la pienezza della vita. Quest'ultimo elemento ci mostra la notevole differenza tra la *spiritualità* cristiana (in quanto espressione ecclesiale) e le *spiritualità* del nostro tempo che, con concetti antropologici assai secolarizzati, sono prevalentemente a servizio di bisogni individualistici ed edonistici.

Pietro Chiaranz



## La vita piena

*"Io, donna laica e consapevole del tesoro millenario di significati che la figura della Vergine adombra, non ho potuto sottrarmi all'obbligo di riconoscere il nuovo che ella tuttavia rappresenta e, in questo percorso, ho incontrato altri e altre, capaci di intendere la grandezza di questa donna, anche da prospettive molto lontane dalle mie".*

*L'autrice è docente di filosofia negli istituti superiori di Venezia.*

# Maria, la libertà dello Spirito

Parlare di spiritualità significa evocare lo Spirito che, da qualunque prospettiva lo si sperimenti, religiosa o laica, è da sempre collegato alla libertà. Lo Spirito Santo può effondersi come vuole: *Spiritus ubi vult spirat*, lo Spirito soffia dove vuole (Gv 3,8). Anche san Paolo afferma che "il Signore è Spirito e dov'è lo spirito del Signore ivi è libertà" (2Cor 3,11); la vocazione cristiana è dunque una vocazione alla libertà (Gal 5,13).

Il senso comune attribuisce "spirito" a quelle persone che sanno valorizzare la loro intelligenza e restano fedeli alle proprie idee. Come fa dire Drewermann a Giordano Bruno: "lo spirito è la forza di resistere alle obiezioni" (1), cioè la capacità di esprimersi liberamente da qualsiasi condizionamento o pressione esteriori. Questa coincidenza di libertà e spiritualità è tanto forte che storicamente si è espressa in mille modi: il più conosciuto è legato ad un movimento medievale di straordinaria portata, quello del *Liberio Spirito*, appunto (2). Le sue origini storiche sono di fatto misteriose, anche se qualche studioso lo ha collegato alle dottrine dei Catari, a quelle degli Gnostici o a quelle dei Gioachimiti. Di certo si sa che si

diffuse in molte città d'Europa e anche in alcune dell'Italia settentrionale, tra la seconda metà del XIII e la prima del XIV secolo, un'epoca di grandi avversità climatiche, economiche, politiche e sociali.

La Chiesa si servì di tutto il suo potere repressivo contro coloro che "possedevano lo spirito di libertà" (Concilio di Vienne 1311-1312), considerandoli eretici tra i più pericolosi: la persecuzione si abbatté in modo particolare su begardi e beghine, molto più numerose queste di quelli, la cui vita era dedicata principalmente all'insegnamento, assolutamente gratuito, della lettura e della scrittura, a favore dei più poveri, e poi alle pratiche caritative incoraggiate dai Vangeli, spesso in aperta contraddizione con lo sfarzo, lo spreco e la protervia che distinguevano il clero. Scegliendo liberamente di vivere in povertà, ma non rientrando in alcun Ordine riconosciuto dalle autorità ecclesiastiche, queste donne costituivano di per sé un pericolo, tuttavia non erano soltanto le loro scelte di vita a preoccupare la Chiesa: molto più dannosa era considerata la dottrina che tra di loro spesso circolava e veniva poi rielaborata e diffusa tra il



popolo.

Tale dottrina è arrivata fino a noi grazie a due scritti fondamentali: *Lo specchio delle anime semplici*, di Margherita Porete, e un trattato in tedesco, attribuito ad una non meglio identificata Schwester Katrei, sorella Caterina, che dialoga con il suo confessore, forse un domenicano. Quest'opera è stata anche attribuita a Meister Eckart, benché non esista nessuna prova che lo confermi.

Margherita Porete era una *beghina* - così la chiamano i cronisti dell'epoca -, che fu arsa viva il 1° giugno 1310, dinanzi all'*Hotel de la Ville*, nella piazza Greves di Parigi, perché eretica e *relapsa*; con lei bruciò il suo libro "*pestiferum, continentem heresim et errores*". Il processo era durato due anni ed era stato condotto dal domenicano Fra Guglielmo Humbert da Parigi, confessore di Filippo il Bello, impegnato all'epoca nell'infame inquisizione contro i Templari.

In quegli stessi anni, a Parigi, insegnava un altro domenicano che diventerà il Meister per eccellenza: Eckart, che la morte colse poco prima della condanna per eresia del 1329, benché la bolla papale che lo incriminava si premurasse di ribadire che egli si era pentito e aveva riconosciuto, alla fine della sua vita, i propri errori.

Il libro, nonostante la sua riconosciuta pericolosità, ebbe una grande diffusione. Per esempio, Margherita regina di Navarra, meglio conosciuta come Margherita d'Angouleme e autrice del famoso *Heptameron*, è stata sicuramente attenta lettrice dello *Specchio*, che, nella sua forma più completa e manoscritta, si trovava nel monastero di Madeleine les Orleans, cui la regina era legatissima. Margherita era la nonna di colui che, col nome di Enrico IV, governerà la Francia ed emanerà il primo editto di tolleranza religiosa nell'Europa cinquecentesca, martoriata dalle guerre di religione.

Margherita esprime nella sua opera la consapevolezza, fortissima, che esiste un piano di ricerca, sconosciuto ai più e avversato dalla Chiesa, che conduce a Dio, anzi a "*indiararsi*". Questa idea si trova come un *leit-motiv* ripetuto all'infinito nelle pagine dello *Specchio*: "tra

lui e lei (l'anima e il suo diletto), per trasformazione d'amore, non c'è nessuna differenza, checché ne sia delle loro nature..."; "Colui che arde non ha freddo, e colui che annega non ha sete. Ora tale Anima arde talmente nel fuoco d'amore, che è divenuta propriamente fuoco, poiché è fuoco in se stessa..."; "Bisogna veramente che quest'anima sia simile alla Deità, poiché è trasformata in Dio e da ciò ha ottenuto la sua vera forma..."; "Questa morte (dello spirito) porta con sé il fiore dell'amore della Deità: non c'è mediazione alcuna tra le anime e la Deità e neanche ne vogliono"; "E se essa è così libera su tutti i suoi lati, perde il proprio nome, poiché ascende alla sovranità. E perciò perde il proprio nome in colui del quale essa è, di lui in lui fusa e rimessa di lui con lui per se stessa. Proprio come farebbe un'acqua che viene dal mare... e quando quell'acqua o fiume rientra nel mare perde il proprio corso e il nome..."; l'Anima cade "in uno sbalordimento chiamato *niente pensare vicino al Lontanovicino*, il quale è il suo più prossimo. Dunque quest'anima vive non di vita di grazia né di vita di spirito soltanto, ma di vita divina... vive in modo divino" (3).

Ora dobbiamo capire dove conduca questa fusione, questo divenir Dio: Margherita ne ricava una conseguenza estrema, cioè che l'anima non ha più come misura la Chiesa che lei chiama "piccola", nella quale vige un regime di mediazione, ma solo se stessa e le altre anime a lei simili, che formano la "Chiesa grande", e che si pongono non contro la legge, ma al di sopra di essa (4). Questo significa che l'anima si colloca su di un piano superiore a quello dell'obbedienza passiva alle regole, prede congedo dalle virtù e dalla stessa volontà di Bene, dopo aver attraversato sette "stati" e aver raggiunto, con la morte dello spirito, il perfetto annichilimento dell'io.

Tuttavia questa fusione convive con il mantenimento di una differenza, messa in luce proprio dal termine insieme suggestivo e rivelatore con cui Margherita nomina l'Amore: il *Lungiprossimo*, ciò che è insieme vicinissimo e lontanissimo. Questa immagine è, come sottolineano la pensatrice della *Differenza sessuale*, Lui-



sa Muraro, e il gesuita Albert Deblaere (5), il risultato di una modo originale e dinamico, femminile, di pensare, intimamente connesso con la convinzione che sia la dialettica la *forma mentis* e *forma vitae* della nobile Amore (la *fine amour*), una delle dame che dialogano tra di loro nell'opera della Porete. Di qui deriva la necessità di trattare con condiscendenza le pretese della ragione, che va col passo di lumaca, che non capisce se non il grosso, è noiosa e fa soffrire e penare chi la segue, è rozza e povera, vede con un occhio solo. La ragione indica la strada della virtù, ma la Amore, maestra di conoscenza e di luce divina, chiede altro (6).

Questa Amore è chiamata lampo (*esclar*), che trasforma l'anima anche da un punto di vista etico, poiché la "guarisce" dal suo stato di opposizione al corpo, conducendola all'azione "senza perché", ad uno stato di innocenza. Il corpo stesso diventa garanzia di un percorso spirituale realmente trasformatore, non solo intellettuale. Come sottolinea bene Michela Pereira, studiosa dello *Specchio* e stimata storica della filosofia, gli studi più recenti sulla Porete hanno sottovalutato il tema della corporeità, e non a caso, poiché tendono a vedere in Eckart la più completa espressione del percorso mistico di Margherita. Invece ella addirittura indica la complessione colerica e sanguigna come la più adatta all'esperienza della Deità, piuttosto che quella melanconica o flemmatica, inoltre arriva a parlare di "vene della conoscenza divina e di midolla del divino Amore".

Certo, queste concezioni non potrebbero essere più distanti e incomprensibili per quelli che vivono secondo il consiglio della ragione: Margherita li chiama "bestie e asini" (7).

Ora concentriamoci sulla seconda opera citata: il dialogo tra sorella Caterina e il suo Maestro, un trattato mistico della prima metà del '300 considerato un esempio del radicalismo delle teorie del *Libero Spirito*, così come si erano diffuse a Strasburgo, la città in cui Eckart visse dal 1314 al 1323. A Strasburgo, fa notare lo storico Lerner, l'appellativo "sorelle" veniva usato per indicare le beghine (8).

Il testo evidenzia una interessante inversione dei ruoli tra Caterina, inizialmente obbediente e sottomessa alle indicazioni del suo confessore, e il Maestro, che diventerà a sua volta allievo. Ella gli indicherà, dopo averla personalmente sperimentata, la via che conduce alla diretta conoscenza di Dio, alla fusione del suo corpo e del suo spirito con la divinità.

Benché molti, come ho già detto, abbiano pensato che questo dialogo sia opera proprio di Eckart, io tendo a dare maggior credito a chi lo ha invece attribuito ad una donna: la ragione c'è, ed è importante. Si tratta del fatto che la tradizione spiritualista ha una lunga storia, che affonda le sue radici nel mondo ebraico, ma che si è affermata nel mondo cristiano grazie ad un movimento profetico, diffusosi soprattutto grazie all'opera femminile (9).

Absolutamente non casuale, del resto, è la connessione che anche la dottrina ufficiale della Chiesa stabilisce tra la Madre di Dio e lo Spirito Santo: si comincia dai testi dei Vangeli canonici, nei quali Maria fin dal momento dell'annunciazione è intrinsecamente unita allo Spirito ("verrà sopra di te": Lc 1,35), si continua con gli *Atti degli Apostoli* (2,1-12), che narrano della discesa dello Spirito Santo, si finisce con l'attribuzione a Maria di prerogative tipiche del Paraclito: soccorritrice, ausiliatrice, avvocata (10).

Ci sono poi voci significative all'interno della Chiesa, che si levano a celebrare Maria come tempio dello Spirito Santo, come sua incarnazione stessa: valga per tutte quella di Leonardo Boff, che non si limita a sostenere che con Maria si inaugura l'era dello Spirito, ma afferma che "per mezzo di Maria la salvezza divina possiede dimensioni femminili, verginali, materne e sponsali. Il femminile diventa capace di essere il luogo dell'incontro completo e pieno di Dio" (11).

Dunque parlare di Spirito significa parlare di Maria: lo ha riconosciuto perfino la tradizione ecclesiastica, ma alcuni testi non canonici vanno ben oltre: nel *Vangelo gnostico di Filippo* come in quello *apocrifo degli Ebrei*, Ma-



ria viene chiaramente chiamata Spirito (12). A lei conseguentemente è da attribuirsi, come principale prerogativa, la libertà.

Il che risulta tuttavia incomprensibile, se lo confrontiamo con l'immagine di Maria che la Chiesa ha voluto fin qui trasmettere: umile figlia del suo figlio, in tutti i sensi. Contro ogni più elementare evidenza, contro il senso profondo di un ordine, sovvertendo il quale il mondo è diventato teatro di distruzione e ingiustizia.

Convieni invece, secondo me, tornare a Maria per poter capire davvero: non però alla Madre Dolorosa, all'umile ancella, alla Figlia obbediente. Convieni imparare dalla ragazza di Galilea, incinta e in pericolo, che ha saputo donare alla storia la speranza di un messaggio d'amore e di rinascita, offrendo l'esempio di una libertà creatrice, il cui unico vincolo è Dio, limite supremo di ogni agire umano. È lei che fa irrompere la rivelazione del divino femminile in un mondo in cui ormai si era affermata un'immagine di Dio totalmente patriarcale: è lei che mette al mondo un nuovo dio, senza pretendere il posto, ma al contrario mostrandocelo prossimo, così vicino a noi da incarnarsi per restare qui, per indicarci il cammino.

È lei la Sapienza che unisce, che insegna ad intendere le diverse lingue, perché ne parla in fondo solo una, quella materna. È lei la mediazione vivente, capace di fecondare il conflitto senza farlo degenerare in guerra: delle idee, delle religioni, dei sessi.

Io, donna laica e consapevole del tesoro millenario di significati che la figura della Vergine adombra, non ho potuto sottrarmi all'obbligo di riconoscere il nuovo che ella tuttavia rappresenta e, in questo percorso, ho incontrato altri e altre, capaci di intendere la grandezza di questa donna, anche da prospettive molto lontane dalle mie. Angela Volpini, che ha sperimentato da bambina la vicinanza corporea e spirituale di Maria (così lei stessa parla della propria esperienza mistica), lo conferma: non possiamo comprendere l'amore del Padre e del Figlio, se rifiutiamo sistematicamente di prendere in considerazione la voce

dello Spirito, che dentro di noi suscita l'amore come immagine della nostra "pienezza". Maria ha compiuto quest'opera nella libertà e nell'amore, dando origine a una nuova creazione: la divina umanità (13).

Qui troviamo del tutto dispiegata la stessa dottrina del Libero Spirito: non abbiamo bisogno di cercare Dio fuori di noi; non c'è alcuna necessità di rinnegare la nostra dimensione umana, cioè anche fisica, corporale, per vivere nella realtà del divino; non ha senso rinunciare alla nostra libertà, perché solo se la nostra anima "è così libera su tutti i suoi lati, perde il proprio nome, poiché ascende alla sovranità. E perciò perde il proprio nome in colui del quale essa è, di lui in lui fusa e rimessa di lui con lui per se stessa. Proprio come farebbe un'acqua che viene dal mare ....e quando quell'acqua o fiume rientra nel mare perde il proprio corso e il nome..." (14).

Maria è dunque colei che, libera in un mondo segnato da molteplici e opprimenti vincoli politici, religiosi, sessisti, sa progettare per sé e per le altre, gli altri, un destino di gioia, una perfezione senza martirio.

Il suo progetto di vita è presente davanti a noi, a dispetto dei tentativi millenari di cancellarlo, negarlo, inglobarlo in una storia di potere e di prevaricazioni. La forza del desiderio di Maria sta nelle sue radici, che affondano in un passato solo apparentemente lontanissimo, in una civiltà che il patriarcato ha vanamente cercato di occultare, in un tessuto di relazioni soprattutto femminili, la cui energia sostiene la vita e fa superare l'angosciosa paura della morte.

Maria ci insegna che la libertà dello spirito è la stessa libertà della carne, che il corpo è glorioso quanto l'anima, che l'umanità può finalmente concepirsi immacolata, divina, ma non nella solitudine dell'io, bensì nella relazione rispettosa e amorosa dell'altra/o (15).

Capire questo vuol dire cambiare il mondo.

*Nadia Lucchesi*



### Note

1) Cfr. EUGEN DREWERMANN, *Giordano Bruno. Lo Specchio dell'infinito*, Rizzoli, Milano 1994, p. 107.

2) Cfr. l'analisi di LUISA MURARO in *Guglielma e Maifreda*, La Tartaruga, Milano 1985, pp. 145-147.

3) MARGHERITA PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, San Paolo, Milano 1994, pp. 203, 207, 265, 297, 341, 343.

4) Cfr. *ivi*, p. 439.

5) Cfr. L. MURARO, *Lingua materna, scienza divina*, D'Auria editore, Napoli 1995, p. 49.

6) Cfr. M. PORETE, *op. cit.*, pp. 152, 271, 149, 231, 345, 415, 276.

7) Cfr. *ivi*, pp. 379, 171, 303.

8) Cfr. ROBERT E. LERNER, *The Heresy of Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley 1972; 2ª ed. riveduta, Notre Dame 1991.

9) Cfr. ELISABETH SCHLUESER FIORENZA, *Gesù, figlio di Miriam, profeta della Sofia*, Claudiana, Torino 1996 e NADIA LUCCHESI, *Frutto del ventre, frutto della mente. Maria, madre del Cristianesimo*, Luciana Tufani, Ferrara 2002.

10) Cfr. STEFANO DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana, Roma 1991, p. 264.

11) Cfr. LEONARD BOFF, *Ave Maria*, Cittadella, Assisi 1984.

12) Cfr. MARCELLO CRAVERI, *I Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 1990.

13) Ho presentato la mia lettura della figura di Maria nel libro *Frutto del ventre, frutto della mente. Maria madre del Cristianesimo* (Luciana Tufani editrice, Ferrara 2002).

Si confronti anche il bel lavoro di ANGELA VOLPINI, *Capire Maria*, Marna, Barzago 2003,

in modo particolare alle pagine 41 e 73.

14) M. PORETE, *op. cit.*, p. 341.

15) Ho seguito con molta attenzione la trasmissione di Gad Lerner, dedicata alla discussione sul *Dio delle donne*, l'ultimo libro di LUISA MURARO (Mondadori, Milano 2003), andata in onda, su "La7", la sera di sabato 20 ottobre 2003. In quell'occasione si è discusso anche sull'immagine di Maria, senza tuttavia rendere conto della complessità e della novità delle più recenti riflessioni, alcune citate nella nota 13. Si tratta di interpretazioni, libere da preoccupazioni di ortodossia o da schematismi ideologici, che intendono riconoscere finalmente a Maria la sua straordinaria capacità di agire nella storia, per trasformarla e radicare in essa l'ordine simbolico materno.



*Autoritratto con sette dita*



## La vita piena

*In forma di lettera ad un'amica, suora di clausura che aspira alla conoscenza della spiritualità ebraica, con vera apertura d'intelletto e di cuore, l'autrice racconta Il Tempio e la Legge nell'esperienza di formazione ebraica. "Il significato che viene attribuito alla parola spiritualità, nella tradizione cattolica, non ha un così diretto corrispettivo in quella ebraica, poiché per la tradizione ebraica non si dà una netta distinzione tra vita spirituale e vita materiale".*

# Il Tempio e la Legge

Carissima amica,  
 spero avrai ormai ricevuta la mia cartolina da Gerusalemme: solo un ricordo da quel luogo così tragicamente affascinante. Tra l'altro, vi si celebravano in questi giorni le commemorazioni del trentennale della guerra di Kipur 1973, nella quale, come ti ho già raccontato, è caduto mio fratello Marco. Il 25 settembre siamo ritornati a Roma e subito ripartiti per Venezia: mi sarei molto arrabbiata (con la casualità!) se fossi stata a Roma proprio il 26, quando tu tentavi inutilmente di visitare la sinagoga di Roma, quella che gli ebrei romani chiamano la "scuola Tempio". Che poi secondo il mio gusto è proprio brutta, troppo grande e con una acustica pressoché inesistente. A mio parere non è il luogo che possa ispirare, più di altri, una particolare spiritualità.

Purtroppo le antiche sinagoghe di Roma sono state abbattute nell'Ottocento in una scriteriata opera di risanamento di Roma e anche dell'antichissimo ghetto. Quella nuova "scuola Tempio" è stata fortemente voluta dagli ebrei romani per celebrare la nuova dignità di cittadini di Roma, dopo la quasi bimillenaria emarginazione e chiusura nel ghetto.

Capisco benissimo la tua disillusione, e credo che quasi certamente il problema fossero le ispezioni di sicurezza che vengono scrupolosamente fatte prima di qualsiasi funzione. Purtroppo i tempi che viviamo sono particolarmente duri, e non solo a Roma! Anche se è dura da dimenticare, proprio a Roma, la vicenda dell'atto di crudele terrorismo proprio in quello spazio che tu hai calpestato quel giorno. In tutti i luoghi di pertinenza ebraica - sedi comunitarie, scuole, sinagoghe - ormai da anni non si fa entrare nessuno che non sia conosciuto o presentato da persona conosciuta, oppure non rientri in un giro organizzato dal Museo locale che se ne assume la responsabilità.

Spero davvero che tu un giorno possa passare per Venezia, o almeno per Padova, dove potrei raggiungerti, perché le nostre "scuole" sono intrise di un calore e forse una "spiritualità ebraica" che giunge dai tempi lontani della loro costruzione, dalle molte generazioni di ebrei, durante la chiusura nei ghetti e dopo, che là dentro hanno pregato e studiato, hanno celebrato i momenti felici e quelli disperati, come quando nel 1945 la cerimonia di riaper-



tura delle sinagoghe dopo la Shoà è stata una grande gioia e anche il grande dolore di dover contare i posti rimasti vuoti.

Ho messo tra virgolette la parola "spiritualità ebraica", perché si tratta di una terminologia che è frequentemente un momento di poca comprensione tra cattolici ed ebrei. Probabilmente anche il tuo "amore per Israele" ha a che fare con il desiderio di avvicinarti alla spiritualità ebraica, nella certezza che sia la spiritualità di cui doveva essere pervaso l'ebreo Gesù.

Il significato che viene attribuito alla parola spiritualità, nella tradizione cattolica, non ha un così diretto corrispettivo in quella ebraica, poiché per la tradizione ebraica non si dà una netta distinzione tra vita spirituale e vita materiale. Nell'ebraico biblico, la parola *nefesh* va capita per quello che ci dice il modo come è usata nel testo. In Genesi 2,7: "E il Signore formò l'uomo dalla polvere del suolo, e soffiò nelle sue narici un alito di vita, e l'uomo divenne un anima vivente".

Le parole "alito" (divino) e "anima" sono in ebraico "*nefesh*", la stessa parola, il che fa riflettere nella direzione di una sostanziale unità dell'"*adam*", creato da Dio con la materialissima "polvere del suolo", e l'"alito di vita" divino.

La tradizione conferisce valore spirituale - che mi sembra di vedere come un moto di avvicinamento a Dio nell'osservanza dei precetti - alla vita materiale.

L'obiettivo è la ricerca della purezza, nella fedeltà alla *Torà*, e pertanto alle norme di comportamento che investono tutta la vita dell'ebreo: ne deriva l'immagine di un popolo distinto dagli altri popoli, in particolare per l'uso mai interrotto di studiare la parola di Dio nella *Torà*, studio che può facilmente avere espressioni di preghiera, e di dialogo anche molto acceso con i colleghi di studio, ... e anche con Dio.

Lo studio della *Torà* e dei suoi commenti e interpretazioni nella *Mishnà* e nel *Talmud* - tutti insieme considerati emanazione dell'evento del Sinai - hanno come obiettivo la fedeltà alla parola divina e la sua attuazione nelle opere

e nell'osservanza delle norme. "La dignità, anzi la regalità non è nelle opere - dice Paolo De Benedetti -, ma della *Torà* in cui si inscrivono, e anche dell'uomo in cui Dio è presente mediante la *Torà*, la quale appunto fa emergere l'immagine divina che è in lui".

Ma quando si parla di tradizione non possiamo prescindere dalla memoria che la comunità d'Israele trascina in una infinita catena che ha il momento fondante nel Patto del Sinai - e prima ancora nel patto con Abramo - e giunge ininterrotta fino a noi, come è detto nelle Massime dei Padri, i *Pirqué Avot*: da Dio a Mosé, a Giosuè, agli Anziani, ai Profeti, alla Grande Assemblea... fino ad oggi. In un percorso di *Torà* "vissuta" dalle comunità d'Israele che assumono via via un'importanza vitale nel grande affresco del popolo d'Israele nell'epoca bimillenaria della dispersione.

Comunità che non hanno mai smesso, tra momenti di vita quasi tranquilla e di scambio anche culturale molto intenso e proficuo a fianco degli altri popoli e momenti molto frequenti di lutti e persecuzioni, non hanno mai smesso di indagare tra le lettere e le righe della *Torà*, che è "insegnamento", per far emergere anche la più nascosta volontà divina, per attualizzarla.

Per questo lo studio della *Torà* non può essere visto come un lavoro come gli altri, non deve essere fonte di guadagno, ed è equiparato dai Maestri d'Israele al momento della preghiera. Né è bene vantarsi di essere uno studioso di *Torà*, come dice, al tempo in cui Gesù predicava in Palestina, Rabbi Jochanan ben Zakkay: "... perché per questo fosti creato". L'elaborazione successiva dirà che lo studio della *Torà* e la vita sulla via della *Torà* hanno in sé il potere di affrettare l'era messianica, in compartecipazione con l'azione di Dio nella storia.

Nel vivere il mio ebraismo, che non è poi molto osservante, ho sempre sentito la sinagoga - il *beit ha-keneset*, cioè la casa di riunione, di assemblea della comunità, assimilabile alla parola latina *ecclesia* - come un momento forte della mia identità ebraica. Il ritrovarsi in comunità, con la memoria comune da trasmet-



tere ai figli, e poi ai nipoti, io lo vivo come un momento di grande "spiritualità": le preghiere cantate con la melodia nota e ripetuta, e insegnata, i gesti solenni a volte, ma anche semplici ritualità, sono modelli di riconoscimento fra persone che hanno avuto la ventura di percorrere un tratto di vita fianco a fianco, e che sono testimonianza di presenza attiva nella comunità.

La lettura settimanale della *Torà* nel giorno dello *Shabbat*, che fa ripercorrere le memorie dell'antico patto, che tutti insieme leggiamo, non importa poi molto se in ebraico o in traduzione, è un vincolo forte e molto educativo per i giovani, e che unisce idealmente tutte le comunità ebraiche ogni sabato mattina. Tutto questo ha in sé un nocciolo di spiritualità, legata alla "intenzione", la *kawwanà* tanto cara al mondo chassidico, con la quale si vivono questi momenti, che nelle festività e nelle solennità, come quella che ci apprestiamo a celebrare questa settimana per *Yom Kippur*, sono particolarmente coinvolgenti.

Ma l'intenzione con la quale ho preparato oggi la "zucca disfatta", come la cucinava la mia nonna, da mangiare al momento in cui finisce il digiuno solenne di *Kippur*, ha per me un significato molto poco materiale e moltissimo legato invece alla tradizione, alla memoria e alla trasmissione della memoria ai figli e nipoti.

Questo vale per me, ma credo di poter dire per moltissime altre donne ebrehe nelle più disparate comunità nel mondo. E questo è anche il "collante" che tiene unite tante famiglie di un unico ceppo familiare, che soprattutto per la cena di *Pesach* si ritrovano a cantare con la medesima melodia, e i medesimi cibi in tavola, l'uscita del popolo d'Israele dall'Egitto (ricordi il salmo: *In exitu Israel de Aegypto!*).

E da qualche anno, in seguito all'impegno comune nel dialogo ebraico-cristiano, alcune amiche e alcuni amici non ebrei chiedono di poter assistere a qualche nostro rito, e anche per questo *Kippur* ci sarà un'amica carissima con noi a sentire il suono finale, consolatorio e potente, dello

*shofar*.

