

ESODO

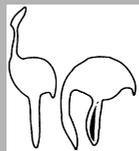
Il respiro dell'azione

Ballabio, Boccanegra, Bodrato, Bolpin, Bovo, Burrascano
Caselli, Cavallari Marcon, Favero, Foralosso
Manicardi, Mon Ben Dor e Tamar, Mozzato
Pace, Rubini, Shaykh al Wahid Pallavicini, Torcivia



Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*
n. 2 aprile-giugno 2004 - Anno XXVII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96
Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Il respiro dell'azione

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

PARTE PRIMA: Il respiro dell'azione

I contraccolpi dello spirito	<i>L. Boccanegra</i>	pag. 4
Crede, amare	<i>V. Burrascano</i>	pag. 8
Giuseppe Puglisi: testimone di spiritualità	<i>M. Torcivia</i>	pag. 12
Incontro tra genio e santità	<i>Shaykh Abd al Wahid Pallavicini</i>	pag. 18
Il significato dell'amicizia nel nostro teatro	<i>Mor Ben Dor, Tamar</i>	pag. 22
Giorgio Callegari, frate domenicano	<i>M. Foralosso</i>	pag. 24
Delle cinque piaghe della santa chiesa	<i>A. Favero</i>	pag. 27
Spiritualità e ragione	<i>B. Bovo, D. Mozzato</i>	pag. 31
Sara e le altre: per una fertilità dell'anima	<i>P. Cavallari Marcon</i>	pag. 39
Legge, giustizia, Vangelo...	<i>G. C. Caselli</i>	pag. 45
Agire con amicizia: in esodo	<i>C. Bolpin</i>	pag. 47
Nel tempo, la speranza, oltre il tempo	<i>A. Bodrato</i>	pag. 50
Un segno sulla tua mano...	<i>F. Ballabio</i>	pag. 57
La Presenza fra tentazione e rivelazione	<i>L. Manicardi</i>	pag. 65
Spiritualità e spirito d'appartenenza	<i>E. Pace</i>	pag. 69
La verità delle parole. Perché la poesia	<i>B. Bovo</i>	pag. 72

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

Guerra e riconciliazione	<i>C. Rubini</i>	pag. 75
Democrazia e laicità. Appunti per un dibattito	<i>D. Mozzato</i>	pag. 78

Le prime cinque immagini della rivista sono parte di una mostra fotografica personale di Luciano Bertocco, "Ruah, il soffio di Dio" ("immagini di un ascoltare il soffio leggero, quasi impalpabile, attraverso il quale la Vita bisbiglia al cuore dell'uomo" - dice il testo di presentazione); le altre foto (di Paula Simas) sono tratte da "Acucar bruto", Editoria Universidade de Brasilia.



Editoriale

La spiritualità oggi viene considerata come la sfera dei sentimenti, dell'immaginario, della "istintività", di ciò che non può essere conoscibile né comunicabile razionalmente, in contrapposizione alla ragione, alla scienza, all'oggettività, e viene perciò separata dal fare, dalla prassi, dalla quotidianità del lavoro, delle relazioni con gli altri, ecc. Per evadere da questo mondo o, quantomeno, per "rianimarsi" in questa brutta vita quotidiana si cercano momenti specifici, separati, tecniche dello spirito, esercitazioni della psiche e del corpo, forme di automisticismo, maniere di star bene. Attraverso queste modalità e la "mediazione" di oggetti sacralizzati si cerca di recuperare il rapporto con la materia, con il corpo (Pace).

Nel precedente numero, dedicato alla spiritualità, abbiamo visto come questa distinzione sia in effetti una forzatura, un'astrazione, una costruzione, e come tra interiorità ed esteriorità, vita e spirito, spiritualità e azione, vi sia, al contrario, un'intima relazione (*Eso-*do, n. 4/03).

L'unità di spirito e azione si ritrova all'interno della tradizione ebraico-cristiana, ma senza incorrere in semplificazioni o riduzioni: nell'ebraismo l'interpretazione della *Torà*, che è attualizzazione della Scrittura, non avviene se non in funzione dell'azione, e la precettistica ha lo scopo precisamente di radicare il rito nella vita quotidiana (Ballabio).

Nel Vangelo, la cura dell'altro, l'azione concreta in favore del debole, è la misura assoluta del seguire Cristo, del giudizio finale. S. Paolo contrappone lo Spirito, che fa vivere, alla lettera e alla legge che uccidono, che rendono "cosa" la soggettività. Il soffio rende viva la materia che, chiusa in sé stessa, rimane diabolica, fonte di idolatria, rende morti.

Esemplare è allora il percorso di Agostino, il quale nelle sue *Confessioni* racconta il percorso di ricerca interiore che, dall'esame della vita concreta, passa attraverso gli abissi dell'animo, per trovarvi Dio: nelle profondità dell'animo umano si trova Dio, e questo trovare Dio nell'uomo significa diventare Cristo, il Dio incarnato. La fede nel Dio incarnato deve confrontarsi anche con il tema del tempo, riflettendo sul rapporto fra storia e salvezza (Boдрato).

D'altra parte, spunti e considerazioni che muovono nella stessa direzione di unitarietà tra spiritualità e azione (corpo e spirito, ecc.) si ritrovano anche nella cultura e nel pensiero non religiosi, o forse meglio non cristiani, si possono trovare forti filoni che non riducono la ragione a razionalità strumentale, perciò "mitica" in quanto fondata sulla pretesa capacità di crescere su se stessa, di autoalimentarsi, di trovare le soluzioni solo ai problemi che essa stessa pone, restando all'interno di un circuito chiuso, di una ricerca infinita.

Al contrario, in questi filoni, la ragione è vissuta come una capacità umana, quindi li-



mitata, che può coesistere e interagire con altre capacità umane, o che è in grado di auto-trascendersi per fare spazio a ciò che è altro da sé, e che perciò dia-loga costantemente con la spiritualità e si realizza nell'azione, in altro (Bovo, Mozzato).

Nella società determinata dalla tecnica - fino alle stesse forme "deviate" di spiritualità - è possibile ripensare questa unitarietà? L'azione, ogni azione, anche quella interiore, pretende di essere onnipotente, di imporsi come forte, vincente, escludente le proprie debolezze e gli altri, in quanto minaccia della propria sicurezza, del proprio star bene, perché svelano il male che ciascuno ha dentro. Le ragioni della forza sono il nucleo centrale dell'ideologia dominante, del cosiddetto "pensiero unico", secondo il quale l'iniquità e la violenza sono il male necessario, inevitabile per garantire il mantenimento del nostro modello di vita occidentale, identificato come il Bene Assoluto, il nuovo Dio.

Non accettare le conseguenze di questa volontà di potenza, e quindi le inevitabili distruzioni e il carico di odio e rancore che essa porta con sé (guerre e torture, anche nelle relazioni quotidiane, familiari, sociali...) è, secondo questa ideologia, indice di debolezza, di ignavia, di fronte al compito storico salvifico di chi ha il potere.

È questa la nuova religione civile della forza, del potere, dell'azione onnipotente. Non è la fine della religione, perché la religione diviene piuttosto idolatria, ma, per noi, fine della fede; non senza Dio, ma la tentazione di essere come Dio, in nome del quale si commettono le atrocità (Manicardi).

La fede, invece, pone la potenza dell'azione nel farsi debole: rimane grande potenza ma ricevuta e donata, diffusa (Cavallari). L'azione è l'esperienza che dà identità nella costruzione delle relazioni buone e piene; crea perciò intersoggettività, pienezza della persona *con* l'altro e non a suo danno: affermazione reciproca e non negazione (teatro dell'Arcobaleno).

L'azione concretizza la passione per l'altro, l'innamoramento, lo stupore, non ridotti a sentimentalismo, a proiezione dei propri desideri, ansie, paure, ma come essenziale esperienza di condivisione. La condivisione moltiplica le risorse e le energie: moltiplicazione dei pani, perché condivisi (Bolpin). Questo richiede il passaggio attraverso l'indebolimento, inteso come la rinuncia alla potenza-violenza-aggressività.

La ricerca di unire percorso interiore e azione esige forza e fatica verso se stessi, soprattutto richiede accettazione dell'altro come proprio "respiro", che opera non secondo il ritmo egoistico del sé isolato e autosufficiente, ma in una pluralità di relazioni condivise con altri: l'alterità diventa il ritmo di tutta la persona per espandersi nel corpo e uscire dal corpo.

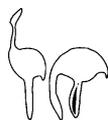
Il quaderno parte da alcune testimonianze provenienti da diversi universi di vite vissute nella spiritualità: cristianesimo (Torcivia, *frei* Mariano), islam (Pallavicini), diverse forme di laicato (Burrascano, Caselli), in sintonia con quanto dice Boccanegra che "... la spiritualità sia come un mormorio, un brusio indistinto di voci che quando si scioglie rivela l'inconfondibilità dei corpi impressi nella memoria in modo indelebile, le storie di vita, i luoghi terrestri dove ciascuno è cresciuto".

A questi stralci di biografie segue una parte più teorica, che riflette e alimenta gli interrogativi e le tensioni sopra richiamati brevemente. Infine, ci sembra importante richiamare l'attenzione - perché interessanti stimoli di riflessione - su quelle esperienze "marginali" di ricerca di spiritualità attraverso stili di vita diversi, informati da strategie di vita quotidiana non egocentriche, ma solidali, pacifiche, che pur rinunciando magari a usare il vocabolario tradizionale della "spiritualità", ricercano, d'altra parte, nella concretezza e nell'agire quotidiani, forme di relazioni autentiche, modalità di "vita piena".

Carlo Bolpin, Diletta Mozzato

PARTE PRIMA

Il respiro dell'azione



Il respiro dell'azione

"La spiritualità è come un mormorio, un brusio indistinto di voci che, quando si scioglie, rivela l'inconfondibilità dei corpi impressi nella memoria in modo indelebile, le storie di vita, i luoghi terrestri dove ciascuno è cresciuto".

L'autore, psicoanalista, definisce la spiritualità partendo dal ricordo di un grande e indimenticato teologo veneziano, don Germano Pattaro.

I contraccolpi dello spirito

Appena ho ricevuto l'invito a collaborare per questo numero di *Esodo* mi sono detto come se mi si dovesse sentire, cioè associando a voce alta: "Ma è un discorso impossibile!". Il contesto di una rivista non è compatibile con ciò che fa parte del "discorso interiore", o del "piccolo linguaggio intimo", riprendendo l'espressione usata da Bernard, un personaggio della Woolf che nelle *Onde* sussurra a se stesso: "Come sono stanco di storie, come sono stanco di frasi che scendono elegantemente a terra, poggiandovi solidamente! E poi, quale diffidenza per i netti disegni della vita che si possono tracciare su mezzi fogli di carta da lettere. Comincia a nascere in me il desiderio di quella piccola lingua intima degli innamorati, parole smozzicate, inarticolate, come lo scalpiccio dei piedi sul marciapiede".

Sono cose, voglio dire, che richiedono un linguaggio più ravvicinato per essere comprese anche dal lettore più devoto. Tanto che sul *file* del *computer* ho scritto "spiritualità" tra virgolette.

Di primo acchito, il termine "spirito" che

compaia in una rivista mi evoca una sensazione troppo generica di elementi confusi, e mi porta, come psicoanalista, ad insospettirmi e a provare subito se non un rifiuto quanto meno il bisogno di chiedere dei chiarimenti.

Una traccia illustre di questa diffidenza si ritrova anche nel recente dialogo tra P. Ricoeur e il neuro-fisiologo J. P. Changeaux (Cortina ed.). Quando il filosofo dell'ermeneutica, riferendosi all'ispirazione come esperienza propria di ogni campo di ricerca, introduce nella discussione il termine "spirito", suscita infatti, da parte di Changeaux, proprio il medesimo disappunto, tanto da fargli dire che, in questo modo, la discussione rischia di diventare un'accozzaglia di cianfrusaglie. Ricoeur, a quel punto, precisa che anche per lui "lo spiritualismo è la trappola tesa ad ogni meditazione sullo spirito", e che il suo uso del termine in un contesto inter-disciplinare fa riferimento semplicemente alla tensione rifondativa che deve "animare" il dialogo tra le diverse tradizioni storiche.

Da un altro punto di vista, è anche vero



che se penso, invece, in termini più prossimi alla rivista francese *Esprit*, che porta appunto questo nome e che la libreria *Cafoscarina* mi procura ogni mese, questa sensazione di qualcosa di troppo vago e fumoso si dissolve, e la parola prende corpo perché penso alle discussioni con Carlo, Maurizio e Pino, di cui ho parlato altre volte, ai vecchi numeri di quella rivista, alle riflessioni che in anteprima Ricoeur tuttora vi affida, prima di pubblicarle in un grosso libro più impegnativo, alle posizioni che di volta in volta la redazione di *Esprit* ha preso in questi anni sulle questioni più diverse, orientando il percorso di alcuni di noi.

In altre parole, come passare da un significato generico e vago del termine, ad un significato compatibile con il carattere di una "esperienza prossimale" (A. G. Gargani), cioè più circoscritta e localizzata, che restituisca anche al lettore di *Esodo* il senso di uno spessore, pari a quello di un sodalizio tra amici o di un caro libro tra le mani?

Senza detenere l'arco tra questi due estremi voglio tentare una prima approssimazione, attraverso la voce sussurrata di un poeta.

Devo al prof. Cacciavillani (di cui ho trovato queste settimane in libreria un prezioso libretto sul lessico di W. Bion, forse lo psicoanalista più importante dopo Freud e la Klein) la possibilità di conoscere l'opera del poeta francese P. Jaccottet, dove ho trovato una descrizione convincente di ciò che si può intendere per spiritualità.

In una breve prosa del suo *Cahier de verdure*, Jaccottet si sofferma su uno di quei brevi momenti in cui il "discorso interiore" di ciascuno può prendere forma definita, ed assumere i caratteri di un sussurro, quasi di una voce che attua dei "consigli venuti da fuori: certi luoghi, certi momenti ci inclinano, c'è come una pressione della mano, di una mano invisibile, che induce a cambiare di direzione (di passo, di sguardo, di pensiero); questa mano potrebbe essere anche un soffio, come quello che orienta le foglie, le nuvole, i velieri. Un'insinuazione a voce molto bassa,

come di chi mormora: guarda o ascolta, o semplicemente aspetta".

Infatti, quella che chiamiamo spiritualità è il respiro ritrovato della memoria come funzione originaria, cioè della memoria quando ritende il suo arco relazionale per cui la fatticità delle cose che di solito sono "là fuori", irraggiungibili, inaccessibili nella loro alterità, ritrova la forma con cui le abbiamo percepite, quando qualcuno le ha nominate per noi la prima volta (M. Klein), o nel contraccolpo che hanno generato in noi nel momento in cui le abbiamo perdute (S. Freud).

Ed è il pensiero che accompagna la memoria, cioè che quelle cose conserveranno la loro presenza anche dopo di noi, a rendere fin d'ora più consistente ciò che noi stessi ricordiamo o speriamo di loro, rispetto a ciò che siamo nell'attimo in cui è più acuta la percezione della nostra precarietà nel tempo.

Come psicoanalista, penso che per parlare di spiritualità bisogna essere in qualche modo "a piedi nudi" (A. G. Gargani), cioè raggiungere il linguaggio infantile o il linguaggio del lutto, dove si ritrova la postura giusta, per cui le parole possano avere un senso riconoscibile.

Se la percezione del reale in quel momento fosse un attimo più alterata, per esempio per un evento traumatico pregresso che rende insostenibile la percezione della propria precarietà, ci si troverebbe a contatto del perturbante e del vissuto depersonalizzativo (nevrosi), fino a raggiungere - se la solitudine è ancora più marcata - il vissuto allucinatorio di una vocalità vegetante che suscita invece un senso di orrore nei confronti della realtà, facendole assumere il carattere concreto di una prolificità infinita e indecifrabile (de-realizzazione psicotica).

Ma anche questi termini rischiano di lessicalizzare troppo quello che voglio dire e di sottrarre al discorso il carattere localizzato che deve mantenere, per cui cercherò di esprimermi meglio attraverso una seconda approssimazione, ricavata da un recente episodio di



vita veneziana.

"*Parchè ti ridi? Cossa ghe xe da ridar?*", pare abbia chiesto don Pattaro, il giorno della sua ordinazione, a don Bertoli, dato che, consegnandogli il "santino" preparato per quel giorno, lo aveva visto sottilmente sorridere, leggendo la citazione del Salmo 117 sulla "pietra scartata dai costruttori". Credo che don Bertoli cogliesse il paradosso tra la solennità del momento e il bisogno, da parte di don Germano, di sottolineare la propria incredulità.

Il notiziario del Centro Pattaro (*Appunti di teologia*, n. 3, Luglio-Settembre 2003) riporta infatti per esteso l'intervento che, il 30 gennaio scorso, don Bruno Bertoli ha fatto a San Vidal, in occasione dell'incontro che l'*Associazione degli Amici dei Musei* di Venezia ha organizzato in sua memoria.

Bene ha fatto Gabriella Cecchetto, le settimane seguenti, ad intervenire sul notiziario precisando che, quella sera, non si era detto abbastanza del suo impegno per l'ecumenismo.

Ma c'era anche un altro aspetto in quello a cui don Bruno accennava, e che forse sarebbe suonato irriverente ricordare in quella sede, un aspetto al tempo stesso comune e, in un certo senso, inconfondibile, quasi fisionomico, che ora il numero di *Esodo* sulla spiritualità mi permette di riprendere.

Mi riferisco al fatto che, a chi conosceva don Pattaro dagli anni del *Foscarini*, ed era rimasto abbastanza in confidenza con lui (come succede a volte con alcuni insegnanti del liceo), capitava, incontrandolo per strada, di familiarizzare di nuovo con certi suoi contraccolpi o scoppi di risa improvvisi, del tutto spontanei.

Il più delle volte erano riferiti alla postura, non solo interiore, all'atteggiamento intellettuale di qualche noto personaggio politico o della chiesa locale, della cui seriosità sapeva cogliere improvvisamente l'aspetto comico.

Ora, sono partito dalla frase ritrovata per

esteso sul notiziario sia perché sono rimasto colpito dal ricordo inconfondibile dello storico che l'ha fissata nella sua memoria, sia perché era proprio questa, pensavo quella sera, la domanda che veniva da fargli in quei momenti: "*Don Germano, parchè ti ridi?*".

Io credo che per lui fosse così forte il senso dell'incommensurabilità, che non poteva che ridere per primo quando avvertiva il tentativo di addomesticare il divino, di darne una lettura *pro domo sua*, da qualsiasi parte provenisse.

Si può dire in questo senso che la sua era l'*hilaritas* che coniugava l'*humilitas* (M. Cacciari)? Cioè che il senso dell'inermità, quando è ben radicato, non è necessariamente melanconico?

Spiritualità è anche questo, cioè rivedere *a posteriori* il proprio passato alla luce del trapasso che altri hanno già compiuto, e ripensare alla storia come un compito comune da portare a compimento in modo riparativo. Questa riparazione tesse e ritesse il ricordo di un evento o anche solo di un fatto, intrecciando le sensazioni di allora con quelle attuali in un modo così ravvicinato da ispessire l'esperienza psichica personale di elementi impliciti, che se da un lato sfumano nell'indicibile, dall'altro irrobustiscono e consolidano il presente.

Nelle *Età del mondo* c'è un passo di Schelling sul rapporto tra il passato e il presente, che mi pare, a questo punto, indicato ricordare: "Quanto pochi sono coloro che conoscono un passato nel senso pieno della parola! Senza un forte presente, realizzato nel distacco da se stesso, non c'è alcun passato. L'uomo che è incapace di confrontare il suo passato non ha un passato, o piuttosto non esce mai da esso, vive in esso permanentemente".

Due uomini, per me due maestri con il loro modo di ridere, si sono incrociati. Nel sottile sorriso dell'uno, che l'altro allora aveva interrogato in gioventù, ho risentito il fragoroso ridere dell'interrogante che poi anch'io



avrei conosciuto.

Mi piace finire questa nota trasmettendo l'idea che la spiritualità sia come un mormorio, un brusio indistinto di voci che, quando si scioglie, rivela l'inconfondibilità dei corpi impressi nella memoria in modo indelebile, le storie di vita, i luoghi terrestri dove ciascuno è cresciuto.

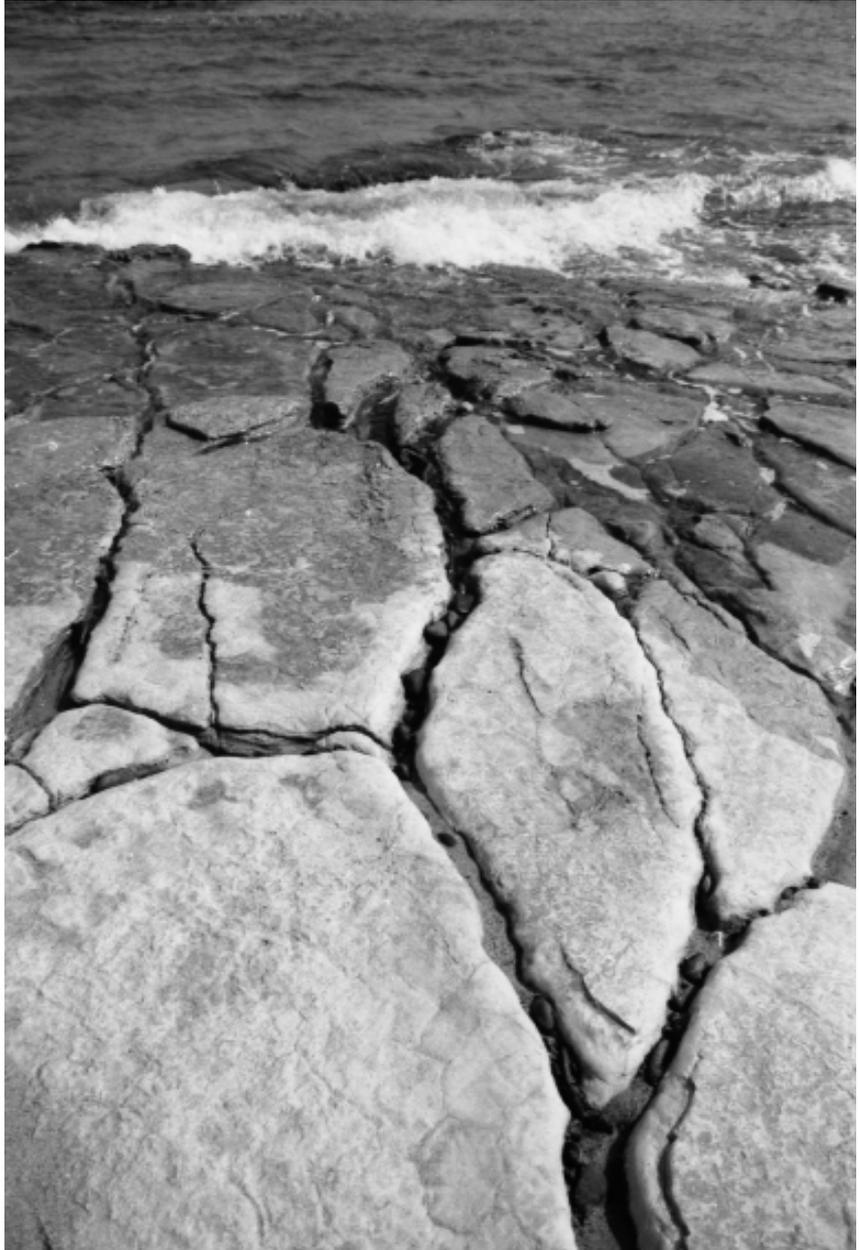
Chiamerei spiritualità una referenzialità condivisa come questa, in cui siano i corpi a parlare, con i loro atteggiamenti inconfondibili, con le loro posture che, nel tempo, sono diventate posizioni dell'anima.

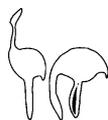
S. Resnik, lo psicoanalista argentino che soggiorna spesso a Venezia, nel suo libro dal titolo *Glaciazioni* (Boringhieri, 2001), riferisce un episodio dell'opera di Rabelais dove si racconta, a proposito delle parole congelate, che in condizioni affettive adeguate esse si sciolgono e si possono nuovamente ascoltare.

Il "discorso interiore" di don Germano Pattaro

aveva il carattere di sciogliersi camminando per strada quando rideva e, senza essere per questo meno profondo, chiamava a raccolta come il suono improvviso di una tromba.

Luigi Boccanegra





"Esistono figure capaci, ancora oggi, di vivere e trasmettere una personale sintesi, una possibile convivenza dei due poli: l'identità cristiana e la sua rilevanza sociale; o per meglio dire, fede e servizio".

L'autore, collaboratore di Esodo, racconta l'esperienza di un uomo che, in Sicilia, sta vivendo l'impegno di una fede che diventa vera nell'amore degli ultimi.

Credere, amare

1. Jürgen Moltmann ne *Il Dio crocifisso* ricorda che il cristianesimo, depauperato della sua intrinseca vitalità, può risolversi in una contraddizione apparentemente senza via d'uscita: la tensione tra l'identità nella fede e la rilevanza sociale del cristiano.

Nella radicalizzazione è comunque presente un rischio: da un lato, ridurre la fede a ideologia, ghetto spiritualistico, legalismo mortale; dall'altro, omologare l'identità cristiana ad una prassi sociale, in cui di fatto si perde ciò che ne costituisce il *proprium*, pur di risultare "rilevanti" socialmente. O il ghetto autoreferenziale, dogmatico, che "congela la tradizione vitale del cristianesimo" (1), o l'omologazione culturale, dunque, in nome di un impegno concreto nel sociale, nel politico, "in un legame di solidarietà coi non credenti" (2).

Eppure, può senza dubbio esistere una prassi cristiana che sfugga al ghetto, senza cadere nell'omologazione, così come esistono figure capaci, ancora oggi, di vivere e trasmettere una personale sintesi, una possibile convivenza dei due poli: l'identità cristiana e la sua rilevanza sociale; o per meglio dire, fede

e servizio.

2.1. Biagio Conte nasce a Palermo nel 1963; qui trascorre la sua giovinezza. Siamo negli anni ottanta. Anni difficili, segnati dall'edonismo e dal materialismo consumistico. Non è una semplice notazione descrittiva. Si è trattato di una mentalità che ha pervaso ciascuno e tutti, rendendoci sordi ai bisogni dell'altro, alla sua richiesta di aiuto.

Biagio Conte vive quel clima culturale. Inoltre, essere nato e cresciuto a Palermo è per lui qualcosa di più di un dato puramente anagrafico. Qui miseria e benessere convivono l'una accanto all'altro. Solo chi non vuole vedere il degrado del centro storico come delle periferie può fingere che queste realtà non esistano o siano parte di una città che non gli appartiene, parallela ed estranea alla sua.

Biagio matura presto chiara consapevolezza di queste contraddizioni, disapprova e condanna aspramente l'ipocrita distacco di chi ostenta indifferenza riguardo alla sofferenza, all'abbandono, alla povertà di donne, uomini, bambini troppo spesso usati e abusati. Ma, di fronte a questo dolore, non sente



ancora il bisogno di affidarsi a Dio, di urlare a Lui il perché di un dolore innocente. Non trova però negli uomini e nelle istituzioni chi sia in grado di dare soluzioni. A chi rivolgersi? Il suo interrogativo, in quel momento, non trova risposta. E la sofferenza di quella gente rimane cieca e insensata. È l'amara presa di coscienza dell'umana incapacità di aprirsi ai bisogni dell'altro.

È allora che Biagio inizia a guardare a Dio, e la reazione nei confronti del mondo circostante è dura, il suo rifiuto totale. Il disgusto per un'umanità sorda e indifferente lo porta ad isolarsi, a ricercare un rapporto pieno con Lui, in modi e forme totalizzanti, improntate alla solitudine ascetica, al silenzio.

Lontano dal mondo, vive come gli antichi eremiti. Si rifugia tra i monti all'interno della Sicilia, tra Piazza Armerina e Aidone. Con sé, ricorda, solo un bastone e la manica di un vecchio maglione che adatta come copricapo. Quello strano cappello, Biagio lo porta ancora oggi. Forse il ricordo di una travagliata maturazione spirituale, di un momento della sua vita di cui, peraltro, non ama dire molto.