Chissà che una volta o l'altra non possa venire anche tu.

Voglio ancora dirti una cosa. Ho pensato di farti cosa gradita a raccontarti un poco di me e della tradizione ebraica, e della "spiritualità ebraica", che forse tu avresti cercato nella nostra sinagoga. Se mi è riuscito di trasmetterti qualcosa del nostro, del mio, vissuto ebraico, in forma spero semplice, ma spero anche quanto più precisa possibile, ebbene io sono certa che ciò è potuto avvenire perché sapevo che tu, dal tuo monastero, saresti stata pronta ad ascoltarmi, così come io ascolto le parole dalle tue lettere: solo per questo si può parlare di dialogo vero, e di spiritualità del dialogo stesso. Ricordi quanto scriveva Martin Buber?

Intanto sentiamoci vicine, nelle nostre distinte, ma ugualmente profondamente sentite, spiritualità. Con viva amicizia, la tua amica ebraea.

Laura Voghera Luzzatto



*Il soldato che beve (1912)*



## La vita piena

*Secondo l'autore, monaco della comunità do Bose, "la vita spirituale cristiana può essere così sintetizzata: Dio si è fatto uomo perché anche noi diventiamo uomini e perché umanizziamo la nostra umanità. Dio si è fatto uomo perché noi diventiamo uomini a sua immagine e somiglianza. Non è difficile mostrare come tutto l'Antico Testamento, nelle sue tre componenti della Legge, della Profezia e della Sapienza, miri a umanizzare l'uomo".*

# La vita secondo lo Spirito

### Dalla rivelazione alla spiritualità

La rivelazione biblica è a struttura simbolica paterna. Che cosa significa questa affermazione? Che il rapporto Dio-uomo, secondo la Scrittura, trova la sua più pregnante analogia simbolica nel rapporto padre-figlio. Dio è Padre e *si rivela*, cioè precede e fonda l'esperienza che l'uomo può fare di lui. Dio si rivela *nella storia e nel mondo*, e pertanto storica e mondana (fedele alla terra) è la risposta umana alla sua iniziativa. Dio si rivela tramite la *parola*, suscitando così la risposta dell'uomo, dunque la sua *responsabilità*, e stabilendolo come *soggetto*, come *libertà dialogante* con lui. Dio comunica all'uomo mediante una parola che chiede ascolto e che chiama ad una relazione e ad una responsabilità da viverci nella storia e in una *comunità*.

Questa relazione non è indistinzione, non è fusione, ma comunione dinamica, attraversata dall'assunzione dell'alterità, con Dio e con gli altri uomini. Dio si rivela attraverso la voce e la parola, in un rapporto di distanza con l'uomo, così come il padre si relaziona originariamente con il figlio mediante la voce. Simbolicamente siamo rinviiati alla relazione del

bambino che inizia il cammino di percezione dell'alterità grazie al padre, il terzo che si introduce nella relazione fra il piccolo e la madre, con la quale ha vissuto un periodo di inabitazione, di fusione simbiotica (1). Il credente è dunque anzitutto "colui che ascolta". È dall'ascolto, dice Paolo, che nasce la fede (Rm 10,17).

La preghiera centrale della liturgia ebraica, preghiera ripetuta quotidianamente dall'ebreo Gesù e dagli ebrei oggi, è lo *shemà Israel* ("Ascolta, Israele"), preghiera che apre le labbra per chiamare il cuore e invitarlo ad intraprendere un itinerario che dall'ascolto va alla conoscenza e dalla conoscenza all'amore (Dt 6,4-5).

La rivelazione neotestamentaria, centrata sull'incarnazione, su Gesù Cristo, Parola fatta carne, fa dell'umano e del corporeo l'orizzonte imprescindibile dell'esperienza spirituale, dell'esperienza suscitata e guidata dallo Spirito di Cristo. Un'esperienza che nell'ascolto trova un elemento basilare. Si tratta ormai di ascoltare lui, il Figlio (Mc 9,7), e pertanto di mettere in atto una disciplina e un'ascesi dell'ascolto: occorre *fare attenzione a ciò che si ascolta*



(Mc 4,24), *a chi si ascolta* (Ger 23,16; Mt 24,4-6.23; 2Tm 4,3-4), *a come si ascolta* (Lc 8,18). Perché noi siamo ciò che ascoltiamo.

### Lo "spirituale" cristiano e la critica dello "spirituale"

In tempi di "ritorno del religioso", di "rivincita di Dio", di inflazione di spiritualità, di bulimia spirituale, è urgente chiarificare che cos'è lo "spirituale" cristiano e mettere in atto una critica dello "spirituale". Oggi, su questo argomento c'è confusione: sincretismi diffusi, *New Age*, spiritualità orientaleggianti, si accompagnano alla diffusa indistinzione tra psichico e pneumatico, tra affettivo e spirituale ("sento l'amore di Dio"), fra terapeutico e salvifico. L'esperienza spirituale (anche cristiana) rischia di divenire *a-logica*, senza parola, dunque senza limiti, senza distinzioni, e di ridursi all'emozionale.

Oppure, nel cattolicesimo nostrano "di base", il rischio è la riduzione di Dio a equivalente simbolico di una relazione altruista: l'importante è aiutare gli altri, fare il bene... Insomma: l'abominevole degradazione del cristianesimo al "socialmente utile". Per non dire del dilagare disordinato di un cristianesimo di visioni e apparizioni, taumaturgico e miracolistico, in cui il paradigma ottico sembra imporsi con la forza arrogante di ciò che non necessita della fatica dell'ascolto, dell'interpretazione, e non corre i rischi connessi all'avventura della fede.

Eppure noi sappiamo che, secondo i vangeli, non ci sono testimoni oculari neppure della resurrezione, e la tomba vuota diviene segno della resurrezione solo a partire dal rinnovato ascolto delle Scritture e dal ricordo delle parole di Gesù. Non si dà fede pasquale fuori dall'ascolto delle Scritture: "Cristo è morto e risorto *secondo le Scritture*". Senza le Scritture, egli non può essere confessato come colui che compie il disegno di Dio, come il salvatore del mondo.

L'esperienza spirituale cristiana, che non assegna all'uomo come fine il benessere del sé, ma è sempre volta a condurre l'uomo all'uscita da sé per incontrare e conoscere la

persona vivente di Cristo, trova nella Parola e nello Spirito i due criteri oggettivanti ineliminabili. E se lo Spirito "soffia dove vuole", esso sempre si accompagna alla Parola che agisce con chirurgica precisione, penetrando fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla, impedendo così all'*esperienza spirituale* di dissolversi nelle nebbie della vaghezza e dell'indistinzione, ma guidando l'umanità di una persona alla conformazione all'umanità di Gesù Cristo. Di Cristo è infatti la parola e di Cristo è lo Spirito.

D'altra parte, la considerazione di questi fenomeni spirituali discutibili e dei movimenti che li favoriscono consente anche di prender coscienza di alcuni elementi disattesi dalla spiritualità cristiana nei tempi recenti. Penso, tra l'altro, all'istanza dell'*iniziazione* ben visibile in gruppi spirituali e movimenti che sottolineano istanze di "catecumenato", di preparazione, di noviziato in vista di un'integrazione piena nel gruppo, della condivisione del "credo" comune. Ma penso in particolare all'esigenza di un *coinvolgimento del corpo e dei sensi nell'esperienza spirituale*, dunque a quell'istanza che afferma che la vita spirituale non può che essere vita di tutto l'uomo, integralmente.

Già quarant'anni fa p. Louis Bouyer denunciava lo *psicologismo* come uno dei rischi più consistenti di deriva della vita spirituale. Ora, premesso che l'azione dello Spirito santo non può prescindere dai movimenti dello spirito umano, dunque anche dalle dinamiche psicologiche ed emozionali della persona, tuttavia questa sottolineatura - che oggi corre certamente il rischio di essere *à la page* e abbisognerebbe di maggiore discernimento - può indicarci la via per ripensare la vita spirituale e per riformularla oggi in maniera fedele alla rivelazione scritturistica e alla tradizione cristiana (2).

### Il "privilegio" dell'ascolto

"Noi camminiamo per mezzo della fede, non della visione" (2Cor 5,7). È indubbio il primato dell'ascoltare sul vedere nell'esperien-



za di fede che sgorga dalla rivelazione biblica. L'originarietà della parola di Dio che si rivolge all'uomo e lo cerca, situa l'esperienza spirituale nel quadro dialettico di "chiamata e risposta", non in quello della rappresentazione. Questa originarietà della parola divina dice che fondamento dell'esperienza spirituale è la volontà di Dio che si manifesta nel suo dare vita e creare, nel suo cercare l'uomo e volgersi a lui.

Nell'esperienza biblica della fede l'ascolto gode di una sorta di "privilegio", che consiste nello scoprire e nell'aprirsi a una presenza irriducibile all'ordine della percezione e della conoscenza, presenza che eccede l'uomo e che non è esauribile da ciò che egli ne può dire o dalle rappresentazioni che ne può fare. Il "privilegio" (se così ci si può esprimere) dell'ascolto risiede nel fatto che esso è per eccellenza il senso della conversione ("Ascoltate, e la vostra anima rinascerà": Is 55,3) e della relazione con il Signore, dell'alleanza ("Ascoltate la mia voce! Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo": Ger 7,23).

Anche lo Spirito può essere accolto grazie all'ascolto: "Chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese" (Ap 2,7).

Anche il silenzio, non solo la parola, può essere ascoltato, come appare nell'esperienza spirituale di Elia, quando il profeta seppe discernere la presenza di Dio nella "voce di un silenzio sottile" (2Re 19,12). L'ascolto converte il cuore rendendolo capace di accogliere una presenza altra, di ospitare una volontà altra. L'ascolto scava in noi uno spazio per ospitare un altro da noi e fare avvenire in noi qualcosa della differenza di cui l'altro è portatore. Per Paolo la fede fa abitare il Cristo nel credente: "Esaminate voi stessi se siete nella fede. Riconoscete che Gesù Cristo abita in voi?" (2Cor 13,5).

### Ascolto e visione, sensi e spirito

Se vi è un "privilegio" dell'ascolto, tuttavia la Scrittura non stabilisce una contrapposizione tra l'ascolto e la vista. Al Sinai "tutto il popolo vide le voci" (Es 20,18 secondo il testo ebraico), e la tradizione ebraica può dire che

la parola di Dio diviene visibile nel suo farsi Scrittura, nel suo farsi *Torah*. Vi è dunque sinergia tra vedere e ascoltare: la visibilità del mondo va ascoltata e l'ascolto illumina il visibile, rende visibile il mondo, e lo rende visibile con lo sguardo dell'accoglienza e della gratuità e non del possesso. La parola abita lo sguardo.

Nell'economia cristiana, la Parola si rende visibile nel suo farsi carne; nel Nuovo Testamento Dio si è dato a vedere in Cristo: "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,9). Certo, Dio resta non visibile, e per i cristiani nella storia anche Cristo resta non visibile, tuttavia la Parola, visibile e udibile nella Scrittura, e lo Spirito, che tale Parola accompagna, guidano a discernere nella carne umana e nella storia la presenza di Dio. Ora, senza potermi troppo dilungare, mi pare che un difetto della spiritualità sia stato quello di avere troppo spesso opposto ascolto e visione, e più radicalmente ancora, sensi e spirito (3).

L'ascolto tende a inscrivere nel corpo, cioè nell'uomo intero e in tutte le sue relazioni, la Parola divina. Questa è la logica dello *shemà Israel* (cf. Dt 6,4-9: i comandi di Dio devono stare non solo fissi nel cuore, ma anche legati alla mano, appesi come pendaglio fra gli occhi, scritti sugli stipiti delle porte, ripetuti ai figli, proclamati in casa e lungo la strada, al momento di coricarsi e al momento di alzarsi...), che si oppone a ogni separazione fra interiorità e sensibilità, e che cerca di raggiungere l'uomo in quanto tale, nella sua corporeità come in tutti gli ambiti del suo vivere: familiare, sociale, politico. Rabbi Shneur Zalman di Ladi afferma: "Se la *Torah* è fissata nei duecentoquarantotto organi del tuo corpo, tu la custodirai; altrimenti la dimenticherai".

Il cristianesimo poi, con l'incarnazione, rivela che il corpo umano è il luogo più degno di dimora di Dio nel mondo, e afferma di fatto la connivenza profonda tra il sensibile e lo spirituale, tra i sensi e lo spirito, tra il corpo dell'uomo e lo Spirito di Dio. Dio è narrato dall'umanità di Gesù di Nazaret.

Così la rivelazione biblica non oppone visione e ascolto, ma si sforza di pensarli insieme.



me (e nella Bibbia al comando di *tendere l'orecchio* si accompagna quello di *alzare gli occhi*), non mette in contrapposizione i sensi e lo spirito, ma afferma l'essenzialità dei sensi per l'esperienza spirituale.

Di contro a ciò, troviamo nella tradizione cristiana, soprattutto nelle sue espressioni "mistiche", una spiritualità dell'interiorità che si oppone radicalmente al piano della sensibilità: secondo Giovanni della Croce, per giungere "all'unione perfetta con il Signore, per grazia e per amore", l'anima deve essere "nell'oscurità in rapporto a tutto ciò che l'occhio può vedere, l'udito ascoltare, l'immaginazione rappresentare e il cuore percepire" (4).

Perché, invece, non prendere sul serio quell'affermazione dell'*antropologia biblica unitaria*, che rischia di ridursi a *slogan* tanto ripetuto quanto disatteso? Perché non pensare che fra interiorità e sensibilità non vi è opposizione, ma scambio e interazione in cui "l'una dimensione prega l'altra di donarle ciò che non è capace di darsi da sé"? (5). È attraverso i sensi che il mondo fa esperienza di noi, ed è attraverso i sensi che noi facciamo esperienza del mondo. Possiamo dire che vi è un infinito mistero in ogni senso: nella vista, nel tatto, nell'olfatto, nel gusto, nell'udito. Mistero afferente all'alterità che dall'esteriorità e tramite i sensi giunge a noi, ci ferisce, ci inabita.

I sensi hanno dunque a che fare con il senso: lì si cela la loro attitudine intrinsecamente spirituale. Noi entriamo nel senso della vita attraverso i sensi. Il senso del mondo non è estraneo ai sensi attraverso cui il mondo stesso viene colto ed esperito da noi: il significato di un fenomeno – ci dicono i fenomenologi – è inseparabile dall'accesso che vi conduce. Il corpo, che noi siamo ma che non viene da noi, è la nostra in-scrizione originaria nel senso della vita. Il corpo ci ricorda l'evento e la realtà "spiritualissima" per cui ciò che noi siamo, sta nello spazio di una relazione, è dono.

Noi siamo dialogo, ci dice il nostro corpo. Il corpo è la nostra obbedienza originaria e il nostro compito fondamentale. Il corpo è appello e chiamata, in esso è insita una parola, una vocazione. Il corpo è apertura allo spiri-

to: nulla di ciò che è spirituale avviene se non nel corpo.

I Salmi sono la migliore espressione della *preghiera della sensibilità*. "Il fragile strumento della preghiera, l'arpa più sensibile, il più esile ostacolo alla malvagità umana, tale è il corpo. Sembra che per il Salmista tutto si giochi là, nel corpo. Non che sia indifferente all'anima, ma al contrario, perché l'anima non si esprime e non traspare se non nel corpo. Il Salterio è la preghiera del corpo. Anche la meditazione vi si esteriorizza prendendo il nome di *mormorio, sussurro*. Il corpo è il luogo dell'anima e dunque la preghiera traversa tutto ciò che si produce nel corpo. È il corpo stesso che prega: *Tutte le mie ossa diranno: Chi è come te, Signore?* (Sal 35,10)" (6).

Pregare, per il Salmista, è anche dire il proprio corpo davanti a Dio. Pregare i Salmi, per noi, è anche fare memoria che la vita spirituale non è un'altra vita, ma questa vita, questa unica vita che è la nostra, questa vita del corpo che noi siamo, questa vita vissuta sulle tracce dell'umanità di Gesù che ci umanizza, che ci insegna a vivere (Tt 2,12).

Certo, i sensi devono essere risvegliati, de-stati, purificati, perché sono sempre a rischio di idolatria: la vista dovrà sempre restare aperta all'invisibile, l'ascolto dovrà sempre stare al cospetto del non detto e dell'ineffabile... Anche l'ascolto, infatti, non solo lo sguardo, può divenire idolatrico: quando l'orecchio s'impadronisce della parola divina come di una parola che non chiama, ma conferma, che non interpella, ma garantisce, che non scuote e non mette in crisi, ma rassicura, che non pone in cammino, non fa uscire per un esodo, ma stabilizza e arresta, allora siamo di fronte a un ascolto idolatrico.

Certo, la Scrittura e la tradizione cristiana ci parlano di sensi spirituali: occhi del cuore, orecchio del cuore, ma i sensi *nella loro materialità* sono ciò che ci mantiene aperti all'alterità mantenendoci aperti all'esteriorità. È attraverso l'esteriorità e l'alterità cui i sensi ci danno accesso che noi non ci rinchiudiamo in una spiritualità intimista, individualista e di mera interiorità. I sensi sono la via sensibi-



le all'alterità. Certo, essi possono chiudersi e intontirsi: la Bibbia (e Gesù stesso) parla di occhi che guardano ma non vedono, di orecchi che non ascoltano, di cuore indurito, ecc. Per svolgere la loro funzione spirituale, i sensi devono essere tenuti vivi attraverso *l'attenzione e la vigilanza*. Allora essi saranno la memoria del carattere spirituale del corpo e della santità della carne (7).

### La vita spirituale cristiana

È a questo punto che possiamo cogliere nel battesimo la figura della vita spirituale cristiana. All'ingresso di alcuni antichi battisteri si trova la scritta: *janua vitae spiritualis* ("porta d'ingresso per la vita spirituale"). Il battesimo significa così l'inizio, l'introduzione nella vita secondo lo Spirito. Analogo è il senso dell'espressione *fons vitae* ("fonte della vita").

Il battesimo vuole significare l'illuminazione dell'umano a opera dello Spirito di Cristo, e anche il risveglio dell'umano grazie all'atto di rivestire Cristo simbolizzato dall'immersione del corpo dell'uomo nelle acque e dalla sua riemersione da esse: simbolico passaggio dalle tenebre alla luce, dalla morte alla vita. Illuminazione e risveglio sono le operazioni che appaiono connesse al battesimo già nel Nuovo Testamento: "Quelli che sono stati una volta illuminati, che hanno gustato il dono celeste, sono diventati partecipi dello Spirito santo" (Eb 6,4; cf. Eb 10,32); "Svegliati, tu che dormi, destati dai morti e Cristo ti illuminerà" (Ef 5,14).

Il rito battesimale conservatosi in un antico sacramentario (VI sec. d. C.) sottolinea la fisicità del coinvolgimento del battezzato con il Cristo, e dunque di questa illuminazione e di questo risveglio: "Io ti segno nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, perché tu sia cristiano; gli occhi, perché tu veda la luce di Dio; le orecchie, perché tu oda la voce del Signore; le narici, perché tu senta il soave odore di Cristo; le labbra, perché, una volta convertito, tu confessi il Padre e il Figlio e lo Spirito santo; il cuore, perché tu creda la Trinità indissolubile".

L'esperienza di Cristo, che è sempre espe-

rienza di fede, è anche ed essenzialmente esperienza dei sensi. La vita spirituale cristiana è allora la vita del battezzato *tout-court*, è la vita cristiana, è l'immersione in Cristo e la conformazione a Cristo dell'umano dell'uomo. Senza possibilità di comparti stagni e di dicotomie, ma assumendo la vigilanza come la matrice di ogni virtù, in quanto essa tiene desti i sensi e li orienta illuminandoli con l'attenzione alla presenza di Cristo.

L'attenzione (ad-tendere) è un'attiva tensione che costituisce il fondamento interiore dell'agire umano e dell'esperienza del mondo che l'uomo fa. La vigilanza è così il tessuto connettivo che consente all'uomo intero – spirito (*pneûma*), anima (*psyché*), corpo (*sôma*), per riprendere la formulazione antropologica tripartita presente in Paolo (cf. 1Ts 5,23) – di unire "spirituale" e "umano" in una vita che sia presenza lucida dell'uomo a se stesso e a Dio, agli altri e alla storia. L'uomo vigilante è l'uomo lucido, che si impedisce l'ottundimento dell'intelligenza e dei sensi, che rigetta l'indifferenza e assume la responsabilità della fede che è sempre anche responsabilità dell'umano che è nell'uomo: in sé e negli altri. Si comprende allora l'insistenza neotestamentaria sull'esigenza della vigilanza ("Vigilate e pregate!"; "Siate sobri, vigilate"; "Siate pronti, siate vigilanti"; ecc.) e il fatto che la tradizione cristiana abbia dichiarato che essa è il fondamento indispensabile della vita spirituale.

"Non abbiamo bisogno di nient'altro che di uno spirito vigilante", dice *abba* Poemen, e Basilio conclude le sue *Regole Morali* - una serie di regole di vita cristiana che egli intese rivolgere a tutti i cristiani - con la famosa pagina in cui elenca "ciò che è proprio del cristiano", e dove l'ultimo elemento ricordato, quello su cui grava tutto il peso dell'intera vita cristiana, è la vigilanza: "Che cosa è proprio del cristiano? Vigilare ogni giorno e ogni ora, ed essere pronto nel compiere perfettamente ciò che è gradito a Dio, sapendo che nell'ora che non pensiamo, il Signore viene". Dove la vigilanza appare non solo ciò che rende lucido e sveglia il corpo dell'uomo e i suoi sensi (essa si oppone all'ubriachezza, alla sonno-



lenza, alla distrazione, all'intontimento dei sensi e all'appesantimento del cuore), ma anche ciò che ordina il tempo della vita del credente grazie all'attesa della venuta di Cristo. La vigilanza tiene desta la coscienza del carattere spirituale dei sensi e del corpo, chiamati a incontrare Cristo, e di quella che potremmo chiamare *l'umanità della fede*.

### **Divenire umani a immagine di Dio**

Alla luce di quanto detto, possiamo affermare che la vita spirituale cristiana può essere così sintetizzata: Dio si è fatto uomo perché anche noi diventiamo uomini e perché umanizziamo la nostra umanità (8). Dio si è fatto uomo perché noi diventiamo uomini a sua immagine e somiglianza. Non è difficile mostrare come tutto l'Antico Testamento, nelle sue tre componenti della Legge, della Profezia e della Sapienza, miri a umanizzare l'uomo.

Molte leggi hanno una valenza simbolica che non tende direttamente al buon funzionamento della società, ma solo all'umanizzazione delle persone. Così le leggi che cercano di aprire il cuore dell'uomo alla situazione di bisogno dell'altro uomo (Es 22,25-26), che vogliono destare l'attenzione verso il povero e il bisognoso (Lv 19,9-10), che ricordano le istanze di giustizia e di risarcimento (Es 22,4; Ez 21,37). Così il comando, ripetuto tre volte (Es 23,19; 34,26; Dt 14,21), che proibisce di cuocere un capretto o un agnello nel latte della madre: esso tende a riportare l'uomo al senso di pietà di fronte a una madre e al suo piccolo (cf. anche Dt 22,6-7).

Quando Gesù radicalizza la *Torah* e i comandi dell'Antico Testamento (non uccidere, non commettere adulterio...) chiedendo il rispetto dell'altro e la purezza dello sguardo e del cuore, non fa che proseguire questa opera di umanizzazione dell'uomo.

Quanto all'esperienza profetica, essa non consiste nell'estasi (come riteneva Filone di Alessandria): l'idea dell'estasi cela il principio per cui ciò che è inaccessibile all'uomo nel suo stato di coscienza, gli viene concesso nello stato di ebbrezza, di incoscienza. Ma questo principio, che di fatto afferma che mag-

giore è la presenza di Dio là dove meno c'è dell'umano, è estranea alla concezione biblica. L'esperienza spirituale del profeta lo porta non a interessarsi ai misteri del cielo, ma agli affari del mercato, non a volgersi alle realtà spirituali dell'al di là, ma alla vita del popolo nelle sue dimensioni sociali, politiche, economiche... Ciò che l'orecchio del profeta percepisce è la Parola di Dio, ma ciò che la Parola di Dio contiene è la sollecitudine di Dio per l'uomo e per il mondo (9).

Il Gesù profeta è colui che rivendica il primato dell'uomo e dell'umano sulle istituzioni e sulle leggi, fossero pure sacre come il sabato o le tradizioni ricevute dagli anziani (Mc 2,27; Mt 5,21-48). Nella Sapienza si afferma addirittura il diritto dell'esperienza umana a vagliare e criticare le affermazioni teologiche (come, nel caso di Giobbe, la teoria della retribuzione).

Se l'esperienza umana ha acquisito un'importanza tale nell'Antico Testamento da divenire un cardine del Canone biblico, dunque della rivelazione di Dio, è perché "le esperienze del mondo erano sempre, per Israele, esperienze di Dio e le esperienze di Dio erano sempre esperienze del mondo" (10). Ecco allora *Qohelet*, che prende sul serio la sfida che la morte costituisce per l'uomo; ecco il *Cantico dei Cantici*, che pone l'esperienza erotica, l'esperienza umanissima dell'amore tra uomo e donna, nella sua materialità, nella sua dimensione sessuale, come esperienza divina: ciò che è divino nel *Cantico* (in cui il nome di Dio è praticamente assente) è la relazione fra gli amanti, il loro dialogo amoroso, il loro dirsi e il loro darsi reciprocamente; ecco *Proverbi* e *Siracide*, che presentano la lezione del quotidiano come grande luogo teologico. E come dimenticare il Gesù sapiente che nelle parabole assume la realtà quotidiana, le realtà umane e attraverso di esse narra Dio?

Insomma, *compimento della Scrittura, compimento della volontà di Dio, è l'umanità di Gesù Cristo*. Alla scuola di Cristo la vita spirituale cristiana si configura così in maniera precisa: "Essere cristiano è diventare uomo in verità, seguendo Cristo; è cristiano chi diventa uomo"



(Denis Vasse).

La lezione di Bonhoeffer viene a proposito: "Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, fare qualcosa di se stessi (un peccatore, un penitente o un santo) in base a una certa metodica, ma significa essere uomini; Cristo crea in noi non un tipo d'uomo, ma un uomo. Non è l'atto religioso a fare il cristiano, ma il prender parte alla sofferenza di Dio nella vita del mondo" (11). E ancora: "Il cristiano non è un *homo religiosus*, ma un uomo semplicemente, così come Gesù era uomo... Si impara a credere solo nel pieno essere-aldiquà della vita. Quando si è completamente rinunciato a fare qualcosa di noi stessi – un santo, un peccatore pentito o un uomo di chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano -, e questo io chiamo essere-aldiquà, cioè vivere nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze, delle perplessità – allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani, e, io credo, questa è fede, questa è *metánoia*, e così si diventa uomini, si diventa cristiani" (12).

Aprirsi al dolore di Dio nel mondo significa anche destarsi all'umano sofferente o oscurato nella persona malata, oppressa, schiacciata dal dolore, significa cogliere la passione di Dio nella sofferenza dell'umano che è nell'uomo. E divenirne responsabili mettendo in atto "una spiritualità che combatta il male" (13). E che combatta il male con-soffrendo con chi è nel dolore: la com-passione vuole sottrarre la sofferenza dell'altro alla disperazione della solitudine e dell'abbandono.

Parlare dell'umano che è nell'uomo significa affermare che l'umanità è dono e compito per l'uomo e che vi è la possibilità di un'umanità inumana, che si disumanizza. La spiritualità cristiana chiede al credente di pensarsi ospite – non padrone – dell'umano che è in lui e in ogni uomo. E gli chiede di aver cura di questo umano, di svilupparlo e nutrirlo. Alla

luce della rivelazione biblica circa la creazione si può pensare questo umano come il luogo della nostra immagine e somiglianza con Dio. Allora il nostro divenire uomini è obbedienza alla parola del Dio creatore: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza" (Gen 1,26). Siamo implicati in quel "noi". Quel "facciamo" destina l'uomo a una sinergia con Dio, che il cristiano vive come adesione alla persona di Gesù Cristo e come acquisizione del suo Spirito e docilità ad esso, e lo spinge a far avvenire in sé quell'umanità che è il vero luogo di Dio nel mondo. Un luogo divenuto persona in Gesù Cristo.

"Dio ci incontra nell'esistenza di Gesù Cristo, nella sua libertà. Egli non vuole essere senza l'uomo, bensì con lui e, nella stessa libertà, non contro di lui, bensì per lui. Egli vuole essere il *partner* dell'uomo e il suo misericordioso salvatore. Egli decide di amare proprio *lui*, di essere proprio il *suo* Dio, il *suo* Signore, il *suo* Dio misericordioso, il *suo* salvatore per la vita eterna. In questo atto divinamente libero di volere e di scegliere, in questa sovrana decisione, *Dio è umano*. La sua libera affermazione dell'uomo, la sua libera partecipazione alla sua esistenza, il suo libero intervenire per lui: questa è l'umanità di Dio" (14).

Questa umanità di Dio è narrata e vissuta da Gesù Cristo, e noi la incontriamo condividendo il respiro di Cristo: il suo Spirito. Quello Spirito che testimonia al nostro spirito che noi siamo figli di Dio (Rm 8,16) e che rende possibile il nostro rivolgerci a Dio chiamandolo "Padre, Abbà" (Rm 8,15; Gal 4,6). Sì, Dio si è fatto uomo perché l'uomo divenga umano a immagine della sua umanità, umanità che noi contempliamo nella vita di Gesù Cristo. A questo ci guida lo Spirito santo. Questa la vita spirituale cristiana.

Luciano Manicardi

#### Note

1) Già nella vita intrauterina il bambino "percepisce le voci e, pare, più le gravi che le acute, con una preferenza acustica, dunque, nei confronti del padre. Ma la voce materna si sentiva nel contatto intimo dei



corpi, calore comune, sensazione muscolare rassicurante" (P. Zumthor, *La presenza della voce*, il Mulino, Bologna 1984, p. 15).

2) Il padre Bouyer denunciava anche il *sincretismo* e l'eccessiva *specializzazione delle spiritualità* come tendenze devianti della spiritualità cristiana. Si impone oggi un'istanza di chiarificazione, di semplificazione, di purificazione, per ritrovare il *proprium* della vita spirituale cristiana e la sua fondamentale semplicità e unità. Il battesimo può aiutare questo ricentramento sull'essenziale della vita spirituale cristiana, in quanto esso si presenta come figura necessaria e sufficiente del credere. La vita spirituale è la vita del battezzato, e questa è l'unica spiritualità cristiana. "Ciò che definisce la spiritualità cristiana non è la distinzione naturale o no, di questo o quel cristiano o di questo o quel gruppo di cristiani, ma 'una sola fede, un solo battesimo, un solo Signore, un unico Spirito, un unico Dio, Salvatore di tutti' (Ef 4,5-6). Indubbiamente, lo stesso Spirito che agisce in tutti deve chiedere agli uni e agli altri di compiere diverse funzioni nell'unico corpo di Cristo, e pertanto la stessa spiritualità deve avere diverse applicazioni. Ma non per questo si potrebbe parlare di 'diverse spiritualità cristiane', senza tener sempre presente che esse, se sono effettivamente cristiane, differiscono solo sul piano relativamente esteriore e secondario delle applicazioni, mentre l'essenza della spiritualità cristiana veramente cattolica rimane una e inalterabile" (L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Roma 1965, p. 36). Cf. L. MANICARDI, "Dalle spiritualità alla vita nello Spirito santo", in *Qol* 100 (2002), pp. 16-17.

3) La vita spirituale si è troppo nutrita di polarità presto divenute antitesi inconciliabili: interiore-esteriore, io interiore-io esteriore, sensibilità-interiorità, spirito-materia, ascolto-visione, corpo-anima, ecc. Il rischio è quello di arrivare a contrapporre e separare ciò che Dio ha unito, di non cogliere la complementarietà, l'intrinsecità, la fondamentale unità di quelle dimensioni, e di pervenire così a formulare spiritualità infedeli alla rivelazione biblica e anche nevrotiche e nevrotizzanti.

4) GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo*, II,4,4; pag. 76 della terza edizione delle *Opere* di S. Giovanni della Croce, curate da p. Ferdinando di S. Maria,

Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1975. Da questo punto di vista, anche l'atteggiamento negativo di Giovanni della Croce circa le visioni, che egli del resto, codificando l'esperienza spirituale di Teresa d'Avila, arriva a distinguere in tre categorie differenti (quelle esteriori che si percepiscono con i sensi esterni; quelle immaginarie, elaborate dalla fantasia; quelle intellettuali, che sono spirituali e si comunicano direttamente all'anima senza interventi dell'immaginazione e dei sensi), rientra, a mio parere, in una spiritualità incapace di fare l'unità tra sensibilità e interiorità, fra umano e spirituale.

5) C. CHALIER, *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Albin Michel, Paris 1995, p. 37.

6) P. BEAUCHAMP, "Liminaire", in O. ODELAIN - R. SÈGUINEAU, *Concordance de la Bible. Les Psaumes*, DDB, Paris 1980, XVII.

7) Per una visione cristiana del carattere spirituale dell'*eros* cf. X. LACROIX, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita cristiana*, Qiqajon, Bose 1996; Idem, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, Dehoniane, Bologna 1997.

8) Anche l'adagio patristico "Dio si è fatto uomo perché noi fossimo deificati" (Atanasio di Alessandria) non significa certo che l'uomo diventi Dio per

natura: possiamo intendere l'idea della divinizzazione con la categoria della partecipazione, della comunione personale. In ogni caso, con saggezza, avverte Ireneo di Lionne: "Come potrai essere Dio, se non sei ancora diventato uomo?... Devi prima custodire il rango di uomo e poi parteciperai alla gloria di Dio" (*Contro le eresie* IV,39,2).

9) Cf. A. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981.

10) G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, p. 65.

11) D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Paoline, Cinesello Balsamo (MI), 1988, p. 441.

12) *Ibidem*, p. 446.

13) Così Catherine Chaliel definisce la spiritualità esigita dai profeti biblici: C. CHALIER, *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Albin Michel, Paris 1995, p. 165.

14) K. BARTH, *L'umanità di Dio*, Claudiana, Torino 1997, p. 101.



*La giovane acrobata (1930)*



## La vita piena

*L'autrice, impegnata nella politica e nei movimenti femminili per la pace, riflette sui limiti della spiritualità così come normalmente è intesa: "Potrei elencare parole e dissensi, ma mi pare più giusto affermare che non riesco a considerare degna di persone umane una qualsiasi spiritualità che sia fondata sulla cancellazione, ottenebramento, dissolvenza di corpi dolenti o gioiosi (...), una spiritualità dei corpi sarebbe per me quella giusta".*

## La spiritualità dei corpi

Il termine "spiritualità" mi ha sempre fatto problema, come una parola incompleta, ambigua, che provoca ferite e lacerazioni. Da quando la filosofia greca è intervenuta nella parola del messaggio evangelico, ha introdotto una separazione tra corpo e anima, tra materia e spirito, tra carne e immortalità, che non si è più richiusa. Insomma, come se Paolo nell'areopago di Atene, irriso per aver parlato della resurrezione dei corpi, si fosse convertito alla superiore cultura greca.

Eppure la più straordinaria avventura che il divino ci racconta è quasi il sentimento della sua incompletezza ad essere solo padre (maschio e patriarca) e non anche figlio (dipendente e soggetto) e non anche donnità e maternità. Eppure la *Genesi* non ha ombra di dubbio quando dice che Dio creò "ciò maschio e femmina... a sua immagine e somiglianza", quasi intendendo che il nostro linguaggio, poco accogliente, poco elastico, poco allusivo ha bisogno di dire sempre determinando e non includendo.

Così il femminile nel divino, che potrebbe essere per l'appunto *Ruah*, così capricciosa e imprevedibile (soffia dove vuole) o la Sapien-

za (così abile nel governare i giorni) diventa una specie di armigero, un cavaliere che ci arruola come "soldati di Cristo" (non sia mai!) o che pone continui vincoli al nostro desiderio di sapere. Insomma non mi piace, come se mi volesse ridurre a non corpo, non presenza, una cosa sfuggente, in uniforme, leggerissima, evanescente, senza peso. Allora mi prendo il gusto di esplorare l'ambiguità del termine "spirito" che vuol dire certo un fiato, un soffio, una cosa come la spoliatura dalla carne ("puro" spirito), ma anche il distillato dell'uva e anche un atteggiamento banale (non fare lo spiritoso!). Eppure continuo a pensare che la più straordinaria avventura che il divino narra di sé, e di sé comunica, è quasi una nostalgia e noia di essere spirito, fino a incarnarsi.

Debbo alla riflessione femminista la riconciliazione con ciò che era stato violentemente separato, se ha introdotto la locuzione "corpomente" come un *unicum*, non scindibile, e messo il corpo di mezzo a tutte le avventure delle varie spiritualità, che ignorano le miserie del corpo ma anche i suoi piaceri.

A meno che non siano le "spiritualità" dei e delle grandi mistiche, per le quali la cono-



scenza dello spirito e il colloquio con Dio erano avventure molto carnali, tanto che l'estasi di santa Teresa, così come la racconta Bernini, è davvero un culmine di piacere, diciamo pure, un orgasmo.

Per quanto rigiri le parole, sempre mi torna il nesso carne-spirito come un nesso che era intero ed è stato lacerato per l'appunto da quella spiritualità che ostenta quasi una sorta di disprezzo per la carne (che è debole, mentre lo spirito sarebbe forte). Eppure, torturati dalla fame, freddo, sete, persecuzioni, naufragi, rifiuti, espulsioni sono i corpi che resistono, e se lo spirito deve essere rappresentato da una superstiziosa immagine crocefissa, non ci sto, davvero.

Potrei elencare parole e dissensi, ma mi pare più giusto affermare che non riesco a considerare degna di persone umane una qualsiasi spiritualità che sia fondata sulla cancellazione, ottenebramento, dissolvenza di corpi dolenti o gioiosi, allegri e tristi, vicini e lontani, morti e viventi, una "spiritualità dei corpi" sarebbe per me quella giusta.

E allora bisogna sempre riferirsi non alle spesso un po' miserabili "terapie spiritualistiche" delle varie religioni confessionali o laiche (uso il termine religione nel suo senso brutto, come legame, non libertà, rituali, divieti, punizioni, paure, false certezze di meriti e superiorità...), bensì ai grandi itinerari dei e delle mistiche, che furono sempre persone molto "corporee" e anche attive ed efficienti (la abilità anche manageriale di Teresa d'Avila è nota, la capacità politica di Francesco d'Assisi pure, e la sollecitudine e assoluta libertà di espressione e relazioni affettuose di Chiara non meno. Quegli itinerari passano tutti e sempre per emozioni fisiche, da una corporeità molto presente anche nella sofferenza e nella malattia, da un senso del passaggio, cammino, percorso nel deserto, solitudine nella notte oscura, fatica di espugnare castelli muniti come fortezze, e gioia dell'incontro amoroso finale.

Sono sempre avventure molto carnali quelle che ci vengono trasmesse.

L'esperienza individuale dei grandi itine-

rari mistici che ci è stata trasmessa dai loro scritti, spesso bellissimi, dovrebbe essere favorita come cammino comune: ma la variante individuale che anche nel pietismo e nelle forme di espressione di sé, tipica di alcune forme della religione cristiana evangelica, nasconde il messaggio e ne fa sempre una storia in qualche modo privilegiata.

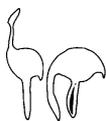
Per i comuni fedeli, e soprattutto per le donne, il corpo risulta censurato (e spesso "impuro", doveva essere "purificato" persino dopo il parto!), deve essere celato, nascosto, non esibito. Insomma, il cammino della spiritualità passerebbe per una pratica che non sono mai riuscita ad attribuire alla volontà divina, quella della "mortificazione".

Penso che l'unica esperienza collettiva che esprima una spiritualità corporea - potrei dire incarnata - è quella delle moltitudini che lottano per migliori condizioni di vita, per la libertà, il riconoscimento di sé, l'istruzione, il cibo, il diritto alla pace. Insomma, il più spirituale degli inni a me pare non un qualche "Noi vogliam Dio" o simili, nemmeno altri più solenni liturgicamente e musicalmente, bensì alcune parole di un canto che dice: "Noi non siamo più la plebe all'opre china, senza ideali in cui sperar". Parla di speranza e di alzare il capo, e lo dice a chi dipende dalla volontà dei potenti per poter lavorare, votare, avere un diritto, dirsi cittadino/a, decidere di restare legato alle proprie radici o di entrare nelle nostre.

Non riesco a vedere altra spiritualità che non sia quella di corpi differenti, non catalogabili, concreti, non definibili con parole generiche burocratiche, con definizioni che non sono quelle che essi darebbero di sé (chi amerebbe definirsi "extracomunitario" invece che interno a una comunità?).

Insomma, mi pare che potremmo essere molto spirituali se ci occupassimo dei corpi che ingombrano i "nostri" luoghi e spazi, e tenessimo in conto i "loro" tempi, spazi, parole, affetti, diritti. Una spiritualità un po' greve, mi rendo conto.

*Lidia Menapace*



## La vita piena

*"Una spiritualità degli stili di vita dovrà essere animata da un amore profondo per la creazione di Dio, per tradursi in un rapporto sapiente e responsabile con i beni che essa ci dona. Se talvolta, nelle sue pratiche, vi potrà essere qualche richiamo a forme di ascetismo, l'ispirazione sarà ben lontana dalle ambigue connotazioni gnostiche della fuga mundi".*

*L'autore, teologo e saggista, è impegnato nel movimento ecumenico.*

# Una spiritualità degli stili di vita

Forse il titolo che mi è stato proposto (1) dovrebbe terminare con un punto interrogativo, a segnalare la tensione fondamentale che si disegna tra le due espressioni che lo compongono. Spiritualità e stili di vita vanno davvero posti in un rapporto così stretto? o non si mescolano forse ambiti del reale abbastanza distanti?

Probabilmente la risposta dipende in buona misura da come si intendono le due espressioni, dalle costellazioni di significati che si associano ad ognuna di esse. Vale la pena, allora, di avviare questa riflessione proprio con qualche parola di chiarimento.

### Questione di parole

Se cercassimo di cogliere il significato di "stili di vita" a partire dall'uso che ne fanno i *media*, ci troveremmo probabilmente abbastanza disorientati: l'espressione compare qua e là - in relazione ad un *look*, ad un'acconciatura di capelli, ad un modo di cucinare o, magari, ad una nuova autovettura. Contesti differenti, ma accomunati da connotazioni abbastanza "frivole", decisamente lontane dalla densità comunemente associata alla spiritua-

lità.

Uno sguardo più attento, però, scoprirà una nozione ben più articolata di stili di vita, nell'ambito delle scienze umane, che vedono in essi un modo di esistere individuale e/o collettivo che si esprime tramite criteri di scelta quotidiani. Esso include bisogni, aspirazioni, processi di apprendimento ed educativi, come pure la percezione dello spazio e del tempo (2), ed anche gusti, mode e forme di consumo, di cui sempre più la sociologia ci ricorda la rilevanza per la strutturazione della nostra esistenza.

Non stupisce, allora, la presenza di riferimenti agli stili di vita (a "nuovi stili di vita!") anche in ambiti ben diversi - in relazione alla questione ambientale o al rapporto col Sud del mondo. Il consumo, l'uso dei beni, la forma materiale della nostra esistenza vengono qui, dunque, ad iscriversi in orizzonti etico-politici di grande rilievo. Emergono significati forti, legati a parole ricche di senso anche per la fede cristiana - la giustizia, come la responsabilità per il creato e per le future generazioni.

Basta questo per collegare gli stili di vita



alla spiritualità? O non si rischia di introdurre una certa connotazione moralistica, che dimenticherebbe quel "*sola gratia*", cui Paolo e Lutero richiamano la chiesa di Cristo?

Gli interrogativi si allargano, costringendoci a volgerci al significato che attribuiamo alla spiritualità, alle forme in cui viviamo l'esperienza della grazia. Si tratta semplicemente di una dimensione della vita del nostro spirito - magari quella "più alta", quella dedicata al nostro rapporto con Dio? Si tratta semplicemente della componente interiore del nostro essere, chiamata al superamento dall'esteriorità, per cercare ciò che la trascende? In questo caso, probabilmente, la relazione con gli stili di vita sarà debole - a meno di non elaborarla in termini ascetici, come chiamata al distacco dai beni per accedere all'esperienza mistica; ma anche quest'ultima sarebbe una comprensione abbastanza povera della spiritualità -, fortemente esposta al rischio gnostico di mettere in parentesi la bontà del mondo creato. Una prospettiva lontana dal forte senso di mondanità delle Scritture ebraiche-cristiane, che ben difficilmente potrebbe trovare intersezioni significative con un'efficace pratica della giustizia e della responsabilità per il creato.

### Lo Spirito ed il corpo

Forse, però, la spiritualità cristiana è altro. Forse, in essa si parla soprattutto dello Spirito di Dio - quello Spirito santo, che vive in tutti i nostri giorni e le nostre notti. Di quello Spirito che non abita solo le anime o gli spiriti degli esseri umani, ma che nel simbolo viene confessato come "Signore che dà la vita" - anche la vita della carne, in tutta la sua materialità. Di quello Spirito che non ci chiama semplicemente ad un diverso sentire - ad un affinamento dei nostri sensi per percepirne la sottile voce interiore - ma che chiede un culto fatto dell'offerta dei stessi nostri corpi (Rom 12,1-2).

Nessun timore: non si tratta di sacrifici umani, né di eroiche astinenze dai piaceri della carne; Paolo chiama ad un rinnovamento del nostro orientamento di vita, ad un su-

peramento del conformismo della mentalità corrente, per discernere ciò che è buono e gradito a Dio. Il corpo offerto, insomma, non dice qui tanto di una dimensione materiale contrapposta ad una spirituale, né di un'esteriorità che andrebbe superata nel ritorno a se stessi. Esso indica piuttosto la totalità di un vivente che abita nella storia e nella relazione con altri, e che è chiamato ad esprimere nella concretezza della fisicità il proprio essere spirituale.

Anche la *Lettera agli Ebrei* (Eb 10,5-10) userà in modo analogo l'immagine del corpo, per indicare l'esistenza di Gesù, tutta impegnata nel compimento della volontà di Dio. Così, ai credenti in lui viene chiesto di percorrere la sua via, vivendo la fede in una pratica storica e nella dinamica di un agire personale e comunitario.

Giustamente D. Bonhoeffer ricorderà che nessuna giustificazione per fede può esonerare dalla sequela, e che la grazia di Gesù Cristo è sempre a caro prezzo. Anzi, essa "è a caro prezzo, perché ci chiama a seguire, è grazia perché chiama a seguire Gesù Cristo; è a caro prezzo perché l'uomo l'acquista al prezzo della propria vita, è grazia perché proprio in questo modo gli dona la vita" (3). È la vita tutta, dunque, nella varietà delle sue dimensioni, ad essere coinvolta nella sequela. La forma storica della nostra esistenza, la nostra identità, la nostra biografia, il nostro stile di vita, le nostre stesse forme di consumo sono tutti ambiti vitali che siamo chiamati a vivere secondo lo Spirito.

### Pratiche

Ben si comprende, allora, perché il richiamo al rinnovamento degli stili di vita sia risuonato con tanta forza, in questi anni, nei pronunciamenti delle diverse chiese - dal magistero di Giovanni Paolo II a quello di diversi episcopati; dall'Assemblea Ecumenica di Graz del 1997 alla *Charta Oecumenica* del 2001. Ben si comprende perché il Patriarca Scola abbia scelto di inserire la "Pastorale degli Stili di Vita" tra le attività della Diocesi di Venezia. Si tratta di realizzare una "conversione ecolo-



gica", che muova dal rinnovamento del nostro cuore, per giungere a trasformare la storicità delle nostre esistenze personali, ma anche il contesto sociale in cui esse si inseriscono.

Essa non si realizzerà, però - lo testimonia lo stesso Bonhoeffer -, in un distacco dai beni creati, diffidente nei confronti della loro bontà, ma nascerà piuttosto da un radicale legame alla terra. Una spiritualità degli stili di vita dovrà essere animata da un amore profondo per la creazione di Dio, per tradursi in un rapporto sapiente e responsabile con i beni che essa ci dona. Se talvolta, nelle sue pratiche, vi potrà essere qualche richiamo a forme di ascetismo, l'ispirazione sarà ben lontana dalle ambigue connotazioni gnostiche della *fuga mundi*. Al suo cuore sta invece la volontà di dare espressione, all'interno di una vita buona, alle istanze di giustizia e di sostenibilità ambientale anche nella quotidianità di una diversa relazionalità e di un diverso stile di consumo.

Se il primo ambito può essere ben esemplificato da parole che fanno ormai parte del bagaglio della spiritualità e dell'etica cristiana - cura, accoglienza e giustizia -, il secondo rimanderà piuttosto a pratiche caratterizzate da una sobria essenzialità e dall'eco-efficienza. Certo, può essere curioso trovare affiancato ad un termine così caro alla tradizione cristiana - pensiamo a Francesco e al suo richiamo alla povertà - un'espressione tutta contemporanea. E tuttavia il dato non potrà suscitare stupore: se davvero l'esigenza della sequela attraversa la storia del vivere cristiano, le forme in cui esso ha da realizzarsi possono cambiare anche profondamente da un tempo ad un altro. Se il nostro è il tempo di una globalizzazione che fa scempio del pianeta e dei suoi abitanti, uno stile di vita credente dovrà indicare comportamenti diversi, miranti alla sostenibilità sociale ed ambientale.

Certo, non possiamo pensare che l'azione individuale sia di per sé in grado di trasformare le strutture di peccato che caratterizzano questo tempo, ma ciò non significa che essa sia priva di efficacia. Essa può testimoniare che "un altro mondo è possibile", invitando

anche altri alla condivisione - in pratiche personali, comunitarie e politiche - di quanto esprime.

Può farsi rete di azione solidale, per obiettivi comuni all'interno della *polis* globale. Può tradursi in un uso efficace di quel "secondo voto", che esprimiamo tramite le nostre scelte di consumo, e tramite il quale influenziamo indirettamente lo stesso mercato. Chi sottolinea la rilevanza degli stili di vita, insomma, non mira affatto ad abbandonare l'azione condivisa in nome della dimensione personale, o la prassi politica in nome della testimonianza, ma, al contrario, intende radicare in un vissuto forte e responsabile quei valori che vengono operati e proclamati nello stesso spazio politico.

### **Il rischio e la speranza**

La stessa fede, insomma, preme per trovare espressione in forme di vita responsabili, che diano corpo ed esistenza storica ad una carità dalle dimensioni ampie, planetarie. Contemporaneamente, però, essa ricorda l'ampiezza di orizzonte che caratterizza il dire cristiano: la coscienza della fragilità del bene possibile, la sua costante sproporzione rispetto al compito cui siamo chiamati. Chi conosce la complessità della "società del rischio" (4) che abitiamo, comprende bene la minaccia che essa porta sulle vite di tutti e le profonde trasformazioni necessarie per superarla. Tale coscienza, però, non si traduce in un esonero dall'agire, ma piuttosto nella proclamazione profetica della speranza, quale dimensione costitutiva dell'essere cristiano.

Uno stile di vita rinnovato è anche invocazione, annuncio ed anticipazione di quel mondo altro, abitato dalla giustizia, che può giungere solo come dono di Dio. La pratica della carità responsabile, mossa dalla fede, si pone qui, insomma, nell'orizzonte di quella speranza che è certezza di cose non ancora viste (Eb 11,1).

### **Per finire**

Se la nostra riflessione si era aperta con un punto interrogativo, essa ci ha invece con-



dotti ad un'affermazione convinta. Crediamo davvero necessari stili di vita rinnovati, per dare espressione ad una spiritualità cristiana fatta di fede, speranza e carità. Crediamo davvero che essi siano una dimensione essenziale dell'esperienza di chi crede nel Dio Trino - Padre creatore, Figlio incarnato nel mondo,

Spirito di vita nuova. Una vita nello Spirito dovrà sempre essere "vita con stile": buona ed amabile, ma anche piena di quotidiana responsabilità per il creato e i fratelli.

*Simone Morandini*

#### Note

1) Per una trattazione più ampia delle tematiche affrontate in questo breve testo, rimando a S. MORANDINI, *Il tempo sarà bello. Fondamenti etici e teologici per nuovi stili di vita*, EMI, Bologna 2003 - specie la quarta parte.

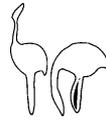
2) R. MANCINI, *Stili di vita e forme dell'etica*, in S. MORANDINI (a cura), *Etica e stili di vita*, Gregoriana/Lanza, Padova, in pubblicazione.

3) D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971, p. 25.

4) U. BECK, *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000.



*Il giocoliere (1943)*



*Don Germano Pattaro, teologo cattolico veneziano, che con tenacia ha lavorato per l'unità dei cristiani, ha lasciato un testamento spirituale nelle lettere scritte all'amica suor Franca, che l'assisteva durante la tragica malattia, e alle sue consorelle. Le lettere, raccolte in un libro - presentato qui da un amico di Don Germano - rappresentano, secondo Alberto Gallas, "uno dei più importanti testi di spiritualità usciti negli ultimi tempi in Italia".*

## Sul confine

*Sul il confine - Gli ultimi anni di don Germano Pattaro* (EDB, Bologna 2001), è un libro che si può leggere da diverse angolature, non solo perché è un libro composito (due le parti principali: la testimonianza di suor Franca Stefanelli – che sta a sua volta tra annotazione diaristica e narrazione e ricupero delle cose custodite nel cuore e nella memoria – e le 32 lettere di don Germano a lei e ad altre suore della congregazione delle Suore della Carità, in particolare alla madre generale), ma anche perché vari sono i fili che lo attraversano, vari i motivi che si possono seguire. Lo spazio a disposizione ci permetterà di accennare brevemente soltanto a qualcuno.

È, in primo luogo, testimonianza e storia di un'amicizia, quella tra don Germano e suor Franca (e intorno a suor Franca, poi, quella delle amiche e degli amici che l'hanno aiutata a dare forma compiuta a questo testo). Un'amicizia, abbiamo detto: parola da intendersi, in questo caso, nella sua più alta significazione cristiana. Che non esclude le umane espressioni di sollecitudine affettiva, di confidenza morale, di reciproco conforto, magari anche di severo ammonimento o di affettuosa ironia,

proprie di ogni autentica amicizia; ma che riconosce in tutto questo, e oltre questo, un riflesso e un segno di quel "vi ho detto amici" di Gesù, o – per prendere a prestito parole di don Primo Mazzolari – la "faccia umana della divina benignità".