2.2. Ma la parentesi eremitica non chiude la sua personale ricerca di Dio. Un giorno sente che è giunto il momento di rimettersi in cammino: un viatico che non è solo metaforica rappresentazione di una crescita nello spirito, ma che assume, fisicamente, le forme di un lento attraversamento lungo tutta l'Italia meridionale e centrale. Biagio, vivendo solo di carità, giunge infine ad Assisi, il centro della spiritualità francescana. Qui recupera significato l'incontro fraterno con l'altro.

Alla fonte di quella tradizione spirituale, che scopre così vicina alla sua sensibilità personale, intuisce finalmente a cosa Dio lo stia chiamando: all'azione, e non solo alla contemplazione; alla prassi e al servizio, oltre che al silenzio meditativo e alla preghiera. La sua ricerca di Dio, finalmente, diviene sguardo aperto sull'uomo, ora fratello in Cristo, profondo ripensamento del Vangelo, che si fa Parola viva, incarnata; non più una eco lontana, ma rilettura nella propria carne della

donazione e del sacrificio di Cristo, che di sé fece offerta gratuita per la salvezza del mondo, Parola di liberazione rivolta principalmente agli ultimi.

Alla luce del Crocifisso, uomo tra gli uomini, immagine filiale dell'abbandono fiducioso a Dio, Biagio si sente chiamato all'incontro vivo, concreto con l'uomo, in particolare con l'emarginato; ad una donazione conformata a Cristo, suo Figlio.

2.3. Siamo agli inizi degli anni '90. Biagio torna a Palermo; prende la decisione che segnerà la sua esistenza: vivere come gli ultimi, fra gli ultimi, ai margini della società. Si stabilisce nei pressi della Stazione centrale, una zona in cui, come in altre città, è particolarmente evidente il degrado e il disagio sociale.

Lì si aggirano spacciatori e tossicodipendenti; si pratica la prostituzione; lì vivono anche i barboni. Uomini e donne troppo spesso trattati senza alcuna umanità, anche dalla polizia - racconta -, che li scaccia dagli angoli dove cercano rifugio, gettandoli senza tante formalità in mezzo alla strada.

Il suo servizio all'ultimo non si esaurisce nell'offerta caritatevole di cibo, medicine e coperte. Quello di Biagio non è un impegno *part-time*: dorme nei vagoni, tra coperte e cartoni che lo difendono dal freddo, trascorre il suo tempo accanto a quegli emarginati, la cui esistenza reietta lo aveva offeso sin da giovane. Condivide concretamente la vita di coloro che sono abbandonati, esclusi dalla società pingue e soddisfatta di sé.

Il nuovo mondo spirituale di Biagio, la sua donazione all'altro, non rinuncia ad un certo radicalismo antico. Ancora oggi, la sua condanna per l'ipocrisia borghese è netta: "Non basta portare qualcosa per sfamarli, devi sentire come tuo il loro abbandono, la loro solitudine, il loro dolore: più che offrire beni materiali, devi prima di tutto dare loro affetto. Qualcosa che non hanno mai conosciuto. Il gesto senza vero amore, freddo, distaccato, non serve; ciò di cui hanno bisogno è la donazione piena, l'offerta di una speranza, la difesa attiva di fronte ad un mondo che non



li ama e non li vuole".

È la convinzione ferma di potere, dover fare sempre di più, che porta Biagio a spendere così la sua vita: a questo punto, condividere l'esistenza degli ultimi non basta. Sceglie di impegnarsi per restituire loro dignità, mutando concretamente la loro condizione.

Fino ad allora, come Francesco, aveva bussato alle porte della città bene, anche presso la casa paterna, perché fosse accolto qualcuno di quegli ultimi, così da essere medicato, accudito. Ora si presenta al cospetto di chi ha in mano la gestione della cosa pubblica, fa digiuni e proteste; richiede che gli sia concesso l'utilizzo di alcuni spazi abbandonati. Di lui si sente parlare nei giornali, in televisione. La città comincia a conoscere chi è, cosa vuole realizzare. Cerca di attirare l'attenzione delle istituzioni, interpella la chiesa ufficiale. Scuote le coscienze pigre e appagate di tanti come noi.

Dopo le prime proteste ottiene uno spazio di appena quaranta metri quadrati, un vecchio locale in disuso delle Ferrovie dello Stato. Lì riesce a dare asilo a una decina di persone, si può almeno cucinare, c'è un piccolissimo gabinetto. Individua un altro spazio: un vecchio disinfectatoio comunale abbandonato. Dopo molte, troppe richieste inascoltate, rivolte alle autorità competenti, decide di occuparlo. Comincia uno sciopero della fame per ottenere che la struttura venga assegnata alla cura degli sfortunati, che la società rifiuta. Il digiuno durerà dodici giorni. La sua salute è cagionevole, rischia anche la vita. Alla fine, ottiene quello che chiede. Siamo nel 1993.

Entra finalmente con ottanta dei suoi *Fratelli Ultimi*, come chiama i poveri che assiste. Proprio nella zona della Stazione centrale, che aveva eletto luogo della sua missione, Biagio inizia a lavorare instancabilmente in quel disinfectatoio diroccato. Ospita quei barboni che spesso dormono presso la piccola *Missione*, andando via la mattina presto. Li cura, li accudisce, offre loro un letto, i pasti principali, ogni giorno. Gli aiuti per andare avanti, minimi da parte delle istituzioni, vengono so-

prattutto dai cittadini. Oggi, altri spazi sono stati ceduti alla *Missione*, divenuti nuovi luoghi di speranza, di accoglienza fraterna per tutti coloro che a Palermo vivono nella disperazione e nell'abbandono.

Dopo la prima, Biagio crea nel 1998 anche una *Missione* femminile, in via Garibaldi. Ma questi locali divengono via via insufficienti; i letti occupano corridoi, sottoscala, saloni. Ricominciano le proteste per ottenere altri spazi. Questa volta però Biagio non è più solo. Inizia un nuovo digiuno e occupa con oltre cento dei suoi *Fratelli Ultimi* una ex caserma dell'Aeronautica militare, uno spazio di circa ventimila metri quadrati, destinato all'Arma dei Carabinieri. Ora una buona parte di quei padiglioni sono stati dati in comodato alla *Missione*. Quel luogo è oggi divenuto la sede di una grande Casa di accoglienza. Si chiama *Cittadella del Povero e della Speranza*, inaugurata all'inizio di quest'anno.

Numerosi volontari che affiancano Biagio hanno ristrutturato i padiglioni che una volta erano depositi di armi: sono stati creati un dormitorio con oltre duecento posti letto, la cucina, la lavanderia, il refettorio, ambulatori medico-specialistici, una chiesa, laboratori artigianali, dove viene insegnato un mestiere. Tutti coloro che sono accolti aiutano, a loro volta, come possono: qualcuno fa il magazzino, qualcun altro il cuoco, qualcuno ancora gira per la città raccogliendo carta che potrà essere riciclata per autofinanziare la *Missione*.

L'impegno comune aiuta giorno per giorno le persone accolte nella comunità: i barboni, i profughi e gli immigrati, le prostitute e i tossicodipendenti. Aiuto che va anche a tante famiglie che non vivono all'interno della piccola comunità, ma che non sono meno indigenti. Biagio li sostiene così nel pagare un debito, offre loro assistenza sanitaria, un vestito, il latte pediatrico per i più piccoli.

Grazie all'aiuto di tanti volontari, è nata anche la *Missione Notturna*. Ogni notte, alcuni di loro perlustrano la città con un furgone colorato: il centro storico, la Stazione, l'estrema periferia, ma anche via Libertà, la zona



bene di Palermo dove, in evidente contraddizione con il benessere trionfante, spesso il disagio non è meno tangibile. Il furgone si ferma, offre un pasto caldo, coperte; propone l'accoglienza nella comunità, ma sempre nel rispetto della scelta di chi vuole vivere senza casa, senza legami, ai margini.

Sono passati più di dieci anni da quando Biagio ha iniziato il suo cammino. Il suo esempio ha affascinato medici, psicologi, esperti che offrono il loro tempo e le loro competenze professionali. E, ancora, tanti uomini e donne che hanno scelto di vivere come frate Biagio nella preghiera, nel celibato, nel servizio per l'altro. *Missionari della Speranza e della Carità*, così si chiamano oggi questi piccoli uomini e donne. Il loro abito verde è un richiamo alla speranza, di cui portano memoria anche nel loro nome, un richiamo ai colori della natura, una lode silenziosa rivolta a Dio per il creato.

Visitando la *Missione*, nelle prime ore della mattina, è possibile incontrare Biagio nella piccola chiesa, e vederlo servire messa. Biagio non è un sacerdote, il suo non è un ordine religioso, anche se il cammino per il riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa è già iniziato.

3. La rivelazione trinitaria fonda la dimensione spirituale del credente; conoscenza di Dio Padre attraverso l'incarnazione del Figlio, Immagine di Dio, Parola viva, inviata dal Padre, che nello Spirito si comunica; rivelazione trinitaria che si fa evento, si incarna nell'umano e nella storia. Il Dio di Gesù Cristo chiama dunque, al contempo, a una concretizzazione, a una prassi quotidiana, chiama a far spazio in noi e attorno a noi all'altro da sé, a farsi prossimo, specie ai più piccoli; Dio chiama lungo le coordinate della storia a una vita spirituale che sia conformazione a Cristo, che di sé fece dono pieno all'umanità.

È ciò che la teologia chiama la sua persistenza e alla quale Biagio Conte tenta di guardare: "Per me la spiritualità è servizio, carità. Scopri Dio solo se sei veramente in grado di guardare negli occhi il povero, se sei

capace di abbassarti. Solo così potrai scoprire cos'è, chi è Dio; vedere finalmente il Suo volto. Come si può pensare di amare Dio, se non guardi al fratello che soffre, che muore lì vicino a te? Non riesco a concepire una spiritualità cristiana che non sia servizio per gli ultimi, accoglienza dell'altro che soffre".

La sua è la storia di un laico che, grazie alle sue coordinate esistenziali, la radicalità evangelica e la spiritualità francescana, ha compreso - e ne rende testimonianza viva - che pregare è servire, che negli occhi dell'ultimo, del più piccolo di questa terra, puoi realmente scorgere l'Altro che chiama.

La Genesi (Gn 18,1-15) narra dell'incontro di Abramo con tre uomini, forse il Signore con due angeli. Le interpretazioni non mancano. Cosa vede Abramo negli occhi di tre stranieri, quando li accoglie, li serve, se non la presenza del divino? Quando, come dice Paolo, qualcuno ha "accolto degli angeli senza saperlo" (Eb 13,2)? In quegli uomini, in quegli occhi, nello sguardo dell'altro, Abramo vede la presenza di Dio.

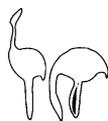
Nella piccola chiesa della *Missione*, maestri monrealesi hanno raffigurato la Trinità come è stata pensata e immaginata dal pittore russo Andriej Rubliëv: la visita di Dio ad Abramo, presso la sua tenda nomade; la manifestazione antico-testamentaria, come sottolinea soprattutto la teologia orientale, del Dio trinitario. Si tratta di un'icona carica di mistero; forse però in nessun luogo, come nella chiesa della *Missione*, essa si carica di senso, assume pregnanza di significato. Qui Dio sentiamo di incontrarlo ogni giorno, lungo la nostra via, nella nostra vita quotidiana. Riconoscendo la Sua immagine nell'altro uomo, incrociamo nel mondo e nella storia la rivelazione dell'impercussibile mistero del Dio vivente.

Valerio Burrascano

Note

1) J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973, p. 16.

2) J. MOLTSMANN, *cit.*, p. 22.



Il respiro dell'azione

Don Puglisi non è un prete antimafia, cerca semplicemente di essere fedele al Vangelo, "ma non si tira indietro se deve apostrofare con veemenza gli uomini politici che si fanno vedere nel quartiere solo in tempo di campagna elettorale. Muore il 15 settembre 1993, ucciso dalla mafia. Me l'aspettavo - dice un attimo prima al killer, più tardi reo confesso". L'autore è docente di teologia spirituale.

Giuseppe Puglisi: testimone di spiritualità

Premessa

Il nome di don Pino Puglisi è legato alla sua instancabile, silenziosa opera improntata al Vangelo. Parroco della comunità di S. Gaetano a Brancaccio, quartiere-ghetto di Palermo, crea il centro sociale "Padre Nostro" e il Comitato intercondominiale di via Hazon, luoghi di incontro e di preghiera, di dibattito e di assistenza ai più disagiati. Aiutato da suore e volontari, riesce a togliere dalla strada bambini e adolescenti. Si rivolge alle istituzioni, interpella anche il Presidente della Repubblica perché Brancaccio abbia l'essenziale: una scuola media, un asilo, un consultorio. Don Puglisi non è un "prete antimafia", non fa politica, il suo impegno è vivere in coerenza con la Parola di Cristo, ma non si tira indietro se deve apostrofare con veemenza gli uomini politici che si fanno vedere nel quartiere solo in tempo di campagna elettorale. Muore il 15 settembre 1993, ucciso dalla mafia. "Me l'aspettavo" - dice un attimo prima al killer, più tardi reo confesso.

Il titolo del mio contributo mira ad individuare, focalizzare e definire un orizzonte de-

cisamente ampio, specie in un tempo - qual è il nostro - nel quale il termine "spiritualità" ha assunto connotazioni le più diversificate e disperate.

Nelle pagine che seguono evidenzierò, sulla base della vita e della testimonianza cristiana e presbiterale di don Giuseppe Puglisi, le caratteristiche distintive, i tratti precipi di una vita personale e comunitaria che vuole essere connotata dall'affermazione paolina: "secondo lo Spirito" (cf. Gal 5,16).

Riguardo alle fonti, ho scelto di attingere soltanto agli scritti del presbitero palermitano - in verità pochi perché non era "un uomo di scrittura" - raccolti e custoditi nell'*Archivio Giuseppe Puglisi (AGP)* (1) e al mio personale ricordo.

1. La spiritualità cristiana

Per evidenziare i tratti caratteristici della spiritualità cristiana, desidero presentare una recente definizione datale che, credo, può inquadrare, sinteticamente ma in modo efficace, l'argomento del mio discorso.

Chi l'ha formulata è un frate minore di origine polacca ma canadese di adozione,



Thaddée Matura. Nel suo libro *Francesco maestro nello Spirito* (2) così scrive: "La spiritualità cristiana è una *visione globale di tutto il reale*: Dio, l'uomo, il mondo, visione nella quale l'uomo si inserisce e che si esprime attraverso *un modo di vivere*. Questa visione e questo modo di vivere provengono e si fondano sulla manifestazione di Dio, il cui momento culminante è la venuta nella carne del Figlio, il Verbo del Padre, e l'effusione universale del *soffio* di Dio, lo Spirito di santità. La spiritualità cristiana è dunque una vita nello Spirito; dono di Dio, essa è visione ed esperienza alla quale accediamo mediante la fede, i sacramenti e lo sforzo personale. Essa riposa sulla totalità della rivelazione contenuta nella Scrittura e nella tradizione della chiesa, e si esprime in una vita nuova che lo Spirito produce in noi".

2. L'uomo spirituale

Descritto ciò che si intende per *spiritualità cristiana*, voglio ora declinare alcune sue dimensioni costitutive vissute da don Puglisi. O meglio, per evitare un discorso che rischierebbe di rimanere astratto o molto generico sul che cosa è la spiritualità cristiana, desidero presentare cinque tratti - non ho certo la pretesa di essere esaustivo, specie quando si parla di persone - dell'uomo spirituale che Puglisi è stato.

2.1. Radicato nella Scrittura

Don Puglisi ebbe la fortuna di vivere gli anni del Concilio Vaticano II, abbracciando con gioia le tante novità da esso portate in ordine alla comprensione della chiesa in sé e dei suoi rapporti col mondo. Tra queste, una delle più significative è consistita nel riconsegnare, dopo secoli di assenza, la Sacra Scrittura al popolo di Dio. Puglisi, pur non essendo un biblista, comprese bene - grazie anche alla conoscenza di un Movimento ecclesiale di ispirazione francescana (*Presenza del Vangelo*) che pone al centro della propria esperienza di fede la pagina evangelica - la fecondità spirituale che ne sarebbe derivata per sé e per le persone a lui affidate. Da qui la scelta

di possedere nella biblioteca personale un consistente numero di commentari e dizionari biblici, e il continuo fondamento scritturistico - specialmente cristologico - dato alle relazioni, conferenze, ritiri, campi vocazionali e a tutto ciò che Puglisi facesse nell'ambito dell'esercizio del proprio ministero presbiterale.

Il prete palermitano aveva compreso che la Parola è l'unica realtà che, oltre a giudicare la verità del nostro intimo, può scardinare ogni immagine di Dio che possiamo creare per asservirla ai nostri interessi e fini. Era ben consapevole che solo la Parola può svelare la bontà di un cammino che si vuole condotto veramente "secondo lo Spirito" e non secondo le opere della carne o i pensieri dell'*uomo religioso* sempre presente in noi. E aveva compreso profondamente, infine, che solo un profondo e tenace radicamento nella Parola può edificare una comunità parrocchiale - di paese o di borgata che sia.

2.2. Onesto e franco

Confesso di avere scelto questi due attributi dopo aver letto quanto scritto da Puglisi all'allora arcivescovo di Palermo, il Card. Salvatore Pappalardo.

Al presule che gli aveva proposto di lasciare la parrocchia di Godrano (3) per assumere l'incarico di direttore spirituale presso il Seminario Arcivescovile diocesano, così Puglisi risponde: "Eminenza Reverendissima, sono già trascorsi più di tre mesi dall'ultimo nostro colloquio; durante questo tempo parecchie volte ho ripensato a quanto è stato detto ed ho seriamente considerato i pro e i contro riguardo ad un eventuale mio trasferimento da Godrano al Seminario Maggiore. Mi sono sempre più radicato nella convinzione che esso sarebbe quanto mai inopportuno. La comunità di Godrano sarebbe stata [*sic*] privata della continuità di conduzione del lavoro pastorale svolto in questi ultimi sette anni, che, dato il momento critico che sta attraversando, si sarebbe potuto rendere vano. D'altra parte, sono pienamente consapevole di non essere né adatto né capace di dirigere,



più o meno direttamente, un Seminario Maggiore, dati il mio carattere, le mie lacune culturali e la incompetenza specifica. Sono contento, pertanto, che Vs. Em.za Rev.ma abbia abbandonata l'idea (il lungo silenzio me lo fa supporre) e La ringrazio vivamente che ha preso in considerazione le mie osservazioni e i miei desideri" (4).

Della lettera mi piace evidenziare le seguenti caratteristiche di un leale confronto tra presbitero e vescovo. Innanzitutto, il discernimento in Puglisi avviene attraverso una continua riflessione e una disamina dei pro e contro emergenti. La scelta di restare parroco a Godrano scaturisce da una duplice motivazione: l'intensa carità pastorale che lo anima verso una comunità parrocchiale e paesana che viveva in quegli anni situazioni veramente difficili (5), e l'esatta consapevolezza delle proprie qualità in ordine al servizio che l'arcivescovo lo invitava ad assumere.

Puglisi testimonia come deve essere intesa e vissuta ecclesialmente l'obbedienza del presbitero riguardo ai *desiderata* del vescovo. La scelta dell'avverbio vuole accentuare la soggettualità di tutte le componenti della chiesa. La dialogicità fonda infatti il vivere della persona umana, essere in relazione, non solo quando si fa riflessione filosofica, ma anche quando, nella prassi, si opera concretamente perché venga assicurato il necessario e giusto spazio ai soggetti ecclesiali. La lettera di Puglisi evidenzia come i cammini da percorrere devono essere ricercati insieme, nel comune ascolto della Parola e della storia degli uomini. Ciò comporta, pertanto, il tenere nella giusta considerazione non solo l'oggettività delle situazioni pastorali (parrocchie senza presbiteri, clero anziano, ecc.) ma anche le qualità personali e ministeriali, direi "vocazionali", del singolo presbitero.

2.3. *Servo dei fratelli in Cristo*

Due sono stati maggiormente gli ambiti nei quali si è "espresso" il ministero presbiterale di Puglisi: la paternità spirituale e la dedizione ai giovani, specie in ordine al loro discernimento vocazionale.

In ordine alla prima, v'è la seguente testimonianza epistolare del giovane sacerdote Puglisi ad una signorina da lui diretta: "Cara figliola, (...) mi permetta che la chiami così; d'altronde lei stessa mi chiama padre: quante volte le ho dato la Vita, la vera Vita in questi quattro anni! Quattro anni in cui ho gioito delle sue gioie e conquiste interiori, in cui ho trepidato dei suoi timori e per le sue difficoltà, sono stato in pena per le sue sconfitte, ho sofferto per le sue angosce; anni in cui in gran numero ho offerto al Signore per lei preghiere e sacrifici. Quanto ho detto riferendomi al passato potrei ripeterlo usando il presente, anzi a maggior ragione: il suo nome, non so perché, ritorna ancora più spesso nelle mie preghiere. Chiedo che Lui le stia sempre vicino, che la sostenga nelle lotte, che le infonda fiducia quando lo scoraggiamento vorrebbe prendere il sopravvento, che la tenga saldamente ancorata a quei principi di fede che soli possono infondere pace e serenità o almeno rassegnazione quando preme il dolore o la cattiveria umana" (6).

Dello scritto evidenzio la perfetta sintonia di sentimenti tra direttore e figlia spirituale, come anche la continua preghiera al Signore per il benessere umano e spirituale della giovane.

Riguardo, poi, alla dedizione ai giovani, credo si possa affermare con tutta verità che è stata certamente una dimensione sempre presente nel servizio ministeriale di don Puglisi, che tante energie profuse in questo delicato campo. Lo testimoniano l'ottima capacità di accoglienza dei tanti singoli che bussavano alla porta del suo cuore, e che percepivano immediatamente la sua cura nell'ascolto paziente e ricco di densità e spessore spirituali (facendo spesso esercitare la pazienza in chi lo aspettava per una conferenza, un incontro... ma così era fatto don Puglisi), i tanti campi-scuola vocazionali organizzati, ma anche gli incarichi di direttore del Centro Diocesano e Regionale Vocazioni, nonché di consigliere di quello Nazionale.

Il servizio vocazionale ha contraddistinto don Giuseppe Puglisi. Concludendo un in-



tervento ad un convegno del Centro Regionale Vocazioni, dopo aver manifestato il bisogno di avere vocazioni salde e fedeli in ogni stato di vita, Puglisi così si esprime: "Ma innanzitutto abbiamo bisogno di persone che si mettano a servizio delle vocazioni, di persone, cioè, che siano a servizio dei fratelli, ponendosi accanto a ciascuno per un cammino graduale di discernimento; persone che, a tal fine, diano indicazioni, alla luce della Parola di Dio letta in situazione, perché ciascuno capisca qual è il servizio che deve rendere" (7).

Un'ultima notazione su questo paragrafo. Quella di Puglisi era una concezione del ministero presbiterale veramente ad ampio respiro, perché non ristretta solo alla comunità parrocchiale ma aperta alle varie articolazioni presenti nella chiesa locale, regionale e nazionale (8). Anche per questo, divenuto parroco nella borgata palermitana di Brancaccio (1990), non esitò a far partecipi i membri della comunità e gli amici del cammino percorso in parrocchia, delle esigenze e delle difficoltà incontrate e dei progetti in cantiere, domandando anche aiuti economici senza alcuna vergogna, perché quello che faceva era a vantaggio dei poveri (9). Il servizio dei fratelli fino al sacrificio della propria vita, d'altra parte, per un pastore, non è altro che l'accoglienza del dono divino, che gli offre la possibilità di modellare la propria vita a quella del Pastore supremo (cf. Gv 10 e 1Pt 5).

2.4. *Al fianco del povero*

Il dato biblico neotestamentario afferma inequivocabilmente come il Verbo del Padre, venuto in terra, ci ha dato la dignità e la libertà dell'essere figli di Dio. Tale libertà, sappiamo bene, non si identifica con la liberazione da tutti i gioghi che incatenano l'essere umano. Ciò nondimeno la libertà donataci da Dio stesso si concreta anche nella possibilità di offrire a chi si ritrova irretito e asfissiato da qualsivoglia tipo di struttura schiavizzante e mortificante - in una parola: al povero - un aiuto, stimolando all'occorrenza l'autorità civile, perché egli viva pienamente la pro-

pria dignità di essere umano.

Puglisi ha realizzato ciò dovunque si sia trovato a svolgere il ministero presbiterale: dai primi passi mossi a Romagnolo (10) agli ultimi a Brancaccio. E questo non perché prete "sociale", "antimafia", ecc., ma solo perché ministro fortemente informato dall'Evangelo sì da modellare e conformare l'interezza della propria vita a Colui che camminava per le strade della Palestina beneficiando e battendosi contro tutte le forme di sofferenza e degrado.

Questa caratteristica, scrivevo, la troviamo presente già nei primissimi anni Settanta - epoca che vide l'impegno sociale di numerosi giovani credenti - in Puglisi giovane presbitero assistente spirituale del gruppo "Volutari" del Centro Sociale "Decollati".

Mi piace citare alcuni stralci di verbali conservati nell'AGP perché epifanici dell'opzione fondamentale, fatta "da sempre", da don Puglisi: "Intanto è arrivato P. Puglisi, il quale anche questa volta ha proposto un tema di grande interesse: necessità del cristiano di una vera e profonda cultura religiosa. Infatti essa è necessaria per noi che siamo chiamati a continuare l'opera di Gesù, liberando noi e gli altri dal Male (che è odio, sopraffazione, ingiustizia). E la nostra opera consiste allora nel ridare ai poveri la loro dignità umana; solo così potranno liberarsi dal Male" (03/05/1973); "E P. Puglisi ha continuato dicendo che i cristiani non devono abbassare la testa all'autorità civile, ma devono assumere nei confronti di questa un atteggiamento di contestazione quale fu quello di Cristo. La sua azione fu infatti tanto rivoluzionaria da sovvertire l'ordine costituito, e tale dovrebbe essere quella di noi cristiani, per sovvertire l'ordine di una società fondata su basi non cristiane" (15/01/1974); "E quindi P. Puglisi ha affermato che noi dovremmo metterci con il povero e avere l'indispensabile assieme a lui, e ha fatto l'esempio di S. Francesco e di Gesù Cristo, che hanno voluto predicare la povertà perché annunciavano la gioia e la salvezza che da essa proviene. A questo proposito, sempre P. Puglisi ha citato la seguente



frase: *Signore, non mi dare né ricchezza né miseria, ma dai soltanto quello che è necessario al vitto quotidiano affinché non mi insuperbisca [...]*. E P. Puglisi ha fatto presente che è necessario aiutare il povero a raggiungere la libertà dalla miseria [...]" (12/02/1974) (11).

2.5. Mite, sobrio, povero e marginale

Quando penso a don Puglisi, mi balza subito alla mente il suo volto sereno, da persona mite e accogliente, ma non per questo non determinata nelle risoluzioni e nelle scelte da compiere e portare avanti, o incapace di evidenziare e denunciare i cammini contrari al Vangelo.

La mitezza, beatitudine proclamata da Gesù di Nazareth (cf. Mt 5,5), ha riflesso luminosamente nella vita di don Giuseppe Puglisi perché è del mite presentarsi come un vinto della storia, un dimesso - ironia della sorte: era anche minuto di corporatura -, uno che non occupa posti di particolare rilievo, uno che non alza mai la voce e se talvolta lo fa, è a tutti chiaro ed evidente che è il fuoco della Parola che lo spinge - anche se il parlare di Puglisi non brillava per scioltezza e fluidità. Ecco perché il suo discorso assume connotati che vanno oltre il limitato territorio nel quale si trova a vivere ed operare; ecco perché l'eco che ne deriva è ampia e scuote tanti; ed ecco, infine, perché il mite si presenta carpio, a volte anche testardo nelle cose che vuole realizzare, e non si ferma dinanzi a nessun ostacolo o incomprensione.

In ordine alla povertà di vita, aggiungo che Puglisi non è stato un prete che si è arricchito grazie al ministero, né ha realizzato grandi opere nelle parrocchie nelle quali è stato inviato dal vescovo, anche per la povertà delle comunità che ha servito. I soldi che possedeva, a parte quelli destinati alle morigerate esigenze personali, li dava a chi era nel bisogno, o servivano per comprare libri.

Puglisi, inoltre, non amava l'esposizione mass-mediale riguardo a ciò che diceva e realizzava.

La discrezione e la marginalità (anche in seno alla chiesa) da lui vissute - e non solo

predicate - esprimono la scelta di uno stile ecclesiale scevro da ogni mondanità e desiderio di apparenza in vista di un'incidenza discreta, silenziosa, solidale e feconda nella storia degli uomini per l'avvento, già su questa terra, del Regno di Dio.

Conclusione

I tratti presentati non hanno certo la pretesa di definire in modo completo la vicenda spirituale di don Giuseppe Puglisi, né l'ardire di dipingere compiutamente il ritratto dell'uomo spirituale. Ho voluto solo presentare gli aspetti della sua vicenda cristiana e presbiterale che maggiormente mi catturano e parlano al cuore (12).

Di certo però, al di là della prospettiva da me privilegiata, Puglisi - e mi rifaccio alla citazione iniziale di Matura - ha inteso, *nella prassi quotidiana*, la spiritualità cristiana come una *visione globale di tutto il reale* e l'ha espressa nel suo unico e irripetibile *modo di vivere*. Il risultato raggiunto non poteva essere altro che una vita autenticamente informata e animata dallo Spirito del Risorto, fino al dono della stessa vita.

Penso che i tratti evidenziati possano ancor oggi interpellare i membri della comunità ecclesiale in ordine alla *sequela Christi*. Certo non siamo chiamati a riproporre tale e quale la vicenda personale di don Giuseppe Puglisi ma, sicuramente, dobbiamo farci interrogare per comprendere se anche noi lavoriamo in noi e negli altri per costruire l'uomo nuovo, quello secondo lo Spirito.

Concludo riportando un'affermazione di Puglisi sul legame tra testimonianza e martirio. Sono parole tristemente presaghe di quanto, appena due anni dopo, nel giorno del suo 56° compleanno, sarebbe accaduto al nostro caro 3P, sigla con cui egli stesso amava firmare.

Chiamato a proporre una relazione - è il 24 agosto 1991, festa di san Bartolomeo apostolo e martire - su *Testimoni della speranza*, al Convegno nazionale del Movimento ecclesiale *Presenza del Vangelo*, dopo aver parlato dei vari testimoni che il Nuovo Testamento ci pre-



senta, così conclude: "Certo questa testimonianza cristiana è una testimonianza che va incontro a difficoltà, ma una testimonianza che viene anche col martirio. Quindi dalla testimonianza al martirio il passo è breve, anzi è proprio questo che dà valore alla testimonianza" (13).

Mario Torcivia

Note

Il presente contributo riprende una conferenza fatta dall'autore in occasione di un ciclo di incontri tenutosi a Palermo nei mesi di ottobre 2003 - marzo 2004, avente come tema la figura del presbitero palermitano don Giuseppe Puglisi, a dieci anni dalla sua uccisione per mano mafiosa (15 settembre 1993). Da qui il tono colloquiale dell' articolo e la sobrietà dell'apparato critico (NdR).

1) Per "scritti" intendo le relazioni, le lettere e le omelie di don Puglisi. Volutamente non ho tenuto conto degli innumerevoli appunti e degli schemi perché non si saprà mai le fonti da cui sono stati tratti e come sono stati poi svolti.

2) Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2002, p. 21.

3) Paese della Provincia e dell'Arcidiocesi di Palermo.

4) *Lettera al Cardinale Salvatore Pappalardo, arcivescovo di Palermo*, Godrano, 4 settembre 1977; fotocopia del manoscritto, p. 1, AGP, b. II, fasc. 4.

5) Negli anni Settanta vi erano state delle faide

tra gli abitanti del piccolo paese del palermitano e il lavoro pastorale di Puglisi consistette nella riconciliazione tra le opposte fazioni. Il parroco di Godrano si adoperò anche, e in modo notevole e fecondo, perché alcuni ragazzi e ragazze potessero proseguire gli studi superiori a Palermo.

6) *Lettera a Rosalba Peligra*, Palermo, 9 novembre 1966; fotocopia manoscritta, p. 2, AGP, b. II, fasc. 3°.

7) *Relazione per il Centro Regionale Vocazioni "Abbiamo bisogno"* 1988; fotocopia di ms., pp. 4, AGP, b. IV, fasc. 22.

8) Lo testimoniano, solo per fare qualche nome, i volontari dello "Scaricatore" - zona degradata della città di Palermo -, i ragazzi abbandonati del Centro Roosevelt, i Movimenti ecclesiali "Crociata del Vangelo", "Camminare Insieme" ed "Équipe Notre-Dame", la Società di Vita Apostolica "Assistenti Sociali Missionarie", la FUCI, le ragazze madri ospiti della "Casa Madonna dell'Accoglienza" (Opera Pia Card. E. Ruffini), il Seminario diocesano quale direttore spirituale.

9) Mi riferisco alle tante lettere - una per tutte quella che reca l'intestazione: *Ai "Cari Amici"*, [Palermo, 4 ottobre 1991]; copia dattiloscritta, pp. 2, AGP, b. II, fasc. 7 - inviate da P. Puglisi ad amici, comunità parrocchiali, istituti religiosi, pubblici amministratori, nelle quali il neo pastore della parrocchia S. Gaetano - M. SS. del Divino Amore di Brancaccio, periferia ad alta densità mafiosa di Palermo - sollecitava delle offerte in vista dell'acquisto di quello che sarebbe poi diventato il "Centro Padre Nostro".

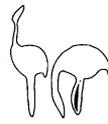
10) Nome di un'altra zona periferica "difficile" della città di Palermo.

11) In AGP, b. XVIII. In Sicilia anche al prete diocesano viene dato il titolo di "padre", di per sé spettante solo al prete religioso.

12) Sono consapevole, infatti, che altre dimensioni della spiritualità cristiana vissuta da don Giuseppe Puglisi (comunione, martiriale, ecc.) avrebbero potuto costituire benissimo altrettanti paragrafi di questa mia relazione.

13) *Relazione Testimoni della speranza*, tenuta al Convegno nazionale del Movimento "Presenza del Vangelo", Trento 22-28 agosto 1991, e pubblicata sul n. 5/1991 del mensile *Presenza del Vangelo*; dattiloscritto, pp. 8, AGP, b. IV, fasc. 13.1.





Il respiro dell'azione

"Non si tratta di cercare un compromesso o un comune denominatore fra le varie posizioni dottrinali delle nostre religioni, ma di ricostruire invece l'integrità dei credenti, quella che era tale al momento profetico dell'origine storica di ciascuna di esse".

L'autore è presidente del CO.RE.IS. (Comunità Religiosa Islamica Italiana); l'articolo è un capitolo del suo libro "Islam interiore" (ed. Il Saggiatore, Milano 2002 pagg. 59-63).

Incontro tra genio e santità

L'accostamento fra René Guénon e lo Shaykh Ahmad al-'Alawî non è certo arbitrario, poiché queste due personalità furono contemporanee ed ebbero modo, se non di incontrarsi personalmente, perlomeno di intrattenere una corrispondenza fra Mostaganem e Il Cairo. E se poco o niente ci è dato sapere del contenuto dei loro rapporti epistolari, molto si sa invece dell'impatto che entrambi ebbero, non solo sui propri connazionali o su coloro che ebbero modo di conoscerli personalmente durante la loro vita, ma anche su tutti coloro che, in modo più o meno diretto, hanno potuto beneficiare del loro insegnamento.

Lo Shaykh al-'Alawî è il fondatore di una *tarîqah*, di una confraternita islamica, che porta il suo nome, la *'Alawiyyah* (da non confondersi con la setta alawita siriana), che è una derivazione della *tarîqah Darqâwiyyah*, alla quale lo Shaykh aveva appartenuto, essa stessa una derivazione della *tarîqah Shâdhiliyyah* alla quale René Guénon era stato ricollegato, dopo la sua adesione all'Islâm con il nome di 'Abd al-Wâhid Yahya.

Alla venerata memoria del proprio Mae-

stro, lo Shaykh 'Abd al-Rahmân Elysh al-Kabîr, René Guénon dedicò una delle sue opere maggiori, *Il simbolismo della croce*, aggiungendo nella dedica che proprio a tale Maestro era dovuta la prima idea del libro. Dall'introduzione di questo stesso libro vorremmo citare un passaggio che ci possa aiutare a chiarire l'argomento che vogliamo trattare: "Abbiamo detto che la croce è uno di quei simboli che, in forme diverse, si trovano pressoché ovunque fin dalle epoche più remote; essa è dunque ben lungi dall'essere esclusiva del Cristianesimo, come taluni possono pensare. Il Cristianesimo stesso, in ogni caso, almeno nel suo aspetto esteriore più conosciuto, sembra aver alquanto perso di vista il carattere simbolico della croce, per limitarsi a considerarla soltanto come segno tangibile di un avvenimento storico; in realtà questi due modi di vedere non si escludono affatto, anzi il secondo non è, in certo modo, che una conseguenza del primo; ma ciò è talmente estraneo alla mentalità della maggior parte dei nostri contemporanei che, per evitare malintesi, è bene ci si soffermi un po'.

In effetti, fin troppo spesso si è indotti a



pensare che l'ammissione di un senso simbolico implichi l'esclusione del senso letterale o storico: un'opinione del genere non è che il frutto dell'ignoranza di quella legge di corrispondenza che è appunto il fondamento di ogni simbolismo, e in virtù della quale qualsiasi cosa, che come tale procede da un principio metafisico da cui la sua realtà unicamente dipende, traduce o esprime, a suo modo e secondo il suo ordine di esistenza, questo principio, sicché, da un ordine all'altro, tutte le cose si concatenano e si corrispondono per concorrere all'armonia universale e totale la quale, nella molteplicità della manifestazione, è come un riflesso della stessa unità principale" (1).

Ecco, nello stile inconfondibile di questo "Unificatore" - qualità suggerita dal suo nome arabo 'Abd al-Wâhid, cioè "servo dell'Unico" - chiaramente affermata la dottrina islamica del *tawhid* (2), la dottrina dell'Unità. Essa ci riporta alla concezione di un Principio dal quale tutto deriva e al quale solo possiamo riferirci nella speranza di ritrovare in noi e di riportare agli altri il senso di quell'*armonia universale*, dalla quale sembra che ci siamo tanto allontanati, noi occidentali e orientali dei tempi ultimi.

D'altro lato, lo Shaykh Ahmad al-'Alawî, egli stesso già ricollegato alla *tarîqah 'Isâwiyyah*, o "gesuitica", e considerato, a propria volta, un santo di tipo 'Isawâ, o "cristico", rappresenta in seno alla derivazione *Shâdhili-Darqâwî* l'espressione del movimento di rivivificazione dell'Islâm iniziatosi nel XIX secolo con gli altri due grandi Ahmad di origine maghrebina: lo Shaykh Ahmad Tijani e lo Shaykh Ahmad Ibn Idrîs (*radîy Allâhu 'anhimâ*, che Dio sia soddisfatto di entrambi). La sua figura viene così descritta dal dottor Marcel Carret, che ebbe modo di visitarlo e curarlo durante gli ultimi anni di vita: "Ciò che immediatamente mi colpì fu la sua rassomiglianza con il volto col quale di solito si rappresenta il Cristo. I suoi vestiti, così simili, se non identici a quelli che doveva portare Gesù, il velo di finissimo tessuto bianco che ne in-

corniciava i tratti, e poi il suo modo di fare, tutto concorreva a rafforzare vieppiù questa somiglianza. Mi venne in mente l'idea che così doveva essere il Cristo che riceveva i suoi discepoli, quando abitava a casa di Marta e di Maria" (3).

Sia ben chiaro che tali accostamenti, se abbiamo ben inteso le parole citate di René Guénon, non vogliono certo incoraggiare una fratellanza dimentica dei principi propri a ogni fede religiosa, né ancor meno un inutile sincretismo dottrinale; sono invece un invito a vedere l'unità nella molteplicità, e a riconoscere la validità di ogni espressione rivelata, quale aspetto manifestato di quella Verità che è, come Allâh, una e la stessa per tutti.

Così, la cosiddetta conversione di René Guénon dal Cristianesimo all'Islâm non deve essere certo fraintesa come un rigetto della sua religione d'origine, ma come un'accettazione dell'Islâm, un inserimento in quella che egli chiamava la Tradizione Primordiale, in arabo *dînu al-qayyîma*, nella sua ultima espressione che, come tale, incorpora tutte le precedenti Rivelazioni, senza opporvisi.

Non si tratta di cercare un compromesso o un comune denominatore fra le varie posizioni dottrinali delle nostre religioni, ma di ricostruire invece l'integrità dei credenti, quella che era tale al momento profetico dell'origine storica di ciascuna di esse e che si è venuta via via sfaldando nel processo di decadenza proprio dei tempi ultimi. Oggi le varie etnie che costituiscono il normale supporto di ogni Rivelazione hanno sviluppato gli aspetti peggiori dei loro temperamenti a discapito della dimensione spirituale: così in Occidente l'intellettualità è divenuta intellettualismo, la logica razionalismo o peggio psicologismo, mentre in Oriente l'intuizione crea impulsività e il fatalismo produce fanatismo.

Si tratta allora di favorire un'osmosi, in cui credenti d'Occidente e d'Oriente sappiano far rifluire le onde benefiche delle loro qualificazioni complementari da questo mare comune, sulle cui coste si fronteggiano. In tal modo l'occidentale ritornerà a essere quell'uo-



mo intelligente che fu, nel senso di riuscire a partecipare nuovamente a ciò che ci fa simili a Dio nel riflesso del Suo Intelletto, e l'orientale ritroverà, nel senso innato dell'immanenza divina che gli è proprio, la forza per non farsi trascinare da avvenimenti che si stanno rivelando troppo simili a quanto in Occidente è già avvenuto, in modo che dall'Oriente stesso possa riprendere a venire la luce. Questo è l'insegnamento dello Shaykh Ahmad Ibn Idrīs.

E lo Shaykh al-'Alawī al suo medico francese - il quale sosteneva che tutte le credenze si equivalgono - rispondeva: "Si equivalgono solo se si considera l'appagamento. Ma vi sono dei gradi: alcuni uomini sono appagati con poco, altri sono soddisfatti con la religione e alcuni reclamano di più. Per costoro ci vuole non solo l'appagamento, ma la Grande Pace, quella che conferisce la pienezza dello spirito". E le religioni allora? - incalzava il medico. "Per questi ultimi - riprendeva lo Shaykh - le religioni non sono che un punto di partenza, al di sopra della religione vi è la dottrina, i mezzi per arrivare fino a Dio, ma perché dovrei dirvi quali sono questi mezzi se non siete disposto a seguirli? Se voi veniste a me come discepolo potrei rispondervi, ma a che pro soddisfare una vana curiosità? Sapete che cosa vi manca? Vi manca, per essere dei nostri e percepire la Verità, il desiderio di elevare il vostro spirito al di sopra di voi stesso; e ciò è irrimediabile" (4).

Fu proprio René Guénon a tentare di porre rimedio alle lacune degli occidentali moderni, parlando nel solo modo ancora adatto alla loro capacità di comprendere (5), nella speranza di riuscire così a risvegliare in alcuni di essi la concezione di una realtà trascendente, l'anelito verso una realizzazione spirituale, verso una gnosi, una Conoscenza possibile solo tramite il reinserimento in una Tradizione determinata e la riscoperta dei valori spirituali e delle fondamentali virtù umane.

Con le sue stesse parole, tratte dall'introduzione a *La Crisi del Mondo Moderno*, ecco

espressa la sua funzione: "Tutto ciò che possiamo proporci è dunque di contribuire fino a un certo punto, e quanto lo permetteranno i mezzi di cui disponiamo, a dare a coloro che ne sono capaci la coscienza di alcuni dei risultati che sembrano ben stabiliti fin d'ora, e a preparare così, non fosse che in un modo molto parziale e abbastanza indiretto, gli elementi che dovranno servire in seguito al futuro *giudizio*, a partire dal quale si aprirà un nuovo periodo della storia dell'umanità terrestre" (6).

René Guénon, infatti, riconobbe nei nostri tempi i segni di quella fine ciclica predetta da tutti i testi sacri, e auspicò anche in Occidente la costituzione di una *tarîqah*, di una confraternita con un carattere autonomo, lo stesso che permetteva l'operare delle organizzazioni iniziatiche cristiane ai tempi dell'Inquisizione - quegli stessi tempi che forse oggi anche l'Islâm sta attraversando nell'ineluttabilità della propria decadenza, destino comune a tutte le religioni - in modo che resti vivo qualche seme alla fine dei tempi, quella che non sarà, secondo le parole dello Shaykh 'Abd al-Wâhid Yahya, altro che la fine di un mondo.

Dopo aver liberato il terreno da tutta la gramigna degli occultismi e degli spiritualismi ancora dilaganti all'inizio del secolo, René Guénon si accinse a combattere tutti i pregiudizi e i falsi idoli costituiti dalle teorie moderniste, evolucioniste e progressiste, che ancor oggi impediscono ai più di saper ritrovare quella fede e quell'accettazione della realtà spirituale contenuta in tutti i testi sacri dai tempi delle origini dell'uomo.

La sua opera fu volta a far ritrovare a molti il cammino verso la Tradizione d'origine e a qualcuno, come fu per lui stesso, l'adesione a quella Tradizione venuta a concludere il ciclo delle Rivelazioni, l'Islâm, che nei tempi ultimi potrà ancora offrire la possibilità di un ricollegamento iniziatico. Tali concezioni e tali accostamenti gli valsero le accuse di sincretista, apostata, esoterista, inteso in forma magico-occultistica, fino a che, dopo i tentativi



di denigrazione e una specie di congiura del silenzio, si assiste ora al tentativo di appropriarsi delle sue opere da parte dei suoi stessi detrattori, i quali, non avendo potuto vincerlo, si sono decisi a tentare di annetterlo alle proprie schiere. Queste forze, che René Guénon chiamava della "contro-tradizione", sono tanto più operanti oggi quando nessuno più crede non solo in Dio, ma nemmeno nel diavolo, così che questi si trova libero di spaziare non più soltanto fuori dalle strutture delle varie forme religiose, ma anche in seno a esse, dove, fra l'altro, cerca di falsare la concezione dell'equivalenza metafisica di queste ultime per proporre aberranti miscugli sincretistici, non soltanto ideologici, ma perfino rituali, con l'ausilio di falsi maestri.

Lo Shaykh al-'Alawî non fu indenne da attacchi e critiche che si attirò per il proprio universalismo e per la particolare capacità che aveva di verificare la sacralità di altre forme religiose, senza pertanto mai staccarsi dall'ortodossia islamica, nonostante appunto gli fossero mossi anche a questo riguardo dall'ottusità farisaica dei soliti "dottori della legge".

Così, un giorno, quando gli fu rimproverato che il suo *tasbîh*, il rosario, ricordava la forma di una croce, lo Shaykh si alzò in piedi e allargando le braccia all'altezza delle spalle

esclamò: "E noi, a quale forma vi sembriamo assomigliare?".

Shaykh Abd al Wahid Pallavicini

Note

1) *Le Symbolisme de la Croix*, édition Véga, Parigi 1932; trad. it. *Il Simbolismo della Croce*, Rusconi, Milano 1973-1983-1989, oppure Luni Editrice 1998; pagg. 11-12 della prima edizione.

2) Dal punto di vista religioso il *tawhîd*, parola che deriva da *al-Wâhid*, l'Unico, uno dei 99 nomi divini, e che indica l'atto di affermare tale Unità, corrisponde al riconoscimento e alla testimonianza dell'Unità divina; esso è espresso dalla prima parte della *shahâda* che attesta: "non vi è dio se non Iddio". Metafisicamente possiamo designare con *tawhîd* la "Conoscenza dell'Unità" o, come spesso ricorre nel linguaggio del sufismo, la "realizzazione dell'Unità", cioè di quell'Unità che costituisce il patrimonio interiore ed essenziale di ogni tradizione, non condizionato dalla molteplicità delle sue manifestazioni esteriori.

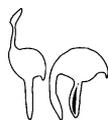
3) MARTIN LINGS, *A moslem Saint of the Twentieth Century*, Allen & Unwin, Londra 1961; trad. it. *Un santo sufi del ventesimo secolo: lo Shaykh Ahmad al-'Alawî*, Edizioni Mediterranee, Roma 1994.

4) *Ibidem*.

5) "E crea per me un linguaggio di Verità, destinato agli uomini degli ultimi tempi" Corano XXVI, 84.

6) *La Crise du Monde moderne*, GALLIMARD, Parigi 1946, cit., pp. 10-11; trad. it. *La Crisi del Mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972-1990, oppure Arktos, Carmagnola 1991.





Il respiro dell'azione

Alcuni ragazzi israeliani (ebrei, cristiani e musulmani) - dai tredici ai vent'anni - sono seriamente impegnati contro la guerra e il terrorismo nella loro martoriata terra. Stanno sperimentando la convivenza che rispetti le differenze, costruendo "in amicizia" simbolici spettacoli (il teatro dell'Arcobaleno) che portano in giro per il mondo come messaggio di pace. Abbiamo chiesto loro cosa intendano per amicizia.

Il significato dell'amicizia nel nostro teatro

1. Il valore dell'amicizia

Mi ci vorrebbero degli anni per poter spiegare che cos'è l'amicizia.

Molti pensano che l'amicizia esista solo tra persone simili che hanno degli interessi comuni nella maggior parte dei campi: che abitano negli stessi luoghi, appartenenti alla stessa religione, con gli stessi *hobby* e con un'identità simile. Persone che si incrociano perché vivono l'una accanto all'altra e si abitano a stare insieme. Ma quando si conoscono i componenti del nostro teatro e si vede la profonda differenza che c'è tra di noi, si capisce che, se ci fosse al mondo un po' più di apertura tra gli esseri umani, apertura di mente e di cuore, si potrebbe riuscire ad essere amici anche a migliaia di chilometri di distanza.

Allora molti potrebbero avvicinarsi, crescere ed amarsi di più. Per merito di persone che non si fanno incantare ed influenzare dai mezzi di comunicazione, che deformano le idee e i sentimenti, si riesce ancora a creare dei rapporti bellissimi tra le persone.

Il mio amore per la gente di questo teatro nasce dal bene che scaturisce dai nostri in-

contri, dalla differenza tra noi, che genera bellezza, dai legami che ingrandiscono la comprensione e la tolleranza, dagli obiettivi comuni che seminano saggezza qua e là.

Allora se il bene di questa amicizia, in un unico teatro, può fiorire così, perché non potrebbe fiorire allo stesso modo il bene racchiuso nella pace per spandersi nel mondo tutto?

Mor Ben Dor (15 anni)

2. Il fascino della differenza

Faccio parte di questo teatro per "la differenza". La differenza tra noi è la cosa più lampante nei nostri rapporti, ciò che mi affascina di più.

Nel *teatro dell'Arcobaleno* ci sono cristiani, ebrei, cirkassi, religiosi, laici, figli di *kibbutz*, di città e di *moshav*. In questo teatro, a differenza di molti luoghi di incontro nel nostro Paese e nel resto del mondo, si scoprono il bene e la bellezza nella differenza. Io sento che noi facciamo proprio questo – non perché ce lo dicono gli altri – e penso che gli esseri umani, diversi tra di loro, dovrebbero imparare a vivere insieme. Ciò è veramente



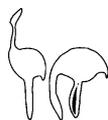
più bello ed avvincente! Per esempio, scoprire cose sconosciute su un'altra religione, usanze diverse, o semplicemente imparare ad amare chi è diverso da noi, invece di respingerlo per la sua diversità, disprezzarlo o imporgli le proprie idee, la propria religione e le proprie usanze.

E in tutta questa diversità sento che in questo teatro siamo tutti uguali, che non ha importanza in che cosa crede ognuno di noi o dove vive, perché siamo tutti esseri umani.

L'affiatamento tra i ragazzi mi convince ogni volta di più di ciò che molti devono ancora capire, cioè che è possibile che un ebreo, un islamico, un cristiano avanzino mano nella mano, che religiosi e laici si parlino senza offendersi, e che tutte le creature possano vivere insieme ed amarsi!!

Tamar (16 anni)





Il respiro dell'azione

Frei Mariano Foralosso O. P. ci ha gentilmente trasmesso l'intervento da lui tenuto per commemorare il confratello missionario Giorgio Callegari nella manifestazione "Homenagem a Giorgio" (Omaggio a Giorgio), tenuta a San Paolo del Brasile il 13/2/04.

"Frei Giorgio ha creduto al sogno di un mondo differente, più umano, più giusto e fraterno, un mondo in cui sia garantita a tutti la possibilità di saziare la fame di pane e di bellezza".

Giorgio Callegari, frate domenicano

Nel contesto di quella celebrazione in cui vogliamo rendere omaggio alla memoria del nostro caro *frei* Giorgio Callegari mi è sembrato opportuno focalizzare un aspetto fondamentale della sua vita. Il fatto che egli era religioso dell'ordine di San Domenico, un frate Domenicano. Ci sembra giusto affermare che la fonte di ispirazione per le tante esperienze e realizzazioni che hanno segnato la feconda esistenza di questo veneziano inquieto e sognatore si trova nella spiritualità e nel carisma apostolico di Domenico di Guzman, e della sua famiglia spirituale.

Frei Giorgio è nato e cresciuto all'ombra della grande basilica domenicana di San Giovanni e Paolo in Venezia. In questa chiesa è stato battezzato, negli anni dell'infanzia e della prima gioventù ha partecipato attivamente alle attività della parrocchia dei Domenicani, servendo all'altare come chierichetto, percorrendo le varie tappe dell'iniziazione cristiana, frequentando assiduamente l'oratorio giovanile della parrocchia, impegnandosi con entusiasmo nelle iniziative apostoliche dell'Azione Cattolica e, più tardi, nei progetti po-

litici della Democrazia Cristiana.

La comunità dei Domenicani di Venezia è stata, per il giovane Giorgio, come una seconda famiglia, che lo aiutò a lenire il trauma affettivo della perdita della mamma. L'accompagnamento spirituale del Domenicano Padre Angelo Caccin lo aiutò a scoprire la vocazione religiosa. Ed è stato certamente l'esempio di vita di questa comunità che lo ha aiutato a scegliere, per la sua vita, l'ideale dei Domenicani.

Giorgio è entrato nell'ordine nel 1962. Aveva 26 anni; stava nel fiore della gioventù. Ricordo la prima volta che lo incontrai: stava mangiando una mela e mi pare ancora di vedere il gesto simpatico con cui me ne ha offerto una fetta...

Perché Giorgio ha deciso di essere frate Domenicano? La vocazione è un mistero che la stessa esistenza si incarica di svelare, gradualmente. Di fatto è la vita di Giorgio, sono le opere e il patrimonio di ideali che lui ci ha lasciato che ci possono rivelare il perché più profondo di questa scelta.

Il giovane Giorgio si era certamente entu-



siasmato per la figura di San Domenico, per la spiritualità del "Padre dei Predicatori", di questo figlio dei conti di Guzman che, da giovane, quando studiava all'università di Palencia in Spagna, vendette i libri preziosi che usava a scuola per sfamare i poveri, in occasione di una grave carestia scoppiata in quella regione. Era ammirazione per Domenico, canonico di Osma, che si era lasciato "convertire" all'appello degli eretici Catari, abbandonando i sogni di carriera ecclesiastica e assumendo i valori evangelici della povertà, del distacco, della solidarietà e del servizio ai fratelli, dedicandosi interamente alla predicazione itinerante, al dialogo con i "differenti", alla costruzione della utopia del Regno.

Giorgio ha avuto sempre un amore profondo per il progetto di vita dei Domenicani: ha amato e praticato la contemplazione nella azione, la "fuga dal mondo" restando profondamente inserito nel mondo, l'adesione all'assoluto di Dio nella difesa e promozione dell'assoluto dell'uomo, qui, nella storia, nel mondo.