Certo, in questa luce si presenta a don Germano il primo incontro con suor Franca, quando – già stremato, solo, messo "spalle al muro" dalla malattia e dalla prostrazione interiore che essa comporta – avverte in lei, che gli fa visita nella clinica londinese dopo il primo intervento chirurgico, il segno di una visitazione di Dio. "Segno" e "testimone", come le scrive nella prima lettera, il luglio 1975: "Non mi ha lasciato solo. Ti ha scelto come *testimone* di una vita sacerdotale, cristiana e umana, messa a nudo in maniera impietosa. Un *testimone* è sempre il *segno* di Lui che sta accanto e non abbandona. Tu hai guardato dentro alla mia vita nel riflesso della grazia di Lui [...]. Sei stata la *garanzia* di Dio" (p. 30).

Testimone suor Franca di don Germano, ma anche lui di lei: "Ho guardato dentro la tua vita nella trasparenza di Cristo Signore" (*ibid.*). E suor Franca viene coinvolta così pro-



fondamente nell'esperienza spirituale di don Germano, ne è così "contagiata", che nella sua testimonianza la vicenda di lui è in qualche modo filtrata attraverso l'avventura interiore di lei. "So che custodisci in cuore tutte queste cose - le scrive don Germano nel dicembre 1984 -, come segni di Lui che ti è passato accanto e visitandomi ti ha visitata" (p. 156).

Suor Franca è dunque per don Germano segno della pietà di Dio che si china sulla nostra desolazione, testimone - e nelle ore più desolate testimone "silenziosa" - della sua grazia che si manifesta nella nostra povertà e debolezza. Sono *leit-motiv* di queste pagine e delle lettere di don Germano: risuoneranno con particolare intensità nell'ottobre 1984, cioè nel momento forse più drammatico, cruciale (nel senso etimologico della parola: *crux*) di questa storia, quando don Germano sarà alle soglie della disperazione e dirà a suor Franca che lo ha raggiunto a Venezia: "Sei arrivata al momento giusto... Mi ha mostrato la Sua pietà" (p. 62). E nella struggente preghiera - registrata da suor Franca - con cui il giorno successivo introduce la celebrazione della Messa: "Grazie di avermi condotta questa amica [...]. Grazie di averla portata qui al momento giusto, al modo giusto, per ritrovare la fiducia in Te. Buona testimone silenziosa del Calvario" (p. 63).

Due mesi dopo, ancora, nella lettera del dicembre 1984: "Sei stata testimone silenziosa dei veri miracoli di Dio, quelli che le parole non possono dire e che i pensieri non riescono a formulare" (p. 155).

Quali "miracoli"? Anche se "le parole non possono dirli", ce ne offrirà un'intuizione la lettera a madre Angelamaria che citeremo fra poco. Per ora torniamo alla citazione precedente, che ci immette sulla traccia che percorre centralmente tutto il libro: "Testimone silenziosa del Calvario". Questi undici anni conclusivi della vita di don Germano - ma già per molti tratti anche quelli che li hanno preceduti - sono stati in effetti una lunga, sofferta *via Crucis*.

Ma non nel senso generico e spesso banale che abitualmente si dà a queste parole: non

si tratta - o non si tratta soltanto - di un itinerario di sofferenza e desolazione; si tratta di un percorso lungo il quale, attraverso queste prove fisiche e spirituali giunte "al limite della possibilità" (p. 65), don Germano si inoltra sempre più in quella contemplazione della Croce di Cristo che già costituiva la nervatura centrale della sua spiritualità e della sua teologia - e che fa di molte di queste lettere un'incessante meditazione e "predicazione" del *mysterium crucis* - ma che ora affonda nelle fibre della carne e del cuore, diventa partecipazione e identificazione vissuta e patita, immersione totale in quel mistero "oscuro e luminoso" (p. 157).

Un *itinerarium crucis* che si esprime anche in atti e segni simbolici (il ripetuto bacio dei piedi del Crocifisso (68) e il chiodo strisciato sulla fronte (p. 81), lo sguardo e la parola rivolti all'immagine di Gesù in Croce) e nel raccordo, intenzionale o involontario, che viene a stabilirsi tra alcune situazioni vissute e alcuni momenti della passione di Cristo.

È una esperienza, si badi bene, esente da qualsiasi gusto doloristico, da qualsiasi esaltazione narcisistica della sofferenza o da un ripiegamento morboso della sensibilità: lo "stare sulla Croce" non deve diventare "pena, amore del dolore, masochismo" (p. 42, luglio 1982). Don Germano, e anche questo libro ne dà una chiarissima attestazione, è uomo che ama profondamente la vita, la bellezza - basterebbero, a dimostrarlo, certi squarci stupendi delle lettere inviate dalla montagna, di fronte alla luce sconfinata dei ghiacciai, o certi indugi sulle trasparenze e i colori del paesaggio veneziano -, l'arte, la musica, i frammenti umili e preziosi dell'esistenza quotidiana: "L'oggi, il presente, il qui e ora hanno una intensità che sempre mi sorprende" (p. 147); "Amo il giorno che nasce e le persone che incontro" (p. 149); "Sto nell'oggi che mi è donato e credo di starci dentro con allegrezza" (p. 150) (sono frasi delle lettere dell'aprile e del luglio 1984, quando cioè la sofferenza e la spogliazione si avvicinano, o sono ormai giunte, al punto estremo).

Conserva, anche nei momenti della prova,



la capacità di sorridere e di stemperare il *pathos* in qualche ammiccamento ironico (ancora pochi mesi prima della morte, dopo aver informato madre Angelamaria dei tre tumori epatici che gli sono stati trovati e dell'ultima speranza riposta nella chemioterapia, riesce a sciogliere la drammaticità della situazione in una metafora scolastica: "Diciamo: rimandato con cinque materie").

La Croce contemplata, d'altronde, ha sì la faccia luminosa dell'amore paradossale di Dio, del suo perdersi per essere con noi e per noi, ma anche quella oscura del tormento "brutale e insostenibile". Su di essa appare non solo l'amore crocifisso, ma anche la "disperazione crocifissa", come scrive a madre Angelamaria il 29 ottobre 1984 (su questi aspetti ha scritto parole di grande intensità e acume Alberto Gallas in un saggio di lettura pubblicato da *La rivista del clero italiano*, ove tra l'altro definisce questo libro "uno dei più importanti testi di spiritualità usciti negli ultimi tempi in Italia"). La croce non è amabile, solo Cristo ne rovescia il significato: "Non amo la croce, amo il Tuo amore sulla croce" (preghiera eucaristica del 25 ottobre 1984).

Siamo così tornati a quell'ottobre 1984, in cui la *via Crucis* di don Germano, dopo il penultimo intervento chirurgico londinese, giunge "a una prova estrema che - dice suor Franca - l'aveva alterato persino fisicamente" (p. 62). È il momento in cui al venir meno di ogni resistenza umana risponde il silenzio di Dio, e il cuore affonda in una angoscia disperata e in una rivolta amara: in una vera e propria *agonia*. Ma è anche il momento in cui, per vie che "le parole non possono dire", avviene il "miracolo".

Qui bisogna lasciar parlare don Germano, in quella lettera a madre Angelamaria che è uno dei punti più alti e luminosi (nel buio dell'abisso) di tutto il libro: "il Signore mi ha chiamato alla prova ancora una volta nella festa della *Esaltazione della Croce*. Le garantisco che c'è stato miracolo. Ben più grande, però, di quello che noi sappiamo credere: la pace del cuore. Mi permetta la confidenza di dirLe le cose che si affidano al Signore solo

nella preghiera. Sono andato a Londra tranquillo e sereno, direi quasi silenziosamente contento di finire il mio viaggio verso il Signore. Il risveglio che altre volte mi aveva dato la gioia di una vita come se fosse nuova, questa volta si è espresso con una ribellione densa e durissima. Ricominciare tutto da capo. Ricordando i tre mesi ultimi vissuti al limite della possibilità. Una caduta in un torpore amaro di fronte a Dio. Un ritorno alla vita come un rifiuto di Dio. Tradotto psicologicamente come *assenza* di Lui. Una *assenza* disperata e disperante. Non avevo mai provato nulla di simile. Senza possibilità di venirme fuori. Costretto a fare i conti con questa realtà, stringendo forte il Crocefisso. Un viaggio lunghissimo dove ho imparato che prima di guardare il Cristo della Croce dovevo adorare lo sguardo con cui Lui mi guardava [...]. Il silenzio di Dio continua, ma ormai rovesciato. È pieno di pace. Credevo di aver toccato il fondo della povertà ma il fondo credo passi attraverso questa *assenza-silenzio*. Si chiami *notte interiore* o *fede nuda*, è dono che fa entrare nell'amore inverosimile di Gesù che grida non contro il Padre o lontano da Lui, ma verso di Lui e verso di noi la sua disperazione crocefissa. Non è il cancro o i ferri dei medici che mi hanno affaticato, ma questa lotta silenziosissima con cui il *Buon Dio* ha purificato il mio cuore. Sento che sono lì dove Gesù mi ha condotto. E dico grazie sperando e adorando. Veramente in pace" (pp. 65-66).

Questa pace trovata non *oltre* il silenzio di Dio, ma *dentro* questo silenzio che "continua" - e non è un caso che don Germano sentisse molto vicina l'esperienza interiore di Teresa di Lisieux - questa pace donata e sofferta, liberante e purificatrice non lo abbandonerà più nell'ultimo tragitto della sua vita, nella "lunga e interminabile scalata notturna" - come scrive suor Franca - che si concluderà nello strazio e nel sorriso della morte.

Ne è testimonianza quanto scrive ancora a madre Angelamaria il 19 marzo 1986: "Ho attraversato territori sconosciuti di desolazione [...]. Al di là di tutto e al fondo di tutto sta una pace che sembra remota, lontanissima,



senza incidenza, ma irriducibile [...]. Anche il nome resta nascosto e non sai come chiamarla" (p. 86).

E in questa pace sfocia e si espande, con straordinaria intensità e limpidezza, un altro motivo che percorre tutto il libro: l'aspirazione a liberarsi da sé stesso, a dimenticarsi, a perdersi nella propria povertà e nell'abbandono della Croce, per essere soltanto segno dell'amore di Dio per gli altri, soprattutto per i più soli e privi di speranza; fino al punto di desiderare paradossalmente di stare "dall'altra parte", tra coloro che non conoscono Dio o lo rifiutano, "per essere il portavoce della loro solitudine inconscia e adorare e invocare la Croce e il suo amore senza riserve come il diritto di tutti" (p. 158).

Qui innumerevoli potrebbero essere le citazioni, che ci farebbero seguire lo sviluppo progressivo di questo motivo. Ne riportiamo succintamente solo qualcuna, lasciando un poco più di spazio alla straordinaria lettera del luglio 1985.

"Cessare di essere il centro tribolato di noi stessi e perderci nella adorazione incantata e profonda della sua realtà" (luglio 1975, p. 111 s); "Vorrei, credimi, essere ignorante per avere il cuore libero dei semplici [...]. Diventare il disoccupato di me stesso. Lasciando che Lui mi occupi" (agosto 1975, p. 113); "Perdermi in mezzo a tutti. Diventare un qualsiasi, senza segno e senza distinzione. Per essere riconosciuto solo da Cristo ed esser accettato da tutti al pari di tutti" (luglio 1976, p. 122); "Vorrei diventare come la gente qualsiasi, confondermi con loro, non essere mai riconosciuto. Vorrei di più essere come quelli che non conoscono Dio né i suoi dintorni. Capiscimi bene. S. Teresina, quella piccola, che ha vissuto una vita intera di fede arida, ha lasciato un pensiero di questo genere" (luglio 1983, p. 138); "E se è per aver cuore per tanti di cui adesso capisco veramente la terribile solitudine e disperazione dell'essere senza Dio - forse non sanno neanche dirlo con queste parole così tragiche - l'aver fatto questa esperienza, eccote la offro perché Tu non li lasci mai così... È insopportabile, è insopportabile... ma se ser-

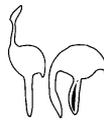
ve, Signore, piuttosto a me che a loro" (preghiera del 25 ottobre 1984).

E infine la lettera del luglio 1985, l'ultima inviata a suor Franca: "È tornato il Novembre [ma si riferisce evidentemente all'esperienza giunta al punto critico nell'ottobre] amarissimo e lucidissimo di Venezia. Con una densità probabilmente più forte, ma con una tranquillità che viene forse da un percorso già attraversato, il cui punto d'arrivo e di partenza è l'oscuro e luminoso tacere assente-presente della Croce. Lasciarmi guardare dagli occhi che so dolcissimi di Gesù e adorare stupito il suo cuore diventato carne morente d'amore per tutti. Scompare in mezzo agli amati da Lui, al modo di qualsiasi, il più lontano anche e il più sperduto, ma raggiunto dalle sue braccia che non hanno confini [...].

Solo vorrei essere grazia, benedizione e pace per gli altri. Ritirandomi da me per fare spazio a loro. Mani per confortare, occhi per sorridere, cuore per sostenere, parola per consolare [...].

Eppure vorrei stare dalla parte sbagliata della barricata, perché almeno uno conosca il nome di Dio in mezzo a quelli che lo ignorano, lo rifiutano, lo deridono, lo maledicono. Per essere il portavoce della loro solitudine inconscia e adorare e invocare la Croce e il suo amore senza riserve come il diritto di tutti. Ho più pace se sto da questa parte [...].

Adesso è sera e tutti rientrano nel riposo. Che il Buon Dio custodisca tutti e a tutti dia una ragione per amare e per vivere [...]. Sento queste stanze attorno a me, in alto e in basso, quasi fisicamente. La presenza di ogni vita, del suo mistero usuale, coperta da gioie e ferite, alle prese con se stessa, sperando che domani sia un po' meglio di oggi. Sento anche lo sguardo di Dio e la sua presenza su ciascuno e so che anche queste strade, questi luoghi, queste stanze sono la sua casa. Mando la benedizione a tutti perché riposino serenamente. Senza distinzioni, perché davanti a Lui siamo tutti, buoni o cattivi, solo poveri e bisognosi" (p. 157 ss).



*Vivere una vita in pienezza significa riconoscere la propria chiamata e mettersi in cammino. "Sono stata scelta, e sto cercando di rispondere a questa scelta di Dio scegliendo Lui ogni giorno, cosa che non è mai scontata. Non si sceglie mai una volte per tutte, ma se è vero che c'è un sì iniziale che orienta (...), è pur vero che ogni giorno si è chiamati a scegliere". L'autrice, monaca della Comunità di Marango di Caorle (Ve), racconta la sua vocazione.*

## Storia di una vocazione

Mi è stato chiesto di fare una testimonianza riguardo alla mia vocazione, a come il Signore ha operato nella mia vita e l'ha guidata fino ad arrivare alla scelta che oggi vivo.

Non so mai se sia bene parlare o tacere in questi casi. Da una parte, credo sia importante cantare le meraviglie del Signore, annunciare la sua grandezza e rendere ragione della speranza che è in noi. Dall'altra, mi sento di dire che diverse motivazioni mi porterebbero a fare silenzio su questo argomento: innanzitutto perché la scelta è sempre prima di Dio piuttosto che nostra. Io non "ho scelto". Sono "stata scelta", e sto cercando di rispondere a questa scelta di Dio scegliendo Lui ogni giorno, cosa che non è mai scontata. Non si sceglie mai una volta per tutte, ma se è vero che c'è un sì iniziale che orienta la propria esistenza in una determinata direzione, è pur vero che ogni giorno si è chiamati a scegliere.

In secondo luogo, la vocazione è sempre una chiamata a vivere una storia d'amore, e chi ha fatto l'esperienza dell'innamoramento sa quanto gelosamente si custodisca ciò che di più intimo si è vissuto con l'amato, e quanta discrezione si usi nel parlare per difendere

i segreti che abitano ogni relazione d'amore.

Parlare di una vocazione alla vita consacrata comporta inoltre il dover dare un nome, il definire delle realtà interiori "altre", altre perché da Dio e di Dio, e perciò non facilmente esprimibili con il nostro linguaggio: realtà di fronte alle quali bisognerebbe semplicemente sostare in silenzio, a piedi scalzi, come dinanzi al rovelo ardente.

Poi, perché la testimonianza è autentica se fatta con la vita, prima che con le parole.

E, infine, ma soprattutto, perché la parola "testimonianza" è la traduzione del termine greco *martyrion* (martirio), e questo mette da subito con le spalle al muro: ogni chiamata è sempre "chiamata al martirio", cioè ad offrire la vita per qualcuno. E mi pare quantomeno presuntuoso pensare di essere già nella disponibilità del cuore e dell'intenzione di dare la vita così come l'ha data Colui che mi ha chiamato. Se penso a tutte queste cose, allora fare una testimonianza mi riesce davvero difficile. Piuttosto che "fare una testimonianza" preferisco dunque raccontare con semplicità le tappe di un pellegrinaggio interiore.

Ogni chiamata è sempre alla vita e alla



salvezza. Secondo la Bibbia, la storia della salvezza inizia con l'appello rivolto ad Abramo: "Lek-lekà!" ("Va' verso te stesso!") (Gen 12,1). Parlerò di questo viaggio ancora agli inizi, di questo esodo dentro me stessa, compiuto, come i discepoli di Emmaus, assieme ad un compagno di viaggio tutto speciale, la cui identità è stata a volte non riconosciuta, altre nascosta, altre ancora rivelata ai miei occhi, e la cui meta è la pienezza della vita.

Sono convinta che una vocazione nasca in una famiglia e in una terra. Io sono nata e cresciuta in una famiglia molto modesta: padre operaio, madre casalinga, secondogenita di quattro fratelli.

La fede semplice ed umile di mia madre ha alimentato da sempre l'esistenza di noi figli. Il suo latte materno è stato ed è questa fede dei poveri, fede inattaccabile, allo stesso tempo confidente e disarmata verso un Dio che lei ci ha sempre presentato con il volto del Padre. Una donna sempre liberamente sottomessa alla volontà di Dio. E forse il mio sì a Dio trova la sua possibilità di esistere grazie ai molteplici sì che ho visto pronunciare da mia madre con la sua vita. Così oggi mi chiedo se anche i sì di Gesù alla volontà del Padre, fino alla fine, non siano quasi un'eco di quel primo sì pronunciato da Maria, Sua madre...

I miei genitori ci hanno cresciuto in maniera molto esigente, dando poco spazio a vizi e a capricci, educandoci ai valori della famiglia, della fede, dell'amicizia; alla sobrietà, all'essenzialità, all'autonomia, alla responsabilità, alla fatica del guadagnarsi le cose, alla disponibilità al servizio, ad un senso forte della libertà, alla capacità critica.

E anche la terra da cui provengo - la campagna di Caorle -, terra di contadini e di operai, ci ha educati all'amore per le cose semplici, per le relazioni che hanno il sapore del pane ed il profumo del mosto.

Dall'età delle medie, per 9 anni, ho compiuto il cammino *scout*, percorso che a tutt'oggi considero autenticamente vocazionale, in quanto fortemente educativo dal punto di vi-

sta della crescita umana e spirituale, attento alla storia, all'uomo, a Dio.

Durante gli anni del liceo e poi dell'università ho vissuto, come tutti i giovani della mia età impegnati nello studio, nell'associazione, in parrocchia, nel volontariato; sperimentando la mia dimensione affettiva in storie più o meno lunghe, fino ad arrivare a vivere una storia d'amore di cinque anni che, secondo i progetti miei e del mio ragazzo, avrebbe dovuto portarci naturalmente verso la scelta del matrimonio.

Ma Dio ama l'inedito e così, durante il terzo anno di università, sono entrata in una crisi profondissima, in quello che io considero il periodo più buio della mia vita, ove nessuno spiraglio di luce riusciva a penetrare e a toccarmi. Ho sperimentato nella carne la morte dell'anima. Come Giona nel ventre della balena, ho avuto la sensazione di aver smarrito la strada, di aver perso di vista l'obiettivo, di non avere più un centro. Ho gustato l'amaro sapore della disperazione. Questo disagio interiore si è addirittura somatizzato in una febbre durata 9 mesi, accompagnata da violentissimi mal di testa, quasi giornalieri. Cosa stava accadendo?

Avevo un ragazzo, molti amici, una bella famiglia, studiavo con profitto... eppure, ad un certo punto, ho guardato dentro di me ed ho visto il vuoto. Ciò che mi abitava era un abisso di niente. Tutto intorno a me andava per il verso giusto, eppure tutto dentro di me non funzionava. Tutto ciò che vivevo aveva perso di senso, non mi bastava più, non soddisfaceva una sete di infinito e un desiderio più grande di libertà e di verità, che avvertivo dentro in modo intenso.

Nove mesi sono il tempo di una gravidanza. Ebbene, anche la mia notte, significativamente, è durata nove mesi. La notte è sempre donna in attesa, gravida di vita. Fino ad arrivare al momento più oscuro e lacerante, che è momento di travaglio. Ma per generare. Dio, dall'*in principio*, ha creato nella notte. E anche nella mia notte Dio stava creando.

Ho abitato la notte della mia esistenza seduta al lume della Parola. Ogni parola uma-



na era incapace di smuovermi, di lenire la mia sofferenza, di provocare in me qualche reazione. Nella Parola di Dio trovavo gli unici attimi di riposo, di respiro, entro il mio affannoso ed inquieto vivere. Le parole del Vangelo erano rimaste le uniche parole con un qualche senso. L'assiduità con quella Parola aveva suscitato in me degli interrogativi forti: "Chi sei tu, o Dio? E chi sono io?". Queste domande urgevano una risposta ed io sentivo che solo quella Parola che le aveva fatte emergere mi avrebbe condotta a trovarla.

Nel mio inferno avevo un'unica grande certezza: che la sola cosa che mi interessava era fare la volontà di Dio perché in essa avrei trovato la realizzazione piena della mia vita. Se Lui era davvero Padre, come mi era stato insegnato fin dall'infanzia, non poteva che volere per me una vita autenticamente vissuta nell'amore e nella libertà.

Posso dire di avere incontrato Dio all'inferno, nell'esperienza della misericordia. Se vuoi incontrare Dio non devi salire in cielo. Devi attendere che Lui compia la Sua discesa nei tuoi inferi e lì, solo lasciarti amare.

È Francesco, il poverello di Assisi, che mi ha portata al Signore. Lui è stato per me il dito puntato di Giovanni Battista. In una vocazione incidono sempre degli incontri che la determinano. Nella mia, fin dall'inizio, c'è stato Francesco.

È stato proprio per conoscere Francesco che sono capitata la prima volta a Marango. Avevo 18 anni, e una domenica di agosto sono andata con il mio ragazzo in comunità, mandata dai miei capi *scout*, per farmi aiutare a preparare il sussidio di preghiera che avrebbe dovuto accompagnare la nostra *route* di settembre in terra umbra. Ricordo, come se fosse oggi, che rimasi come stregata dalla figura di quel santo e, percorrendo poco dopo la sua terra, me ne innamorai sempre di più. Col tempo Francesco era rimasto un dolce ricordo, ma qualche anno dopo, nella mia notte, ad un *meeting* francescano tenutosi a Padova, proprio lui aveva provocato dentro di me il terremoto che aveva poi smosso la crisi. Lui, che

aveva vissuto come me le intemperanze, le euforie, gli sbandamenti tipici dell'età giovanile, ad un certo punto si era arrestato, sentendo che niente di tutto ciò che stava facendo riusciva a riempire davvero la sua vita, a darle un senso. Poi, anche per lui, l'esperienza della malattia e, dentro quell'esperienza, la lettura del Vangelo e l'emergere delle stesse domande: "Chi sei tu, o Signore? E chi sono io?".

Conoscenza di Dio e conoscenza di sé si accompagnano inscindibilmente perché riceviamo sempre la nostra identità nella relazione con un altro, e, più di tutto, con l'Altro. Si può scoprire il proprio volto solo scoprendo a poco a poco quello di Dio, perché fatti a sua immagine e somiglianza.

La ricerca di senso di Francesco era approdata ad una scelta di vita nel Signore, di autentico amore e di perfetta libertà. Esattamente ciò cui anch'io anelavo. Di Francesco mi affascinava il suo essere davvero *alter Christus*, un nuovo Cristo. Francesco: esegesi vivente del Vangelo. Francesco: l'uomo della gioia. "Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena" (Gv 15,11): il Vangelo è buona novella, è lieta notizia. Mi affascina un Dio che colora la vita di gioia. Francesco per me era la gioia di Dio. Francesco: uomo diventato l'Amore che amava, al punto da essere segnato nella carne da quell'amore. Francesco: l'uomo della libertà, della "perfetta letizia", ma una libertà e una letizia perfetta attraversate dall'esperienza drammatica della croce.

Anche Francesco era stato nel ventre della balena. Anche lui aveva abitato il buio della notte, notte in cui si era sentito perduto, fallito, tradito da sé stesso, dai suoi e chissà... forse anche da Dio! Di certo deluso da un Dio diventato muto.

Ma anche quella volta la notte era stata gravida di vita. Ed è all'alba di quella lunghissima, estenuante notte, in cui la Parola di Dio torna a parlare facendosi carne nella sua carne, nel dono delle stimmate, che dal cuore di Francesco può sgorgare il *Cantico delle creature*. Non prima. Perché Dio è sempre espe-



rienza di libertà e di amore liberati della croce. E quel cantico è, prima di tutto, canto di liberazione.

La mia ricerca è iniziata sulle note di questo canto di liberazione, ed è durata tre anni. Anni in cui si sono alternati momenti di euforia, di entusiasmo, di gioia, con altri di oscurità, dubbio, smarrimento, fatica, dolore. Una ricerca che trova il suo avvio in quel *meeting* francescano di tre giorni a Padova, al quale avevo deciso di partecipare all'ultimo momento, accettando l'invito di un amico dell'università, senza sapere bene né dove andavo, né con chi, né cosa ci sarebbe stato, con l'unico desiderio di evadere dal mio disagio. Intuivo però con chiarezza dentro di me che non potevo mancare a quell'appuntamento, che esso avrebbe rappresentato un momento decisivo dentro la mia crisi, una svolta. Così infatti fu.

Tre giorni ha dimorato Giona nel ventre della balena, prima di essere ributtato nella vita. Tre giorni Gesù nel cuore della terra, prima di risorgere. Anche la mia resurrezione è cominciata dopo tre giorni vissuti nel grembo della morte, nella sensazione di aver perso la mia identità. Tre giorni a contatto con ogni tipo di povertà: dai malati terminali di AIDS, ai barboni e agli extracomunitari della mensa dei poveri, agli ospiti del Cottolengo.

I poveri mi hanno ribattezzato. Sono stati il mio Giordano e il mio bacio al lebbroso. Specchio ed epifania della mia povertà. E assieme ai poveri, che mi hanno messo definitivamente con le spalle al muro, mi sono ritrovata fra le mani ancora una volta i testi di Francesco. E poi la Messa... quella Messa in cui il crocifisso mi ha parlato.

Ho avuto anch'io il mio crocifisso di San Damiano. Il crocifisso parla sempre. Ma non con le parole. È il suo sguardo che incontra il tuo che parla alla tua vita. Quello sguardo che ti fissa, amandoti. Bisogna solo essere in atteggiamento di ascolto e con il cuore talmente povero e nudo da accogliere la Sua gloria. È il Suo volto che ha rivelato la mia verità. Contemplando il Suo volto, ho avuto chiaro dentro di me che era con Lui che volevo stare, e

che il ragazzo con cui camminavo non rientrava nei progetti di Dio. Cercavo un amore più dilatato e sentivo che Dio solo avrebbe aiutato questo amore a realizzarsi. Dio era la mia fame e la mia sete. L'aria da respirare e la terra da calpestare. Di qui le scelte successive di chiudere la storia d'amore che stavo vivendo, di farmi aiutare da un padre spirituale a capire la mia strada, di entrare nella Gioventù Francescana, cammino specificamente vocazionale. Con la Bibbia in una mano e le Fonti Francescane nell'altra, facendo spola tra Trieste, dove studiavo, e Assisi, ho piano piano cominciato ad intuire la strada da percorrere.