Il progetto di cercare con umiltà la "verità" applicandosi allo studio assiduo, che non era necessariamente lo studio accademico, ma era impegno di amore e di servizio verso i fratelli. Cercare la verità nel dialogo instancabile con i "diversi", con i lontani, con quelli che hanno un punto di vista differente perché, a partire da un "punto" differente, hanno una "vista" differente dalla nostra.

Il progetto di costruire e rinnovare costantemente la fedeltà ai segni dello Spirito per mezzo del confronto democratico, nella comunità religiosa, come nella Chiesa e nella Società. È stata questa ricerca di "fedeltà" a Cristo che ha reso *frei* Giorgio un contestatore irrequieto, che ha importunato sempre molta gente, nell'Ordine, nella Chiesa e nella Società.

Ed è questa esigenza di fedeltà ai segni dello Spirito e al progetto della costruzione del Regno nella storia, l'esigenza di fedeltà all'assoluto dell'uomo, il suo impegno in difesa della vita e della dignità umana, che

hanno reso *frei* Giorgio, come Domenico di Guzman, un uomo e un religioso estremamente libero in rapporto alla legge, all'ordine stabilito, alle burocrazie del potere civile ed ecclesiastico.

È stato libero fino a diventare un litigioso "fuori-legge", non esitando a mettersi per un tempo fuori dalle strutture convenzionali della comunità religiosa. Ha disobbedito senza scrupoli quando le norme soffocavano la vita e negavano le esigenze evangeliche dell'amore, dell'accoglienza, del rispetto della persona umana.

Frei Giorgio ha condiviso con Domenico di Guzman una grande indignazione per le ingiustizie della nostra società, e una sensibilità per le sofferenze dei poveri, soprattutto per i bambini e di giovani. E questa indignazione, questa "compassione" lo hanno reso un rivoluzionario meritevole di castigo, come Gesù, e un instancabile creatore di spazi e di strumenti di denuncia profetica contro le ingiustizie, contro la menzogna.

Questa stessa indignazione ha fatto sgorgare dal suo cuore un'opera che ha tutto il sapore di un sogno, di una utopia, che per lui era l'utopia annunciata nella "buona novella" del Regno. *Frei* Giorgio ha creduto con tutto il cuore a questo sogno di un mondo differente, più umano, più giusto e fraterno, un mondo in cui sia garantita a tutti la possibilità di saziare "la fame di pane e di bellezza".

Questa utopia è diventata per lui realtà, in una maniera simbolica e profetica, nella sua opera: i centri di accoglienza del CEPE e di Colonia Venezia.

Frei Giorgio aveva coscienza del fatto che questi centri del CEPE e Colonia Venezia non erano, da soli, la soluzione del problema. Ma aveva la certezza che quest'opera potesse essere un segno, una semente profetica, un mostrare come è possibile saziare questa fame di pane e di bellezza per tutti, il far vedere che questo non è una stravaganza di sognatori!



A causa di questo sogno profetico, *frei* Giorgio, come Domenico di Guzman, è diventato un "mendicante" di... successo! Egli è riuscito a suscitare una grande onda di solidarietà e di condivisione, abbattendo le barriere dell'egoismo e dell'indifferenza. Aveva una fiducia incrollabile nella generosità delle persone. Molte volte, quando mi comunicava che stava per iniziare una nuova costruzione o stava organizzando una nuova struttura di accoglienza per i suoi ragazzi, io gli domandavo: "Ma, Giorgio, ce li hai i soldi per fare questo?"; la sua risposta era sempre la stessa: "Se non cominciamo, i soldi non arrivano". E diceva spesso: "Se tu tieni la mano chiusa per trattenere il poco che hai, Dio non te la può

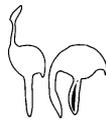
riempire con altri doni!".

La fedeltà di *frei* Giorgio a Domenico di Guzman, mendicante della verità, della giustizia, della pace e della bellezza, si è concretizzata in questo gesto della mano aperta: la sua famosa "manona"... sempre aperta per dare e per ricevere e per dare ancora, sempre di più!

È così che un confratello Domenicano ricorda *frei* Giorgio, discepolo di Domenico di Guzman, discepolo di Cristo!

Frei Mariano Foralosso O. P.





Secondo l'autore, teologo cattolico, la "spinta innovativa" del Concilio Vaticano II - che tante speranze di rinnovamento aveva destato - si è progressivamente spenta, lungo gli anni. "A ben pensarci - sottolinea - la cosa appare assai grave poiché ogni Concilio è un nuovo insegnamento dello Spirito che trae il nuovo dal ricordo; togliere di mezzo la forza innovativa del Concilio significa tappare la bocca allo Spirito di Dio".

Delle cinque piaghe della santa chiesa

1. Nel dopo-concilio prevale il graduale annullamento del concilio.

"Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto" (Gv 14,26).

Già all'interno del Concilio Vaticano II c'era una piccola minoranza che riteneva il Concilio stesso una caduta della Chiesa, un'autentica catastrofe; si trattava di quella parte di Chiesa che identificava la Chiesa stessa con un modo di essere Chiesa come definitivo: quello uscito dal Concilio Tridentino per quanto riguardava la Chiesa come "società perfetta", e quello uscito dal Concilio Vaticano I per quanto riguarda il vertice della Chiesa.

Il corpo della Chiesa che si identificava con il Capo era ritenuto il modello definitivo, e sembrava che lo Spirito Santo non avesse più nulla da insegnare. Fortunatamente lo Spirito di Dio ha guidato la Chiesa nel suo complesso, attraverso i papi e i vescovi, a far propri i due verbi che il quarto Vangelo attribuisce come ruolo fondamentale allo Spirito Santo: insegnare e ricordare.

Lo Spirito Santo si è assunto il ruolo di insegnare ai credenti traendo tutto dal ricordo, il nuovo emerge dall'antico, il *depositum fidei* esiste in pienezza da quando la Parola di Dio si è fatta esplicita in Gesù Cristo, ma la sua comprensione è legato all'approfondimento che il popolo di Dio ottiene mentre, pellegrina lungo la storia, leggendo ed interpretando i segni del tempo, a contatto con i problemi reali che la storia pone alla coscienza degli uomini.

Chi intende il *depositum fidei* come una realtà monolitica fissa e fissata per sempre toglie al ricordo dell'evento passato la ricchezza dell'insegnamento nella vita presente, rende il ricordo statico come un resto archeologico, ed allora la fede arrischia di trasformarsi in una religiosità ripetitiva.

Il periodo post-conciliare ha visto quella minoranza ingrossarsi, mentre ci si attendeva la sua sparizione: era da aspettarsi una Chiesa obbediente allo Spirito, in grado di tirar fuori il nuovo dal vecchio, con la capacità di sapersi misurare con i problemi concreti della storia. Ed invece si è verificato uno spe-



gnersi graduale della spinta innovativa conciliare, tanto da far pensare che in parecchie persone, in particolare dell'episcopato, ci fosse il desiderio di cancellare ogni istanza nuova proveniente del Concilio.

A ben pensarci, la cosa appare assai grave poiché ogni Concilio è un nuovo insegnamento dello Spirito che trae il nuovo dal ricordo; togliere di mezzo la forza innovativa del Concilio significaappare la bocca allo Spirito di Dio.

Proprio per questo motivo al card. Martini sembrava opportuno convocare un nuovo Concilio, ma la proposta fu lasciata ampiamente cadere in un silenzio tombale, tanto che oggi ci si domanda se ci sia ancora la capacità di un papa Giovanni di indire un Concilio; si ha piuttosto la sensazione che prevalga lo spirito preconciare, quello di Pio XII. Quello era il tempo in cui si aveva la sensazione che i Concili sembravano cose ormai superate e non più proponibili in quanto il Papa, dopo il Vaticano I, occupava tutto lo spazio della Chiesa e da solo aveva la capacità di dare risposta ad ogni problema.

Al Papa attuale vanno riconosciuti certamente molti meriti, ma la sua figura si staglia molto di più con somiglianze di Pio XII che di Giovanni XXIII o Paolo VI. In concreto, oggi assistiamo tutti ad uno sclerotizzarsi della presenza della Chiesa nel mondo; solo il Papa riesce ancora a parlare contro la fame, la povertà, la guerra..., ma non esiste più una voce collettiva capace di esprimersi in una nuova *Gaudium et spes*.

Lo stesso discorso vale per il movimento ecumenico, ove i tentativi di vertici appaiono cerimonie sterili e non disponibilità di ascoltarsi per imparare reciprocamente a come capire e amare l'unico Signore Gesù Cristo.

2. Prevale l'ecclesiologia dell'apparire su quella dell'essere.

Siamo invasi da una ecclesiologia dell'apparire. Pare che questa Chiesa avverta sempre di più il bisogno di mostrarsi, di partecipare in tutto ed ovunque, abbia necessità di

movimentare le masse, le folle. Questa Chiesa tende a riappropriarsi di quei ruoli che nel momento conciliare erano apparsi delle supplenze.

Tali supplenze, in specifici settori della convivenza umana, hanno avuto ed hanno un senso, specialmente di fronte a tante carenze della società civile, ma non si può trascurare che la Chiesa non può identificarsi con il regno di Dio, regno che è molto più grande della Chiesa stessa e che ha confini sorprendentemente più ampi dei nostri orizzonti ecclesiali. La Chiesa è solo sale, ha la funzione di dar sapore alla totalità del mondo ma non di identificarsi con il mondo o, ancor peggio, di diventare essa stessa mondo portando, all'interno delle sue strutture, quei compiti che laicamente appaiono propri della società civile.

Tale modo di procedere rende questa Chiesa come dicotomica: da una parte emerge la figura del Papa che coinvolge le folle (basta pensare alle giornate in cui il Papa incontra i giovani), da un'altra parte le stesse folle che osannano il Papa sono distanti dall'accogliere il suo insegnamento nelle scelte di vita quotidiana, scelte di distacco dalla mentalità corrente di tipo economicista, scelte di povertà, comportamenti nella vita sessuale (sia nell'ambito coniugale che extraconiugale), impegno nel realizzare la giustizia all'interno dello Stato e tra Stati di diverso calibro economico-finanziario.

È sotto gli occhi di tutti che questa dicotomia non giova alla realizzazione di comunità cristiane serie e convinte nell'accoglimento del messaggio di Gesù Cristo. L'ecclesiologia dell'apparire distrugge l'essenza stessa della Chiesa.

3. Lo stile devozionistico e burocratico si impone sull'ascolto della Parola di Dio.

L'iniziale entusiasmo per la riscoperta della Parola di Dio aveva portato l'intero popolo di Dio a divenire sempre più sensibile nei confronti sia della lettura che dello studio biblico. Tale impulso iniziale sembra essere di molto diminuito, e questo appare in segni evi-



denti nell'espletazione dei piani pastorali: nelle parrocchie sembra molto scarsa la sensibilità dei parroci a dare una preparazione biblico-teologica a quanti svolgono particolari ministeri, in particolare nel settore della catechesi; sono messi ad insegnare il catechismo dell'iniziazione cristiana persone buone ma del tutto sprovviste di una base teologica anche minimale.

A livello di formazione dei sacerdoti, sembra poco valorizzata l'attenzione ad una predicazione a servizio della Parola di Dio; spesso la vita sacramentale assomiglia all'amministrazione di uffici burocratici per cui i sacramenti, in particolare quelli dell'iniziazione cristiana, sono più legati alle scadenze anagrafiche che ad una consapevole assunzione di responsabilità dei singoli e delle famiglie di fronte al dono di grazia dello Spirito Santo. Stiamo assistendo al prevalere di un'attenzione costante per una religiosità devozionistica e poco biblico-teologica.

Il risvolto più pesante di questa impostazione è quello per cui parrocchie e diocesi si vanno costituendo come strutture burocratiche, in cui sembra assumere un ruolo fondamentale l'impegno ad accumulare denaro per gestire ristrutturazioni varie, ambienti sempre più grandi, strutture sempre più numerose. Viene da chiedersi a cosa serviranno, tra non molti anni, queste tante e belle strutture di fronte al calo costante della partecipazione di fedeli alla vita della Chiesa.

4. Con questo papa e con questo episcopato va scomparendo il ruolo della collegialità.

Appare evidente che questo Papa ha talmente evidenziato il suo ruolo che i vescovi sono ridotti, salvo qualche rara eccezione, a dei suoi dipendenti, soltanto direttamente interessati di eseguire le sue direttive.

Non occorre far riferimento ai primi secoli della Chiesa per avere delle grandi figure di vescovi, quelle che con termine usuale chiamiamo i Padri della Chiesa, ma oggi sembra non esistano nemmeno quelle figure di vescovi che sono apparsi trainanti al Concilio Vaticano II. Questi vescovi conciliari, assie-

me a grandi figure di teologi, cattolici e non, ci hanno dato i testi conciliari e che hanno segnato una nuova stagione ecclesiale come di una primavera per la Chiesa.

Dal Concilio la Chiesa era emersa fortemente segnata dal senso di collegialità, quella collegialità che non toglieva nulla al ruolo di primato della carità del Papa, ma che dava il senso ed il respiro di una partecipazione diretta alla vita della Chiesa di tutte le sue componenti. Infatti quella collegialità che la *Lumen gentium* assegnava al rapporto tra vescovi e Papa avrebbe dovuto essere lo stile dell'intera Chiesa, tanto che, in buona sostanza, la partecipazione di tutti, tutti consapevoli dei propri doni, risultava la grande novità della Chiesa come "popolo di Dio".

Tutto questo oggi appare soffocato: il Papa controlla tutti vescovi; vengono nominati vescovi solo coloro che sono in perfetta sintonia con la curia romana, i vescovi, a propria volta, reggono le diocesi in modo autarchico. Lo stesso vale per i parroci nei confronti delle proprie comunità, per cui al laicato viene concessa qualche partecipazione e qualche gestione ma non la partecipazione reale come espressione del sacerdozio battesimale. La Chiesa di vertice, quella preconconciliare, ha soffocato nella culla la Chiesa della collegialità scaturita dal Concilio ecumenico Vaticano II.

5. La donna non partecipa alla vita della Chiesa ma le vengono fatte delle concessioni.

Le svolte storiche non sono delle tappe fisse e non sono interpretabili in modo univoco; tuttavia ci sono alcuni momenti salienti della storia dell'umanità che non possono non segnare delle svolte profonde nel modo di essere e di pensare, tanto che, a partire da queste stesse svolte, la civiltà dell'intero mondo non può più arretrare. Basta uno sguardo attento, anche se non del tutto approfondito, per vedere nell'Illuminismo settecentesco la diffusione di quelle idee, che ormai sono patrimonio dell'intero mondo occidentale, e sulle quali si fondano gli Stati moderni e la gestione democratica degli stessi.



La rivoluzione francese, momento culminante del pensiero illuministico, ha segnato un salto qualitativo fondamentale nella partecipazione e nella gestione della cosa pubblica attraverso la divisione dei poteri legislativo, esecutivo, giudiziario. Purtroppo la Chiesa ha accolto con grave ritardo tante di queste idee; ritardo che ha pesato sulla Chiesa stessa: ancora nella seconda metà dell'800, settant'anni dopo la rivoluzione francese, Pio IX con il *Syllabus* condannava le idee basilari della convivenza civile.

L'Ottocento è stato contrassegnato dalla grande rivoluzione industriale e dalla questione sociale ad essa connessa. Anche in questo caso la Chiesa ha risposto con grave ritardo, seppur con attenzione e con grande equilibrio, con il papa Leone XIII alla fine del secolo.

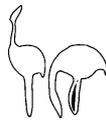
Gli inizi del Novecento hanno visto la grande rivoluzione femminile; probabilmente si tratta di uno dei più grandi sconvolgimenti della storia dell'intera umanità. La donna viene riconosciuta, dopo lotte fortissime ed intensissime, persona umana di pari dignità con l'uomo; anzi oggi sempre più parliamo di maschio e femmina come di una realtà unica seppur dialetticamente divisa, di una divisione in cui le due parti si costituiscono per la loro reciprocità e l'una spiega il senso dell'altra, e viceversa. Anche in questo caso la Chiesa attuale sfugge continuamente al problema, continua ad essere tutta al maschile, per cui la donna non partecipa e non può partecipare nella integralità della sua persona alla vita della Chiesa, ma alla donna "vengono concessi" alcuni

ruoli. Alla donna "viene concesso", proprio come al laicato in genere "viene concesso"; si sconvolge così in radice la concezione ecclesiological conciliare della *Lumen gentium* che, invece, ha impostato tutto a partire dal fatto che la Chiesa, tutta la Chiesa, è sacramento dell'unità dell'intero popolo di Dio, unione con Dio stesso ed unione al proprio interno.

Quando poi un tema come quello della partecipazione femminile in pienezza di vita sacramentale viene affrontato in termini di concettualità dogmatica, allora si giunge a negare alla donna la possibilità di partecipazione alla ministerialità sacerdotale addirittura con argomentazioni di fede, abbandonando ogni approfondimento culturale circa la dimensione storica della scelta dei maschi al tempo di Gesù Cristo. Sarebbe molto più logico che, su questo tema, ci si muovesse in modo più ecumenico, che le Chiese si ascoltassero vicendevolmente, che ci fosse più capacità di saper intrecciare la Parola di salvezza universale di Gesù Cristo con i segni che attraverso la storia lo Spirito Santo ci indica per trovare la strada più corretta da percorrere nella costruzione del regno di Dio.

Angelo Favero





Il respiro dell'azione

Un dialogo a voce alta tra due redattori della rivista sull'indicibile cammino del credere. Quale il rapporto tra fede e ragione? La fede ha bisogno di una qualche prova razionale per essere "accettabile"? O, piuttosto, essa è "voto incondizionato (...), è l'altro dalla ragione, ma non nel senso (...) di una mancanza della ragione, bensì nel senso di qualcosa di diverso, che non inizia dove gli strumenti della ragione si rivelano insufficienti"?...

Spiritualità e ragione

1. Una lunga strada

Sulla spiritualità, su una dimensione cioè che sfugge ai sensi e per molta parte alla ragione, ritorno col pensiero da un po' di tempo.

Quelli che seguono sono pensieri, riflessioni sull'argomento; non un discorso articolato e compiuto, che per motivi diversi non mi riesce di fare.

Questi pensieri, che ho mano a mano fissati soprattutto per me, li propongo così come li ho raggruppati, pensando possano risultare, per qualcuno, di un qualche interesse.

Credo non si debba partire dalla spiritualità per poi concludere che una vita piena è il risultato e quasi il "premio" per una spiritualità piena. Mi sembra invece che si debba invertire il percorso: una vita piena (perché è questa l'aspirazione e l'assillo di tutti) non può prescindere da una spiritualità. E pertanto, se l'obiettivo è perseguire/praticare una vita piena, non si può prescindere da una spiritualità, dal riconoscimento cioè di una sfera che sta oltre la "materialità" dei sensi e oltre la "razionalità" del sillogismo.

Accettare il principio del "come se" signifi-

fica non solo accettare di iniziare un percorso di ragionamento non basandosi su un'idea (o un insieme di idee) chiara e distinta, ma anche e soprattutto accettare che si possa arrivare alla fine del percorso senza aver raggiunto un'idea chiara e distinta; significa dunque accettare/mettere nel conto uno scacco della ragione. Significa cioè accettare in partenza che la ragione ha dei limiti, anche la ragione, lo strumento nostro per eccellenza, il più prezioso, il più libero (cioè non soggetto a limiti; altra cosa sono i condizionamenti sui quali Cartesio (1) ci mette in guardia: "*Ecco perché baderò accuratamente a non accogliere alcuna falsità e preparerò così bene il mio spirito a tutte le astuzie di questo grande ingannatore che, per potente e astuto che egli sia, non mi potrà mai imporre nulla*").

Significa, in definitiva, constatare (e soprattutto accettare) che importante alla fine non è tanto l'idea chiara e distinta, il risultato compiuto della mia mente raziocinante (che può essere raggiunto come no), ma importante è il percorso, cioè un tempo trascorso cercando, un avvenimento raziocinante e insieme umano, costruito con la mente e con il



cuore.

Imboccando questa strada, non è tanto la filosofia greca quanto il pensiero ebraico ad aiutarmi: decisivo non è il raggiungimento della terra promessa, quanto l'esodo. Mosè dunque più che Aristotele (e, assieme a lui, tutta la sua lunga e gloriosa discendenza), il Mosè che accetta di mettersi in cammino verso la terra promessa, senza certezze (ci arriverà, non ci arriverà? e forse anche: c'è, non c'è?) e che però parte, accettando tutti i rischi dell'abbandono di una terra conosciuta per una sola promessa.

Certo, un simile atteggiamento non è molto razionale (mi raccontavano - favola metropolitana d'altri tempi? - che Kant, molto razionalmente, avesse deciso che per sposarsi dovesse prima elencare e soppesare tutti i motivi a favore e contro il matrimonio, elencazione che ancora non era finita quando morì, senza ovviamente sposarsi), ma è sicuramente molto umano.

E umanissima per Mosè è anche la conclusione della sua storia: alla terra promessa non è arrivato, la terra promessa l'ha solo intravista.

Come Mosè, i Re Magi; non tanto quelli dei Vangeli quanto quelli di Eliot (2):

*... ci trascinammo per tutta quella strada
per una Nascita o per una Morte? Vi fu una
Nascita, certo,*

*ne avemmo prova e non avemmo dubbio. Avevo
visto nascita e morte,*

*ma le avevo pensate differenti; per noi questa
Nascita fu*

*come un'aspra ed amara sofferenza, come la
Morte, la nostra morte.*

*Tornammo nei nostri luoghi, ai nostri Regni,
ma ormai non più tranquilli, nelle nostre leggi,
fra un popolo straniero che è rimasto aggrappato
ai propri idoli.*

Un percorso vero ti allontana dagli altri, almeno da quelli che, per mille motivi, il percorso non lo vogliono o non lo possono iniziare, o da quelli che, a un certo punto, lo hanno interrotto. Un vero percorso ti rende

più solo, e questo è un aspetto da non trascurare: non per farti tirare indietro e magari decidere di non partire, ma per partire attrezzato. Non è un giro di giostra.

Giuseppe Barbaglio mi ha stregato con la tomba vuota (poche considerazioni dentro le quasi 700 pagine del *Gesù ebreo di Galilea*). Nessuno dei discepoli ha visto il risorto né tanto meno la resurrezione (H. Kessler - e non solo lui (3) - è convinto che "una videocamera installata nel sepolcro non avrebbe ripreso nulla"). L'unico dato storico è che alcuni (solo alcuni) hanno visto la tomba vuota e che un certo numero di persone (più o meno quelli che venivano chiamati i discepoli), dopo poche settimane dalla scoperta della tomba vuota, si presentano agli altri "trasformati" e pronti a testimoniare della vita e delle opere eccezionali di quel Gesù giustiziato mediante il supplizio della croce (la morte più infamante e screditante socialmente che si poteva dare in quegli anni), e a testimoniare fino a farsi ammazzare (tutti!) senza esitazione alcuna.

Questo introduce un "ragionevole dubbio" che qualcosa di molto, molto forte debba essere successo, che non possa trattarsi di semplice suggestione collettiva, che, insomma, possa essere vero, che cioè lui possa essere in qualche modo "risorto". Da qui, da questo dubbio ragionevole, credo non possa esimersi dal partire, senza sapere dove arriverò, con la mente e con il cuore attenti.

Potrei anche non farlo, ma credo che abdicerei a un pezzo di me, un pezzo per me determinante: la mia ragionevolezza. Alla ragionevolezza non posso abdicare, perché se rinuncio alla ragionevolezza, io che non ho molto altro in cui credere, a cosa mi potrò mai aggrappare?

Il settimo sigillo di Igmar Bergman è, per la mia storia personale, una pietra miliare.

Il Cavaliere dialoga con la Morte:

Cav. Perché non posso uccidere dio dentro di me? Perché egli continua a vivere in questo modo doloroso e umiliante anche se io lo maledico e voglio strapparmelo dal cuo-



re? Perché, nonostante tutto, egli è un'illusoria realtà che io non posso scuotere da me? Mi ascolti?

M. Ti ascolto.

Cav. Io voglio la conoscenza, non la fede, non supposizioni, la conoscenza. Voglio che dio tenda la sua mano verso di me, si riveli e mi parli.

M. Ma egli rimane zitto.

Cav. Lo chiamo nel buio ma sembra come se non ci fosse nessuno.

M. Forse non c'è nessuno.

Cav. Allora la vita è un atroce orrore. Nessuno può vivere in vista della morte, sapendo che tutto è nulla.

Il Cavaliere è ateo? Direi proprio di no.

Il vero ateo (se poi esiste) non è tanto chi insiste a proclamare ai quattro venti: "Sono ateo!", ma chi, tranquillamente, conferma a se stesso prima che a chiunque altro: "Grazie a dio, sono ateo". Non ha questioni aperte con dio, non ha paura di dio, sa benissimo che tanti lo temono o gli rimproverano un sacco di cose o lo ringraziano per altrettante o lo invocano in situazioni più e meno importanti: lui, l'ateo, perché fuori da questa logica, non ha di questi problemi. Speranze e aspettative e illusioni nei confronti di un "altro oltre se stesso" non ne ha, lui è senza tutto questo e non ha neppure il problema di proclamare questo suo stato: è, lo vive, lo constata. E se proprio deve affermarlo, lo fa con ironia e leggerezza: "Sono ateo, questi problemi non li ho, grazie a dio!".

Il Cavaliere vive tragicamente la presenza/assenza di dio. Ma forse, più sottilmente, vive quasi un imbarazzo, l'imbarazzo di chi crede e trova assurdo questo credere così da maledirlo e volerlo strappare dal cuore, senza peraltro riuscirci. E allora vorrebbe delle prove: vorrebbe, ben sapendo che non è possibile, sentire la mano di dio, vorrebbe sentire la sua voce.

Umanizzare l'uomo. Umano non è credere in dio (cosicché il non credere sarebbe da ritenere come il connotato di un uomo infe-

riore o menomato) ma umano è porsi il problema di dio.

Non si può ignorare il problema dello spirito: umano è cercare una risposta su questo *altro* che ci tormenta. Un uomo non è completo se non è "spirituale", se rifiuta *a priori* la dimensione di quello che, in assenza di un termine migliore, chiamo spirito.

Ieri ero convinto che una presenza senza parola, senza volto, senza pensiero, una presenza-non-presenza, una presenza-assenza, non spiegabile, non dimostrabile non potesse essere altro che una non-esistenza. Un qualcosa che semplicemente non c'è non può essere oggetto di nessuna considerazione e di nessuna attenzione.

A pensarci solo un momento mi accorgo di quanto insensata fosse - sia - questa posizione, e cerco di spiegarmi come possa essersi insinuata in me e come possa poi essersi così saldamente radicata, tanto da aver operato "indisturbata" per anni dentro di me. Sarebbe veramente interessante scoprire il meccanismo perverso che l'ha prodotta e che l'ha alimentata! A volte mi prende anche il dubbio che, nella confusione di tutto e nella generale pigrizia da *media*, si dica "ragione" quando invece si pensa e si dovrebbe dire "sensi" (vista, udito, tatto) e quindi: quello che si vede, si sente, si tocca c'è, esiste, è quindi "ragionevole"; il resto non esiste.

Oggi dico: "Siccome questa strana presenza la sento, c'è" anche se non riesco a dire altro.

In definitiva, oggi sono convinto che non è razionale dire "non c'è" di un *qualcuno* solo perché non so definirlo, non so spiegarlo, non riesco a "contenerlo" né a "vederlo" con i miei sillogismi.

Pattaro scrive a un'amica: "Sei stata testimone silenziosa dei veri miracoli di Dio; quelli che le parole non possono dire e che i pensieri non riescono a formulare".

Messa da parte la connotazione religiosa (i miracoli di dio) e il suo *status* sociale (è un



prete), Pattaro mi interessa in quanto lo sento come una persona che vive un'esperienza profondamente umana, e sento di condividere l'osservazione che ci sono "miracoli" che le parole non riescono a dire: si fa spesso esperienza di realtà individuali, momenti interiori, verità personali che vengono sentite con grande forza e chiarezza e che non si riescono a dire.

Non sto parlando della verità collettiva, sociale, che è dicibile, deve potersi dire, è necessario e indispensabile che si possa dire e che si dica, verità che sta tutta nel linguaggio, nella sua dicibilità (Cortella (4) osserva: "... noi ci muoviamo sempre dentro il linguaggio e la verità delle cose non è altro che il linguaggio che esprime queste cose (...). La verità è un evento che accade nel linguaggio").

Sto parlando, invece, di quella verità che è simile, mi sembra, alla libertà di cui parla Cacciari (5): "La libertà è indimostrabile... è un'insopprimibile supposizione... Proprio le congetture, gli errori originali, le insopprimibili supposizioni, lungi dall'essere le cose più deboli ed evanescenti della nostra vita, sono le cose più necessarie alla nostra vita... [quello che] ci sta più a cuore è l'indimostrabile, l'inattuabile, l'incatturabile".

Come l'idea di libertà, appunto, l'idea di dio, una presenza nella mia vita e nel mondo che non so come chiamare né come definire - non so come spiegarla -, un *altro* di cui non conosco il volto: un totale assente, nascosto e sconosciuto, ma di cui, comunque, non riesco a negare la presenza e mentre l'affermo devo affermarne contemporaneamente l'assenza.

Sono un credente? Certamente no. Ma sto rifiutando una convinzione, che era mia come di tanti altri, che mi ha condotto e condizionato per tanti anni e che vede nell'uomo una macchina del pensiero razionale e del linguaggio, un perfetto rigoroso ingranaggio che parte dal pensiero dicibile, si muove secondo le logiche di questo pensiero e produce altri pensieri, aiutato, supportato, sorretto dal linguaggio, strumento di creazione e di rappre-

sentazione del pensiero cosicché tutto quanto non sta dentro a questo meccanismo non è razionale, non ha dignità di pensiero, non ha cittadinanza nel razionale e quindi nel reale.

Quello che penso oggi è che l'uomo, creatore mirabile e impareggiabile del pensiero e del linguaggio che esprime il pensiero, non per questo deve essere schiavo del pensiero e del linguaggio. C'è dell'altro, un'ulteriore ricchezza. Occorre riconoscerla e valorizzarla: non in ossequio di una verità esterna a me né di una divinità (che certamente del mio ossequio non saprebbe che farsene), ma perché solo così mi avvicino a un riconoscimento pieno della mia *humanitas*.

La verità individuale, non dicibile, non razionalizzata, emozionale deve comunque avere un suo ancoraggio umano/logico/di dicibilità, non deve cioè restare indistinta/senza distinzioni, illimitata/senza limiti, pura emozione. In altre parole: mentre questa dimensione "spirituale" viene vissuta fino in fondo, deve nel contempo essere presente, in chi la vive, la preoccupazione/esigenza di dire questa esperienza, di tradurla in concetti, in immagini, in comunicazione razionale, in definitiva in parole, a se stessi prima e anche agli altri. La "verità" individuale non può, non deve (almeno in via di principio) essere disgiunta, separata da quella collettiva, comunitaria, di gruppo più o meno allargato. (La "necessità" della poesia sta qui, della poesia intesa come momento alto di sintesi tra razionale ed emozionale/spirituale. Necessità e fatica dell'ascolto e dell'interpretazione. Necessità e fatica del dire quello che sembrerebbe non dicibile, quello che pigramente si dice non esistere perché indicibile).

Io ragiono di dio, non "vivo" dio, non credo quindi in un dio.

Ma se credessi, se sentissi il suo passo accompagnarli e se vedessi le sue orme accanto alle mie, allora sono sicuro che il primo e più profondo sentimento che proverei verso di lui sarebbe un sentimento di riconoscenza



per la sua unica, incommensurabile generosità.

Beppe Bovo

Note

- 1) DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*.
- 2) T. S. ELIOT, *Il viaggio dei Magi*, in *Ariel Poems*.
- 3) Citato da BARBAGLIO in *Gesù, ebreo di Galilea*, Edizioni Dehoniane, Bologna.
- 4) L. CORTELLA in *I nomi della verità*, Esodo, 4/1999.
- 5) M. CACCIARI, in *Il libero arbitrio*, Napoli, Vivarium.

2. Lettera di un'atea all'amico laico: lungo il cammino

Caro Beppe,

ho riletto più volte le tue riflessioni, meditando se risponderti a voce o per iscritto, e alla fine ho deciso di farlo attraverso questa lettera, per riprendere e chiarire - prima di tutto, forse, a me stessa - alcuni problemi che poni.

Mi sento infatti interpellata da quello che dici per più motivi: innanzitutto, perché quando mi si chiede di che religione o confessione sono, rispondo dichiarandomi "atea", anche se, come cercherò di spiegare subito, concordo con te sul fatto che questo appellativo è più problematico di quanto non sembri a prima vista; in secondo luogo, perché la riflessione sulla spiritualità coinvolge anche me (e non solo perché ci sto lavorando con Carlo Alberto!), sebbene in modo diverso dal tuo, e può forse essere interessante far risaltare queste differenze; infine, perché nelle tue riflessioni ho trovato alcuni spunti "filosofici" che vorrei considerare un po' puntualmente.

Ti ringrazio, dunque, per aver condiviso queste tue riflessioni che, come vedi, hanno acceso una scintilla di dialogo.

Ragione e linguaggio

Le tue considerazioni, il tuo "esodo", partono da un punto - che è un presupposto - ben preciso, vale a dire il dominio della ra-

gione, direi quasi la *fede* (il doppio senso dell'espressione è naturalmente voluto) nella libertà, nell'illimitatezza, nel privilegio della ragione: tu dici che la ragione è lo strumento dell'uomo *par excellence*. Ma sei sicuro che sia proprio così? O, per meglio dire, non si tratta forse di un assunto - che comporta, poi, un intero paradigma di pensiero - che esalta un solo aspetto della vita e delle capacità umane a scapito tutte/i le/gli altre/i?

Tu stesso, alla fine del tuo percorso, dici di esserti accorto che la *humanitas* non è riducibile alla ragione, che la dimensione razionale è una delle moltissime dimensioni che all'uomo sono date di vivere, ma non l'unica e non quella più "spirituale", vale a dire non quella che induce l'uomo a interrogarsi su ciò che lo trapassa, su ciò che è altro da lui e che non è esprimibile in termini razionali, e che forse proprio per questo è ciò che più importa all'uomo.

D'altra parte, nemmeno l'esperienza della trascendenza (intendo qui con questo termine ciò che è "totalmente Altro" rispetto all'umano) è l'unico "inesprimibile" che possiamo vivere nelle nostre vite, vi sono esperienze, situazioni, momenti, irriducibili ai nostri schemi concettuali e ai nostri strumenti di giustificazione: la serenità negli occhi di una persona che sta morendo o, al contrario, la sua "disumana" angoscia; la gioia del pianto di un figlio appena nato o, al contrario, il sentimento di estraneità nei confronti di un'altra creatura... e via dicendo.

Non vi sono forse innumerevoli esperienze "irragionevoli", nel senso di non riducibili nei termini di ragione? Ciò che non è spiegabile dalla ragione non ha forse altrettanto spazio nella vita dell'uomo, di quanto ne ha la ragione, se non di più?

Questo, d'altro canto, non deve indurre a ingenui esiti sentimentalistici, spiritistici, irrazionalistici, vitalistici o quant'altro. Non sto dicendo che *prima* c'è il sentimento, che *tutto* è spirito, e così via, sto semplicemente tentando di attirare l'attenzione sulla problema-



ticità (1) di questo privilegio della ragione che tanto spazio ha avuto, non solo in filosofia, ma anche in politica, nella vita di tutti i giorni, ecc. Sto dicendo che la ragione è una parte della nostra vita, l'emotività un'altra, la sensitività un'altra, l'emozionabilità un'altra ancora... e tra tutti questi aspetti c'è anche spazio per ciò che non è spiegabile da - cioè ridicibile a - nessuno di essi.

Un discorso simile si potrebbe fare per il linguaggio, perché anche gli accenni che fai a proposito di quest'ultimo mi sembrano guidati da una visione un po' "razionalistica" dell'uomo: il linguaggio non è (solo) uno strumento nelle mani dell'uomo, così come l'uomo non è "una macchina del pensiero razionale e del linguaggio". Al contrario, l'uomo nasce *già* in un linguaggio, il linguaggio precede l'uomo, la sua venuta al mondo, e accoglie questa novità che è la vita di ogni singolo uomo all'interno del linguaggio.

Quando nasce, l'uomo, il bambino, trova persone *parlanti* ad accoglierlo, e l'esperienza che farà del mondo sarà informata da questo linguaggio in cui viene cresciuto. Ciò non toglie che esso sia un prezioso strumento di comunicazione, di chiarificazione, di veicolazione di dati, di informazioni, ecc.; però non credo che il linguaggio sia ridicibile a questo, in primo luogo perché il suo sostrato è molto meno razionale di quanto non traspaia da quest'immagine, il linguaggio non è stato creato a tavolino in base a scelte razionali, ma piuttosto nasce e vive nella prassi. Inoltre, le possibilità del linguaggio sono innumerevoli, comunicare e smettere di comunicare, assentire e discordare, vietare e consentire, plagiare e innovare, criticare e omologare il pensiero, ecc., così come innumerevoli sono i linguaggi di cui ci serviamo per fare tutte queste cose.

Insomma, l'immagine del linguaggio mi sembra più complessa di quella di un mero strumento di comunicazione del pensiero, ma su questo mi fermo, perché c'è un'altra questione che ritengo importante e che mi preme chiarire.

Fede e ateismo

Il discorso prende le mosse, se non ho capito male, dall'esperienza del sepolcro, dal tema così controverso e dibattuto - nodo difficile per i non-credenti - della resurrezione, e più precisamente dal "ragionevole dubbio" che, se tante persone sono state trasformate e si sono fatte ammazzare per testimoniare la resurrezione di Cristo, allora forse qualcosa è successo davvero.

Il tuo percorso parte dalla ragione per abbandonare la ragione, e riconoscerne l'insufficienza a spiegare un fatto di fede, in questo caso qualcosa come la resurrezione del corpo.

Io penso che, se un giorno la fede dovesse cogliermi, non avrei bisogno di nessun ragionevole dubbio per cominciare a credere, non avrei bisogno di sapere che tante persone hanno creduto a tal punto da essere disposte a morire per credere anch'io: crederei, al di là di tutto quello che chiunque possa dirmi.

Quello che intendo dire è che la fede non inizia con il dubbio: "Forse è andata davvero così", ma dice: "Credo", al di là di tutte le prove e le contro-prove, perché la fede non ha bisogno di dubbi e di prove, è voto incondizionato. La fede è *l'altro* dalla ragione, ma non nel senso di una sconfitta, di un'implosione, o di una mancanza della ragione, bensì nel senso di qualcosa di *diverso* dalla ragione: non inizia dove gli strumenti della ragione si rivelano insufficienti (il "ragionevole dubbio" di cui tu parli), ma comincia già con strumenti diversi da quelli della ragione.

È proprio questo il bello del dialogo tra credenti e non credenti: vedere come le vite degli uni e degli altri girino in modo completamente e *profondamente* diverso, perché guidate da valori e credenze diversi, e ciononostante - o forse, al contrario, in forza di ciò? - essi possano incontrarsi, con-venire, dialogare, e operare assieme.

Ma torniamo a noi. Secondo me, l'ateo cui tu pensi non è affatto, non solo il "vero ateo", e sono d'accordo con te che l'espressione è



problematica, ma nemmeno un ateo qualsiasi, anonimo: non so se si possa definire "agnostico" nel senso etimologico di "senza la conoscenza", certamente può dirsi un non-curante, che poi è un'espressione elegante per indicare il menefreghismo.

Come si può dire, infatti, "Grazie a Dio sono ateo, questi problemi non li ho!": Come si può non rendersi conto della contraddizione di questa affermazione? Nel momento stesso in cui si dice di essere atei ci si sta già ponendo il problema di Dio, perché ateo significa appunto - sempre per ritornare all'etimo - "senza Dio": ma di quale Dio si parla? Come si fa a negare l'esistenza di qualcosa che si afferma? E, ancor più radicalmente: come si fa a *vivere un'assenza*?

Chi crede in Dio, infatti, per quanto senza volto, senza nome, nascosto, crede in qualcuno/qualcosa (tralasciamo adesso la problematicità di una definizione e del tentativo di dare definizione), per quanto assente questo Dio sarà pur presente in qualche modo, se non altro nella fede di chi lo professa. L'ateo, al contrario, sta connotando la sua vita - almeno per il momento - solo in negativo, o meglio solo attraverso un'assenza (2). Ma come vive quest'assenza, cioè cosa vuol dire per lui vivere un'assenza?

Io credo che l'esistenza dell'ateo sia la costruzione della propria vita in quest'assenza, che è un'assenza *ambigua*, paradossale, perché nel momento stesso in cui si configura rimanda già a ciò che non è presente, a ciò che è altro dall'umano.

Eppure, l'ateo vive solo la propria dimensione, quella umana, e se è coerente fino in fondo non farà nemmeno dell'uomo o dell'umanità un nuovo Dio, cioè un assoluto, o un nuovo idolo, cioè un simulacro da adorare; l'unica via che può percorrere in questo senso è la cura, la tessitura, la coltivazione e la fruttificazione delle relazioni con gli altri uomini.

L'ateo che non costruisce nella relazionalità agli altri vive una doppia assenza, quella

di Dio e quella dell'umano, perché l'umano è relazione, relazionalità, ed è allora che egli è davvero solo; ma quando la sua vita è attraversata e informata dalla relazione, allora ha la speranza di aver dato vita a qualcosa, di non aver sprecato la sua vita, di aver vissuto "veramente", cioè umanamente.

Se non c'è nessuna ragione che mi induce a credere - perché la fede è qualcosa di diverso dalla ragione -, allo stesso modo penso non ci sia nessuna *ragione* per non credere. Quello che voglio dire è che l'ateismo non consiste nell'affermazione "Dio non esiste perché non c'è nessuna dimostrazione della sua esistenza", perché - per così dire - anche se un giorno saltasse fuori la prova dell'esistenza di Dio, l'ateo resterebbe ateo, nel senso che la fede non scaturisce da nessuna prova, più o meno convincente, e l'unico modo che un ateo ha di diventare credente è, appunto, di essere investito dalla fede, non di essere convinto da una prova o da un ragionamento.

Se ho usato le espressioni "essere investito" o "colto" dalla fede è perché vorrei mettere in luce un punto che mi sta molto a cuore, vale a dire che fede e ateismo sono due modi di vita *radicalmente* diversi, e questa differenza riguarda tutta intera la loro esistenza, non singoli aspetti, ma non comporta perciò una incomunicabilità di principio: ciò che per me è primario è che il credente e il non-credente sono orientati da valori diversi nelle loro vite, hanno "auree" diverse attorno alle loro vite, ma questo non significa che non possano comunicare e condividere queste loro vite, forse proprio nella loro dimensione non razionale, forse proprio nelle esperienze "irragionevoli" che le attraversano, e nelle tensioni trascendenti l'umano che li portano a interrogare se stessi, e poi a interrogarsi reciprocamente.

Mi piace come concludi il tuo percorso, con questo sentimento di riconoscenza per la generosità - le orme - di Dio al tuo fianco. Da atea ti posso dire non che non credo in Dio perché non ho ancora trovato nessuna prova convincente della sua esistenza, non ho an-



cora visto le sue orme, ma che se un giorno credessi lo farei per amore incondizionato, non permetterei mai che questo Dio servisse a dare delle risposte alle mie domande, o ad appagare le mie tensioni irrisolte, o a colmare lo spazio che la mia umanità lascia vuoto: la mia fede, e quindi tutta la mia vita, sarebbero "amore puro" per ciò che è altro da me, al di là di - cioè non riducibile a - ogni ragione, dubbio, pensiero.

Ma questa esperienza fa parte dell'umano? Difficile a dirsi. Quello che fa senz'altro parte dell'umano è l'amore della e per l'umanità, gli uomini e le donne, e quindi da questo credo si debba partire. Cosa si incontrerà lungo il cammino, chi camminerà al proprio fianco e dove si arriverà, non ci è dato di sapere; l'unica speranza è di trovare uomini e donne che abbiano voglia di incontrare e di essere incontrati, di parlare e di ascoltare ciò che gli altri hanno da dire, di agire insieme, e condividere quest'umanità che ci è dato di vivere.

Non so se sia accettabile, visto quanto ho detto finora, ma l'unica cosa che mi viene di dire per concludere è: "Grazie a Dio, ci siamo

incontrati!".

Un abbraccio a te, agli amici di *Esodo*, e a quanti avranno voglia di parlare con noi.

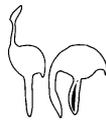
Diletta Mozzato

Note

1) Centrali, in questo senso, mi sembrano le riflessioni di due importanti filosofi del Novecento, quali Heidegger e Wittgenstein, ma vi sono anche alcuni autori precedenti che hanno insistito sui "limiti" della ragione, penso al ruolo della fantasia e della memoria in Vico, o al *coeur* di Pascal, o alla stesse Critiche di Kant.

2) In questo aspetto l'ateo, per delineare il proprio ateismo, sta già dialogando con il credente. Intendo dire che dal punto di vista del "puro ateo", cioè dell'ateo isolato - condizione che è evidentemente un'impossibile astrazione, ma prendiamola un momento come punto limite - non si può a rigore parlare di "assenza", perché, si vorrebbe chiedere, assenza di che cosa, dal momento che Dio, e il credente in Dio, non pongono il problema? Allora, è proprio nel momento in cui il non-credente parla con il credente che definisce la sua condizione come assenza, assenza cioè di quel Dio in cui il credente crede. Ma ciò non toglie che l'ateo rifletta su - e soprattutto *viva* - una dimensione che lo trapassa, che è altro da sé, che fa parte dell'umano in quanto l'uomo appunto la vive, ma è già altro dall'umano perché è ciò che l'uomo non può comprendere.





Il respiro dell'azione

L'autrice, commentando e riassumendo un libro di Catherine Chalièr, riflette sulla dimensione spirituale di "quattro donne co-protagoniste (come ora possono essere ridefinite) del libro di Bereshit: Sara, Rebecca, Rachele, Lea. Qui viene loro restituito il ruolo di cofondatrici degli eventi della Storia della Salvezza (...). A figure sbiadite, impolverate da un velo di opacità (...) Chalièr ha restituito la possibilità di rifulgere".

Sara e le altre: per una fertilità dell'anima

La vera pace non è una fermata, come diceva lo Pseudo Dionigi, è una "quiete brutale", un riposo senza sosta, un cammino abitato dalla continuità del desiderio.

Michel de Certeau

1. Spiritualità pare quasi debba rimare con intimità. E quindi con colloquio interiore, in una sorta di separatezza o pausa dal fluire della storia. Eppure c'è, nella presenza dello Spirito, qualcosa che deborda da questa immagine, ed è la responsabilità, il *respondeo* a un altro, ad un'altra persona che mi ha chiamato in causa. Di più: c'è un terzo tra questi due poli. Esso è la fonte, un *punctum* metastorico cui una vita storica si volge.

Questo terzo io lo chiamo Dio: solo così l'amore è possibile. Infatti solo se Dio è già là, il medesimo e l'altro possono cessare di *doverti* essere Dio.

Responsabilità e Spirito (*ruàh*, femminile in ebraico) si richiamano l'un l'altro.

In questo breve testo tenterò di sviluppare alcune considerazioni su questi temi e lo farò aderendo a un contributo che mi appare come uno dei più riusciti che la filosofia ha espres-

so nell'ambito dell'area in cui storia del pensiero ed esegesi biblica si intersecano.

Per le donne e per gli uomini che si sono interrogati intorno a *questioni di genere* esso può rappresentare un guadagno prezioso. L'opera cui faccio riferimento è *Le Matriarche* di Catherine Chalièr - sottotitolo *Sara, Rebecca, Rachele, Lea* - Ed. la Giuntina, 2002.

L'autrice - che ho conosciuto in un suo viaggio nella mia città - è un'ebrea parigina, filosofa, discepola di E. Lévinas. È una donna dalla grande anima.

Il suo metodo di lavoro si muove in una dimensione sapienziale: coniuga la libertà della sua intuizione filosofica - nutrita di attenzione e cura per la presenza femminile - con la conoscenza "dei saggi" della Tradizione talmudica, a cui - dice - sarebbe assurdo e presuntuoso sottrarsi o contrapporsi.

Se la lettura della *Torah* non solo sopporta ma invoca interpretazioni molteplici ("la Tradizione ebraica ritiene che la *Torah* abbia settanta volti"), essa però non può non accompagnarsi alla fiducia nella saggezza dei saggi: perciò si abbia cura di entrare nelle ma-



glie del grande edificio della Tradizione con una disposizione volta al rispetto e alla fiducia.

Allora si potranno dilatare spunti solo accennati, rimarcare inquietudini appena espresse, lavorare a sbalzo per mettere in rilievo frammenti trascurati. A figure sbiadite, impolverate da un velo di opacità, ma che pure giacevano lì, sotto gli occhi, Chalier ha restituito la possibilità di rifulgere, nei luccichii di formelle ora ben smaltate.

I soggetti presi in esame sono - come suggerisce il titolo - le quattro donne co-protagoniste (come ora possono essere ridefinite) del libro di *Bereshit*: Sara, Rebecca, Rachele, Lea. Qui viene loro restituito il ruolo di cofondatrici degli eventi della Storia della Salvezza.

Dell'opera, metterò a fuoco solo alcuni aspetti: il lettore o la lettrice troverà nel testo della Chalier infinitamente di più.

2. Sara è la prima: di lei, innanzitutto, si ricorda che era bella. Ma la bellezza qui è insieme segno creaturale e dono da regalare: la bellezza non sarebbe tanto fatta per abitare un essere, quanto per trasmettersi, in una necessità di far passare a un altro ciò che si è ricevuto: in ciò si coniuga all'essere-per-altri dell'umanità dell'uomo e della donna. L'avvenenza di Sara è segno dunque del suo donarsi.

Di Sara, poi, viene messo in luce un aspetto assolutamente sottostimato nelle consuete esegesi. Sara, proprio in quanto donna bella, potrebbe essere bramata dal Faraone, e ciò indurrebbe il legittimo marito a rischi anche mortali. Per questo Abramo le farà una indecente proposta: "Vedi, io so che tu sei donna di aspetto avvenente. Quando gli Egiziani ti vedranno, penseranno: Costei è sua moglie, e mi uccideranno, mentre lasceranno te in vita. Di dunque che tu sei mia sorella, perché io sia trattato bene per causa tua e io viva per riguardo a te" (Gn 12,12-13).

La richiesta è una di quelle che sconvolgono un universo. Sembra oltrepassare i limiti della dignità d'un uomo. Eppure è lì,

espressa da lui, il capostipite Abramo. Che dire?

All'inaudita richiesta del marito, Sara obbedirà. E sarà un assenso compiuto nell'agire muto, una risposta d'accoglienza, messa in atto senza traccia di accenti pronunciati. Nel testo sacro, l'assenso di Sara sarà trattato implicitamente, un evento "senza nome": scontato, dovuto? Per rispetto alla grandiosità del gesto? Per suo misconoscimento? Chalier sceglie questa strada: Sara acconsente perché lì accadeva la debolezza d'un uomo.

Si tratta del primo dialogo tra un uomo e una donna nel libro della Genesi. *Per la prima volta* nella Bibbia l'uno (uno sposo) prega l'altra (una sposa) di aiutarlo. Per la prima volta è inscenata una vicenda umana nell'orizzonte di una vita di coppia. La richiesta di uno dei due (lui) irrompe nella vita dell'altra, spezzando il suo normale dispiegarsi. Per la prima volta nella Bibbia l'uno prega l'altra, le chiede soccorso, e l'altra, ascoltandolo, consente di obbedire per sottrarlo all'imminenza di un destino infelice. La supplica provoca una rottura nell'altra, nell'immanenza della vita, nella semplice perseveranza dell'essere.

Non è lei, non è Sara la creatura vivente, cui direttamente si rivolge l'atto di elezione divina. Questa, come si sa, è per Abramo. Lei ne è coinvolta solo "di riflesso" al marito. Eppure è proprio in questa "subordinazione" - così come è avvenuto nella creazione di Adamo ed Eva -, è proprio in questa intermediazione che, lungi dallo scorgere una determinazione squalificante, si rintraccia invece una grazia sovrabbondante.

Proprio questa apertura di Sara al prossimo, questa sua capacità di dimenticare la contingenza del proprio io per ascoltare la debolezza dell'altro, per soccorrerlo, questo suo irrinunciabile esporsi al comando della voce che chiama, fanno apparire il suo "Eccomi" un gesto d'assenso ancor più superbo di quello esibito dal suo uomo davanti a Dio. Come dire: forse era - in qualche modo - più



scontata, là, quella risposta, in tanta eccezionalità di appello.

Qui, in un quadro del tutto feriale e dimesso, la chiamata poteva facilmente essere evasa, e la sua umiltà non trasfigurarsi in gloria. Così non è stato per Sara.

Nel primo dialogo tra amante e amata/o nella Bibbia, tra due esseri che sappiamo legati dal vincolo che, in queste pagine, sarà tante volte preso a paradigma di quello fra l'uomo e Dio, la coppia si sostanzia come figura che supera la felicità privata di uno dei due amanti. Certamente è un dialogo asimmetrico, dove è lei che risplende. Lo squilibrio si colmerebbe più avanti, quando ci sarà la richiesta che a sua volta lei rivolgerà a lui, richiesta molto meno "intollerabile" (quella di congiungersi alla schiava Hagar per mettere al mondo un erede). A sua volta Abramo acconsentirà.

Nei due casi la risposta silenziosa corrisponde ad un atto di obbedienza. Ognuno si sottomette all'appello dell'altro.

Che l'altro domandi prevale su tutto, colui che ascolta non resiste, né interroga: segue la voce che lo richiede, proprio perché è essa a richiederlo. Anche se la dismisura delle sue esigenze spezza l'equilibrio di una relazione.

3. Rebecca e Isacco: ovvero il primo matrimonio nella Bibbia. Esso non è affatto impegnato dell'*amour fou*, anzi è un tipico matrimonio "combinato": dal sensale Eli'ezer. Il primo matrimonio è un gesto estraneo a qualsiasi concessione verso i classici *topoi* della seduzione amorosa, ma tuttavia l'amore non sarà estraneo a questa coppia. Questo è un punto centrale.

Leggendo queste pagine della Scrittura, forse un po' tutte e tutti avevamo pensato che queste abitudini in relazione alle dinamiche coniugali fossero frutto di una certa arcaicità di costumi, da cui noi moderni siamo emancipati. Le cose sono un po' più complesse.

Il testo della Chalier mette superbamente in luce questo punto: i saggi privilegierebbero

il ruolo dei mediatori non perché la passione sia da loro sottovalutata o marginalizzata, ma perché altro è l'ordine in cui si muoverebbero. La loro preoccupazione è quella di neutralizzare la violenza, la cecità, la vanità d'un amore lasciato a se stesso, di eludere l'inganno di una passione che, confondendo la realtà di un essere con ciò che essa rappresenta per chi l'ama - felicità, perfezione, assoluto finalmente raggiunto -, vorrebbe possedere questo essere, identificarsi in lui.

La diffidenza verso gli slanci di cuore... cede così il posto al contrappeso decisivo della certezza che l'Alleanza promessa tra due esseri crea l'amore e non l'inverso - Isacco prenderà in moglie Rebecca, poi l'amerà -. La parola data susciterà l'amore, lo custodirà.

L'amore biblico, l'amore vero, designa "l'alleanza di due esseri che si accettano, che non sono più, l'uno per l'altro, dei pretesti o delle immagini del delirio intimo, ma degli amici giurati, il cui amore è fiducia".

Chalier non sta dicendo di ritornare a matrimoni combinati. Ma indica come, in questa pratica, si manifesti un *ordo amoris*: in cui ci si congeda da un *eros* di possesso narcisistico, per disporsi al senso del dono e dell'accoglienza nella reciprocità, ma anche nel mistero d'una alterità insormontabile. Infatti il *Talmud* paragona la difficoltà d'una tale unione, alla separazione delle acque del Mar Rosso: come non essere d'accordo che una tale impresa di connubio tra Alleanza e Amore non metta in discussione le leggi della natura? Questa soprannaturalità, così fondativa per le sorti dei legami amorosi, marca ancora il cuore della coppia umana? Ora che non ci iscriviamo più, simbolicamente ed antropologicamente, in una "necessità" storica come quella biblica: la sussistenza d'un popolo, la sua salvezza?