Ho accostato la comunità di Marango prima molto sporadicamente, anzi, tenendo bene le distanze. Dopo quella prima volta in preparazione alla *route scout*, ci sono tornata una seconda volta per la Veglia di Pasqua, assieme al mio capo *scout*. Di quella veglia ricordo che rimasi colpita dal fatto che persone tanto diverse fra loro stessero riunite per ore attorno alla Parola. Ma Marango non rientrava nemmeno nell'orizzonte più lontano delle mie possibilità di scelta.

L'anno della tesi, non riuscendo a prendermi abbastanza tempo per scendere ad Assisi, decisi di trascorrere il triduo di Pasqua a Marango, consigliata ancora una volta dal mio capo *scout*. Fu un'esperienza tragica!!! La comunità mi era piaciuta, ma avevo trovato estenuanti le lunghe liturgie, incomprensibile e assolutamente noioso il gregoriano, disumana la levata all'alba per la preghiera. Così, il giorno di Pasqua, fui ben felice, quando mio padre venne a riprendermi per portarmi a casa. Marango, per me, era capitolo chiuso! Per me. Appunto. Non evidentemente per Dio!

Nei due anni successivi mi ritrovai spesso nel cuore il desiderio di tornare. Desiderio che, più allontanavo, più si faceva presente in modo irruente. Cominciai a ritornare a Marango il sabato pomeriggio per poter pregare nella cappellina davanti al crocifisso di San Damiano, stando bene attenta a non incontrare qualcuno dei monaci, forse intuendo il pericolo del "contagio"... Tornare lì, ai piedi di



quel crocifisso, era per me come calpestare settimanalmente la terra santa di Assisi. Dal sabato pomeriggio, la mia frequentazione della comunità si fece man mano più assidua: una volta per la confessione, poi per la Messa domenicale, poi per un *week-end* di spiritualità... sempre però continuando, con ostinazione, ad allontanare da me anche la sola ipotesi di sceglierla come famiglia in cui realizzare la mia vocazione.

Alla fine mi sono arresa all'evidenza, e la scelta è stata quasi naturale anche se, per molto tempo, ho continuato ad opporre le mie "ragionevoli" resistenze alla volontà del Signore.

Ora sono in comunità da più di tre anni. Ci sono entrata avendo sposato la spiritualità francescana e, nel mio cammino, ho capito che vivere la spiritualità di Francesco non è niente altro che vivere il Vangelo, vivere una vita nello Spirito. Sono entrata in monastero con l'unico scopo di cercare il Signore, e con il solo desiderio di trovare la vera libertà. La ricerca del Signore, nella vita monastica, si attua mettendo al centro la Parola e l'Eucarestia, nella condivisione gioiosa della vita fraterna e nel celibato. Uno dei passaggi più difficili e delicati nel cammino di formazione è senz'altro quello dall'*io* al *noi*, ovvero da una mentalità e da un modo di vivere individualistico ad un progetto di comunione, dallo "stare in comunità" al "vivere la comunità".

Ognuno è chiamato a rispondere personalmente alla chiamata del Signore perché ogni chiamata è "personale". Eppure, la straordinarietà della vocazione cristiana è che ogni cammino personale si intreccia con altri cammini personali, ogni vita spirituale si intesse con altre vite spirituali così che non si è più soli, ma si cammina "da popolo", come il popolo di Dio, fuori dall'Egitto, lungo i deserti della nostra vita, verso la Terra Promessa. La ricerca del singolo si fa ricerca comune del Signore. Questa è davvero la nostra salvezza! Perché le fatiche sono condivise, le gioie messe in comune, la nostra oscurità illuminata dalla luce della fede dei fratelli, il nostro poco

amore sostenuto da quello di chi ci vive accanto.

Il vivere strettamente accanto a fratelli e sorelle che non si sono scelti, ma che ci sono stati donati, comporta ogni giorno un crescere di più nella carità. Si arriva da storie totalmente diverse, attraverso percorsi diversi; ci sono caratteri, strutture, psicologie a volte perfettamente opposti. Eppure ci si ritrova a vivere la stessa vita, la stessa vocazione. Al di là di tutto quello che può creare diversità o divergenza, c'è qualcosa che accomuna tutti e per cui tutti si è qui: il desiderio di conoscere e incontrare il Signore. Così, l'altro può essere spesso totalmente "altro" da noi. A volte - come diceva Sartre - l'altro, per noi, può essere addirittura l'inferno. Dentro questo inferno però Dio scende, prende dimora: l'altro diviene così la nostra unica possibilità di comunione, la parola di salvezza che Dio, ogni giorno, pronuncia su di noi.

La dialettica individuo/comunità è continua ed irrinunciabile. Ognuno in comunità è chiamato a fare la sua parte, ad essere pienamente sé stesso, ad essere il proprio nome ed il proprio volto, a realizzare la propria unicità senza omologazione, senza imitazione che non sia quella di Cristo, ma sempre in risposta ad una chiamata e ad un vivere comune.

Si realizza così ancora oggi quel miracolo visibile 2000 anni fa, in terra di Giuda: "Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere (...). Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune (...). Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo" (At 2.42.44.46-47).

La profezia del nostro vivere insieme - particolarmente audace in questi tempi in cui la fuga nell'individualismo soggettivo è una delle tendenze permanenti della nostra cultura post-moderna - è il passare dalla diaspora in cui ciascuno vive ad essere "un cuor solo e un'anima sola" (At 4,32); è questo tentare di annun-



ciare con la vita che è ancora possibile non solo vivere "insieme", ma vivere "in comune", cioè passare da una logica di aggregazione di individualità e di individualismi ad una logica di comunione e di reciproca appartenenza, di unità plurale, di *convivialità delle differenze*.

Forse il peccato più grande del nostro tempo trova la sua origine nelle parole pronunciate da Caino nell'*in principio* della storia dell'uomo: "Sono forse io il custode di mio fratello?" (Gn 4,9).

La vita comune è allora il tentativo di guarire quella ferita originaria che da sempre segna il cuore e la vita dell'uomo, facendoci custodi gli uni degli altri nel cammino verso il Regno. L'unica energia capace di realizzare il simultaneo rispetto dell'identità personale di ciascuno e le esigenze della comunione e dell'unità è quella garantita dalla quotidiana frequentazione della Parola di Dio. È questa Parola che io ho voluto ascoltare e seguire. È questa Parola che mi guida oggi, assieme ai miei fratelli, nomadi alla ricerca della Terra Promessa, dove incontreremo faccia a faccia quel Signore per cui un giorno abbiamo lasciato tutto. In un esodo di liberazione progressiva della nostra libertà, e ricominciando ogni giorno il cammino, perché – come diceva Gregorio di Nissa – "nella vita spirituale si va di inizio in inizio, attraverso inizi che non hanno mai fine". Il nostro inizio è sempre quella Parola. Una Parola che è alleanza, patto, promessa. Una Parola che è via, verità e vita: la via che cerchiamo, la verità che ci fa liberi, la vita che ci realizza.

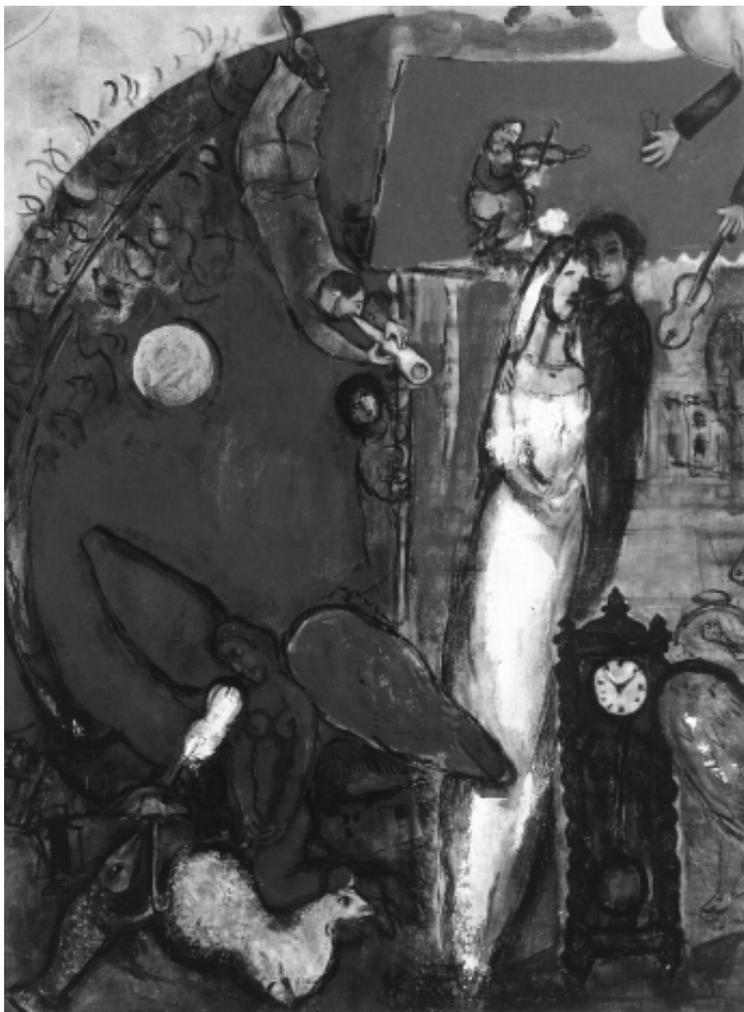
Una Parola ardua, di que-

sti tempi. Una Parola, che - forse a ragione - può sembrare folle. Perché folle è sempre e da sempre la Parola del Vangelo. Ma noi abbiamo scelto di ascoltare e seguire proprio questa Parola, "forse perché non abbiamo mai avuto altra scelta che tra una parola folle e una parola vana" (1).

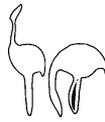
Daniela Turato

#### Nota

1) CHRISTIAN BOBIN, *L'uomo che cammina*, ed. Qiqajon, 2002.



*Dedicato alla mia donna (1933)*



## La vita piena

*"Per andare a vela la volontà dell'uomo ha bisogno della potenza del vento. Può agire sulle vele, ma non può non ascoltare le condizioni del vento. Ha bisogno di avere le vele gonfie, ha bisogno che il vento le gonfi le vele. Ma (...) ha da dare le sue vele al vento".*

*L'autrice, direttrice di Simplegadi, rivista di filosofia interculturale, racconta il viaggiare per mare di Platone, metafora di una vita condotta dal dinamismo dello Spirito.*

## L'altra navigazione di Platone

Il vento soffia dove vuole. Ne senti la voce. Ma non sai da dove viene e dove va.

Io, dunque, con molto piacere mi sarei fatto discepolo di chiunque per sapere quale mai sia tale causa. Ma, non potendo trovarlo da me o apprenderlo da un altro, mi sono dato da fare con l'altra navigazione (Platone *Fedone* 99c6-d2).

È difficile andare a vela. Un confronto senza mediazioni tra l'uomo e il vento, la volontà dell'uomo e la potenza del vento.

Non c'è uomo che in qualche storia, in qualche modo, in qualche mare possa andare a vela incondizionatamente, perché l'andare a vela ha come condizione il vento, potente se assente tanto quanto se presente.

Se vuole andare a vela l'uomo non può fare da sé. Può saperci fare quanto vuole, non basta, darsi da fare quanto vuole, non basta. Non può fare a meno della benedizione del vento.

Per andare a vela la volontà dell'uomo ha bisogno della potenza del vento. Può agire sulle vele, ma non può non ascoltare le condizioni del vento. Ha bisogno di avere le vele

gonfie, ha bisogno che il vento le gonfi le vele. Ma non le è dato di dare il vento alle sue vele, ha da dare le sue vele al vento.

Per andare a vela e segnare la rotta la volontà dell'uomo ha bisogno della potenza del vento. Può agire sul timone, ma non può non ascoltare le condizioni del vento. Ha bisogno di segnare una rotta. Ma il vento non le dà di andare avendola, le dà di farla andando.

Per andare a vela e arrivare in porto la volontà dell'uomo ha bisogno della potenza del vento. Può agire sul timone, ma non può non ascoltare le condizioni del vento. Ha bisogno di arrivare in un porto. Ma a volte il vento le dà di arrivarci, a volte le dà di arrivare in un altro porto, a volte non le dà di arrivare in porto.

Non è impossibile andare a vela, ma è difficile.

Se un uomo vuole non rischiare di essere in relazione al vento, perché ha paura di essere in relazione a qualcosa di altro, fa meglio a non andare a vela. Il vento può farlo volare in porto. Ma anche farsi sentire con una bonaccia o una tempesta tali che quell'uomo non



riprenderà più il mare, impazzito di paura.

Il giovane Platone è già arrivato in troppi porti tutti diversi da quello in cui voleva arrivare. Vuole non rischiare più il suo tempo, le sue vele, la sua vita inutilmente. Ha cercato tanto, ha trovato niente, ha perso troppo, troppo tempo, troppe vele, troppa vita.

Ha paura di riprendere il mare. Ma non troppa. Non ce la fa più ad andare a vela. Ma ce la fa ancora ad andare. Però vuole che il vento non possa più fargli male, vuole non avere più bisogno del vento.

Ha provato ad andare a vela, ma non vuole più farlo, vuole andare a remi.

Andando a remi si hanno le mani sui remi e l'andare e l'arrivare nelle proprie mani. Tutto ciò che si fa diventa andare. Si fatica tanto, ma non si rischia tutto.

Andando a remi si hanno la testa sui remi e l'andare e l'arrivare nella propria testa. Niente oltre a ciò che si pensa diventa andare. Non si è condizionati da qualcosa di altro.

Se si va a remi i conti tornano. Non ci si spreca e ci si basta.

A vela si ha bisogno della potenza del vento, e se ne ha paura. A remi è della propria volontà che si ha bisogno, e paura.

A vela succede di non potersi muovere o di non potersi fermare. A remi si va come si vuole, se non si vuole andare veloce. Si arriva dove si vuole, se non si vuole arrivare lontano.

A vela gli imprevisti succedono. A remi tutto è previsto o prevedibile, già visto.

Anche andare a remi è difficile, ma è meglio che andare a vela.

Se si è provati non si ha più voglia di provare. Se si è stanchi si spera solo che l'andare finisca.

Il giovane Platone vuole andare a remi perché a remi si va per arrivare. E la sua sola speranza è arrivare nel suo porto.

Anche andare a remi è difficile. Meno che andare a vela, ma comunque difficile.

Anche all'uomo che va a remi succede di naufragare. La potenza del vento può avere

ragione della volontà dell'uomo, anche dell'uomo che pensa di avere ragione. Il vento può avere ragione dell'uomo, anche dell'uomo che vuole non sentire le ragioni del vento.

Dà ragione all'uomo. Ha ragione dell'uomo. Comunque il vento c'è.

L'uomo che va a remi non può sperare che ci sia vento, che sia il vento a farlo andare, a fargli trovare il suo porto. Non può sperare che il vento ci sia e sia con lui, anche se ha le mani stanche e non ce la fa più. Non può sperare che sia il vento a non fargli perdere la rotta. Anche se ha la testa stanca e non ce la fa più.

L'uomo che va a remi va disperatamente. Invece il vento c'è.

Se un uomo va per mare la vita la rischia. Perché il vento c'è. Che quell'uomo voglia sentirne la voce che soffia o non sentirla.

Andando a remi l'uomo può provare a fare senza il vento. Ma così si predispone, si espone a quello che tra i naufragi è il peggiore. Sente senza voler ascoltare, patisce senza voler sentire, è segnato da parole di una lingua che non conosce.

Fuori da qualsiasi porto, da qualsiasi rotta. Mentre il vento, uno per tutti, sospinge verso porti quanto meno comuni o spinge verso scogli quanto meno comuni.

Scoglio al proprio andare. Isola al proprio stare. Solo in mezzo al mare. A rischio di perdersi davvero e di non ritrovarsi più.

L'uomo può diffidare del vento, resistergli, cercare di contrastarlo. E non sciogliere, non spiegare, non liberare, non dare le sue vele al vento. Può fidarsi del vento, lasciarglisi andare, cercare di incontrarlo. E il vento può sgonfiare o strappare le sue vele.

Andare a remi è meno bello che andare a vela. Ma anche meno difficile.

Ed ecco che Platone, non ancora vecchio, naufraga un'altra volta, nel mezzo del più grande mare.

Ed ecco che, non più giovane, nel mezzo del più grande mare, incontra un delfino.

È la prima volta che ne incontra uno.

Ha paura di gridare aiuto al vento. Ha



paura e grida aiuto al delfino.

Il delfino non risponde.

Gioca. Gioca con lui, e anche Platone gioca.

Nuota. Nuota per lui, e anche Platone nuota. Va. È salvo.

Un delfino lo ha salvato. Qualcuno lo ha aiutato.

Aveva già pensato di non andare più a vela. Stava pensando anche di non andare più a remi. Per paura di naufragare ancora una volta. E ancora una volta è naufragato.

Mai naufragio era stato così cattivo. Da fare impazzire di paura.

Mai naufragio era stato così bello. Bello come incontrare il delfino.

Quel delfino. Un mezzo di salvezza. Il pesce della salvezza.

Il senso della differenza tra andare per mare da soli e non da soli. Per cui la differenza tra andare per mare a vela e a remi viene ad avere tutto un altro senso.

Platone non è più solo. Andare per mare non gli fa più troppa paura.

Il vecchio Platone non ha più fretta.

Non ha più forze, non ha più mani, non ha più testa. Qualunque possibilità di andare è inaspettata e insperata in quanto immeritata, una sorpresa, comunque meglio del niente che ha.

Non ha più una rotta, un porto. Qualunque rotta, qualunque porto sono meglio del niente che ha.

Che è la volontà di andare. La voglia di andare. La speranza di andare per mare con il suo delfino.

Il vecchio Platone va per andare, non più per arrivare.

E va a vela. Nuovamente.

Dà le vele al vento, si fa vela al vento. Lo accoglie in sé, lo sposa. Vuole sentirne la voce, sentirlo soffiare.

Non impone più la propria volontà al vento. La propone, curioso di provare come la potenza del vento la dispone. Curioso di provare la rotta e il porto che non possono essere due volte gli stessi, perché il vento è ogni vol-

ta uno e altro.

Ancora va contro il vento, ma per sentirlo meglio, di più. Per averlo presente come condizione dell'andare, condizione di possibilità, che condiziona il modo dell'andare facendo in modo che l'andare possa essere.

Ha provato che non può andare senza il vento. E che il vento non può far andare qualcuno se non c'è qualcuno che vuole andare, se quel qualcuno che c'è non vuole andare, vuole non andare.

Il vecchio Platone va a vela. Nuovamente.

Può volare. O naufragare, ma con una possibilità di salvezza, il delfino.

Il confronto tra lui e il vento, la sua volontà e la potenza del vento non è più senza mediazioni, c'è un delfino in mezzo.

Andare per mare gli fa ancora paura, perché è ancora rischiare la vita. Ma ora non ha più da contare sulla fatica senza speranza delle sue mani e della sua testa per non sentire troppa paura. Ora ha da giocare con il suo delfino, tra le mani e in testa la speranza anzi che i remi.

La speranza di andare per mare nel vento con il delfino.

Così gli vale la pena andare a vela, dato che ha un delfino con cui condividere la pena. E ogni sorpresa, ogni altro incontro.

Andare a vela è difficile, più che andare a remi. Ma insieme al proprio delfino lo è di meno.

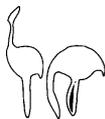
Andare a vela è più bello che andare a remi. E insieme al proprio delfino lo è di più.

È così bello il vecchio Platone che va a vela...

Uno, che cada in una piccola piscina o nel mezzo del più grande mare, comunque nuota. Dunque, anche noi abbiamo da nuotare e da provare a salvarci, sperando che ci sorprenda un delfino o un qualche altro mezzo di salvezza (Platone *Repubblica* 453d5-11).

Lo Spirito soffia dove vuole. Non sai da dove viene e dove va. Ma ne senti la voce.

*Silvia Voltolina*



*"Nessuno di noi può affermare: 'È così che si deve vivere perché la vita abbia un senso'. Ciò non vuol dire che siamo dispensati dal chiederci come dobbiamo vivere. Significa piuttosto, come ha osservato Jonathan Lear, che la domanda 'Come dobbiamo vivere?' deve sempre di nuovo seguire la risposta che a essa, di volta in volta, abbiamo dato".*  
*L'autore è docente di filosofia presso l'Università di Venezia.*

## La forza dello spirito

"Spirito", "spirituale", "spiritualità", mi accorgo ora che sono invitato a scriverne, non sono termini di cui abitualmente mi servo per rappresentarmi la mia vita, le esperienze che l'hanno segnata, gli incontri che l'hanno orientata, gli eventi che l'hanno scandita.

"Spiritualità", altrimenti detto, non è per me (e questa delimitazione "per me" è qui essenziale) una parola viva, ossia una parola a cui farei ricorso per esprimere agli altri o chiarire a me stesso come mi è capitato di vivere e come avrei potuto o voluto vivere.

Ovviamente, conosco alcune (non moltissime, a dire il vero) cose che sono state dette e scritte in ambito religioso, teologico o filosofico sulla spiritualità. E ho spesso sentito definire "spirituale" la vita di questa o quella persona. E probabilmente saprei illustrare alcuni aspetti e atteggiamenti che possono indurre (e che potrebbero indurmi) a caratterizzare come "spirituale" una vita. Quest'ultimo è forse un buon punto di partenza.

Mi sembra, per esempio, che spesso, nel conversare quotidiano, "spirituale" sia chiamata la vita di chi riesce a non ridurre il proprio agire a quello che è stato definito "agire

strumentale"; di chi sa vivere riconoscendo che non tutto è subordinato come mezzo ai propri fini e interessi e che quest'ultimi non sono necessariamente l'esclusiva unità di misura.

Mi spiego con un esempio. Talora capita di sorridere a qualcuno o di ricambiare il suo sorriso. Se qualcuno subito dopo ci chiedesse perché abbiamo sorriso o abbiamo ricambiato il sorriso, l'unica risposta che forse potremmo o vorremmo dare è qualcosa del tipo: "Mi ha sorriso e io gli ho sorriso; senza alcuna particolare ragione". Forse in quel sorriso fatto e ricambiato, senza alcuna ragione, soffia quello che è stato chiamato "spirito". Quell'esperienza ci è capitata. Non l'abbiamo programmata né prevista. Non ci eravamo per nulla proposti di sorridere a un estraneo. Anzi, avremmo considerato il farlo un po' stupido se non imbarazzante. Quell'esperienza non ci è servita a niente; eppure, è preziosa; qualcosa che vorremmo conservare. È un'esperienza che può cambiare le stesse nostre parole. Non suona forse almeno un po' strano dire che abbiamo sorriso a un "estraneo"?

Ovviamente, ciascuno di noi potrebbe elen-



care molte esperienze di questo tipo. Si tratta di esperienze che per poco o per molto segnano e invadono la nostra vita. Noi siamo quel sorriso fatto o ricambiato. E anche quando le dimentichiamo, presi dalle incombenze e preoccupazioni della giornata, esse restano in noi; ci rendono vivi (non è forse questo - rendere vivi - la forza dello spirito?). Sentiamo che ci è accaduto qualcosa di cui gioire; così, senza ragione.

Certo, può succedere che il sorriso fatto e ricambiato sia solo un riflesso quasi automatico. Che in uno scambio di sorrisi soffi lo spirito non è qualcosa di garantito. Lo spirito, è stato detto, soffia dove vuole. Al cospetto dello spirito, potremmo forse dire, non vi sono esperienze privilegiate. Anzi, dove si pretende di indicare esperienze esemplarmente spirituali, là forse lo spirito ha davvero cessato di soffiare.

Nemmeno la vita di chi si dedica alla cura delle sofferenze dei più deboli e indifesi è, in quanto tale, una vita segnata dallo spirito. Per quanto meritevole e capace di alleviare sofferenze e portare sollievo, quella vita può essere riempita, più che dallo spirito, dal proprio io. Ma lo spirito può mancare anche nella vita di chi, abbandonati gli affari del mondo, si raccoglie nella preghiera e nella contemplazione. Anche la contemplazione, vorrei quasi dire, può essere nient'altro che un agire strumentale.

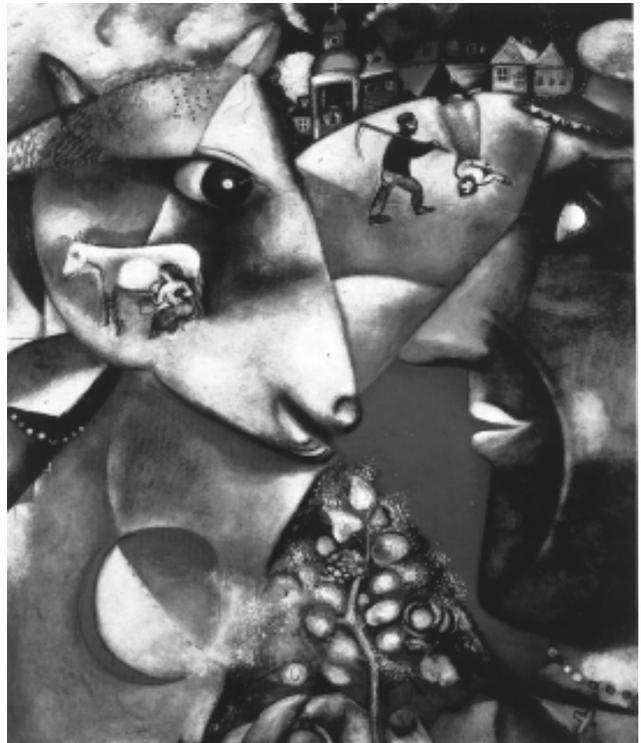
È questa una lezione che si può ricavare dalle poche e sparse annotazioni di Wittgenstein dedicate a ciò che egli chiama, con un quasi esplicito richiamo a Tolstoj, "il problema del senso della vita". Il senso della vita non può essere identificato con nessun determinato stato o condotta di vita. Questo non significa che tutte le condotte e gli stati siano sullo stesso piano; che non vi siano distinzioni anche forti e profonde. Noi abbiamo criteri e unità di misura; operiamo scelte; emettiamo giudizi; operiamo valutazioni.

Il punto è tuttavia un altro: nessuno

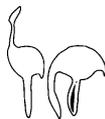
stato o condotta può pretendere, in quanto tale, di racchiudere il senso della vita. Nessuno di noi può affermare: "È così che si deve vivere perché la vita abbia un senso". Ciò non vuol dire che siamo dispensati dal chiederci come dobbiamo vivere. Significa piuttosto, come ha osservato Jonathan Lear, che la domanda "Come dobbiamo vivere?" deve sempre di nuovo seguire la risposta che a essa, di volta in volta, abbiamo dato. Una vita così vissuta è una vita, potremmo dire, vivificata dallo spirito.

"Chi vive rettamente - annotava Wittgenstein nel 1937 - sente il problema [il problema del senso della vita] non come tristezza, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque quasi come un etere luminoso attorno alla sua vita, e non come uno stato dubbio".

*Luigi Perissinotto*



*Io e il villaggio (1911)*



*Gli haiku dell'autore (selezionati dal suo stesso libro 'Il volo dell'aquilone', che uscirà per l'edizione Empiria – Roma, nei primi mesi del 2004) "non si pongono solo lo scopo di creare letteratura, ma esprimono, prima di tutto, il profondo della mia anima, il cammino della mia esistenza spirituale, poi trovano anche la loro sistemazione letteraria. Ciò che conta per me è il contenuto che queste brevissime poesie esprimono".*

## Spiritualità e poesia

Carissimi amici di *Esodo*,

il tema della spiritualità da voi proposto per il prossimo numero della rivista mi ha subito coinvolto perché sento e vivo profondamente la dimensione spirituale. Perciò ho pensato di inviarvi alcune poesie in forma di *haiku*. Se le riterrete utili per *Esodo*, lascio a voi la selezione dei brani che invio.