D'altra parte, è bene ricordare qui che il discredito della passione travolgente si intreccia con quel rifiuto per gli aspetti fusionali della vicenda amorosa: in conformità con l'insegnamento biblico, che sempre mette in guardia dall'operare con-fusioni, mescolanze, sia



sotto l'aspetto teologico, che sotto l'aspetto rituale. La distinzione tra gli elementi precede l'unione, e le identità specifiche sono irriducibili a questa.

E poiché l'alleanza tra due esseri, maschio e femmina, che si uniscono nella volontà di tenere fede a tale distinzione, non è né facile né "intuitiva", la Tradizione soccorre le coppie nell'idea che la giustezza del legame si fonda sulla presenza di un terzo termine trascendente: di Colui che garantisce l'amore al di là dell'interesse, al di là del puro godimento. Dove amore di Dio e amore del prossimo si intersecano.

Dunque Eli'ezer è il servo, l'intermediario a cui Abramo affida il compito di procurare una moglie a Isacco, scegliendola nel proprio luogo natale, il Paese dei due fiumi.

Non per elezione diretta, quindi, Rebecca farà parte del popolo dell'Alleanza. Appartenevole ai *goim*, Rebecca conquisterà la propria elezione non sulla base di una eredità naturale, ma soprannaturale.

Tema caro all'economia della *Torah*, questo, se solo si pensa a quanto la questione della primogenitura, a partire da Caino e Abele, per snodarsi poi ai patriarchi, sia stata non solo presente, ma costitutiva nella fondazione di una economia che, attraverso questi sentieri, tracciava linee per annunciare un mondo di giustizia oltre: oltre l'essere delle presenze (oggettive e soggettive), oltre l'ordine propriamente "naturale"; così caro, ahimè, ancora a tanti settori della teologia cattolica.

Assolutamente "innaturale" è il gesto di Rebecca: sia al pozzo, nei confronti di Eli'ezer e dei suoi cammelli, sia nei confronti dei vari oggetti d'ornamento, portati da lui in dono e poi offerti quale pegno per le nozze: oggetti nei confronti dei quali ella, a differenza del fratello e della famiglia, nutre una nobile noncuranza.

Ed ancora innaturale la fermezza con cui Rebecca deciderà, in un solo giorno, di lasciare tutto e di partire.

Eli'ezer aveva avuto il compito riconosce-

re una vera moglie per Isacco, sulla base di precisi indizi, secondo i patti presi col suo signore Abramo. "La giovinetta era molto bella d'aspetto, era vergine, nessun uomo le si era unito. Essa scese dalla sorgente, riempì l'anfora e risalì. Il servo allora le corse incontro e disse: Fammi bere un po' d'acqua dalla tua anfora. Rispose: Bevi, mio signore. In fretta calò l'anfora sul braccio e lo fece bere. Come ebbe finito di dargli da bere, disse: Anche per i tuoi cammelli ne attingerò, finché finiranno di bere. In fretta vuotò l'anfora nell'abbeveratoio, corse di nuovo ad attingere al pozzo e attinse per tutti i cammelli di lui... Di chi sei figlia, dimmelo. C'è posto per noi in casa di tuo padre, per passarvi la notte? Sono figlia di Betel. C'è paglia e foraggio in quantità da noi e anche posto per passare la notte" (Gn 24,15-25).

Eli'ezer ringrazia il Signore per ciò che ha ottenuto: in Rebecca il segno di dedizione allo straniero s'è manifestato, l'ospitalità si è fatta carne. Ma ora, dalla decisione di partire, si sarebbe riconosciuto se era "lei" quella destinata: lo seguirà in terra lontana?

Nonostante il disappunto dei genitori, Rebecca non ha dubbi: ha deciso per una partenza senza ritorno.

La figlia di Betuel l'Aramaico, la giovinetta ignara, scesa alla sorgente insieme ad altre fanciulle di città e che uno straniero ha chiesto in sposa per un uomo di terre lontane, di nome Isacco, alla domanda: "Vuoi tu partire con quest'uomo?", risoluta risponde: "Andrò". Prende congedo da casa, famiglia, paesaggi familiari, amicizie, abitudini, propri dèi. Lascia quel mondo idolatra, e va.

Non si può non evocare anche qui l'*Eccomi* d'Abramo, non si può non riscontrare anche qui, come per lui, la forza che spinge per un sì incondizionato, senza riserve e senza indugio, senza domande e stupore, ad un progetto cui si è chiamati: solo questo dedicarsi all'altro, questa vocazione accettata a non elevare come diritto la propria legittimità, ma un "per-l'altro" responsabile e vulne-



rabile.

Il criterio di mettere in discussione il "presso-di-sé", dell'accettazione immediata della richiesta dell'altro, giocherebbe dunque in modo discriminante: solo la donna che sarà capace di lasciarsi disturbare così, che accetterà lo sconvolgimento nell'ordine della sua vita, sarà giudicata degna dell'elezione. E sarà madre d'Israele: il suo destino sarà quello di generare Giacobbe, di fondare la stirpe del popolo d'Israele.

4. Giacobbe, Rachele e Lea: questa volta, invece, si aprono le porte del grande amore. Rachele ha catturato il cuore di Giacobbe con un solo sguardo, tanto da indurlo a lavorare come servo per sette anni nella casa del padre di lei, Labano. "Io ti servirò sette anni per Rachele, la tua figlia minore" (Gn 29,18): ma a lui sembreranno pochi giorni, tanto l'amava.

Ed inoltre, in questo caso, i diritti di primogenitura si riaffermano, tanto che sarà Lea, la primogenita, non Rachele, quella che Labano ha deciso di dare in sposa a Giacobbe (egli è pagano, del resto, e non sopporta il sovvertimento dell'ordine naturale). Ma Lea non può essere assimilata agli altri primogeniti: non è immersa in quel "compiacimento di sé" che di solito avvolge i figli maggiori: Caino, Ismaele, Esaù...

Seppure con l'inganno, il diritto di primogenitura impone i suoi crediti, e Giacobbe si trova aggirato. Subisce la sostituzione dei corpi: "Quando fu mattina... ecco che era Lea" (Gn 29,25). Ma Giacobbe non desiste, lavorerà altri sette anni per Rachele e, alla fine, sposerà anche lei: e sempre "amò Rachele più di Lea".

In questo strano triangolo amoroso, la figura di Rachele riluce soprattutto nei commenti della Tradizione. I saggi - dice Chalièr - tratteggiano Lea e Rachele di contorni dal grande spessore umano: Lea soffrirebbe molto per l'umiliazione di essere così mortificata, rifiutata; Rachele si impietosirebbe per il dolore della sorella, tanto da divenire complice

con lei, contro Giacobbe e contro di sé, per attuare il sotterfugio della sostituzione.

Di nuovo quindi riluce quella elezione soprannaturale già incontrata precedentemente: un'elezione dove il/la singolo/a si congeda dal semplice desiderio di vivere e di trascendersi nei propri discendenti, perché l'atto paziente di portare il peso dell'esistenza, una esistenza allacciata inscindibilmente a quella degli altri, è il vero, essenziale gesto dell'umano. Di più: divino, se non obliamo il *pathos* come attributo costitutivo del divino.

Se l'identità del soggetto biblico si mostra in questa cura per il prossimo che lo allontana dalla sua serenità, dal suo riposo e assale la sua felicità, non è perché lo ha voluto o scelto.

Come se prima della bipolarità del bene e del male presentati nella scelta, il soggetto si trovasse compromesso con il Bene nella passività stessa del sopportare, come se fosse da lui eletto di un'elezione riconoscibile nella responsabilità di ostaggio alla quale il soggetto è votato, alla quale non saprebbe sottrarsi senza smentirsi e per la quale è unico (Lévinas).

Poi, di nuovo, un abbandono "violento" da una terra, di nuovo un partire. Un'altra partenza per servire e non per salvarsi. E ancora Dio si rivolge a Giacobbe. Le due donne, le mogli, acconsentono. Dio, di nuovo, non si è rivolto a loro direttamente.

Ma la grandezza sembra proprio dimorare in questo cogliere la Parola divina nelle parole venute dal Prossimo, come se queste donne di origine pagana fossero state scelte in ragione di questa dignità, di questo saper ascoltare oltre la superficie. Esse sono coloro che, per eccellenza, percepiscono le esortazioni di Dio nell'umanità stessa dell'uomo. Come se Dio non si fosse rivolto direttamente a loro non tanto per disprezzo, come darebbe a pensare una lettura kirocentrica, quanto per voler mostrare che l'efficacia della sua Parola passa proprio attraverso l'adesione di quelle e quelli che la percepiscono nel volto del Prossimo.



5. E, per finire, un accenno a Dina, figlia sventurata di Giacobbe e Lea, figlia violentata, di cui si narra brevemente nel capitolo 34 della Genesi. Non c'è parola però che riguardi lei, la sua persona. Essa non fu riscattata nemmeno nelle parole dei *midrashim* successivi, e la sua pena è rimasta negata nella catena della memoria della Tradizione.

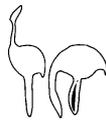
Chalier le restituisce voce e forma. La violenza che subisce - dice - è ancora più intollerabile perché i testi si focalizzano sul disono-

re subito da padre e fratelli, con un'attenzione esclusiva al loro dolore. Ma non bisogna forse vedervi una figura anche lontana, anche imperfetta di questo dolore-per-altri, di questo prendersi in carico il suo male, descritto dal profeta (Is 53)?

L'accenno alla figura del Servo sofferente, anticipazione di Gesù il Cristo, potrà ripagare in parte i silenzi.

Paola Cavallari Marcon





Il respiro dell'azione

Come è possibile vivere la spiritualità oggi, nel proprio lavoro?

"Per me - sottolinea l'autore, noto magistrato -, provare a rispondere significa partire da una riflessione sulla fede che mi ha sempre colpito. Il Dio che ci presenta Gesù è un Dio che non si fa servire, ma che sceglie di servire gli uomini. Un cammino nuovo, di libertà rispetto ai vincoli culturali (...) che la religione può imporre".

Legge, giustizia, Vangelo...

Come vivere la spiritualità oggi, nel proprio lavoro? Per me, magistrato, provare a rispondere significa partire da una riflessione sulla fede che mi ha sempre colpito.

Il Dio che ci presenta Gesù è un Dio che non si fa servire, ma che sceglie di servire gli uomini. Un cammino nuovo, di libertà rispetto ai vincoli culturali (il sabato, le offerte al Tempio, le purificazioni...) che la religione può imporre. Sentirsi serviti, "amati da Dio" (come dice l'apostolo San Paolo in Rom 1,7), non essere chiusi in un codice comportamentale che ci imbriglia con prescrizioni soltanto formali per dimostrare di amare Dio: ecco un respiro alto della fede. Un itinerario che ci avvicina all'autenticamente umano. Una dimensione della fede che ne esprime la ragionevolezza.

In quest'ottica, la legalità è uno strumento, non il fine della vita sociale. È lo strumento per eccellenza per difendere il debole dalla prepotenza del forte. Lo strumento privilegiato per fare di ogni potere un percorso di servizio e non di dominio.

Come la fede, questa fede, si intreccia col

mio lavoro all'interno dei percorsi legislativi?

Ho sempre percepito la fede e la professione di magistrato come elementi distinti che non possono entrare immediatamente in contatto. Il rischio sarebbe quello di un cortocircuito che spinge a sostituire il codice civile o penale con il testo del Vangelo, con tutte le confusioni e gli errori che ciò comporta. Avverto la distinzione, però, non tanto come separazione ma come giusta distanza che permette alla fede di illuminare un lavoro che deve rimanere autonomo.

Il Vangelo non fornisce soluzioni concrete ai tanti problemi che un magistrato deve quotidianamente affrontare. Può però sostenerlo ed indirizzarlo. Ad esempio, ricordandogli che il suo lavoro è al servizio non solo della legge ma anche degli uomini, della loro libertà e giustizia. In particolare, ammonendolo a non perdere mai di vista il senso ultimo di ogni legge: la difesa del debole. Indirizzandolo, in sostanza, ad usare la legge per l'uomo e non contro l'uomo.

La fede aiuta a restare dentro la professione con la giusta attenzione: sia a quelli che



hanno sbagliato, sia a quelli che sono stati feriti. Rende più facile incontrare una giustizia dal volto umano, capace di uscire dalla logica vendicativa, nella quale le nostre fragilità spesso ci cacciano.

"Beati coloro che hanno fame e sete di giustizia" è insegnamento che spinge a cercare Dio non in un cielo lontano dalla nostra vita, ma nella terra dove viviamo, lavoriamo ed operiamo ogni giorno. Con la sua resurrezione, con la sua vittoria sulla morte, Gesù offre la certezza che è possibile "vincere il male con il bene" (Rom 12,21).

Lavorare per la giustizia, allora, non è inutile. È uno sforzo possibile. Che non può essere attuato senza la legge, ma nello stesso tempo obbliga a lavorare perché ogni legge sia trasparente nel suo senso ultimo: la centralità dell'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio.

Entrare in un carcere, in un'aula di tribunale o in un ufficio giudiziario con questi pensieri non dispensa dall'impegno, dal dubbio, dall'errore e dalla fatica. Evita però la frustrazione del cedere ad un'impostazione meramente burocratica del proprio lavoro, dando per scontato che quanto si fa risulterà inutile. Dentro le nostre carte, all'interno del nostro cercare e discutere, tra i molti volti che incontriamo (colleghi, testimoni, imputati, cittadini...) si nasconde anche il volto di Gesù. Ed è per questo che la fede consegna all'impegno per la giustizia pro-

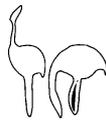
spettive inattese.

Per i credenti, quello della legalità diventa un percorso che invita ad uscire dai nostri recinti per coinvolgerci nella realtà sociale in cui viviamo, immettendovi il lievito di una "giustizia superiore", senza la quale non c'è autentico sviluppo ed umanità piena. Significa non solo osservanza dei riti e delle procedure stabilite (osservanza sempre doverosa ed imprescindibile), ma anche passione, sacrificio ed impegno: soprattutto perché non venga meno la nostra presenza là dove è coinvolta la vita dei più deboli.

Infine, ricordiamo che ci è stato insegnato ad incontrare il peccato soprattutto nelle cose che non si debbono fare. Uguale attenzione però dovrebbe essere destinata ai peccati di omissione, alle cose che dovremmo fare per dilatare liberazione e giustizia, e che invece - spesso per pigrizia - non svolgiamo. Anche il non fare è peccato. Anche l'indifferenza inquinava le nostre coscienze e rende meno giusta la nostra società.

Gian Carlo Caselli





Il respiro dell'azione

"Spiritualità significa ripensare il proprio passato, alla luce di chi non è più vivente, come un compito comune da portare a compimento in modo riparativo, consapevole che nell'esperienza del dono è presente anche quella del peccato originale, della distanza incommensurabile tra la gratuità di chi mi ama senza chiedere alcunché per sé, e la risposta che riesco a dare. Senza senso di colpa, ma con gioia..."

Agire con amicizia: in esodo

Ciascuno di noi ha vissuto delle esperienze che possono essere considerate fondanti la presa di consapevolezza di sé e della relazione con il mondo e gli altri: un'esperienza primaria rispetto alla riflessione sul significato dell'esistenza. Si tratta di incontri con persone, quindi di volti, gesti, parole, anche banali, che rimangono ben fissi nella memoria, si sedimentano in modo da attraversare tutta la vita e risultano capaci di accogliere altri volti, suoni, odori...

Il racconto di questo "percorso interiore" costituisce la base dell'universo simbolico e concettuale che ciascuno si porta dietro, a vari livelli di tematizzazione e complessità, e che, in tutti questi anni, in *Esodo* abbiamo cercato di tirar fuori e di confrontare con le grandi "narrazioni" e concettualizzazioni religiose e culturali: convinti che il pensiero debba essere "concreto", un "esercizio spirituale" che dia strumenti per una vita bella, buona, "piena" (come dice il titolo del precedente numero della rivista).

La straordinaria grazia, che io ho avuto fin dall'inizio di questo mio percorso, è di aver vissuto, nella mia famiglia, l'evidenza

che "io sono" non in quanto penso, agisco..., ma perché amato, pensato (*cogitor* e non *cogito*), creato dalla gratuità radicale dell'altro: originario non è quindi l'io, ma la relazione. Illuminante è sempre Ricouer: "il sé come altro".

I miei zii, mio cugino (con i genitori il rapporto è ovviamente più complesso) mi hanno donato questa esperienza, senza legarmi a sensi di colpa, a rimpianti e vergogne per non aver corrisposto al loro dono, senza vincoli a ripetere questo passato, a restare chiuso nel pianto per la perdita, con loro, di questa condizione "innocente". Spiritualità, per me, è il rinnovare continuamente questa memoria, renderla viva, presente. Un itinerario per me faticoso (un "esercizio spirituale" - per usare un termine antico - che ai miei tempi si era sclerotizzato e ora è dimenticato, erroneamente: al fare un lavoro su sé stessi, per trovare una saggezza pratica, un saper vivere con sé e con gli altri, si sono sostituite esercitazioni e tecniche per rimuovere, nascondere il male).

Mi ritrovo pienamente in quanto scrive Luigi Boccanegra, in questo stesso numero:



spiritualità significa ripensare il proprio passato, alla luce di chi non è più vivente, come un compito comune da portare a compimento in modo riparativo, consapevole che nella esperienza del dono è presente anche quella del peccato originale, della distanza incommensurabile tra la gratuità di chi mi ama senza chiedere alcunché per sé, e la risposta che riesco a dare. Senza senso di colpa, ma con gioia, senza peso, anzi con ironia verso i propri limiti, in quanto siamo sempre incapaci e ridicoli, inciampiamo nei peccati, ma certi di rimanere sempre amati.

Riparare i danni del male radicale mi sembra essere quindi un'opera più artigianale che sacra. La fiducia verso questo altro, e non la mia capacità, fonda il compito assunto, nonostante quello che si è, e il male che ci opprime dentro. È in quanto amato che riesco a disegnare la mia vita come responsabilità: il dono ricevuto porta con leggerezza all'essere in quanto donato ad altri, per non disperdere ma diffondere l'amare.

Riprendendo, credo, ancora Luigi: per rivivere così il passato devo transitare per una "dolorosa" rottura con questo stesso passato, condensato nel mio io psicologico, che rimane obbligato a ripetere i vincoli della legge, il dolore della perdita, vissuta come colpa da espiare. Perdere l'uomo vecchio è invece il passaggio per la rinascita continua dell'esperienza originaria, non tradotta alla "lettera", ma riscritta con linguaggio sempre nuovo, attraverso una traduzione accogliente i linguaggi degli altri, che risultano incomprensibili, estranei se rimango all'interno del mio parlare ripetuto.

Per non continuare ad essere autoreferenziale, alla ricerca di autosoddisfazioni, serve però un'altra grazia: una forte esperienza del presente e del futuro. Per me, mia moglie e mia figlia, innanzitutto. In queste e nei miei nipoti rinascono "le divinità familiari": rileggo, in/con loro, i tratti identitari della mia famiglia, la continuità dei modi di atteggiarsi, di muoversi, le virtù e i costumi familiari.

In questo senso credo alla comunione dei

vivi e dei morti, che così hanno vita eterna e condividono il presente. Noi pensiamo l'eternità come durata oltre il tempo, ma è invece la pienezza della vita, oggi, la compresenza, la condivisione delle esperienze passate e future nel presente.

Un'altra esperienza di grazia sono gli amici, che non sono mai "passati", in quanto si rinnovano continuamente le domande, le inquietudini, le allegrie degli incontri, fino a quelli di *Esodo*, ormai da ben 25 anni. Con storie e intensità diverse, ma in *Esodo* comune è la relazione di amicizia come modo stesso di ricerca della propria personale verità, nell'accoglienza dei diversi linguaggi attraverso cui ciascuno dice la sua verità.

Forse una sola condizione abbiamo vissuto, conservando una linea identitaria. (Essere un "soggetto libero e amico", come ci siamo definiti, significa infatti avere una storia, di contenuti e azioni, che costruisce l'identità per noi radicata nella testimonianza del Cristo - ma non entro ora in questo aspetto). Forse si può dire così: cerchiamo di assumere con grande serietà l'impegno verso l'esterno (a partire dai lettori), ma non ci prendiamo mai sul serio, tentiamo di mettere in comune le personali debolezze, di ridere delle proprie virtù (come manie, *tic*), e di rispettare di ciascuno i vizi, i difetti, come talenti.

Non è un atteggiamento psicologico, ma la manifestazione della leggerezza dell'io, che non pretende di autoaffermarsi negando l'altro, di fondare se stesso come portatore di un progetto. Leggerezza, come un soffio, un respiro (come detto nell'editoriale).

Rifiuto il termine "debolezza", perché l'accoglienza della parola che chiama, che ama, costruisce una forte identità, capace di amare, di agire, nonostante tutto il male, il vivere nel fallimento. A partire dal vissuto in *Esodo*, tento di agire, nel lavoro, nella società..., con questi criteri, dolci, non distruttivi, nel nascondimento, non nell'apparenza.

Lo scandalo di Cristo è che l'azione salvifica si è realizzata attraverso l'amore per il



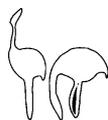
nemico, fino alla morte. Cristo chiama amico Giuda, rovesciando ogni logica mondana, nel momento del tradimento, abbandonato da tutti i discepoli, da Dio stesso. Radicalmente solo, rimane nell'amore per niente, senza progetto, senza fondamento che l'amore stesso.

L'esperienza della resurrezione però si

attua quando nel suo nome i discepoli, dispersi, si ritrovano e si riconoscono amici, perché amati e chiamati da questo amore senza fine, e vedono che la morte non ha vinto, che l'amore è persona vivente, risorta.

Carlo Bolpin





Il respiro dell'azione

La fede in Gesù Cristo morto e risorto "deve anche confrontarsi con la necessità di dare significato teologico e salvifico al protrarsi senza fine della permanenza di tutti gli uomini, credenti e no, nella non-salvezza, dopo che la salvezza è stata annunciata come realizzata". L'autore, docente di filosofia e saggista, indaga sul senso della speranza cristiana: "Quale speranza, allora, e per quale salvezza? Cosa, disperati, speriamo?".

Nel tempo, la speranza, oltre il tempo

Non credo sia oggi possibile offrire sul tema della speranza cristiana, sul problema della fede biblica nella storia della salvezza, una prospettiva unitaria e un discorso sistematico. Non solo per la complessità dell'argomento, ma anche e soprattutto perché la storia e la salvezza non sono realtà che sopportano sistemazioni di comodo, razionalizzazioni o idealizzazioni che le rendano governabili. È dubbio che Dio abbia nelle sue mani il controllo pieno degli eventi che determinano la storia e che davvero sappia come mai dovrebbe essere una condizione redenta per tutti gli esseri della sua creazione. Cosa ci autorizza a pensare che potremmo noi conoscere e chiarire l'una e l'altra cosa, o anche solo una loro piccola parte?

In luogo di una visione d'insieme cercherò, allora, di proporre uno dei possibili percorsi di interpretazione di questo tema, analizzando alcune tappe del mio *itinerarium mentis et cordis in fide*. Un itinerario alla fede e alla sua intelligenza esistenziale, che nel proprio scavo, non so se per coraggio o per viltà, giunge a confessare come fede il riconoscimento della propria incredulità e come

speranza la denuncia della propria disperazione.

Cristo e il tempo

Partirò dal bel saggio di Oscar Cullman, *Cristo e il tempo*, il libro che, appena terminati gli studi, nel '66, mi ha introdotto alle croci e alle delizie della riflessione teologica, avviandomi da subito ad un'interpretazione storico-salvifica della fede cristiana, vicinissima, come problematica e come linguaggio, al nostro tema (Il Mulino, Bologna 1965; prima edizione, Zurigo 1947).

Nella lineare e serena oggettività del suo argomentare, quest'opera ci offre, infatti, la prima presentazione sistematica della prospettiva in cui si pone il problema della salvezza cristiana per una teologia che, abbandonata la distinzione tradizionale tra spirito e corpo, aldilà e aldi qua, vuole essere rispettosa delle sue basi bibliche e aperta al confronto con la cultura del tempo.

Scriva Cullmann: "È proprio dell'essenza di Dio il rivelarsi, e questa sua rivelazione, la sua Parola, è un atto, vale a dire un evento



storico". Tanto che è giusto riconoscere che "mai l'agire di Dio si rivela agli uomini in modo così concreto come nella storia, la quale, teologicamente parlando, rappresenta, nella più intima essenza, il rapporto di Dio con gli uomini" (p. 46).

Ecco perché "fede e pensiero dei primi cristiani non partono da una contrapposizione spaziale (quaggiù/lassù; aldi quà/al dilà), ma da una distinzione temporale (già-ora/poi; passato/presente/futuro). Il carattere temporale di tutte le affermazioni relative alla fede è legato, nel Nuovo Testamento, al valore accordato al tempo dal pensiero ebraico"; in particolare al *kairos*, come ora e momento qualificato, occasione particolare e unica di salvezza offerta da Dio all'uomo. "Vediamo così che nel passato, nel presente e nell'avvenire si hanno dei *kairoi* particolari, fissati da Dio, e dalla cui unione scaturisce la linea della salvezza" (pp. 60-61).

Mentre il pensiero greco concepisce il tempo come un muoversi in cerchio, in cui tutto si ripete e la salvezza può consistere soltanto nel passare dall'esistenza di un quaggiù terreno, determinato dall'eterno e doloroso alternarsi del nascere e del morire, ad un al di là celeste, eterno, immutabile e felice, la concezione della salvezza nella predicazione cristiana primitiva è rigorosamente temporale, e corrisponde alla concezione lineare del tempo caratteristica della Bibbia.

"Proprio perché viene concepito come una linea retta e continua, diviene possibile, per la fede cristiana, il realizzarsi progressivo e completo di un piano divino, e la meta finale, situata al termine della linea, può imprimere agli avvenimenti che si attuano lungo tutta la linea stessa, un movimento ascensionale tendente ad essa; ed, infine, il fatto centrale e decisivo, Cristo, può essere il punto fisso che orienta tutta la storia prima e dopo di lui" (pp. 75-77).

L'elemento cronologicamente nuovo, apportato da Cristo alla fede del cristianesimo primitivo, consiste nel fatto che, dopo la Pasqua, il centro non si trova più, per il credente, nell'avvenire, come per gli ebrei, ma è sta-

to già raggiunto (pp. 106-107).

"Ciò significa che la speranza dell'avvenire può ormai appoggiarsi sulla fede nel passato, sulla fede che la battaglia decisiva è stata vinta. Quanto è già avvenuto costituisce la sicura garanzia di quanto avverrà. *La speranza nella vittoria finale è tanto più intensa, in quanto essa si fonda sulla convinzione incrollabile che già è stata riportata la vittoria decisiva*" (pp. 111-112) [Oscar Cullmann, *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, I ed., Zurigo 1947].

Non c'è chi non veda che questa soluzione offerta al problema del rapporto tra storia e salvezza, tra fede nel potere redentore del Cristo e attesa dell'umana speranza di sperimentare segni di riscatto dal dolore e dalla morte, è per un verso coraggiosa e per un altro cautelosa.

Innova, come abbiamo visto, in quanto fa propri i risultati della moderna teologia biblica e della nuova autocoscienza culturale dell'uomo. Riconosce la natura storica della rivelazione e dell'azione salvifica di Dio. Liquida la separazione, cara alla metafisica platonica e alla teologia patristica e medioevale, tra anima e corpo, incorruttibilità dei cieli e mortalità delle cose terrene. Riconduce alla sua vera dimensione, corporea e spirituale insieme, il tema salvifico della resurrezione dei morti e dell'intero rinnovamento apocalittico della creazione. Pone così le basi per una nuova ricerca teologica e spirituale sul tema della salvezza.

Resta, invece, prudentemente ancorata ad una visione acritica ed ottimistica del cammino della rivelazione salvifica e del processo redentivo della storia, là dove si trattiene dal prendere seriamente in considerazione l'andamento dialettico della storia e quello chenotico della rivelazione; dove stempera il legame della resurrezione con la croce, ed evita di interrogarsi a fondo sul senso teologico del tempo che intercorre tra "battaglia decisiva" e "fine vittoriosa della guerra", cioè tra l'evento "Croce-Resurrezione" e l'evento "Gerusalemme celeste".

Cullmann tratta questo tempo intermedio,



di duemila anni, e non di due giorni, come se fosse un tempo vuoto e non come un *kairos* o un insieme di *kairoi*, portatori di un loro messaggio e di una loro esperienza circa la potenza salvifica di Dio e le umane speranze di redenzione dal male e dalla morte.

Composta negli anni della II Guerra mondiale e pubblicata subito dopo la sua fine, l'opera di Cullmann è, infatti, frutto di una teologia che ne porta gli echi, ma che ancora non ha beneficiato della coscienza culturale ed esistenziale maturata nel confronto con Auschwitz e con Hiroshima.

Storia e "memoria passionis"

Da Cullmann si può, dunque, partire ma a Cullmann non ci si può fermare, anche perché gran parte della ricerca teologica, la più vitale e coinvolgente, va ormai ben oltre la sua visione della storia della salvezza, sollecitata dall'indagine esegetica, sempre più libera e insofferente di ogni risistemazione unitaria e progressiva del pensiero biblico, e dalla crisi sempre più profonda delle filosofie della storia idealista, marxista, storicista ed evolucionista.

Basti, per tutti, richiamare lo sviluppo del pensiero di Metz (J. B. Metz, *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978), noto allievo di Rahner e attento osservatore del dibattito sociale e culturale della Germania degli anni '60-'70, che a lungo si interroga sulla possibilità di mantenere viva l'attenzione teologica al tema della salvezza nella storia, e di una salvezza non solo spirituale e individuale, ma pubblicamente e politicamente rilevante.

È la presa di coscienza dell'universale pervasività del dolore - egli scrive - ad opporsi al tentativo di costruire una teologia della storia capace di conciliare natura e uomo in un processo salvifico unitario e lineare. "Ogni pretesa di conciliazione finisce col degenerare in una cattiva ontologizzazione della passione dell'uomo... Il che risulta con particolare evidenza dal tentativo di intendere il dolore umano come modalità propria e necessaria del processo naturale e storico-salvi-

fico. La minima traccia di sofferenza insensata sbugiarda l'ontologia affermativa e la sua teologia, smascherandole come mitologia del moderno" (pp. 105-106).

Per evitare tutto ciò, il cristianesimo non introduce dall'esterno Dio in questa lotta per il futuro, a mo' di un *tappabuchi* o di un *deus ex machina*. "Cerca piuttosto di tenere desto il ricordo del Signore crocefisso, la sua specifica *memoria passionis*, come memoria di libertà, socialmente e politicamente pericolosa. Se quindi si confronta sulla trasformazione del mondo con le scienze dell'uomo, con la tecnica e con la politica, la teologia non può che cercare delle categorie capaci di animare dall'interno il dialogo: categorie che si richiamano per un verso all'esperienza del dolore, per un altro a quella di una vita realizzata e densa di valori. Il loro correlato teologico sta nel Venerdì santo e nella Pasqua: nella *memoria passionis et resurrectionis*, che mai possono essere separate, perché non si dà comprensione alcuna della gloria della resurrezione che sia libera dalle tenebre e dalle minacce della storia della sofferenza umana" (pp. 110-111).

"Nella *memoria passionis* Dio appare, quindi, nella sua libertà escatologica, come il soggetto e il senso della storia nella sua totalità. E questo sta a significare che anche per questa memoria non esiste un soggetto politicamente identificabile della storia universale. Il senso e lo scopo di questa storia universale stanno, per dirla in breve, sotto la riserva escatologica di Dio... Così, anche nella luce della cristiana memoria della passione, la vita politica viene liberata e custodita dal totalitarismo. Ma, a differenza della versione liberale dell'idealismo, nella memoria cristiana ciò avviene mediante una liberazione utopicamente orientata e non già determinata" (p. 115).

"È tempo che sia tempo"

È a partire da questa riformulazione incipientemente chenotica, che comincia a serpeggiare in alcuni settori della teologia cristiana, a partire dagli anni '70, e che diventerà la prospettiva dominante della mia riflessione



teologica, a seguito della lettura di Bonhoeffer (*Resistenza e resa*, Milano 1969) e della *Theology of the pain of God* (Tokio 1947, Richmond 1965) del giapponese Kazo Kitamori, che Metz enuncia trentacinque tesi sull'apocalittica. Tesi per noi di estremo interesse, in quanto delineano, con straordinario vigore, i punti chiave di una visione della fede, capace di sperare nella storia oltre la storia, senza arrendersi alla deriva storicista ed evoluzionista.

"V'è un surrogato della metafisica - enuncia Metz -, una nuova quasi-metafisica: il suo nome è *logica dell'evoluzione*. In essa il declinamento del tempo a pura continuità, e del futuro a vuota infinità senza sorprese, e senza rischi, ha acquisito dominio sistematico sulla coscienza di tutti e tutti ci imprigiona, col risultato che dovunque si diffondono: odio, apatia e fatalismo" (tesi VIII-X-XIII).

"R. Bultmann ha scritto: L'escatologia mitica è liquidata dal semplice fatto che la *parousia* di Cristo non ha avuto luogo, ma la storia ha continuato il suo corso e, come capisce chiunque è capace di intendere e di volere, lo continuerà. Così, per paura dei *capaci di intendere e di volere*, la teologia si è gettata nelle braccia dell'evoluzionismo, specie di quello storicistico. Senonché questo abbraccio le sarà fatale. La logica dell'evoluzione, infatti, è quel dominio della morte sulla storia che si è già consolidato nel pensiero. Per esso, alla fine, tutto è uguale a tutto. Nulla di quanto era è salvabile dalla sua spietata, indifferente continuità. Questa logica dell'evoluzione non è innocente; non è nemmeno solo agnostica. Per essa Dio, il Dio dei vivi e dei morti (il Dio che non lascia in pace né il passato, né il futuro) è del tutto impensabile" (XV).

"Se nell'apocalittica giudaico-cristiana, che pure a ragione può essere considerata come *la madre della teologia cristiana* (E. Kase-mann), si scorge non il mitico confinamento del tempo in un rigido schema cosmico, bensì il radicale temporizzarsi del mondo, allora la coscienza catastrofale propria dell'apocalittica è fondamentalmente una coscienza del

tempo, e non già una coscienza del momento della catastrofe, bensì della natura catastrofica del tempo stesso, del carattere di discontinuità, di cessazione e di fine che il tempo comporta. Questa natura catastrofica del tempo rende dubbio il futuro. E, proprio per ciò, esso diviene *futuro genuino*, acquisisce anch'esso la struttura del tempo e perde quel suo carattere d'infinità atemporale in cui il presente si proietta e si estrapola a piacimento" (XXIV) [J. B. Metz, *Op. cit.*, pp. 165-174].

Se l'attesa si prolunga

E siamo al punto. Se è proprio "dell'essenza di Dio il rivelarsi", e la sua rivelazione è rivelazione di salvezza, che avviene nella storia e dialoga strettamente e intimamente con l'uomo, segnato dal tempo storico e quindi dalla corporeità, dalla gioia e dal dolore, dalla fatica e dal riposo, dallo sviluppo delle sue capacità ma anche dal loro decadere e morire, dal libero progetto e dall'incertezza, dal ricordo e dalla dimenticanza, dalla fedeltà e dal tradimento, dall'amore e dall'odio, dal desiderio di eternità e dall'esperienza del limite, dalla sazietà e della fame, la rivelazione di Dio, Dio come presenza salvifica nella storia, non può non essere anche lui toccato e segnato da tutto ciò.

Se la visione lineare del tempo è indispensabile perché si dia una storia della salvezza, questo tempo e questa storia salvifica non possono esimersi dalla natura problematica e conflittuale del reale storico e temporale, della natura contingente e precaria del divenire aperto alla possibilità di riuscita o di fallimento, dalla dimensione corporea, precaria e temporanea, dolorosa e gioiosa, feribile e solo in parte risanabile di colui al quale si rivolgono.

Una attenta lettura della Bibbia, dalla Genesi all'Apocalisse, non può che insegnare la problematicità insieme della storia umana profana e di quella sacra e divina. Inoltre una fede che parla di rivelazione nella storia e di dimensione temporale della salvezza deve fare i conti con la storicità della rivelazione e



con la valorizzazione salvifica del tempo, non solo quello biblico, ma anche quello post-biblico. Una battaglia decisiva, combattuta e vinta duemila anni fa nella persona di Gesù crocefisso e risorto, non offre nessuna ragionevole garanzia, persino alla fede più vigorosa e paziente, sulla sua efficacia di vittoria duemila anni dopo e con un cumulo di tradimenti, di delusioni, di rovine e di morti, infinitamente più ingombrante del Golgota.

Se fede ha da essere, non solo deve tenere conto della passione e della croce, come segno della presenza salvifica di Dio nel mondo, oltre che della resurrezione, come dice Metz, ma anche deve confrontarsi con la necessità di dare significato teologico e salvifico al protrarsi senza fine della permanenza di tutti gli uomini, credenti e no, nella non-salvezza, dopo che la salvezza è stata annunciata come realizzata e imminente con tanto clamore e convinzione da tempo immemorabile.

Dalla gola del leone

C'è chi lo considera il profeta del più nero pessimismo, un teologo "fuori da ogni grazia e da ogni ordinato e ragionevole pensare teologico", ma Quinzio ha ragione da vendere quando, in *Dalla gola del leone* (Adelphi, Milano 1980), sostiene che "bisogna porre al centro dell'annuncio cristiano il supremo mistero dal suo fallimento" (p. 35) e si chiede e ci chiede: "Che senso hanno questi venti secoli trascorsi, dopo la redenzione, ancora nella morte e nell'obbrobrio, se non quello di una chenosi più profonda della stessa croce, la chenosi dell'oblio bimillenario?" (p. 19).

C'è più fede e più speranza nelle sue spregiudicate denunce sulle conseguenze teologiche di duemila anni di tradimento dei vangeli da parte della chiesa, che in tante compunte richieste di perdono, che mirano soltanto a liberarsi da un passato con cui non si è mai voluto e non si vuole fare i conti.

"Oltre la croce, c'è il perdere anche quest'ultima partecipazione al bene che è soffrire perdendolo. Sono certo che questa più che crocefissione, questa perdita-oblio del dolore

del Signore, è il senso di questi venti secoli. Non è solo il Signore che muore sulla croce, ma è la sua parola che muore nella storia, fino alla più completa cancellazione" (p. 20).

D'altra parte, questo processo di umiliazione e di indebolimento della potenza salvifica di Dio, non viene in luce solo per il prolungarsi del ritardo della *parousia*. Esso inizia con la rivelazione stessa, che vede Dio passare dalla creazione del mondo alla liberazione di un popolo di schiavi, dal rimpatrio di un "piccolo resto" alla resurrezione di un unico Crocefisso. E se è vero che a questo decrescere di potenza si accompagna il crescere nella pietà, che "il tardare della salvezza obbliga il Signore a creare una consolazione sempre più grande, più piena di tenerezza" (p. 17), è vero anche che nulla gli garantisce che tale amore impotente trovi la via all'efficacia salvifica, grazie alla corrispondente risposta dell'uomo.

Così che è possibile concludere: "Dopo duemila anni che tace, è venuto davvero il momento di credere fino in fondo nella morte del Signore, cioè nell'umiliazione della sua potenza, di amarlo anche se non potesse mai più salvarci: il momento non più di adorarlo per la sua potenza ma di amarlo per la sua umiliata e impotente pietà" (p. 39).

Possiamo dire che "tutto questo è l'anticamera della mancanza di fede, l'ultimo rantolo di un processo che non può che portare alla fine della speranza"? In verità è, forse, l'ultimo possibile grido consentito alla fede, l'ultima possibile forma di speranza: mettere in scena la fede alle prese con la sfida ultima, e la speranza con le ragioni della disperazione: credere ciò che è supremo scandalo per la ragione e per la religione, e sperare contro ogni speranza (1Cor 1,23; Rm 4,18).

Quale speranza, allora, e per quale salvezza? Cosa, disperati, speriamo?

Prendiamo sul serio le parole della fede! Confessare di non credere nell'esistenza di un paradiso di puri spiriti, che eternamente cantano le lodi di un Dio, che per sentirsi



lodare li avrebbe creati, non ha nulla a che fare con la disperazione. Chi dispererebbe di una tale vacuità?

La speranza legata ad una "salvezza povera", ad una salvezza chenotica, che Quinzio esemplifica con l'immagine del pastore che delle sue pecore salva, dalla bocca del leone, "non più di due zampe e un brandello d'orecchie" (Am 3,12), non può che essere "il compimento di una concezione della salvezza come ebraica pienezza di vita terrena e, insieme, come cristiana trasfigurazione spirituale" (p. 163).

Di questo solo si può dare disperata speranza: del riscatto dei morti dalla morte, dei corpi dalla malattia e dal dolore, dello spirito dal peccato e dall'angoscia, dei sofferenti dalle sofferenze, dei perseguitati dalle persecuzioni, della creazione da tutto ciò che la sfigura e a tal punto prolunga per lei "i dolori del parto", da farle temere che quanto da essa nascerà, "quando si riveleranno i figli di Dio" (Rm 8,19), non sarà "cieli e terre nuove" (Is 65,17), ma cieli vuoti e terre morte da tempo.

La melanconia dell'angelo

"Fondata sulla resurrezione di un Cristo, sfigurato dalle piaghe della passione, la speranza cristiana di futuro è, nel suo nucleo, speranza di resurrezione. Se non c'è speranza per il passato non c'è nemmeno speranza per il futuro, perché ciò che diviene è destinato a passare, ciò che nasce un giorno morirà, e quello che ancora non c'è un giorno non ci sarà.

La speranza della resurrezione non è orientata verso un futuro nella storia, bensì verso il futuro della storia e della natura. Qualificare il futuro della storia con la resurrezione dei morti significa incontrare in essa anche il nostro passato: i morti di fame e di guerra, i *desaparecidos*, i morti di Auschwitz e di Hiroshima, delle torri gemelle e delle *guerre preventive*, scatenate per vendicarli" (J. Moltmann, *Avvenire* 12-4-03).

Moltmann dice bene. Ma Moltmann an-

che inquadra queste sue parole tra l'immagine profetica della "pianura di ossa che riprenderanno carne" (Ez 37) e quella poetica dell'intellettuale ebreo Benjamin che, esule e disperato, così interpreta un disegno di Klee a lui carissimo: "C'è un quadro di Klee che si intitola *Angelus novus*. Vi si trova un angelo che sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo di rovine sale davanti al cielo" (W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, 1962, pp. 76-77).

Gershon Sholem, amico di Benjamin e studioso della mistica ebraica, commenta: "Tutto ciò che è storia e che non è redento, ha per sua natura carattere provvisorio e frammentario. L'angelo di Benjamin conosce il proprio compito: destare i morti e ricomporre l'infranto, ma fallisce in tale missione. L'angelo è dunque qui una figura melanconica che naufraga nell'immanenza della storia" e non incoraggia l'attesa del Messia, che "in ogni attimo può irrompere" e in ogni attimo, attimo su attimo, può consumare l'attesa (*Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, 1978, pp. 62-63).

Quello che l'antico profeta promette essere nelle possibilità dell'agire storico-salvifico di Dio, il filosofo-poeta, giunto alle soglie della Shoà, vede ormai come un compito impossibile ad ogni suo inviato. L'angelo della storia, il volto di Dio rivolto alla storia, vorrebbe salvare ciò che la storia col suo passare travolge, vale a dire la storia stessa, ma non può e contempla esterefatto il cumulo delle rovine salire al cielo, non riconciliato e non ricom-



posto, ma infranto.

Se noi disperiamo della piena e compiuta salvezza, l'angelo di Dio, Dio, come storico salvatore, dispera con noi. Noi disperiamo della sua stessa disperazione. La nostra disperazione, se è disperazione della salvezza promessa, e della promessa resurrezione, è disperazione teologica e teologica virtù.

"*L'ineseguibilità* di ciò che è rivelato è il punto in cui si incontrano, anzi coincidono, una teologia, *rettamente* intesa, e quanto ci fornisce la chiave per accedere alla comprensione profonda del nostro essere nel mondo. No, cari amici, il nostro problema non è *l'assenza* della rivelazione, ma la sua *ineseguibilità*" (Benjamin e Scholem, *Teologia e utopia*, Einaudi 1987, pp. 146-147: lettera di Scholem del 17-7-34).

Aldo Bodrato

Lamentazione

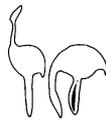
Perché gridi, mio profeta
dalla lingua di fuoco?
Grido perché le spade
si sono trasformate in bombe
e l'uomo s'affida
alla loro intelligenza.

Perché piangi, mio profeta
dal cuore di carne?
Piango perché il giusto
muore per la sua fede
e il misericordioso
sconta la sua misericordia.

Come ti consolerò, mio profeta,
dalle ossa di ghiaccio?
Mandami un ramo di madorlo,
l'albero che veglia,
e, forse, riuscirò
a non dimenticarti.

Aldo Bodrato





Il respiro dell'azione

L'autore, da tempo impegnato nel dialogo ecumenico e interreligioso, propone un'articolata riflessione sul senso del legame tra spiritualità e azione nella cultura ebraica.

"Grazie all'estensione farisaica del rito all'intera esistenza quotidiana, la corporeità ha raggiunto un posto di primo piano nella vita d'ogni ebreo comune. Ciò gli consente di non smarrire il giusto equilibrio tra parola e corpo, spiritualità e materialità".

Un segno sulla tua mano...

Nella *Torà* l'espressione "un segno ('ot) sulla tua mano e un contrassegno (*totafot*) fra i tuoi occhi" compare quattro volte (Esodo 13,9; 13,16; Deuteronomio 6,8; 11,18). Solo in un caso (Esodo 13,9) il termine *totafot* (contrassegno) lascia il posto all'equivalente *zik-karon* (memoriale o segno commemorativo). Si tratta di un passo d'estrema importanza per la tradizione ebraica.

Il significato principale del termine 'ot è *segno*, nella doppia accezione di *prova* e *indicazione* (1). In situazioni profane - quali la disposizione delle tribù per gli accampamenti e le marce nel deserto (Numeri 2,2) - il termine 'ot assume il significato di *insegna militare* o *stendardo*. È in ambiente religioso, tuttavia, che esso rivela le sue sfumature più espressive. Nel racconto delle piaghe d'Egitto, 'ot assume il valore di *azione prodigiosa* con la quale JHWH legittima l'invio di Mosè (Esodo 8,19). Presso il rovetto ardente Dio rassicura Mosè sulla sua missione (Esodo 3,12), attraverso un segno che si dà come promessa di un evento futuro ("servirete Dio su questo monte"). Allo stesso modo i profeti si servono di un 'ot che si realizza solo nel futuro, per

ottenere riconoscimento e attendibilità presso gli ascoltatori (Geremia 44,29).

Secondo F. Stolz, il significato fondamentale del termine 'ot è quello deuteronomistico, con cui si indica "tutta l'opera di Dio in Egitto" che Israele riconosce (Deuteronomio 29,1-3). Il termine designa di volta in volta la celebrazione della Pasqua (Esodo 13,9-16), la confessione di fede del popolo ebraico (Deuteronomio 6,4), e in sintesi l'intera predicazione deuteronomistica (Deuteronomio 11,18). Un 'ot è qualcosa di simile a quello che, in linguaggio cristiano, è denominato *sacramento* o, meno scolasticamente, *memoriale*: la sua funzione è quella di rendere attuali gli eventi salvifici del passato (2).

P. De Benedetti sostiene che tutta la sfera dei seicentotredici precetti religiosi ebraici va interpretata come un sistema di "memoriali", che punteggiano fittamente l'esistenza, pur senza suddividerla in ambiti sacri e profani. Il loro obiettivo è ricordare, qui e ora, ciò che è avvenuto sul monte Sinai.

Secondo la concezione ebraica, Dio ha inteso legare questi determinati precetti all'alle-



anza con Israele. Per questo li ha fatti divenire *Torà*. Il loro valore non risiede in un eventuale contenuto etico o sociale - che può anche non esserci e spesso non c'è - ma nel loro essere *segni* (*'otot*) della misteriosa volontà di Dio. A tale volontà il popolo ebraico risponde con un'obbedienza che si esplica nell'osservanza di quei precetti.

Sarebbe un grave fraintendimento ignorare la peculiarità della "categoria del ricordo" entro cui essi si inscrivono (3).

Dalla servitù al servizio

La benedizione mattutina *Ahavà* (amore) è uno dei testi più belli di tutta la liturgia ebraica: "Padre nostro, padre misericordioso e compassionevole, abbi pietà di noi e concedi al nostro cuore la facoltà di intendere, di capire, di ascoltare, di apprendere e di istruire, di custodire e di praticare, eseguendo tutte le parole insegnateci dalla tua Legge, con amore. [...] Benedetto sei tu, Signore, che scegli il tuo popolo Israele con amore!" (4).

Per molti cristiani la comprensione dei precetti si compendia nel duro giudizio paolino sulla "maledizione della Legge" (Galati 3,13), o nell'asserzione secondo cui "nessuno sarà mai riconosciuto giusto davanti a Dio per le opere della Legge, poiché per mezzo della Legge si ha la conoscenza del peccato" (Romani 3,20) (5). La considerazione che la ricca e personale teologia paolina ha della spiritualità ebraica è ancora tutta da esplorare. Trarre conclusioni affrettate dalle espressioni di Paolo, senza collocarne il "testo" nel proprio "contesto", è un grave errore.

Del modo più propriamente ebraico di considerare la *Torà* c'è qualche traccia anche nei vangeli (Matteo 5,18). I precetti, lungi dall'essere occasione di schiavitù, sono segni d'amore da parte di Dio. La loro esecuzione, parafrasando il titolo di un noto commento al libro dell'Esodo, non conduce all'opprimente restrizione della servitù, bensì alla libera scelta del servizio (6).

L'equivalente ebraico del termine *liturgia* è *'avodà* che significa *lavoro e servizio divino*.

Il sostantivo *'eved* assume il significato di *servo* e *schiavo* nell'ambito dei rapporti umani, e di *servo* e *adoratore* nei confronti di Dio. Sul piano sociale, *'eved* (schiavo) determina il suo contrario che è *'adon* (signore): la mancanza di libertà è una cosa sola con la sicurezza e l'appartenenza a qualcuno. Sul piano della politica estera, *'eved* ha una connotazione esclusivamente negativa, che si ritrova anche nell'espressione *bet 'avadim* (casa della schiavitù) riferita all'Egitto (Esodo 13,3). Sul piano della politica interna, gli *'avadim* sono uomini liberi che scelgono di servire il re (1Samuele 27,5) per fedeltà, non per costrizione (2Samuele 15,21), e con la massima fiducia (1Samuele 27,12) (7).

La concezione di Dio come Signore (*'Adon*) porta a definire l'uomo come "servo di Dio". "Servo di JHWH" è espressione frequentissima nella supplica e nella lamentazione individuale (Salmo 116,16). Così la Bibbia definisce Mosè (Esodo 14,31), Davide (2Samuele 3,18), i profeti (1Re 14,18) e retrospettivamente anche i patriarchi (Genesi 2,24). Il Deuteroinaia utilizzerà l'espressione "servo di JHWH" con riferimento allo stesso popolo di Israele (Isaia 41,8) (8).

La Bibbia non utilizza mai tale titolo riferito ai sacerdoti. C'è una rigorosa distinzione tra servizio culturale e intervento divino nella storia (9). C'è completa separazione tra questi due ambiti, oggi designati rispettivamente con i termini "culturale" ed "etico". Da un lato, c'è il "servire Dio" della funzione liturgica in celebrazioni culturali determinate e regolari. Dall'altro, c'è il "servire Dio" in un'azione contingente e legata al quotidiano (10).

L'alternativa ebraica al "servire Dio" non è "non servire Dio" bensì "servire altri dei". La differenza sostanziale con l'affermazione cristiana "credere in Dio", consiste nel fatto che "servire Dio" non ha un contrario corrispondente al "non credere". "Credere in Dio" è una questione esclusivamente spirituale. "Servire Dio" indica un rapporto più vasto che è possibile soltanto impegnando l'intera



esistenza e chiamando in causa, oltre alla dimensione spirituale, anche quella materiale legata al corpo e alla corporeità (11).

Il processo di demitizzazione

Il secondo libro di Samuele narra che il re Davide decise di trasferire l'arca di Dio, "designata con il nome del Signore degli eserciti che siede in essa sui cherubini", da Baala di Giuda a Gerusalemme. Durante il trasferimento uno dei conducenti del carro, di nome Oza, "stese la mano verso di essa e vi si appoggiò perché i buoi la facevano piegare". L'ira del Signore s'accese allora contro di lui, e "Dio lo percosse per la sua colpa ed egli morì sul posto, presso l'arca di Dio" (2Samuele 6,1-7).

Tale scena, di difficile comprensione, è una classica rappresentazione del sacro. P. De Benedetti, commentando un episodio simile a questo (Levitico 9,22-24; 10,1-2), scrive che a colpire maggiormente la nostra sensibilità di moderni è la "logica del sacro". Secondo questa logica, la divinità, separata dal profano, manifesta la sua gloria o la sua ira a seconda che l'uomo ne osservi o no le leggi (12).

Da allora la tradizione ebraica ha intrapreso un cammino molto lungo, e ancora incompiuto, per riconoscere davvero la fede come superamento e negazione dialettica del sacro. Si tratta di un cammino cominciato molto prima degli eventi biblici sopra narrati. Mosè, disceso dal monte Sinai, si trovò di fronte il vitello d'oro (Esodo 32,1-16) e infranse le tavole della *Torà* scritte dal dito di Dio.

Israele concepiva l'arca di Dio o dell'alleanza (*'aron ha-berit*) come il trono di JHWH. Essa andò probabilmente perduta con la caduta di Gerusalemme, oppure già sotto l'empireo di Manasse, e non fu più ricostruita (Geremia 3,16) (13). P. Johnson la definisce "una specie di canile grande ed elaborato" (14). La Bibbia ci fornisce un'esatta descrizione del suo aspetto (Esodo 25,10-16). Si tratta di una cassa di legno d'acacia ricoperta d'oro, e contenente la "testimonianza" (*'edut*) che Dio diede a Mosè. Due stanghe, introdotte in due coppie d'anelli poste su ciascun lato dell'ar-

ca, servivano per il trasporto.

Il vitello d'oro rappresenta una concezione di divinità immobile e assisa sulla natura. L'arca era, al contrario, una specie di "sedile" di Dio, contenente la sua parola, che poteva muoversi e camminare insieme con il popolo (Numeri 10,35-36).

Già nel libro del Deuteronomio la concezione dell'arca comincia a mutare. Nel racconto di Mosè al popolo (10,1-5), essa diviene un semplice contenitore per le tavole (15). Questa tendenza a razionalizzare - anzi, a demitizzare - s'accorda con la teologia del Deuteronomio. "JHWH abita nel cielo; sulla terra nel luogo del culto, egli ha posto soltanto il suo nome (26,15)": la presenza di Dio diviene simbolica.

La stessa tendenza condurrà il sacro ebraico a legarsi sempre più a ciò che accade nel tempo e non permane fisso nello spazio. A divenire sacri non saranno gli oggetti dello spazio, statici anche nel tempo, ma gli eventi (16).

Estensione del rito alla vita quotidiana

Il *Sancta Sanctorum* del Tempio di Salomone era il luogo sacro per eccellenza. Secondo la tradizione talmudica, oltre all'arca dell'alleanza, il "Santo dei Santi" conservava alcune venerate reliquie culturali dell'antica religione di JHWH: il bastone di Mosè, la verga di Aronne, il vaso della manna e il cuscino su cui posava il capo Giacobbe quando sognò la scala.

Tutte queste cose erano scomparse ormai da tempo quando i babilonesi, guidati da Nabucodonosor, espugnarono Gerusalemme (587 a. C.). C'è chi dubita persino che siano mai state collocate in quel luogo (17). In seguito, Tito espugnò nuovamente Gerusalemme (70 d. C.) e il tempio sprofondò nel fuoco appiccato da un soldato romano. Con esso venne meno l'intero sistema culturale e legislativo senza la minima speranza di un ripristino in tempi prevedibili.