In un primo momento avevo pensato di scegliere poesie di stile occidentale, ma ho preferito quelle di stile giapponese (gli *haiku*) per il semplice fatto che sono poesie brevi ed intense, semplici e rivolte alle cose più umili che viviamo quotidianamente.

Gli *haiku* che scrivo non si pongono solo lo scopo di creare letteratura, ma esprimono, prima di tutto, il profondo della mia anima, il cammino della mia esistenza spirituale, poi trovano anche la loro sistemazione letteraria. Ciò che conta per me è il contenuto che queste brevissime poesie esprimono: la relazione che c'è tra Dio e l'uomo; il cammino che l'uomo compie in mezzo ad altri uomini, e la spiritualità che scaturisce nel rapporto intrecciato

tra il Creatore e le creature.

Cordiali saluti e auguri di un Natale di pace e amore.

### 1. Prima poesia

*fratel Romero -  
chicco di grano morto  
sei nostro pane*

La figura del vescovo di San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, assassinato presso l'altare mentre celebrava la messa, è conosciuta quasi in tutto il mondo da uomini di fede e non. È diventato un uomo della storia perché, con le sue lotte a favore dei poveri, faceva storia. Da tutti è considerato un santo e un martire, anche se la Chiesa ufficiale non lo ha ancora canonizzato. In questo *haiku* si esprime l'idea del perché, pur uccidendo monsignor Oscar Romero, non è stato distrutto l'impegno per la giustizia e la lotta a favore degli ultimi, degli emarginati e dei poveri della terra.

Dal martirio di questo sacerdote, "chicco



di grano morto", sono cresciute tante spighe di grano di cui oggi le persone di fede si nutrono: spighe, che diventano pane spirituale e idee di pace, di amore e di tenace impegno per un mondo più giusto.

## 2. Seconda poesia

*prugno fiorito  
sotto al tuo candore  
mia serenità*

Per vivere uno *status* di serenità a volte basta poco. Carpire un attimo di serenità attraverso l'incontro con un albero fiorito. Più che la felicità, è la serenità a darci la forza interiore per affrontare al meglio le avversità della vita.

La felicità è sempre legata al possesso di qualcosa da cui discende come riflesso, mentre la serenità nasce da un atteggiamento interiore, da una consapevolezza acquisita attraverso un percorso spirituale. La felicità può essere effimera, la serenità si radica in fondo alla propria coscienza.

In questo *haiku* si coglie, attraverso il candore del fiore (quello del prugno è bianchissimo), un'immediata osmosi tra l'albero fiorito e chi lo contempla.

## 3. Terza poesia

*spiga piegata  
al sole e al vento  
pregna di vita*

La spiga di grano piegata verso terra, sembra voglia ringraziare, in un atteggiamento di preghiera, Dio per averla assistita dalla semina alla maturazione. Una spiga nutrita dal sole ed accarezzata dal vento affinché divenga, alla fine, *pregna di vita*.

Abbiamo bisogno di imparare a vivere osservando come vive l'universo che ci circonda. Invece siamo distratti e crediamo che tutto ci è dovuto, senza prestare la necessaria cura alle cose affinché le cose diventino al meglio vita per noi.

## 4. Quarta poesia

*stando in croce  
imparo a vivere  
e a morire*

È un *haiku* che esprime fede, una fede non solo cristiana. Crediamo che la croce, qualsiasi croce, è inevitabile per l'uomo. Però bisogna fare molta attenzione al significato di questo simbolo religioso cristiano oramai universalizzato.

Occorre distinguere quale croce ad ognuno di noi è data. C'è una croce che tutti gli uomini portano sulle spalle per la condizione di fragilità della carne. Questa croce è una croce naturale, che bisogna accettare con rassegnazione o, se si ha fede, con amore.

C'è però un'altra croce sulla quale alcuni uomini vengono appesi con forza, con violenza, ogni giorno, in tutta la terra. Ci sono le guerre, c'è la ferocia perpetrata contro i deboli, gli emarginati, i diversi, le minoranze. C'è il terrorismo che rifiuta la ragione e ragiona con il terrore mietendo vittime innocenti. C'è lo sfruttamento del potente sull'indigente, sul povero che provoca sacche di miseria. C'è chi non ha nulla da mangiare e muore di stenti e chi getta il cibo nell'immondizia.

Queste situazioni sono dunque altrettante croci su cui pendono uomini innocenti, ingiustamente condannati.

Questa croce non è proponibile, non è accettabile, è da condannare, da rigettare, da combattere.

Altrettanto non si può, non si deve sfuggire al sacrificio della croce quando, attraverso di essa, siamo chiamati a lottare per la realizzazione di un mondo migliore. Per questi ideali, *stando in croce, imparo a vivere e a morire*. Salire sulla croce, lottare portando sulle spalle la croce, dare la vita per coloro ai quali l'umana vita è negata, come hanno fatto tanti figli di Dio sparsi in ogni angolo della terra, acquista un valore universale e altissimo. Di questi crocifissi è piena la terra, anche se non portano il nome del Crocifisso giudeo, chiamato dai suoi discepoli Gesù, il Cristo, figlio



di Dio.

### 5. Quinta poesia

*solo il vuoto  
mi riempie di te, mio Dio  
luce-ombra*

È un *haiku* mistico-teologico. Solo il vuoto, o meglio lo svuotamento dell'anima, può riempirsi di Dio. Un Dio inafferrabile, incomprendibile, sfuggibile alla mente. Un Dio luce-ombra. Un Dio assoluto che prende il posto del tutto, che ha bisogno del vuoto e dello svuotamento dell'anima da tutto ciò che è effimero. Dio è l'essenziale e, per fargli posto nel cuore, il cuore si deve liberare dell'effimero: solamente con l'ascesi e la santità si è in grado di riuscirvi.

L'invito a creare il vuoto in se stessi, ad accettare i chiaro-oscuro della mistica, richiede all'anima una forte passione, un perduto innamoramento di Dio.

### 6. Sesta poesia

*meditando Dio  
nel cuore mi è sorto  
un gran deserto*

Una meditazione spirituale profonda, contemplativa di Dio.

Lo scopo della meditazione è l'avvio di un percorso interiore che porta allo svuotamento (un gran deserto) del sé per riempirsi della presenza del Divino. Dio è così immenso che per ospitarlo c'è bisogno di fare spazio, anzi vuoto, fare deserto in noi. Infatti il deserto (luogo vuoto) è il posto ideale per la ricerca del trascendente.

Tutti i grandi contemplativi (i monaci in particolare), assetati di Dio, si recano, per un certo tempo, nel deserto per svuotarsi di sé e riempirsi della presenza di Dio. Un deserto (non necessariamente reale) in cui la coscienza si spoglia da ogni orpello e si nutre solamente di ciò che è essenziale per la propria esistenza.

### 7. Settima poesia

*don Benedetto –  
una stella in cielo  
a Camaldoli*

L'*haiku* esprime il ricordo di don Benedetto Calati, abate del monastero di Camaldoli in provincia di Arezzo. La memoria di questo monaco vive nel cuore di chi ha avuto la fortuna di conoscerlo. Era un grande studioso, un sognatore, un ideatore, ma soprattutto un uomo di preghiera e di contemplazione.

Ora, nel cielo sopra Camaldoli, veglia una luminosa stella: è quella di don Benedetto. Una stella che indica un percorso da seguire non solo per i monaci, suoi confratelli, ma per tutta la cristianità.

### 8. Ottava poesia

*vo' lentamente  
sulla strada di Emmaus –  
m'appare l'alba*

La strada è il luogo degli incontri e della storia. Anche Gesù privilegia la strada rispetto al Tempio. È lungo la strada che incontra i suoi discepoli. È lungo la strada che annuncia la buona novella e il Regno di Dio. Il Tempio non è disprezzato ma viene considerato un luogo di sosta, un luogo di incontro celebrativo comunitario. Però la Comunità è un popolo in cammino. Tutti devono percorrere la strada per andare verso la Terra Promessa, una terra lontana che mai si raggiungerà, perché è un luogo ideale e perché Dio ci vuole sempre in cammino.

È sulla strada di Emmaus che Gesù si rivela ai due discepoli essere il Messia. La strada è l'incontro con la vita (m'appare l'alba). Il percorso deve essere lento affinché gli incontri che si fanno non siano superficiali ed infruttuosi. Tutti devono sentirsi come i viandanti, i pellegrini: sostare per spezzare il pane, per pregare, per raccontarsi la vita. Quel "lentamente" indica una contrapposizione alla mentalità e alla cultura del post-moderno, del



consumismo in cui tutto deve essere fatto velocemente, in fretta e superficialmente.

### 9. Nona poesia

*sotto al noce  
solo il canto dei grilli –  
ancor tace Dio*

Sono seduto ai piedi di un grande noce. Mentre guardo le stelle, rivolgo a Dio una preghiera e da Lui attendo una risposta. Ma Dio tace nel silenzio della notte, mentre si ode solamente il canto dei grilli che mi fanno compagnia. Eppure di fronte all'ostinato silenzio di Dio (i mistici chiamano questo silenzio *la notte oscura*) c'è la speranza che prima o poi ascolterò la Sua voce. Ma Dio forse già sta parlando, sta rivelandosi in altro modo. Forse la voce di Dio è nel silenzio della notte, nelle stelle che guardo, nel canto stesso dei grilli che ascolto, nell'albero del noce sotto cui seggo.

Occorre, probabilmente, ripensare tutti i rapporti con la natura, con gli animali, con il cosmo e guardarli con altri occhi e ascoltarli con altre orecchie. In fondo tutto ciò che mi circonda non è forse dono di Dio? non mi parla di Dio? Allora il verso "ancora tace Dio" si trasforma in "ancora io non lo odo", non sono capace di ascoltarlo, di vederlo in quanto ascolto solo le mie parole.

### 10. Decima poesia

*seduto bevo  
dalla tazza un buon tè –  
sono in pace*

Il tè viene sorseggiato con tutta comodità e tranquillità in casa. L'*haiku* ci trasmette un'immagine di rilassamento, quasi di meditazione. Sembra che il tempo si fermi; il gesto di bere il tè dalla tazza è lento e sereno. Tutto concorre, in una gestualità armoniosa, a costruire una atmosfera di tranquillità e di pace interiore. Ci si sente in comunione non solo con gli oggetti che usiamo per la preparazio-

ne del tè ma soprattutto si avverte di essere in pace con se stessi. L'essere seduto significa essere finalmente fermi, tranquilli. Abbiamo lasciato, fuori di casa, la frenetica attività del vivere quotidiano in una grande metropoli.

Ora siamo di fronte ad una tazza di tè, e mentre la sorseggiamo si apre in noi un mondo nascosto e sconosciuto. Scopriamo che la pace del cuore non ci è data dal possedere tante cose ma dal recuperare il corretto rapporto con quelle che ci stanno attorno, come può essere appunto una tazza di tè gustata in compagnia di un amico.

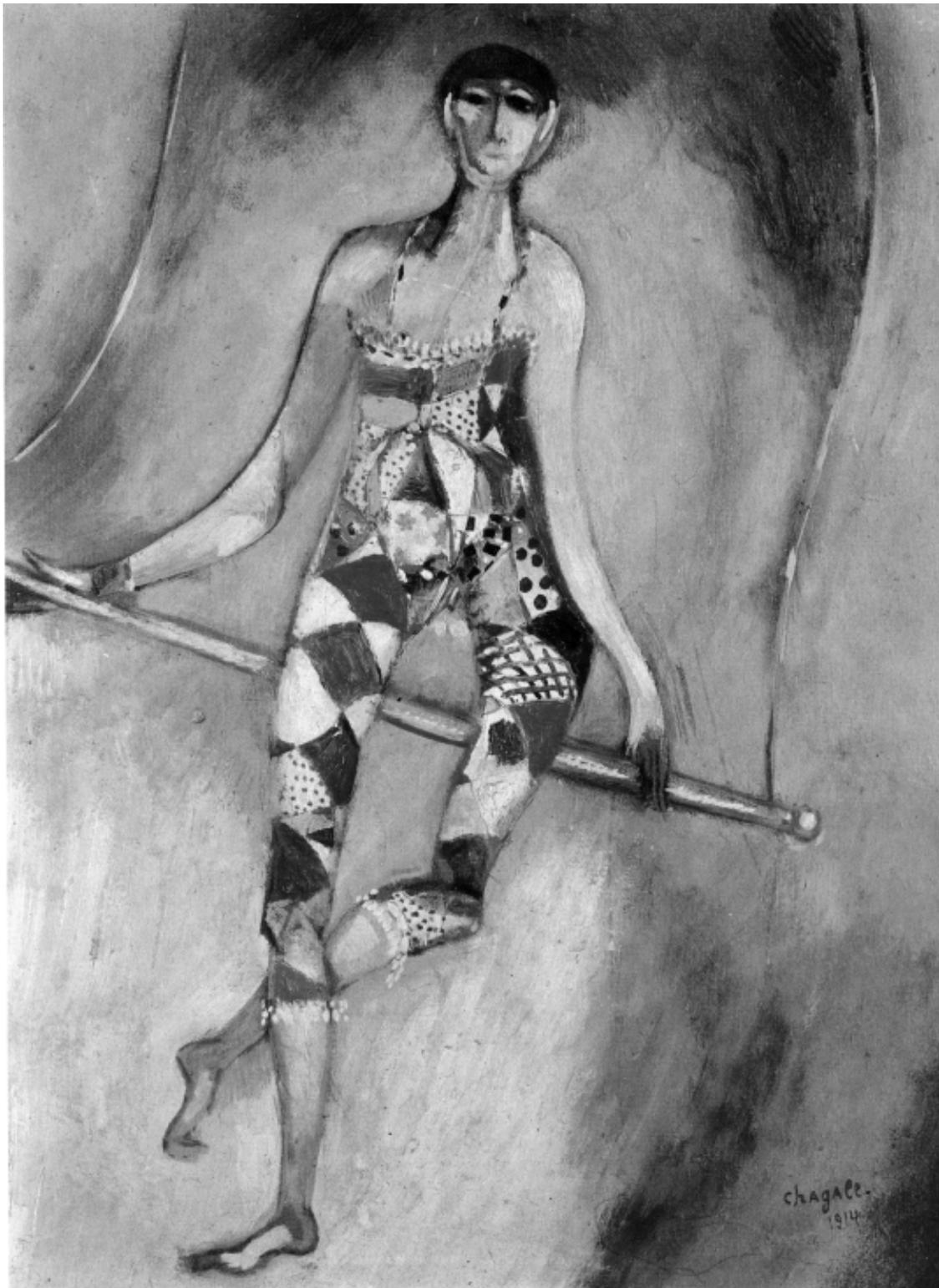
### 11. Undicesima poesia

*l'Aldilà bramo  
eppure stretto resto  
alla mia carne*

Quasi tutte le dottrine religiose conosciute predicano l'esistenza di un altro mondo, un "Aldilà" migliore del mondo in cui viviamo e verso il quale siamo protesi. La ricerca verso questo altro mondo avviene, per la maggioranza delle religioni, attraverso il distacco dalla carne, ritenuta di ostacolo all'ascesi. Si ammette quindi la presenza di un conflitto tra carne e spirito, tra ciò che appartiene alla terra e ciò che è del cielo. Un dualismo che è insito nell'esistenza degli uomini che devono affrontare una dura battaglia interiore. Questa convinzione ammette la presenza contemporanea di due forze che si scontrano continuamente tra loro e che da molti viene identificata con il *Bene* e il *Male*. L'aspetto principale evidenziato nell'*haiku* è proprio il contrasto che si avverte tra la carne e lo spirito che "brama l'Aldilà".

L'uomo in generale è consapevole dell'importanza della religione che ci invita a cercare altri valori, altri mondi migliori, tuttavia si sente attaccato, stretto alla carne, alla vita terrena fino all'ultimo respiro.

Mario Gravina



*L'acrobata (1914-1915)*



## La vita piena

*Gli umani sono legati al ritmo della natura. E quando tentano di sconvolgere tali ritmi, in qualche modo, perdono la loro stessa dimensione e identità. "Entrare" o "rientrare" nell'abbraccio della natura fa riscoprire l'armonia, l'unitarietà del creato.*

*Nell'articolo sono raccolti attimi di "vita piena", sperimentati in luoghi diversi, in occasioni diverse: possono essere chiamati attimi di spiritualità?*

# L'abbraccio della natura

## 1. Il fascino della montagna

Silenzio: un silenzio spezzato da un leggero alito di vento e dal comaresco chiacchiericcio di cinciallegre che svolazzano attorno, a cercare le briciole lasciate dagli escursionisti, ora tornati a valle. E, con il lento declinare del sole dietro le alte rocce, scende – percepito in modo quasi palpabile – un gradito, quasi struggente senso di pace. Siamo rimasti solo noi in riva al laghetto. Pernoteremo nel rifugio dopo due giornate di impegnative camminate con zaini stracarichi, e una nottata al bivacco. Tutti e nove seduti per terra, a cerchio, felici di poter godere di sette giorni fra le amate Dolomiti, in un'estate particolarmente torrida. Chi preferisce tacere, chi ha voglia di raccontarsi e di raccontare.

*Lucia:* La prima sensazione che provo di fronte alla montagna è di *meraviglia*; sono stupita che esista qualcosa di così bello e gratuito: puro dono da contemplare. La seconda sensazione è il senso di *piccolezza* di fronte alla maestosità ed imponenza delle vette che mi circondano; sento che mi sovrastano in modo incommensurabile, ma questa dismisu-

ra non mi allontana da loro - come può sembrare - ma anzi me le rende più prossime. Forse perché immerse nella natura, e loro stesse natura, quindi "vive", mi richiamano alla mia essenza di creatura, essenza che smarrisco spesso nel vivere quotidiano all'interno della città. Col passare dei giorni, mi sento sempre più in sintonia con la montagna e tra le emozioni forti di gratuità, la fatica di un percorso e la gioia di essere con persone amiche, c'è anche tempo e spazio per ripensare all'esistenza: anche la mia piccola vita fa parte di una più grande vita: quella della natura tutta. E mi sento aiutata a ricollocarmi nei giusti ambiti vitali, e intravedo percorsi "creaturali" ancora possibili. Trovo che questa è una grande restituzione per la mia vita.

*Gianni:* La sensazione più immediata che provo quando vengo in montagna è una sorta di ribellione nei confronti della vita "feriale". Vorrei fermare il tempo, restare, con pudore e rispetto, in mezzo alla natura – ai boschi, alle vette... - forse non più incontaminata ma tuttavia meno segnata dalla voracità umana. Sempre l'uomo lascia presenza di morte accanto e



dentro ai suoi progetti e percorsi di vita. Lascia se stesso. Una ribellione che mi libera dentro: la denuncia della divisione, della mancanza, nella vita di tutti i giorni, dell'armonia; la separazione delle persone dalla natura e fra di loro. In montagna mi sento circondato dall'abbraccio della natura, dalla presenza degli amici. E il distacco dai problemi della vita personale e della storia fa leggere gli avvenimenti con occhio diverso. Constatati che tutto deve essere vissuto nella gioia, perché tutto è vanità, come ripete il saggio Qohelet.

Si tratta di un evangelo di spiritualità? Certo è il raggiungimento dell'*unità*. La montagna ha la capacità di ristabilire questa unità: ti fa sentire uno con la natura, come fa sentire e cercare l'unità fra gli uomini e le donne che la vivono. La *cordata* esprime bene questa unità: è la metafora che indica la solidarietà, l'idea che o si arriva tutti assieme o non arriva nessuno.

La grandezza che mi circonda inoltre evoca il dono, tutto questo non è opera mia ma mi è donato. La vita piena, ricca e arricchente, è esperienza di gratuità offerta e accolta. Quanto più grande è l'oggetto che hai di fronte, tanto più ti senti piccolo, ma anche tanto più ti senti partecipe di un'unità che sovrasta senza ferire.

E poi il valore del *silenzio*, che è possibile ascoltare quassù fra le cime (e che nella quotidianità spesso disturba, crea imbarazzo), parla e stimola al raccoglimento. Il senso della mia piccolezza che questa magnificenza mi fa provare è anche una spinta a cose grandi, a misurarmi con me stesso e a superarmi.

*Marina*: Quando sono a Mestre, ferma ad un semaforo o per la strada, mi capita spesso di alzare la testa per guardare il cielo, è come se tutto ciò che mi circonda – volti, cose - mi desse fastidio: guardare il cielo mi dà serenità e mi fa ricordare che faccio parte di questo mondo. Qui in montagna, invece, non faccio altro che guardarmi attorno: tutto ciò che mi circonda mi piace; assaporo e assimilo profumi, colori, sensazioni. Tutto questo mi fa sentire bene e mi dà forza. So di dover far fatica,

ma ne vale la pena perché trovarsi qui, immersa nel verde è bellissimo.

*Franca*: La montagna è un *corpo*, un modo di essere proprio che è altro da me, qualcosa che ha un'anima e con cui rapporto la mia anima. Questo corpo ha anche delle regole che vanno rispettate. Non si può sottovalutare la montagna, bisogna conoscerla, rispettarla e rispettare i propri limiti.

La spiritualità allora è qualcosa che va oltre se stessi, è mettersi in rapporto con un'altra anima che non si può possedere. Ho notato che in montagna mi cambia il *respiro*, cioè quello che unisce il dentro e il fuori, è come se il mio "dentro" si ampliasse per fare spazio a tutto quello che c'è qui fuori.

*Roberto*: La natura, per me, è come uno squarcio, una finestra che permette di assaporare l'*equilibrio*. Nelle differenze più estreme tutto è in equilibrio. In alcuni momenti ti fa vibrare, se solo ti metti in ascolto, se cedi qualcosa delle tue difese – delle difese che ognuno si crea per vivere - ed entri in una frequenza diversa. L'esperienza può allora essere duplice: da un lato provi la sensazione di "essere parte di", certi affanni del quotidiano si rivelano vani e ti riconosci parte di un equilibrio più grande. Cadono le maschere che vestiamo ogni giorno. La natura ferisce chi non capisce le sue regole e non accetta di giocare allo scoperto. Questo è l'altro aspetto della medaglia: la natura può far male, non devi sentirti troppo potente o superiore: la natura può essere anche un *caos* pieno di forze distruttive.

Il mare è il luogo dei grandi spazi aperti, dello smisurato, non ci sono limiti né confini. La montagna invece è raccolta, protettiva...

In montagna cambiano anche i rapporti con l'altro simile a me che mi sta vicino, si crea un rapporto nuovo, diverso, in cui non c'è paura di essere offeso né di offendere, in cui ognuno è messo a nudo nei suoi pregi veri e nei suoi limiti, le finzioni vengono scoperte. È qui allora che si crea la solidarietà più autentica, la metafora della cordata di cui diceva Gianni mi fa venire in mente un detto di



mare: "Una mano per te e una per la barca"; in montagna si potrebbe dire: "Una mano per te ed una per il tuo amico".

*Diletta*: Vivere la montagna per me racchiude molte esperienze assieme. La fatica del cammino è una fatica completamente diversa da quella della quotidianità, dallo *stress* del lavoro o altro: la sera, dopo aver camminato magari tutto il giorno, sono stanca ma sono anche rigenerata, ho scaricato a terra, attraverso gli scarponi, le tensioni, le ansie e le preoccupazioni, e mi sono caricata di paesaggi meravigliosi, dei profumi del bosco, dello scorrere dei ruscelli. È un paradiso dei sensi ovunque ti giri, che ti infonde uno straordinario senso di serenità e la sensazione di sentirti parte di un tutto che non puoi possedere, che ti sorpassa, ma nel quale pure ti riconosci.

La montagna è anche esperienza dei propri limiti: emergono le insicurezze, le paure, aspetti di sé che magari restano sopiti ed inespresi, e che qui possono liberarsi. Non si tratta solo di camminare con la forza fisica, ma anche di saper mettere alla prova la propria forza emotiva, psicologica. D'altro canto, anche nell'apparente sconfitta, nel dover tornare sui propri passi o abbandonare un sentiero, la montagna riesce sempre a sorprenderti di nuovo, con altri squarci di paesaggio, altre prospettive, altre esperienze...

A volte è difficile nella quotidianità cogliere l'altro aspetto (o gli altri aspetti) delle cose, si è più legati al fatto, al particolare. In montagna è diverso, sembra più facile esperire la meraviglia per l'inaspettato. Infine, mi capita qui una cosa che mai, o forse rarissimamente, mi succede in altre situazioni: lascio cadere per un attimo la domanda su Dio. È come se la magnificenza di ciò che mi circonda la rendesse superflua, non ha più importanza se esiste o meno: ciò che conta è che mi lascio abbracciare serenamente da tutto quello che mi sta intorno, dalla natura in tutte le sue forme e dalle persone che camminano al mio fianco, condividendo con me questa esperienza.

Ancora silenzio. Il vento porta la frescura

frizzantina delle vette. Uno stupendo tramonto dipinge il cielo, azzurro intenso, di strisce oro e argento, mentre palpitano le rocce dal colore rossastro della dolomia. Quattro granchi si avvicinano incuriositi. È l'ora di un caldo minestrone.

Stanotte usciremo a contemplare le stelle.

*Gianni Manziega*

## 2. Il mare: il soffio del vento

Che cosa c'è di spirituale nel mistero ancestrale della natura? Forse è il lasciarsi trascinare, coinvolgere, l'immergersi in uno stato di beata contemplazione, sentirsi piccolo, molto piccolo, fino quasi a scomparire se non fosse per la sensazione di aver un corpo che con il suo peso ti costringe a stare con i piedi per terra.

Capita a volte di percepire quella strana emozione, farsi avanti in quei silenzi che ti obbligano a sentire i tuoi pensieri, quell'armonia così perfetta che ti toglie quasi respiro, per poi aspirare l'aria piena di questo equilibrio, il più possibile, fino all'ultimo anelito.

Attratto da un misterioso magnetismo, dalla musica fatale dell'onda di prua che ti susurra i tuoi pensieri come se fossero rivisti e corretti, sei goccia in un mare dagli orizzonti infiniti, e nella sua placida calma godi della serenità e dell'abbandono che ti infonde.

Ma c'è anche la burrasca, il cielo cupo, il grigiore della nebbia. La natura ha i suoi estremi a ricordarti i tuoi limiti, i tuoi errori. Ti costringe a scavare nelle tue certezze, faccia a faccia con la solitudine delle tue decisioni. È là, infine, sotto un cielo stellato che ti ritrovi creatura, piccola parte di un creato che ti avvolge. Allora ti accorgi dell'assurdo desiderio di onnipotenza e supremazia, allora vedi la miseria dell'uomo nel pretendere di decidere della vita o della morte delle altre creature.

Lo sguardo si perde, nell'infinità tutto attorno, si cerca il Creatore, un nome, un volto... ma quello che si sente è il soffio del vento.

*Roberto Lovadina*



### 3. Chiari del bosco. Dalla lettura di Maria Zambrano.

Nel bosco non sono immerso nella luce forte, come succede in montagna o al mare, ma il chiaro è nell'ombra della radura, rischiarata attraverso le foglie e i rami. L'ombra è il chiaro in cui tratteniamo il respiro come nella profondità del mare. Non c'è sfida, prova di forza, come scalando monti, ma, per decifrare nella penombra, restare passivo e vivo, abbandonandomi all'ombra, fuori di me, che rivela i contorni delle impronte, dei rumori, dei suoni, odori: presenze che non si vedono e devono sempre venire. Resto nell'ombra che svela la dolcezza delle paure, degli inganni, delle lentezze e incapacità di vedere, capire, fare...

*"Il chiaro del bosco è un centro nel quale non sempre è possibile entrare; lo si osserva dal limite e la comparsa di alcune impronte di animali non aiuta a compiere tale passo. È un altro regno che un'anima abita e custodisce. Qualche uccello richiama l'attenzione, invitando ad avanzare fin dove indica la sua voce. E le si dà ascolto. Poi non si incontra più nulla che non sia un luogo intatto che sembra essersi aperto solo in quell'istante e che mai più si darà così. Non bisogna cercarlo. Non bisogna cercare. È la lezione immediata dei chiari del bosco: non bisogna andare a cercarli, e nemmeno a cercare nulla di loro. Nulla di determinato, di prefigurato, di risaputo. E l' analogia del chiaro con il tempio può sviare l'attenzione. Un tempio, ma fatto da sé, da "Lui", da "Lei" o da "Esso", quantunque l'uomo sia andato aprendolo o allargandolo col suo lavoro e col suo semplice passaggio"* (MARIA ZAMBRANO, *Chiari del bosco*, Feltrinelli 1991).

Carlo Bolpin

### 4. In città. Dalla lettura di Roberta De Monticelli

Cammino molto in città, e giro molto con i mezzi pubblici nella "metropoli diffusa", come viene chiamato il Veneto. A piedi e negli autobus vedo ormai, soprattutto, anziani, immigrati, persone con evidente "disagio sociale": una moltitudine che non può fuggire dall'alienante bruttura dei condominii, del traffico, dei

supermercati... per ritagliarsi momenti di spiritualità nella natura bella.

Sono volti e voci, desideri e fatiche, sorrisi e imprecazioni, che nessuna bruttura può sopprimere e che posso ascoltare con pudore e rispetto per capire come non essere cieco e sordo, per piegare lo spirito superbo al soffio vitale, che rende ciascuno persona anche "dentro" la vita banale, casuale, brutta, per imparare così la *"disponibilità alla verifica continua dei miei sentimenti sulla base del desiderio di capire l'ordine del cuore altrui. Questo desiderio di capire discende direttamente dal sentimento del valore della persona come portatrice potenziale di occhi per vedere le verità..."* (ROBERTA DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti 2003).

Roberta De Monticelli cita Romano Guardini: *"... ogni vera cultura comincia con il fatto che l'uomo si ritrae. Non si spinge avanti, non afferra e rapisce per sé, ma crea quella distanza dove, come in uno spazio libero, può apparire chiaramente la persona con la sua dignità, l'opera con la sua bellezza, la natura con la sua potenza di simbolismo"* e Max Scheler: *c'è un dio nascosto in ogni cosa, che il rispetto percepisce e onora: "Il rispetto non è infatti una aggiunta sentimentale alle cose bell'e pronte, percepite, tanto meno una mera distanza, eretta dal sentimento, fra noi e le cose (...) esso è al contrario l'atteggiamento in cui si percepisce qualcosa di più, che l'irrispettoso non vede e per il quale egli è cieco: il mistero delle cose e la profondità del valore della loro esistenza"*.

Voglio cogliere questo mistero di bellezza nella condizione di vita comune a quella moltitudine, nella dimensione artificiale, brutta delle nostre città (dove dovrebbero sorgere i monasteri), che costituisce ormai l'ambiente "naturale" della grande maggioranza della popolazione: è a partire dal rispetto verso questa umanità reale che può oggi crescere una spiritualità "autentica", capace di assumere la responsabilità di ripensare, ridisegnare la città a misura di questo sentimento etico.

Carlo Bolpin



## La vita piena

*"Per una problematica religiosa la sfera spirituale assume un significato se è data, se a sua volta dà una risposta, mentre le resta estranea un'idea di spiritualità che invece rimane sospesa e la cui risposta rimane sospesa. È difficile muoversi tra queste alternative e chi ha sciolto la riserva e dice di aver scelto, in realtà crede di aver scelto. La dimensione ampia però accomuna e affratella tutti e val la pena, per poter dialogare, di rimanere su questo piano".*

# Luoghi e grandezza dello Spirito del mondo

## Una premessa

Quando si dice spiritualità, c'è consapevolezza di che cosa realmente si vuol dire? Si sente a volte confusione sul termine e sul concetto, e nessuno può affermare di esserne il depositario. Spiritualità è tutto ciò che trascende la realtà che ci circonda, intesa come mera fisicità. Tutto ciò che va *oltre o*, se si vuole, *dentro* la realtà fisica, da essa non disgiunta, né del tutto autonoma, bensì in relazione, è Spiritualità. Una realtà *altra* e nello stesso tempo intimamente presente.

È vero che, per la problematica religiosa, questa è una definizione insufficiente.

Per una problematica religiosa, la sfera spirituale assume un significato se è *data*, se a sua volta *dà* una risposta, mentre le resta estranea un'idea di spiritualità che invece rimane sospesa e la cui risposta rimane sospesa. È difficile muoversi tra queste alternative e chi ha sciolto la riserva e dice di aver scelto, in realtà crede di aver scelto. La dimensione ampia però accomuna e affratella tutti e val la pena, per poter dialogare, di rimanere su questo piano di spiritualità globale, per sondare i suoi simboli e le sue maniere.

La terra e la sua immagine possono così essere il punto di partenza anche per un viaggio interiore.

## Terra

La terra su cui ci troviamo è una sintesi eloquente della fisicità, ma il solo fatto che la si percepisca come sintesi, già disvela una sua trasfigurazione, consegnando al nostro *habitat* un'impronta che va oltre l'ammasso indistinto di materia, di pietre ed elementi chimicamente combinati.

Di mezzo c'è l'uomo e la sua sensibilità, la sua attitudine a squarciare il muro, ad oltrepassare la linea d'ombra che separa il dato dal suo intimo mistero. Può sembrare una provocazione dire ciò, in un'epoca in cui molti umani sembrano starsene tranquillamente e inconsapevolmente al di qua della linea d'ombra, in una situazione di comoda e insensata fruizione dei beni della terra, basata sul loro ripetitivo consumo. Ma è sempre e solo l'uomo a poter provare a cogliere l'intima connessione tra la terra e il suo mistero nascosto. O lo fa lui o non lo fa nessuno. Questa spiritualità ha bisogno dell'apporto umano.



### Territorio, ambiente, paesaggio

*Territorio, paesaggio, ambiente* sono i termini più utilizzati per riferirsi alla fisicità che ci circonda in un modo già complesso capace di cogliere l'anima della terra. *Territorio* esprime il valore razionale economico e politico della fisicità terrestre. È un termine e un concetto che denota la personalità di uno spazio, ma resta legato ad un uso piuttosto tecnico. È uno spazio dove si consacrano abitudini e dove si acquista familiarità quotidiana, ma sempre in relazione alla funzionalità dei movimenti e dei gesti quasi ripetitivi di ogni giorno o, in senso più ampio, all'uso strategico dello spazio.

*Ambiente* è termine ambiguo, troppo prigioniero dell'uso conservativo di una natura incontaminata. Ci avvicina ad un'idea un po' mistica di natura e perciò ha una sua dimensione non banale. È però un termine che suscita un rispetto asettico, ma non suscita emozioni. L'uso generalizzato del termine l'ha svuotato.

Resta *paesaggio*. L'idea di paesaggio, e la sfera a cui si riferisce, è principalmente estetica, intesa nel senso contemplativo del termine. In questo senso si fa un passo molto in avanti verso la spiritualità, perché l'idea di paesaggio ci avvicina alla mistica. Per definire uno spazio "paesaggio" ci vuole emozione quasi estatica oltre che estetica. È una visione d'insieme contemplata, sebbene porti in sé, persino nel termine, l'idea di uno spazio vissuto. Il francese *pays* da cui proviene, deriva a sua volta da *pagus*, in latino "borgo", e contiene dunque l'idea di un'insediamento, per quanto di tipo tradizionale e rurale, in coerenza con il contesto storico con cui il termine fu coniato. Vi è quindi, dentro al termine e all'idea che reca, la semplicità e il minimalismo di una società scomparsa e quasi, nella sua arcaicità, immedesimata con la natura. Paradossalmente, sebbene lessicalmente nato con un valore antropico, esprime una naturalità superiore ad *ambiente*. Pur avvicinandosi all'estasi della mistica, *paesaggio* richiama maggiormente quella situazione di serena e riposata contemplazione, che segue la crisi del-

la mistica. *Paesaggio* però è anonimo, non è personalizzato. Difatti non entra in un rapporto interattivo con il contemplante. È contemplato, ma potrebbe trovarsi ovunque. Il paesaggio è un "ovunque". Si capisce che una luna piena a illuminare una montagna dolomitica nel silenzio di una notte estiva ci avvicini a Dio. Eppure la sua collocazione è influente, è priva di storia, è solo un'occasione per il contemplante, ma la posizione geografica di quel monte, il suo nome proprio, non incidono, non c'entrano.

### Luogo, luoghi

L'unica dimensione della fisicità terrestre che ci avvicina ad un'idea di spiritualità intesa come realtà complessa, come doppia verità, disvelatrice del mistero o suo squarcio al mistero ("l'anello che non tiene" - avrebbe detto Montale) e ci mette per un attimo in dialogo con esso non è espresso dalle tre situazioni concettuali sopra dette.

Il termine e il concetto più adeguato è *luogo*. Perché il termine "luogo" sta a significare *quel* luogo, uno spazio che è intimamente legato alla storia di ciascuno o all'emozione personalizzata e irripetibile di ciascuno. Ed allora, a differenza dei termini precedenti, quel luogo ha un *nome*, o nomi diversi legati dalla medesima emozione o intuizione.

### Memoria e un omaggio a Claudio Magris

Due riferimenti per capire un po' meglio.

Il primo è quello che sottolinea l'importanza della memoria per cogliere la grandezza dell'idea di "luogo". Non la memoria storica, ma la memoria involontaria, come ben si sa scoperta o riscoperta dalla letteratura di Marcel Proust. In Proust, nella celebrata pagina delle Madeleine (in *Dalla parte di Swann* nella *Recherche*), una frollina imbevuta nel the, si trasfigura in un oceano di emozioni e immagini, ma ciò accade anche per il villaggio della sua Normandia, per *quel* campanile, per *quegli* alberi e per *quel* giardino di casa. Ognuno ha una sua Normandia, con un nome, che è, rovesciato, il nome che ognuno porta impresso.

La memoria dell'anima, si sa bene, avvicina



na allo spirito del mondo, perché con tutta evidenza conferma che *esiste, in ogni uomo e dentro ed oltre la realtà, ciò che per una legge fisica non dovrebbe esistere più*. L'uomo e la realtà che lo circonda non sono cioè aggregati di cellule e basta. Ebbene i "luoghi" sono la metafora, la pietrificazione di quest'altro mondo.

Un riferimento altrettanto importante è ad un autore che va citato per la sua capacità di dare universale grandezza ai luoghi. Claudio Magris andrebbe letto e riletto non per un servile omaggio, o passiva fruizione, come purtroppo accade per la stragrande maggioranza dei lettori. Andrebbe letto per poi provare, nei modi personalissimi di ciascuno, a dare anima ai propri luoghi. In Magris i suoi luoghi diventano *cosmi*, vale a dire il mondo interiore dilatato all'infinito di ogni pietra e ogni acqua, in *quella* determinata situazione e circostanza, naturale, psicologica, cromatica. Ma sono universi *micro*, scheggia di vissuto, insignificanti per tutti e significanti per uno. Possono essere luoghi realmente circoscritti, un casone nella laguna di Grado, Monte Nevoso, Valcellina, oppure luoghi vasti come il bacino di un fiume lungo migliaia di chilometri, qual è il Danubio. O ancora richiami di luoghi che, distanti decine di migliaia di chilometri, si tengono tra loro, attraverso la dilatata fisicità del mare. Così la Patagonia e l'Istria sono tenute insieme attraverso mari ed oceani nelle pagine di una narrazione apparentemente minimalistica intitolata *Un altro mare*.

### Pianure e cordigliere

È ai richiami di immagini e luoghi che vorrei rifarmi per contestualizzare una poesia da me scritta in un periodo particolarmente ispirato, mai più ritrovato in seguito.

Qui c'entra un classico letto nell'infanzia, *Dagli Appennini alle Ande* del *Cuore* di De Amicis. Mi avevano molto colpito allora, nella descrizione, la vastità della pianura argentina (Cono Sud) e le montagne innestate a far da sfondo, magiche, lontane, confine e segno di una certa speranza. Perché la vastità in cui ci si può perdere ha una sua finitezza protet-

tiva nella catena montuosa; questa, a sua volta, ci rammenta che c'è un *oltre*. Il piccolo genovese del romanzo breve di De Amicis cerca la madre emigrata e la trova in quell'oceano terrestre, giunto ormai ai margini delle Ande, a Tucumàn. Quest'immagine rivisitata mi ha fatto proustianamente scattare sensazioni di immense pianure incorniciate da innestate catene, le mie pianure, non poi così immense, ma altrettanto vaste. Le Alpi Giulie viste dalla bassa friulana (Passariano), le Prealpi Venete scorciate dalla laguna in un giorno di bora (Altino) o il massiccio del Rosa, fondale alle industrie e ai gasometri di un sobborgo industriale della periferia nord di Milano (Affori). Non sono in grado di dire se questa composizione abbia un valore, per quanto ne abbia molto per me. Posso solo assicurare che questi versi mi sono usciti l'uno dopo l'altro, ispirati da una forza interiore che mi ha trasceso. Per un attimo si è squarciato il velo che separa i mondi.

Passa al passo di corsa,  
di traverso  
il piatto Cono Sud,  
cerca la madre sua  
e la trova,  
vede di fronte in fondo,  
la grande Cordigliera,  
che bianco azzurra serra l'orizzonte,  
molto lontana,  
ad ovest di Tucuman.

Tutti noi si ha una piana,  
tutti  
una cordigliera  
a far da fine,  
e tutti un fiume,  
che vi si dipana;

lenta si alza dall'umido,  
la mia emozione  
e dalla Pustza  
dallo Yang Tze  
dal Piccolo,  
Piccolo Grande Corno  
porge  
il battito suo  
al profilo incerto  
della Gran Catena.

Foss'anche ad Affori,  
ad Altino  
o a Passariano,  
nel rincasare,  
prima della cena.

PARTE SECONDA  
**Echi di Esodo**



### La parola ai lettori

## Spiritualità

Il prossimo numero di *Esodo* tratterà il tema della spiritualità. L'argomento mi ha provocato una ridda di interrogativi nati per cercare e per capire cosa intendessi e quale fosse il modo per attivare in me questo stato d'animo che considero sublime.

Credo occorra, per varcare la soglia di questa particolare emozione, staccare la spina con l'esterno, fare il silenzio in noi per ascoltare la nostra voce interiore. Lasciando parlare questa voce raggiungiamo la *tranquillità*. Nel silenzio, lontani dall'affannoso affaccendarsi del vivere, nello stato di quiete, affiora dal profondo del nostro Sé superiore e si instaura la spiritualità; si manifesta la certezza che una parte di noi appartiene a Dio. Quella parte che ci fa amorevoli, dà forza, creatività, capacità di riuscita, e pace. Se questi modi di essere fossero una costante della mia vita, farei di essa un capolavoro.

Una scelta di vita orientata nella sua pienezza alla dedizione a Dio e alle sue creature, credo faciliti la spiritualità, perché essa stessa è già di per sé spiritualità, motivo e carica interiore al proseguimento della scelta.

Un monaco contemplativo, che viveva in un chiostro isolato dal mondo, disse un giorno ai suoi confratelli: "Il mio silenzio in compenetrazione con il silenzio della natura che mi circonda, fa sì che a volte, all'alba, io senta lo svegliarsi, il rumore della montagna".

Credo che quel monaco, nei momenti così affini alla spiritualità, raggiungesse la trascendenza, quasi l'osmosi con Dio ed il Creato. Considero altrettanto gradito a Dio chi fa della propria vita una missione, spendendo la propria esistenza cercando di lenire i mali del mondo: le ingiustizie, la povertà e la sofferenza. Forse, per questo intento, essi diventano collaboratori, proseguendo il disegno di Dio.

Ci sono poi situazioni in cui il ritmo di vita è così travolgente da essere presi dal suo

vortice, ed è quando ci troviamo a dire, più volte al giorno: "Non ho tempo".

Può accadere ciò per il lavoro, per i problemi familiari, o per l'assillante quotidiano problema della sopravvivenza. E si tratta di motivi nobili: esistono pure tensioni legate al desiderio di potere (la corsa alla carriera...), o di soddisfare l'umana ricerca del divertimento.

In questi casi allontaniamo da noi l'accesso alla spiritualità, anche se nei momenti di pausa avvertiamo un senso di vuoto e di insoddisfazione. Occorre allora fare silenzio ed ascoltare il profondo di noi, al fine di compiere questo processo (e qui mi sovengono alcuni insegnamenti appresi remoti anni fa):

- lasciare da parte la mentalità personalistica, la voce dell'*ego*;

- diventare consapevoli che la capacità di risolvere i problemi è in noi;

- liberare la nostra mente da ogni preoccupazione, abbandonare ogni sforzo cosciente.

So, per esperienza, che il clima che si instaura ci permette di ricevere messaggi diretti esclusivamente a noi, ed essere noi stessi osservatori dei nostri pensieri, con la coscienza di poterli dirigere alla amorevolezza, alla fiducia in noi e negli altri. Pur sapendo i nostri limiti ci è dato di vegliare sulla nostra onestà e verità, di trovare l'armonia dentro di noi potendola espandere a ciò che ci circonda.

Tuttavia, anche se riusciremo ad ottenere questo stato di cose, non potremo mai liberarci del tutto dell'ancestrale senso di solitudine: paura di essere "uno", invalicabile barriera che nemmeno il più grande degli amori o la condivisione perfetta può oltrepassare. Soli nella sofferenza e soli nella morte.

Disse Spinoza: "Il disperato pianto del bambino al suo primo respiro è il cruento distacco dalla madre o dalla Grande Madre". Credo sia questo l'impatto con lo Sconosciuto, e forse l'avvio al nostro senso di solitudine. Di lì, forse, risale l'inconscia aspirazione al "raggiungimento" della meta, il ritorno alla presenza di chi ci ha creati.



### Sulle strade dello shalom

## A quarant'anni dalla "Pacem in terris"

*Nei giorni 31.10 – 2.11.2003 si è tenuto al Monastero di Camaldoli un colloquio organizzato dal gruppo "Oggi la parola" sul tema: "Pacem in terris: lo stupore di una generazione". Scopo dell'incontro era una riflessione sull'attualità del messaggio dell'Enciclica per quanti oggi, a distanza di quarant'anni dalla sua pubblicazione, operano per la pace: un confronto fra lo stupore, le esperienze e i metodi di ieri e di oggi.*

*La tavola rotonda in apertura dei lavori, intitolata "Pace sulla terra: la rivoluzione copernicana di essere metodo, non più meta ideale", è stata significativamente affidata a un gruppo di giovani appartenenti ad associazioni o movimenti impegnati per la pace, per sentire quali impressioni e quali suggerimenti può dare oggi la lettura della "Pacem in terris".*

*Pubblichiamo di seguito il contributo di Diletta Mozzato, invitata come socia (e redattrice della rivista) dell'Associazione Esodo.*

1) La *Pacem in terris* presenta molti temi e molte problematiche interessanti, che ci interrogano ancora oggi e che hanno animato fra noi di *Esodo* una discussione estremamente ricca e variegata. Per evidenti ragioni di tempo farò una selezione accennando solo ad alcune delle questioni che mi sembrano particolarmente attuali.

Innanzitutto, il §12, che stabilisce il diritto di emigrazione e di immigrazione, fenomeno oggi come mai urgente e drammatico, se pensiamo alle vittime di questi esodi disperati alla ricerca di una possibilità di vita per sé e per i propri figli. Il Papa è chiaro nel richiamare alla responsabilità i paesi "accoglienti", tra virgolette perché spesso la preoccupazione principale di questi paesi sembra essere non tanto l'accoglienza e la risposta alle esigenze e ai bisogni che hanno mosso quegli esuli, ma

al contrario il rimpatrio, non si pensa a come rispondere alla loro domanda di una vita dignitosa, si pensa a come rispedire gli emigranti da dove sono venuti, o al massimo li si accoglie in funzione del fatto che essi costituiscono una fonte di guadagno economico in quanto forza lavoro supersfruttata e sottopagata.

Non può essere questo il modo di affrontare la questione, e il richiamo del Papa mi sembra purtroppo ancora oggi importante. Dico purtroppo, perché l'attualità del messaggio papale mostra che quarant'anni dopo molto resta da fare, che nonostante la sua forza e novità, nonostante il suo essere una rivoluzione copernicana, come dice il titolo della nostra tavola rotonda, in quanto pone la pace non più semplicemente come meta ideale ma più radicalmente come metodo, evidentemente questo messaggio non è riuscito a imporsi come realmente innovativo, non è stato ancora accolto, maturato, elaborato e, tanto meno, concretizzato.

Il secondo punto che mi sembra importante sottolineare è l'attenzione ai segni dei tempi, l'invito a un incessante ripensamento delle proprie posizioni e istituzioni in relazione a una realtà dinamica e sempre mutevole. In particolare, vorrei richiamare l'attenzione sui §§23 e 67: nel primo si legge "Non più popoli dominatori e popoli dominati: tutti i popoli si sono costituiti o si stanno costituendo in comunità politiche indipendenti"; nel secondo il Papa scrive "riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia." Ora, la storia di questi quarant'anni, ma anche quella più recente di quest'anno passato, ha purtroppo smentito tali osservazioni. La prima perché popoli dominati e dominatori continuano a esserci, eccome, in forme di dominazione più o meno aperte, perché la dominazione non si fa solo con le armi, cui probabilmente si riferiva il Papa (si veda la questione del disarmo), ma anche - oggi prima di tutto e principalmente - con il controllo economico e con l'omologazione a un "pensiero uni-



co" che sopprimono i mezzi materiali e culturali di sviluppo di una critica allo *status quo*. La seconda considerazione, la speranza del Papa di smettere di usare la guerra come strumento di giustizia, è stata smentita, per esempio – ma se ne potrebbero citare molti altri – proprio dalla recente guerra in Iraq, basti ricordare che le operazioni di bombardamento andavano sotto il nome di *Giustizia infinita*, e i fatti ancor più recenti di guerriglia che sono seguiti a quelle azioni mostrano ancora una volta che non era quello il modo di risolvere il problema, che alla violenza non può che seguire altra violenza.

L'ultimo punto cui vorrei accennare è il trattamento delle minoranze. Nei §§ 49-55 il Papa condanna fortemente la violenza o addirittura la soppressione delle minoranze etniche, e richiama invece alla cooperazione per una vicendevole elevazione. In generale, il tema della mutua collaborazione (§16), della solidarietà operante (§54) e il principio della sussidiarietà (§74) fra le comunità politiche affinché ogni essere e gruppo umano abbiano i mezzi di sussistenza necessari per una vita dignitosa, costituiscono a tutt'oggi, a mio avviso, una soluzione per la quale lavorare.

2) Come valutare la ricerca per la pace che si è svolta in quest'ultimo anno?

Molto positivamente, direi, anche per la capacità che essa ha mostrato di aggregare persone diversissime attorno a pochi ma essenziali obiettivi comuni. Si tratta ora di vedere come proseguire questi lavori, quali strategie, dopo le grandi manifestazioni, adottare nel concreto e nel quotidiano per radicare saldamente una cultura di pace, cioè appunto per fare di essa un metodo.

La prima via cui penso è la scuola, la formazione: per esempio, *Esodo* sta lavorando, tra gli altri, a un progetto educativo in collaborazione con alcune scuole medie superiori della provincia di Venezia sul massacro di Cefalonia. Ma ci sono anche le piccole scelte economiche quotidiane (boicottaggio, acquisto dei prodotti del mercato equo e solidale...), la par-

tecipazione attiva alle numerose iniziative di solidarietà, ai dibattiti, ai seminari organizzati per approfondire il tema della pace e dei diritti umani.

Un altro esempio, assieme alla *Carovana della Pace* stiamo organizzando una serie di incontri sul dialogo tra islam e cristianesimo sul tema dei diritti. Credo sia importante mantenere le differenze e le particolarità di queste attività, ma credo che sia altrettanto importante instaurare una rete di comunicazione e di informazione affinché non si trasformino in "isole" disperse, ma siano piuttosto snodi di scambi e collaborazioni.

Una cosa che mi lascia perplessa, d'altra parte, è il constatare quanto ampio sia lo scollamento tra politica e società civile: penso a quanto accaduto l'anno passato, a quella parte dell'opinione pubblica che ha manifestato la propria contrarietà alla guerra per le strade, in piazza, ma anche da casa, appendendo le bandiere della pace. Fino all'ultimo ho pensato che avrebbero tenuto conto di questo enorme movimento di opinione che si rendeva visibile. E invece così non è stato. È come se le decisioni venissero prese dall'alto, nonostante tutto quello che le persone possano fare, dire e pensare.

A volte si ha un certo senso di impotenza di fronte a meccanismi che sembrano sovrastare le stesse persone che li hanno attivati, non si sa chi ritenere responsabile, non si riesce a trovare la radice delle situazioni problematiche, le responsabilità sono confuse, mescolate – si vedano i vari discorsi ideologici sul terrorismo.

Dico questo non per giustificare lo sconcerto o l'inerzia, ma piuttosto per provocare una discussione, o meglio una messa in discussione prima di tutto di noi stessi, di cose che siamo abituati a dare per scontate e che pretendiamo di imporre agli altri: per esempio, il nostro sistema rappresentativo democratico; ci sono stati e ci sono tuttora momenti in cui non mi è sembrato effettivamente tale, cioè rappresentativo e democratico, al contrario.

Oppure, il liberismo economico (che il Papa



pure difende nell'Enciclica più o meno velatamente in alcuni passi... [vedi §§10, 4]) siamo ancora sicuri che sia la soluzione migliore per tutti, "il migliore dei mondi possibili"?

Sono alcune domande che pongo provocatoriamente, perché "i nostri figli – dice il Papa – devono vigilare su se stessi per non adagiarsi soddisfatti in obiettivi già raggiunti" (§81). Penso sia un altro suggerimento importante sul quale dobbiamo lavorare.

3) Affinché la rivoluzione copernicana cui l'Enciclica dà avvio si realizzi, dobbiamo maturare l'idea che non può esserci pace senza le differenze. Non si tratta di una prospettiva della discriminazione, le differenze non vanno discriminate, né ghettizzate, né al contrario assimilate, e nemmeno semplicemente tollerate: le differenze vanno innanzitutto riconosciute, vissute, incontrate, accolte, perché esse fanno parte di noi, della nostra identità e della nostra vita.

La nostra identità ha bisogno dell'interazione con gli altri per formarsi e vivere, un'interazione che non può essere né omologante (cioè che riconduce e riduce l'altro a me) né estraniante (vale a dire che rifiuta l'altro): è solo partendo dal riconoscimento dell'altro e riconoscendolo come diverso che la nostra identità di soggetti si configura.

Per questo motivo, i riferimenti presenti nell'Enciclica all'ordine fondato sulla Verità (§§18, 20, 26), o la stessa distinzione fra errore ed errante (considerato un passo avanti rispetto alla prospettiva passata della Chiesa cattolica, e sicuramente lo era allora), credo vadano superati oggi, perché non può esserci pace finché permane la pretesa di possedere la Verità; questo presupposto impedisce un incontro reale e genuino con l'altro.

La convinzione di avere la Verità, Dio, dalla propria parte porta ad accogliere e rispettare l'altro nonostante il suo errare, nonostante la sua differenza, nella convinzione che prima o poi anche lui sarà folgorato dalla Verità, mentre invece dovrei incontrarlo proprio grazie al suo errare, grazie alla sua diversità, perché è la differenza a essere misura e possibili-

tà dell'incontro.

Allora, la scarsa presenza, se non l'assenza, nell'Enciclica, della centralità del dialogo ecumenico, interreligioso e fra credenti e non credenti è un aspetto che noi oggi non possiamo trascurare: non possiamo pensare di costruire la pace senza il riconoscimento, l'incontro e il confronto con l'altro, l'ateo, il cristiano di un'altra confessione, il credente in un altro Dio. Gli ideali che ci poniamo come guide del nostro cammino (giustizia, verità, amore, libertà) rischiano di essere parziali e ideologici se non ricevono valore e sostanza da questo incontro, incontro che è innanzitutto riconoscimento della differenza, e poi accoglienza e scambio – fiducia, cura, solidarietà.

Raniero La Valle, in un commento all'Enciclica, dice che quei pilastri sono quattro modi di significare un'unica cosa: che la pace è fondata e costruita sulla negazione del dominio. La negazione del dominio significa, a mio avviso, riconoscimento delle differenze.

Allora, i quattro principi della pace indicati da Papa Giovanni possono sì darci un metodo di cammino, ma solo se radichiamo in noi l'abitudine, quando parliamo di libertà, che Papa Giovanni dice essere metodo di attuazione della pace, a parlare sempre anche di responsabilità, perché siamo liberi nella misura in cui siamo responsabili degli altri, vicini e lontani; l'amore, forza propulsiva della pace, è dono di sé e accoglienza del dono dell'altro; la giustizia, misura e obiettivo della pace, è equità per tutti, forse prima di tutto per i più bisognosi, per coloro che sono in condizioni difficili; e la Verità... è qualcosa che possiamo trovare e di cui possiamo fare esperienza, ma non possedere, solo camminando assieme agli altri diversi da noi.

*Diletta Mozzato*



### Il fatto

## La Comunità di via della Pila

Si è sciolta, meglio si dovrebbe dire, è stata sciolta nel mese di Ottobre 2003 la Comunità Francescana di Via della Pila a Venezia-Porto Marghera.

Angelo, Mario, Luciano, Tarcisio e poi Mario il giovane, per distinguerlo dal precedente più anziano, sono i nomi dei frati che per 30 anni hanno dato vita a questa fraternità originale, che ha segnato veramente un pezzo di storia del territorio veneziano.

È bene ricordare per i più giovani o per chi non è della zona che cosa ha rappresentato la Comunità, per rendere omaggio a persone che hanno dato una testimonianza forte e autentica del messaggio cristiano, e per i significati simbolici che tale esperienza ha rappresentato per la città.

Essa veniva da alcuni chiamata anche ONARMO, e tale sigla continua a campeggiare sul muro esterno dell'edificio. ONARMO è la dizione storica dell'istituzione ecclesiale, che molte diocesi, e quindi anche quella di Venezia, avevano sin dagli anni '50 per la Pastorale del lavoro, soprattutto nelle zone a forte concentrazione industriale.

All'inizio degli anni '70 la presenza nell'edificio di via della Pila, con questo dichiarato ruolo, fu affidato ai 4 frati. Eravamo nell'apice temporale dell'espansione industriale di Porto Marghera, con i famosi 40.000 addetti e in procinto della svolta di declino che ridurrà in 30 anni tale presenza a un quinto. Per chi non lo sapesse, la casa della Comunità si collocava proprio a ridosso delle fabbriche e del porto commerciale, in una zona di fabbriche più piccole e di vie dai nomi che ora possono apparire anche patetici, ma dal grande significato storico simbolico: via dell'Elettricità, via delle Macchine, via delle Industrie e, appunto, via della Pila. Nei nomi un'ingenua semplificazione dell'epopea industriale. Si può ben dire che del grande passaggio e

del grande declino la Comunità sia stata testimone. Così come delle grandi lotte, perché risulta evidente in chiave storica che il contesto era allora lo scontro, alimentato dalle recenti manifestazioni del '68, tra operai e padronato.

Questo contesto produce la svolta in una parte della Comunità: il superamento di un atteggiamento pastorale della Chiesa dall'esterno verso il mondo del lavoro, per un coinvolgimento diretto con la scelta di lavorare insieme agli altri. Una "scelta di classe", si sarebbe detto allora. Luciano andò a fare l'infermiere al Policlinico San Marco e Mario a lavorare con vari ruoli nelle mense operaie, per lungo tempo all'Italsider e poi in altre.

L'esperienza pilota in quegli anni era quella dei Preti Operai, a cui evidentemente i frati di via della Pila si erano rifatti. Non furono gli unici ad operare questa scelta, in diocesi, come ben si sa, ed anzi a Venezia e a Porto Marghera vi fu un grosso nucleo di preti diocesani che spiccava anche a livello nazionale, tra tutti i nomi storici di Gianni Manziaga e di Roberto Berton. Con loro si stabilì un'asse che portò poi la sede di via della Pila ad ospitare i periodici appuntamenti del movimento dei Preti Operai a livello cittadino e regionale.

Un'altra parte della Comunità mantenne invece il ruolo tradizionale di cappellani nelle fabbriche. I frequentatori di allora si sono a volte chiesti come convivessero le due anime, apparentemente per quegli anni, inconciliabili. A distanza si può intravedere che quella fu anche una scelta, non priva di tensioni, eppure accettata non come semplice compromesso, ma come possibilità di far convivere diversità e di mantenere aperto il dialogo in tutte le direzioni e con molti modi.

Erano, lì si ricorderà, periodi carichi di tensione. L'antagonismo sociale diventava forte, con frange di violenza che si conclusero nei primi anni '80 negli omicidi di Taliercio, Gori e Albanese. Le tensioni si ripercuotevano anche verso la Comunità e non mancarono i conflitti con la diocesi e con la provincia francescana, proprio in quel periodo.

Lo stile dei frati, il loro legame in quel pe-

riodo dette loro evidentemente la forza per resistere a precoci tentativi di chiusura o di trasferimento.

Negli anni '80 la Comunità manifestava pienamente questo carattere di comunità aperta. La celebrazione eucaristica del sabato era frequentata da nuclei fissi e da gente di passaggio che trovava in quel momento la possibilità autentica di stringere una mano. C'era chi bussava per indigenza ed era accolto con uno stile che era l'opposto dell'assistenzialismo, fraterno, e nello stesso tempo, non pietistico. Anche gli amici potevano andare quando volevano a fare quattro chiacchiere e a mangiare un boccone (detto per inciso, si mangiava proprio bene). Per tutti gli anni '80 e poi anche nei primi '90 si stabilizzava al sabato sera un gruppo di base che insieme a Mario celebrava l'Eucarestia con l'omelia dialogata. Famiglie giovani con figli piccoli che crescono insieme con questa esperienza.

Accanto a questo, altri gruppi si incontravano in quella sede. Va ricordato quello dell'UNITALSI, l'organizzazione dei pellegrinaggi a Lourdes e, più tardi, il MASCI, gli adulti *scout*. Come si vede gruppi decisamente diversi dal primo o dai Preti operai e più assimilabili al filone ortodosso della Comunità. Anche queste diversità hanno convissuto con dialoghi non sempre facili o sciolti, ma con incontri umani autentici, raccolti attorno all'Eucarestia. L'Eucarestia si celebrava attorno ad un altare che poggiava su ruote dentate autentiche e su un'incudine. Questa costruzione ha un valore simbolico per tutta questa storia, perché questi sono realmente strumenti storici, tecnologie storiche, emblema di un mondo, quello dell'industria metalmeccanica, che ha portato a compimento il suo ciclo, iniziato oltre un secolo fa e, a Marghera, 80 anni fa. Simboleggia un'epoca conclusa, contrassegnata da scontri titanici e da una logica di sfruttamento del lavoro che, purtroppo, quella no, non è affatto superata. O si è trasferi-

ta altrove, o la ritroviamo ancora qui nei volti di chi ha sostituito la vecchia classe operaia, volti di cingalesi, slavi, albanesi, turchi, ancora una volta privi di garanzie ed esposti al meccanismo del profitto, oggi come un tempo.

La Comunità di via della Pila è stata testimone di questa fase, contrassegnando una presenza di Chiesa capace di stare una volta tanto dalla parte dell'uomo oppresso e vivendo coerentemente il Vangelo.

L'altare con le ruote dentate è un po' il simbolo di tutta questa storia che si conclude come si devono concludere ad un certo punto le storie, se un ciclo è esaurito. Difficile dire se fosse realmente esaurito o se poteva esserci qualche opportunità per continuare. I frati ora si sono divisi e si sono sparpagliati nelle diverse Comunità, chi in Lombardia, chi a Padova e chi come Mario e Luciano nelle due chiese Francescane cittadine, al Sacro Cuore di via Aleardi e a i Frari. Ci auguriamo tutti che con forme nuove e in nuovi luoghi la loro storia continui.

Carlo Rubini



Golgota (1912)



### Il telescopio

## Piatti di lenticchie e valori "cattolici" da difendere

Nell'estate scorsa, a tutti i parroci delle circa 26.000 parrocchie italiane, è stata recapitata una lettera personale dell'on. Luca Volontè, presidente del gruppo parlamentare UDC alla Camera dei Deputati. Questo è il testo: "*Reverendo padre, mi permetto di inviarle il testo della nostra legge sul ruolo socio-educativo degli Oratori che da qualche tempo è legge dello Stato Italiano. Dopo cinquant'anni finalmente viene riconosciuta dalla repubblica l'opera di S. Filippo Neri e S. Luigi Bosco [a proposito, c'è qualcuno che gentilmente si premuri d'informare il ciellino Volontè che si tratta di S. Giovanni Bosco e non di S. Luigi Bosco?!...]. È una vittoria delle generazioni passate e future. Nelle prossime settimane saremo onorati di poterla incontrare. Un abbraccio fraterno. Luca Volontè*".

Mi chiedo se la legge citata, che in se stessa ha elementi anche positivi in quanto riconosce l'effettiva funzione sociale della struttura oratoriana, e la legge sui benefici economici per le famiglie che scelgono la scuola privata [senza alcun limite di reddito!] non siano dei "contentini" elargiti ai vescovi italiani per tenerli buoni e togliere loro spazi di pensiero e di denuncia in una situazione sempre più allarmante da un punto di vista sociale e istituzionale.

In quest'ultimo periodo, i deputati dell'UDC, da una parte "tengono il sacco" dentro il quale, finora, sono state furbescamente infilate, una dopo l'altra, una decina di leggi costruite a beneficio esclusivo di un unico individuo, e dall'altra si danno da fare per strappare qualche leggina a favore della causa cattolica. Per il resto, questi illustri onorevoli disertano vergognosamente la loro attenzione sul conflitto istituzionale, sul conflitto di interessi, sull'insulto becero e arrogante ormai diventato sistematico, sul linciaggio morale e politico contro gli oppositori, sull'as-

soluto monopolio mediatico in mano alla maggioranza di governo, eccetera...

Nella Bibbia (Antico Testamento) c'è un personaggio, Esaù figlio di Isacco, il quale, pur di mangiare un prelibato piatto di lenticchie, rinuncia volentieri ai suoi diritti di primogenito a favore del fratello Giacobbe. Per gli antichi ebrei la primogenitura rappresentava la benedizione di Dio e il riferimento massimo dell'identità socio-culturale di una famiglia o di un clan (cfr. Gen 26,27-34). Potrebbe essere questa la metafora amara riferita a quei politici i quali, preoccupati di ritagliarsi ambiti economicamente redditizi che producono consenso alla propria parte, sono disposti a passar sopra al patrimonio valoriale di un cattolicesimo sociale, proposto ai cristiani e agli uomini di buona volontà dal magistero ecclesiale, a partire dalla *Rerum Novarum* di oltre un secolo fa.

Oggi, in Italia, c'è un "livello di guardia" abbondantemente superato dal regime di Berlusconi e dai suoi avvocati, che aggrediscono la Costituzione e lo stato di diritto. Un regime che spadroneggia indisturbato sui mezzi di comunicazione. Un regime in cui si irrondono le regole della convivenza, in cui qualcuno impunemente parla della magistratura come un "cancro da estirpare", e considera i magistrati come "individui mentalmente tarati" da spazzare via, e afferma, ridacchiando, che il fascismo di Mussolini non era poi così male. Cosa fanno o dicono i nostri bravi deputati UDC di fronte a questo sconquasso istituzionale e a quest'onda aggressiva che avanza senza vergogna? Guardano da un'altra parte e restano rigorosamente muti. Però, quando è il momento, non mancano di correre velocemente allo sportello della Casa delle Libertà a presentare il conto e ad incassare qualche miserando piatto di lenticchie, magari "turandosi il naso", all'insegna del tipico motto italiano: "non sento, non vedo, non parlo!".

L'ex presidente della repubblica, Oscar Luigi Scalfaro, durante la commemorazione del 59° anniversario dell'eccidio nazifascista di Marzabotto il 5 ottobre 2003, esprime con



forza tutta la sua indignazione davanti a migliaia di cittadini, gridando: "Che cos'è il silenzio di fronte alle cose che non vanno? Si chiama prudenza? No! Si chiama vigliaccheria! Sarebbe un silenzio terribilmente colpevole di chi se ne lava le mani!!!" [Su questo discorso si vedano i quotidiani di lunedì 6 aprile 2003]. L'ultraottantenne Scalfaro, che non si vergogna di essere cattolico quando va a parlare sulla Madonna o sull'Eucarestia in qualche diocesi italiana, invitato dai rispettivi vescovi, rivendica con forza la sua identità cattolica, cioè la sua "primogenitura", anche quando si tratta di salvaguardare quello che resta, oggi in Italia, di legalità, di costituzione, di giustizia uguale per tutti...

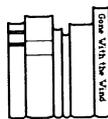
Secondo me, il terreno dove oggi si gioca la sopravvivenza del cattolicesimo italiano non si dovrebbe circoscrivere dentro appositi confessionali da privilegiare, quasi fossero "riserve indiane" da proteggere dall'estinzione. La specificità della cosiddetta "politica cattolica" dovrebbe consistere nel ritrovare, all'interno della laicità e al di là delle appartenenze ideologico-confessionali, il terreno comune dei valori umani da alimentare, dei diritti della persona da difendere, della pace nella convivenza tra i popoli da promuovere, del servizio agli ultimi da organizzare, dell'istruzione pubblica da qualificare, della memoria storica da salvare dall'oblio interessato dei nuovi potenti.

Al di là dei piatti, più o meno succulenti, di "lenticchie cattoliche" profuse al miglior offerente sui tavoli imbanditi del potere, è sull'orizzonte laico che, secondo me, va rivendicata l'identità di un cattolicesimo che intende mettersi a servizio non di se stesso ma della convivenza civile, della legalità democratica, dell'etica pubblica e della salvaguardia della dignità dell'uomo, in tutti i suoi diritti primari.

*don Giorgio Morlin*



*Alla Russia, agli asini e agli altri (1911-1912)*



### Recensioni

## Islam italiano

Il libro di Stefano Allievi, *Islam italiano*, edito da Einaudi (Gli struzzi. 561 pagg. 272 - Euro 13,50) è un concentrato di racconti, dati, notizie storiche sulla presenza islamica in Italia, che permette anche al lettore meno informato di accedere ad una conoscenza dell'argomento sufficientemente ampia. La ricerca realizzata dall'autore (sociologo, docente all'Università di Padova) assieme ad altri ricercatori, parte da un lavoro avviato con F. Dassetto dodici anni fa, con la raccolta di articoli, saggi, vari materiali, e da incontri con vari soggetti.

Per le notizie di carattere storiografico Allievi è ricorso a varie fonti, riviste storiche e saggi occasionali difficilmente reperibili. La scarsa disponibilità sul mercato di approfondimenti storici, è stata compensata dall'Autore facendo ricorso ad opere di vari studiosi dell'Islam (Daniel, Lewis, Cardini), che includono riferimenti sull'Italia, ad eccezione di quelli sulla Sicilia, per l'importanza che la dominazione musulmana ha avuto nell'isola.

Ma al di là dell'importante aspetto storiografico, la forza di quest'opera sta nella capacità di analizzare il presente con un occhio sul passato, cercando di sfatare miti e pregiudizi che vogliono rappresentare un Islam impenetrabile e fondamentalista, come pericoloso antagonista non solo della religione cristiana in Italia, ma addirittura delle nostre tradizioni culturali e delle stesse istituzioni civili. Che non sia così lo testimonia l'incapacità oggettiva, dei diversi soggetti "islamici" presenti nel nostro Paese, di elaborare un testo unitario per stipulare un'intesa con lo Stato italiano, che riconosca la libertà di culto islamico al pari di altre religioni (vedi Concordato con la Chiesa cattolica). Per inciso, ricordo che l'Islam è la seconda religione del Paese in ordine d'importanza (quasi un milione di persone ne professano l'appartenenza). Ebbene,

ciononostante è impossibile trovare un soggetto tra questi che sia rappresentativo dell'intera comunità musulmana in Italia, proprio perché non esiste una "gerarchia" sacerdotale islamica.

Il libro rappresenta invece le realtà territoriali di un Islam minore, presente nelle piccole comunità raccolte attorno al loro "imam" e alla loro "moschea", o dovunque esista un locale in cui i fedeli possano riunirsi per pregare. Da qui la ricerca delle piccole moschee della provincia d'Italia che rappresentano i piccoli tentativi di mantenere un'identità collettiva, i luoghi dove si vive la fede declinata al quotidiano, nelle piccole città o nelle zone rurali isolate, che impiegano stranieri in agricoltura. Secondo l'Autore, è questo il vero Islam di base che si sta formando in Italia, dove per sapere dov'è la moschea basta chiedere alla stazione dei carabinieri, che la visitano con discrezione e umanità, dove l'imam e il parroco spesso si conoscono, dove ci si rapporta a scuola e sul mondo del lavoro, iniziando così a conoscersi e a dialogare sul concreto, piuttosto che sui manuali di didattica interculturale.

La tesi che Allievi sostiene è che il vero "dialogo" presuppone la conoscenza personale di qualcuno, poiché l'etimologia richiama il *lògos* (parola) ma presuppone anche la simpatia umana (*syn-pàthos*), vibrare con l'altro, soffrire con l'altro. Non esiste il dialogo tra culture e men che meno fra le religioni. Il dialogo passa attraverso le persone che incarnano le culture e le religioni, mediandole con i loro limiti.

Altro aspetto importante che il libro affronta senza reticenze è quello del fondamentalismo, di cui riconosce l'esistenza in alcuni settori dell'immigrazione islamica, in cui gode di un'aura di simpatia. Sono settori spesso minoritari e marginali, ma che destano preoccupazione tra i musulmani "maggioritari".

Interessante è il raffronto che l'Autore fa tra minoranze islamiche radicali e le "brigate rosse", sia per il "fascino" da queste esercitato inizialmente in certi ambienti, quanto per il



rifiuto successivo, quando esse si manifestarono per quello che erano: nemiche della causa giusta dei "proletari" che avevano la pretesa di rappresentare. Questo perché il fine non giustifica mai i mezzi usati per conseguirlo. Così a molti musulmani non interessa costruire una società islamica, meno ancora se questo comporta l'uso di metodi violenti per ottenere un riconoscimento. I più vogliono soltanto essere lasciati tranquilli, pregare in santa pace e allevare i propri figli nel rispetto della propria religione. Il fanatismo parla così spesso di Islam che dimentica di parlare di Dio.

Lo spaccato della presenza islamica in Italia, che il libro fornisce, è prezioso per la quantità di notizie utili per la conoscenza del fenomeno e per l'orientamento al dialogo. Fra queste è particolarmente interessante la ricerca realizzata dall'Università di Torino nel 2000, con la distribuzione di un questionario (in italiano e in arabo), dalla quale emerge, tra l'altro, che il 38,3% degli intervistati crede molto nella propria religione per scelta personale e che questa incide sulla propria vita per l'82% del campione, mentre per il 57,7% è fondamentale e per il 24% è importante.

A questa, fa riscontro un'altra ricerca realizzata da un gruppo di studiosi dell'Università di Padova (Sociologia), dalla quale emerge chiara l'immagine di un Islam plurale al suo interno, ben lontano dall'idea di omogeneità diffusa nel dibattito mediatico su questo tema. Tra i vari indicatori risulta che l'81% dei musulmani pratica il *ramadan*, ma solo il 15% si reca in moschea. Interessante anche il dato che l'84,5% del campione osservato è convinto che sia possibile vivere da musulmani in Italia, rispettando le prescrizioni dell'Islam, e che non sia difficile essere un buon musulmano (67,5%) seguendo il Corano.

Non c'è argomento di cui i *media* si siano occupati negli ultimi anni, sul rapporto con la realtà islamica, che non venga affrontato dall'Autore con coraggio e con esplicite denunce e prese di posizione, nei confronti dell'ottusità di una certa area politica che si ostina ad esprimere rozze posizioni di rifiuto,

spesso immotivate e xenofobe, o che maldestramente si coprono dietro a pretesti anche religiosi. Così come non mancano critiche nei confronti dei casi più clamorosi di certe forme esasperate di radicalismo islamico, manifestate ed ostentate da sedicenti rappresentanti di... se stessi, come l'ormai arcinoto Adel Smith. È proprio per l'ampiezza di casistiche che il libro presenta e il tentativo, riuscito, di contestualizzare il fenomeno antico della diversità religiosa e culturale, che il saggio rappresenta un contributo fra i più validi per la promozione di un'integrazione sociale efficace delle persone di fede islamica, che non nasconde le difficoltà ma le pone all'attenzione di tutti.

Illuminante per il futuro appare il discorso sui giovani musulmani, di cui riportiamo un brano, sulla questione linguistica: "La lingua naturale dei giovani, quella della cultura che esprimono, è quella del paese in cui sono nati, non quella del paese di provenienza dei genitori... creando di necessità una cultura anche religiosa nuova: autoctonizzata per così dire (...). Cambiare lingua di approccio al discorso religioso, e al testo stesso di riferimento, non vuol solo dire comprenderlo diversamente; vuol dire anche tagliare i ponti con una tradizione interpretativa e i suoi criteri di riferimento. E inventarsene, per molti versi, una nuova (...). Queste persone non sono più immigrati musulmani, culturalmente stranieri. Sono, semmai, italiani, o neo-italiani, di fede musulmana. Quello religioso diventa un aggettivo, magari più importante di altri. Non più un sostantivo definitorio, con valenza quasi antropologica, come si trattasse di un'altra razza".

È grazie a questo tipo di contributi che la nostra società può avviarsi ad essere autenticamente multiculturale e plurale, salvaguardando le identità vecchie e nuove.

Giorgio Corradini



## “Cristiani e atei nello stesso tempo”

Restringere il campo della spiritualità significa senz'altro impoverirla, snaturalarla e forse anche negarla. Essa ingloba tutto l'uomo, tutto il nostro vivere, così come lo Spirito è onnipervadente per sua natura. Dunque è spirituale - e può essere vissuto come sacro - ogni nostro gesto e pensiero, ogni emozione, ogni volizione. Il corpo è spirituale, lo è la natura, compresi gli animali. Spiritualità è la qualità della vita volta al bene, intesa un po' come una quintessenza, il ciò che resta di noi dopo che noi passiamo: un "ciò che resta", inteso sia come "anima immortale" per noi credenti, sia come un'umanità da tramandare in senso laico.

In questa visione ampia e universale, la divisione tra spiritualità e religione viene a cadere, essendo la religione una componente della spiritualità. Se dovessi cercare una definizione breve dell'essere spirituale umano, la troverei nella sentenza di Dante, per il quale non siamo stati fatti per vivere come bruti ma per seguire virtù e conoscenza. Nella conoscenza, nella nostra sete inesausta, e nel nostro essere creature dubitative, inquiete, in perenne ricerca e in "esodo" dal conosciuto verso il mistero, non possiamo non imbatterci nel pensiero - e sentimento - di Dio; anche solo il pensare a Dio ci rende religiosi. Riguardo alla virtù, nel praticarla non possiamo evitare di considerare i precetti di Gesù: ama il prossimo come te stesso, perdona sempre, abbi misericordia (nella grande visione giovannea dei tralci che tutti siamo, parti della stessa vita/Gesù).

Inevitabilmente, chi cerca l'intimo perfezionamento e il miglioramento delle condizioni di vita per tutti in modo solidale è cristiano. Si può essere cristiani e atei nello stesso tempo, e questa è la meraviglia della Buona Novella. Gesù non impone la fede ma, stranamente, "impone" l'amore. Più che un imperativo, io vivo il suo comandamento come un'implorazione, una preghiera rivolta all'uomo di

ogni tempo. Il suo comandamento è "l'elemosina a Dio": la mano tesa che Dio mendicante ci tende. Alla fin fine soltanto questo conta, ed è ciò che ci fa sentire vivi, che ci fa sentire bene, che ci consola, ci permette di sorridere anche nelle avversità. Questo amore non separa più la terra e il cielo, lo spirito dalla materia, ci riunifica e ci salva.

Com'è facile a dirsi, com'è difficile a farsi!

*Graziella Atzori*

## Dall'Etìpia

Carissimi,

un saluto da Addis Abeba. Grazie per la vostra lettera e per quanto avete fatto per i poveri durante la siccità. Credo che alcune persone abbiano risposto al vostro appello; ho ricevuto alcune offerte di persone che non conoscevo della zona del Veneziano, come la parrocchia del Cavallino. Il programma di nutrizione per adulti lo abbiamo portato avanti fino a tutto Ottobre, avendo fondi sufficienti. Le piogge sono state buone ed il raccolto pure. Non ci sono ora problemi. Continuiamo il nostro programma normale di nutrizione per bambini piccoli, nelle nostre cliniche.

(...). Siamo stati richiesti di aprire una missione tra questo popolo, il più povero dell'Etìpia. Ci hanno anche sfidato dicendo: "O i comboniani riescono a fare qualche cosa per loro, o nessuno ci riuscirà".

Dopo diverse visite ho deciso di aprire una missione. Il Signore ci guiderà. Abbiamo già costruito una casetta in pali intonacati da fango, stile etiopico. Ora sto organizzando per costruire una missione. Comincerò con un asilo, un edificio che servirà inizialmente per alfabetizzazione degli adulti, una chiesetta e, appena possibile, un'abitazione per missionari un po' decente.

Vi auguro un Santo Natale e un nuovo anno ricolmi di benedizioni del Signore.

Grazie

*P. Corrado Masini*

# ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

La quinta Assemblea Ordinaria dell'Associazione è convocata il giorno

**LUNEDÌ 26 GENNAIO 2004**

**alle ore 18.00 in prima convocazione  
alle ore 18.30 in seconda convocazione**

presso la sede redazionale di Esodo  
viale Garibaldi, 117 - Ve-Mestre (Tel. 041/5351908)

## ORDINE DEL GIORNO

- relazione economica e approvazione consuntivo 2003
- approvazione bilancio preventivo 2004
- tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista
- programma generale delle attività per l'anno 2004
- varie ed eventuali

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

*I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti vengono utilizzati esclusivamente per l'invio della pubblicazione e per comunicazioni inerenti l'attività dell'associazione; i dati non vengono ceduti a terzi per alcun altro motivo (Legge 31.12.96 n. 675)*

---

*Collettivo redazionale:*

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

*Collaboratori:*

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Paolo Inguanotto, 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. 4 ottobre-dicembre 2003

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (Presidente), Gianni Manziega, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

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

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

*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.esodo.org

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