Il solo che seppe leggere i segni dei tempi e della misteriosa volontà di Dio fu Jochanan



ben Zakkaj. Egli uscì da Gerusalemme nascosto in una bara e chiese a Vespasiano il permesso d'ospitare a Javne, presso l'odierna Giaffa, un collettivo di farisei. Questo movimento di laici progressisti aveva già da tempo posto il centro del giudaismo nelle comunità locali della democrazia sinagogale. Essi colsero le aspirazioni del laicato a vivere come la casta dei sacerdoti, e l'interesse di questi ultimi ad applicare le proprie tradizioni nella quotidianità profana, considerando tutto il paese come il tempio. I farisei procedettero all'estensione di determinate idee sacerdotali alla vita quotidiana dell'israelita comune. Attraverso interpretazioni moderate si sforzarono di rendere possibile l'esatta osservanza della legge nell'esistenza quotidiana (18).

Il trattato dei *Pirqè Avot*, i "capitoli dei Padri", s'apre con il manifesto di questo epocale punto di svolta: "Su tre cose il mondo sta: sulla *Torà*, sul culto e sulle opere di misericordia". Secondo la concezione rabbinica, lo studio intenso delle Scritture, la preghiera regolare e le buone opere potevano sostituire il culto del tempio e i sacrifici. Ne conseguì un'ampia ritualizzazione della vita quotidiana: la cosiddetta "ortoprassi". Oggi l'identità ebraica si realizza più nell'attuazione pratica della fede che nei suoi contenuti ("ortodossia" o "retta dottrina") (19). Lo spazio in cui s'inserisce la concezione ebraica del sacro, è "fondamentalmente materiale".

Non è un caso che del maestoso tempio di Salomone e del suo sacro culto non è rimasto altro che le rovine del muro occidentale (*kotel maaravi*). Una leggenda le vuole ancora in piedi perché gradite a Dio, in quanto ricordo dell'opera dei poveri che realizzarono quel lavoro con le proprie mani (20).

Del tempio non è rimasto nient'altro: né l'arca dell'alleanza, né il bastone di Mosè, né la verga di Aronne, né il vaso della manna, né il cuscino su cui posava il capo Giacobbe quando sognò la scala. A. J. Heschel sostiene che "non è la cosa che dà significato al momento; ma è il momento che conferisce signifi-

ficato alle cose" (21).

Nessuna reliquia è rimasta ad Israele. Nessun oggetto sacro porta con sé un frammento di vicende trascorse, e ne rende testimonianza. Gli oggetti rituali di Israele non "parlano". Al contrario, essi sono il frutto di una cristallizzazione o coagulazione della Parola rivelata. Grazie all'estensione farisai- ca del rito all'intera esistenza quotidiana, la corporeità ha raggiunto un posto di primo piano nella vita d'ogni ebreo comune. Ciò gli consente di non smarrire il giusto equilibrio tra parola e corpo, spiritualità e materialità, nozione e conoscenza. "L'esecuzione dei precetti è anch'essa una forma di lettura e di interpretazione biblica" (22).

"Shemà, Israel": tensione parola/azione

Determinati testi biblici stanno fra loro in un rapporto privilegiato. La liturgia ebraica mette in evidenza questo rapporto, attraverso la scelta di letture che si corrispondono tra la *Torà* e le *Haftarot* (23). Lo stesso avviene anche nella liturgia della Parola cristiana con la corrispondenza tra *Prima lettura*, *Seconda lettura* e *Vangelo*. Per la tradizione ebraica ciò accade in modo particolare per questi due passi: "Ascolta, Israele: il Signore è nostro Dio, il Signore è uno" (Deuteronomio 6,3), e "Tutto ciò che il Signore ha parlato, lo eseguiremo e lo ascolteremo" (Esodo 24,7).

Un metodo tipicamente ebraico d'approssimarsi alla parola di Dio, consiste nell'accostare le une alle altre le parole della Scrittura. Così facendo s'estraggono da essa accezioni sempre diverse, nella consapevolezza che "un passo biblico ha molti significati" (Sanhedrin 34a) (24).

La tradizione rabbinica definisce questo procedimento esegetico *midrash* (termine che deriva dal verbo ebraico *darash* che significa *cercare e domandare*). Si tratta di un'attività teorica di ricerca e di studio "opposta all'azione" (25). L'attualizzazione della Scrittura consiste in un'incessante interpretazione del testo biblico, allo scopo di desumerne i contenuti particolarmente rilevanti per il presente.



Quest'attività religiosa consente ad Israele di rispondere alla vocazione permanente all'ascolto, cui Dio l'ha chiamato, facendolo divenire suo "possesso particolare" (Esodo 19,5).

"Ascolta, Israele: il Signore è nostro Dio, il Signore è uno" (Deuteronomio 6,3) è il versetto, familiare ad ogni ebreo credente, che apre la preghiera dello *Shemà* (parola ebraica che rappresenta la forma imperativa del verbo *ascoltare*) (26). Questa "lettura", insieme con le "Diciotto Benedizioni", costituisce il nucleo centrale delle orazioni del mattino e della sera.

La *Mishnà* attesta esplicitamente lo *Shemà* come già facente parte del rituale del tempio (Tamid 4,12-5,1). Esso si compone di tre brani biblici rispettivamente definiti dai rabbini come "l'accettazione del giogo della sovranità divina" (Deuteronomio 6,4-9), "l'accettazione del giogo dei comandamenti" (Deuteronomio 11,13-21) e "il ricordo dell'Esodo dall'Egitto" (Numeri 15,37-41) (27). Non si tratta di una preghiera, dato che è Dio stesso che parla ad Israele, e non viceversa, e neppure di una professione di fede, anche se diviene tale attraverso una successiva benedizione (*ghèullà*). Questa benedizione conferma, in nome del singolo e della comunità, il riconoscimento dell'effettiva verità affermata dalla Scrittura.

Lo *Shemà* è piuttosto un memoriale in cui l'orante si mette nella stessa condizione di ascolto dei suoi avi. Essi udirono tali parole presso il monte Sinai dopo che Dio, come ricordato nell'ultimo brano, li aveva fatti uscire dall'Egitto. Leggendo lo *Shemà*, ogni ebreo ricorda quotidianamente a se stesso l'evento fondamentale dell'uscita dalla "casa di schiavitù". La *ghèullà* non è altro che una lode a Dio come risposta alla lettura dello *Shemà*. Così si realizza il comando biblico "ti ricorderai del giorno in cui sei uscito dalla terra d'Egitto per tutti i giorni della tua vita" (Deuteronomio 16,3).

Nello *Shemà* "l'accettazione del giogo della sovranità divina" precede "l'accettazione del giogo dei comandamenti" (Berakhot, 2,2).

L'attività teorica d'ascolto sembra avere la precedenza su quella pratica d'esecuzione dei precetti. "Ascoltare è meglio del sacrificio" (1Samuele 15,22). Nell'azione rituale del sacrificio il rapporto tra l'uomo e Dio poggia sulla fragile base di un'iniziativa umana. Nell'ascolto della parola divina, tale rapporto si fonda sull'intraprendenza di un Dio che ha inteso rivelarsi all'uomo proprio attraverso quelle sue parole.

"Tutto ciò che il Signore ha parlato, lo eseguiremo e lo ascolteremo" (Esodo 24,7). Paradossalmente tale versetto, secondo l'esegesi rabbinica, capovolge l'ordine dei primi due brani dello *Shemà*. Interpretando questo passo, i rabbini si convinsero che non si trattava di ricevere la *Torà* per studiarla e poi metterla in pratica. Occorreva, piuttosto, metterla in pratica prima ancora di studiarla. Il tipo d'esistenza che ne consegue, che P. De Benedetti definisce un "culto di vita", è la peculiare risposta dell'ebraismo all'iniziativa divina. La Parola di Dio, quando è udita, diventa parola da eseguire e "talento da trafficare": lo studio è per l'azione oppure non è (28).

Si narra di una discussione tra *rabbi* Tarfon e *rabbi* Aqivà su quale fosse, tra lo studio e la prassi, la cosa più importante. Prevalse la seguente opinione di Aqivà: "È più grande lo studio, ma solo perché conduce alla prassi" (Qiddushin 40b).

I *Pirqè Avot* riprendono e sviluppano più volte questo concetto. *Rabbi* Shimon sostiene che "non è l'esegesi la cosa più importante, ma la prassi" (1,17). Il commentatore specifica che "né la sapienza conduce alle parole, né le parole conducono alla sapienza, ma solo la prassi". Prima d'insegnare i precetti, o di farne l'esegesi, l'uomo deve metterli in pratica (29).

Reinterpretazione o abbandono?

Crimini e misfatti è uno dei più complessi e ambiziosi *film* di W. Allen. Uno dei protagonisti è un medico famoso e uno stimato filantropo. Egli rivede come in un'apparizio-



ne una riunione di famiglia in occasione del *Seder* o pasto rituale della Pasqua ebraica. Vi partecipano suo padre Sol, la zia May, lo zio Al e diversi altri ospiti. Sol intinge l'erba amara nel *charoset* (30), e poi pronuncia, cantilenando, la benedizione di rito. Ad un tratto May l'interrompe: "Tutto questo è assurdo. Ma perché dobbiamo sorbirci questa lagna? Portate in tavola il piatto forte". Poi prosegue: "Sol, siamo nel ventesimo secolo! Ci sono dei bambini seduti a questa tavola. Non riempirgli la testa di superstizioni". A May si unisce Al: "Ehi, sentite! Si dà il caso che io sia d'accordo con mia sorella riguardo a tutta questa lagna". Sol, sbalordito, lo rimprovera: "Come puoi dire una cosa simile! Proprio tu che non hai mai mancato una cena pasquale, tu che preghi in ebraico!". "Sì, lo faccio meccanicamente", risponde Al, "è come ogni altro rituale. Un'abitudine" (31).

In questo dialogo piuttosto comune s'intrecciano molteplici motivi caratteristici dell'ebraismo contemporaneo. Ci sono la crisi d'identità scaturita dall'irruzione della modernità, la pluralità di scelte religiose e laiche che caratterizza il postmoderno, la tensione tra rifiuto totale e fusione completa con la società secolarizzata, in cui si determinano le costanti ineliminabili dell'ebraismo (32). La sostanza delle affermazioni di Al si compendia in una critica alla ritualità.

Un rito abitudinario smarrisce ogni suggestione e diviene insignificante. Di fronte ad un tale "guscio vuoto" sembrano due le strade da percorrere: la reinterpretazione o l'abbandono. Un rito che rischia di cadere in disuso diviene spesso oggetto di una riforma. Attraverso uno studio storico si va alla ricerca di ciò che è essenziale e ineliminabile. Si procede poi alla ripulitura del rito da tutte le usanze periferiche accumulate nel corso dei secoli, che ne offuscano una facile comprensione. Così facendo esso riacquista la capacità di trasformare colui che vi si sottopone, in un contemporaneo degli antichi eventi salvifici. Costui potrà così divenire attore della costruzione del mondo attraverso l'esperienza

del passato e la tensione verso il futuro.

Occorre qui una secolarizzazione misurata, simile a quella farisaica, che s'opponga all'eccesso che finisce per banalizzare il sacro, soffocandolo. Il rito, proprio perché è vita, deve essere e restare sempre oggetto di riforma (33).

Tra reinterpretazione e abbandono, però, esiste ancora una terza via: quella narrativa.

Una terza via: la narrazione

G. Scholem riporta un racconto chassidico che udì dalla viva voce di S. J. Agnon: "Quando Baalshem doveva assolvere un qualche compito difficile, qualcosa di segreto per il bene delle creature, andava allora in un posto nei boschi, accendeva un fuoco, e diceva preghiere, assorto nella meditazione: e tutto si realizzava secondo il suo proposito. Quando, una generazione dopo, il Magghid di Meseritz si ritrovava di fronte allo stesso compito, riandava in quel posto nel bosco, e diceva: Non possiamo più fare il fuoco, ma possiamo dire le preghiere - e tutto andava secondo il suo desiderio. Ancora una generazione dopo, *rabbi* Moshè Leib di Sassow doveva assolvere lo stesso compito. Anch'egli andava nel bosco, e diceva: Non possiamo più accendere il fuoco e non conosciamo più le segrete meditazioni che vivificano la preghiera; ma conosciamo il posto nel bosco, dove tutto ciò accadeva, e questo deve bastare. E infatti ciò era sufficiente. Ma quando di nuovo, un'altra generazione dopo, *rabbi* Yisraèl di Rishin doveva anch'egli affrontare lo stesso compito, se ne stava seduto in una sedia d'oro, nel suo castello, e diceva: Non possiamo più fare il fuoco, non possiamo dire le preghiere, e non conosciamo più il luogo nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia. E - così prosegue il narratore - il suo racconto da solo aveva la stessa efficacia delle azioni degli altri tre" (34).

P. De Benedetti, commentando questo racconto, sostiene che oggi l'intero ebraismo vi si rispecchia: l'esecuzione di molti precetti è presente solo in quanto raccontata. Se il valo-



re vitale dei precetti fosse ristretto esclusivamente al loro essere eseguiti oggi, l'ebraismo sarebbe in crisi. Finché tuttavia i precetti saranno raccontati con fede anche da chi non sa o non può più eseguirli, l'ebraismo sarà vivo. Ciò che sembra dirci la storia narrata da Scholem è che il racconto è, in un certo senso, più potente dell'azione (35).

Ciascuno secondo le proprie capacità

"Sarà per te un segno sulla tua mano e un contrassegno fra i tuoi occhi, perché la legge di JHWH sia nella tua bocca, poiché con mano forte JHWH ti ha fatto uscire dall'Egitto. Osserverai questo rito" (Esodo 13,9-10a). "La mano", "gli occhi", "la bocca": l'invito sotteso a questa Parola divina sembra essere quello di rendersi partecipi dell'amore di Dio, espresso nella sua Legge, attraverso un rito che preveda l'uso dei sensi e l'esercizio della corporeità.

A. Nocent sostiene che qualcosa di simile sta accadendo anche nella cultura multimediale contemporanea. Le persone si rendono conto di avere bisogno di "vedere" e "toccare" (36) prima ancora che di "dire" o "ascoltare". Si tratta del ricupero di quella concezione biblica che considera il corpo come un "deposito di storia e di memoria". Si tratta dell'impellente esigenza, oggi molto sentita, di "conoscere" attraverso il compimento di concrete esperienze personali. Si tratta, infine, di quel desiderio di "apprendere facendo" che anche D. Lattes evidenzia quando, associando l'azione alla figura del profeta, scrive che "si crede veramente a quello che si fa".

L'introduzione della corporeità, attraverso l'estensione del rito alla vita quotidiana, è proposta di valori non conformisti, che tendono a capovolgere l'adesione al modello della cultura dominante. D. Lattes auspicava il superamento della divisione tra gli ambiti culturale ed etico. Egli, parlando di quel "servire Dio" che impegna l'intera esistenza, sosteneva che l'agire profetico è "inversione di valori in atto" (37).

La narrazione esplicativa rimane una mediazione indispensabile per evitare il perico-

lo dello sconfinamento nella magia. Il ricupero della corporeità, di quell'esigenza di "vedere" e "toccare", tipica del nostro tempo, avviene nella consapevolezza che fra linguaggio della parola e linguaggio del corpo c'è profonda valorizzazione reciproca. La corporeità può tuttavia agire come elemento equilibratore, può mettere in moto processi di demitizzazione e di desacralizzazione contro ogni espressione chiusa e convenzionale (38).

Nel *Midrash Rabbà* all'Esodo è così scritto: "Rabbi Tanchumà disse: La voce di Dio sul Sinai fu intesa da ciascuno secondo la sua capacità di intendere. Gli anziani la intesero secondo la loro capacità, i giovani secondo la loro capacità, e così anche i bambini, i lattanti e le donne. Perfino Mosè la intese secondo la sua capacità. Perciò sta scritto (Esodo 19,19): Mosè parlava e Dio gli rispondeva con una voce. Ciò significa: con una voce a cui Mosè potesse reggere" (5,9) (39).

Il linguaggio degli oggetti rituali rispecchia la voce di Dio sul monte Sinai nella misura in cui si fa intendere da ciascuno secondo le proprie capacità (40). Si è visto come la sacertà della *Torà* venga messa alla prova nella profanità della sinagoga. Ciò che rimane di quella voce del Sinai, ciò che ancora oggi riesce a farsi ascoltare, deve essere messo alla prova nella profanità della vita quotidiana. Solo così, attraverso l'incontro con altri "sperimentatori" che "succhiano la divina forza vitale da un luogo diverso" (41), sarà data la possibilità di intendere la voce di Dio nella sua preziosa e seducente molteplicità.

Fabio Ballabio

Note

1) Il primo 'ot di cui parla il testo biblico è il "segno di Caino" (Genesi 4,15), che Dio impose al fratricida per evitare che le bestie feroci potessero ucciderlo. L'esegeta medioevale Rashi di Troyes ricupera il significato più tardo di 'ot come *lettera*: Dio iscrisse sulla fronte di Caino una lettera del sacro e impronunciabile tetragramma JHWH. Cfr. RASHI' DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Marietti, Casale Monferrato 1985.



2) Cfr. C. WESTERMANN e E. JENNI, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino 1978.

3) Cfr. P. DE BENEDETTI, *La spiritualità ebraica*, in L. BARACCO, a cura di, *Spirito del Signore e libertà. Figure e momenti della spiritualità*, Brescia 1982.

4) Cfr. L. CATTANI, a cura di, *La preghiera quotidiana d'Israele*, Piero Gribaudi, Torino 1990.

5) Il termine *Torà* dovrebbe essere tradotto con *insegnamento*, non con *legge*.

6) Cfr. G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo*, Dehoniane, Bologna 1988.

7) Quando il verbo viene riferito a cose (Genesi 2,5) assume il significato fondamentale di *lavoro*, e acquista un valore senza dubbio positivo, mentre quando è riferito a persone riflette tutta la problematica del sociale e del politico: il servizio limitato nel tempo, come quello di Giacobbe presso Labano (Genesi 29-31), si differenzia fortemente dal servire continuato della schiavitù, che la legislazione biblica tende il più possibile a limitare (Esodo 21,2).

8) L'ebraico biblico non ha una forma al femminile di *'eved*. Gli equivalenti *shifà*, la ragazza ancora illibata al servizio della padrona di casa, e *'amà*, la donna concubina di un libero o di uno schiavo, hanno un significato di sottomissione. In riferimento a Dio si utilizza unicamente il termine *'amà*. Così avviene nel caso di Anna, moglie di Elkana, che in preghiera chiede a Dio un figlio che sarà il profeta Samuele (1Samuele 1,11).

9) Il termine tecnico per il servizio cultuale nel santuario (Numeri 1,50), con gli oggetti sacri (Numeri 3,31) e con l'arca dell'alleanza (1Cronache 16,37) è *sherut*. Cfr. C. WESTERMANN e E. JENNI, *op. cit.*, vol. II, Torino 1982.

10) Nel contesto della vita sedentaria (Giosuè 24) diventa chiaro che "servire Dio" significa propriamente ambedue gli aspetti. La critica profetica del culto (Isaia 43,23) esprime la preoccupazione che la celebrazione cultuale del servizio possa risultare separata dalla decisione esistenziale in favore di JHWH.

11) Cfr. C. WESTERMANN e E. JENNI, *op. cit.*, vol. I.

12) Cfr. P. DE BENEDETTI, *Ciò che tarda avverrà*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1992.

13) L'arca accompagnò il cammino del popolo d'Israele dall'epoca del deserto (Numeri 10,35) fino all'ingresso nella terra (Giosuè 3,6). Divenne poi il centro sacro della lega delle dodici tribù (1Samuele 4,6) e dimorò infine nel tempio di Salomone (1Re 8,10). Cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'antico testamento* vol. I, Paideia, Brescia 1972.

14) Cfr. P. JOHNOSON, *Storia degli ebrei*, Longanesi, Milano 1991.

15) G. VON RAD scrive che l'arca non viene mai definita *trono* ma *cassa*, nel senso di recipiente delle nuove tavole di pietra (Esodo 24,12) o della testimonianza (Esodo 31,18).

16) Cfr. S. QUINZIO, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1991.

17) Cfr. P. JOHNOSON, *op. cit.*

18) Cfr. G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, Paideia, Brescia 1993.

19) "Per questo l'ebraismo, a differenza del cristianesimo, non ha mai conosciuto dogmi, catechismi, controlli sulla fede e inquisizioni". Cfr. H. KUNG, *Ebraismo. Passato presente futuro*, Rizzoli, Milano 1993.

20) Cfr. P. DE BENEDETTI, *Ciò che tarda avverrà*, *op. cit.*

21) Cfr. A. HESCHEL, *Il Sabato*, citato in L. CAMPOS e R. DI SEGNI, *Haggadah di Pesach. Ricordare per essere liberi*, Carucci, Roma 1986.

22) Cfr. P. STEFANI, *Il nome e la domanda. Dodici volti dell'ebraismo*, Morcelliana, Brescia 1988.

23) La *Haftarà* è un passo tratto dai libri dei Profeti che si legge di sabato e nei giorni festivi ebraici dopo quello della *Torà* (*parashà*). Cfr. Membri dell'Assemblea dei Rabbini d'Italia, a cura di, *Il Pentateuco e Haftaroht*, Roma 1989.

24) Cfr. U. NERI, a cura di, *Il canto del mare. Midrash sull'Esodo*, Città Nuova, Roma 1981.

25) Cfr. G. STEMBERGER, *Il midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Dehoniane, Bologna 1992.

26) "Questo versetto, secondo le disposizioni rabbiniche, deve essere pronunciato con devozione, con timore e terrore, con fremito e tremore, giungendo addirittura a coprirsi gli occhi con la mano". Cfr. L. CATTANI, *op. cit.*

27) Cfr. J. J. PETUCHOWSKI, *La liturgia del cuore*, Dehoniane, Napoli 1985.

28) Cfr. P. DE BENEDETTI, *Ciò che tarda avverrà*, *op. cit.*

29) Cfr. A. MELLO, a cura di, *Detti di rabbini*, Qiqajon, Magnano (Vc) 1993.

30) Un miscuglio di mele, noci, vino e spezie, che simboleggia la mistura di argilla e paglia con la quale gli ebrei, schiavi in Egitto, costruivano i mattoni. Cfr. L. CAMPOS e R. DI SEGNI, *op. cit.*

31) Cfr. W. ALLEN, *Crimini e misfatti*, Feltrinelli, Milano 1992.

32) Cfr. H. KUNG, *op. cit.*

33) Cfr. A. NOCENT, *Liturgia semper reformanda. Rilettura della riforma liturgica*, Qiqajon, Magnano (Vc) 1993.

34) Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, il melangolo, Genova 1990.

35) Cfr. P. DE BENEDETTI, *Prefazione*, in P. STEFANI, *Tradimento fedele*.

36) A. NOCENT, *op. cit.*

37) D. LATTES, *op. cit.*

38) Cfr. F. JEANSON, *L'action culturelle dans la cité*, citato in, A. Canevaro, *op. cit.*

39) Cfr. P. DE BENEDETTI, *Ciò che tarda avverrà*, *op. cit.*

40) Cfr. D. VETTER, *Pedagogia della religione, Ebraismo, cristianesimo, islam. Dizionario comparato delle religioni monoteistiche*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1991.

41) Sono parole di *rabbi* Pinhas di Korez. Cfr. M. BUBER, *op. cit.*



*"Cristo va toccato, cercato a tastoni nella carne umana sotto il segno molteplice del male e della sofferenza (...). Cristo non è un puro spirito e il cristianesimo non è uno spiritualismo, un'alienazione, quando sa riconoscere la presenza di Dio nell'umanità sofferente, piagata, malata, dolente. Quando cioè prende sul serio il dolore del mondo, il male dell'uomo".
L'autore è monaco della comunità di Bose.*

La Presenza fra tentazione e rivelazione

Le tentazioni di Gesù

"Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo" (Mt 4,1). Secondo i sinottici, la prima azione spirituale, mossa cioè dallo Spirito Santo, compiuta da Gesù subito dopo aver ricevuto il battesimo da Giovanni, è stata il faccia a faccia con il tentatore. Non visioni celesti, ma la visione della possibilità dell'idolatria, della possibilità del male che traversa il proprio cuore: questa l'azione a cui Gesù è guidato dallo Spirito. Perché il luogo della tentazione, per Gesù come per ogni uomo, non è tanto il deserto (Mt 4,1-4) o il tempio della Città santa (Mt 4,5-7) o un monte altissimo (Mt 4,8-11), ma il cuore, il cuore che conosce le aridità e i miraggi del deserto, il cuore che subisce le seduzioni e gli inganni del sacro e del religioso, il cuore che nutre illusioni di altezze e di glorie che danno le vertigini. Detto altrimenti: il mondo in cui abitiamo è il mondo che ci abita, che vive nel nostro cuore. E Gesù affronta le tentazioni aderendo fedelmente alla sua realtà umana e creazionale, restando uomo e umano, custodendo il suo cuore di carne. Egli dice: "Non di solo pane vivrà l'u-

mo (*ho ánthropos*)" (Mt 4,4; Lc 4,4), e si tratta anzitutto di quell'uomo che è Gesù stesso.

Ma occorre chiedersi: perché le tentazioni di Gesù sono tentazioni? Ovvero: siamo così sicuri che tutti ci scandalizzeremmo e grideremmo alla bestemmia se trovassimo scritto nei vangeli un racconto di miracolo, in cui Gesù muta pietre in pane? O dà compimento letterale a un brano scritturistico come il Salmo 91? In realtà, le tentazioni sono tali perché attentano all'umanità di Gesù, dunque al suo essere immagine e somiglianza di Dio: e Gesù reagisce custodendo austeramente e con vigore la propria umanità, senza scendere nel subumano e senza innalzarsi nel sovrumano. E così custodisce anche l'immagine di Dio rivelata dalle Scritture e non vi sostituisce una propria immagine "manufatta". Significativamente nelle tentazioni Gesù non ha parole sue, ma solo della Scrittura.

Di fronte alla fame (Lc 4,2-4), egli non sovverte la creazione per soddisfare il proprio bisogno: egli non assolutizza il proprio bisogno, non ne cerca una soddisfazione immediata e non cede alla tentazione del miracolo che sopprime la fatica e il sudore del lavoro



per trarre dalla terra il pane da mangiare (Gen 3,19). Egli non salta la condizione creaturale: Gesù condividerà certamente il pane con migliaia di persone, ma a partire dal poco messo a disposizione da qualcuno, pochi pani e pochi pesci, frutto della benedizione di Dio sul lavoro dell'uomo. Gesù non si sottrae cioè alla povertà in cui consiste la verità dell'essere umano. Gesù non evade, con espedienti magici o tecnici (e la tecnica è la forma moderna della magia, capace di manipolare la realtà e di stravolgerla in base all'assunto che tutto ciò che è tecnicamente fattibile può essere fatto), dalla condizione umana. E soprattutto non sfugge la mortalità.

Di fronte poi alla vertigine delle altezze cui lo conduce il diavolo (Luca non parla di monte altissimo, ma solo di "salita in alto": Lc 4,5), alla visione "in un istante" di "tutti i regni della terra" (in un impressionante accorciamento temporale e dilatazione spaziale) e alla promessa di potere e gloria, Gesù non si sottrae ai limiti di spazio e tempo costitutivi dell'umanità. Non si sottrae alla mortalità. Gesù non cede alla tentazione del possesso, del potere, del dominio, non si lascia trascinare dal delirio dell'onnipotenza, dal fascino perverso del "tutto", non cede alla inebriante *hybris* del potere e della gloria. Gesù non si fa Dio, non ambisce il tutto, ma custodisce il senso del limite, della unicità di Dio e della distanza rispetto a Lui: "Solo al Signore tuo Dio ti prostrerai, lui solo adorerai" (Lc 4,8). Gesù resta nell'obbedienza a Dio e alla propria creaturalità.

Infine, a Gerusalemme (Lc 4,9-12), Gesù rifiuta di fare del tempio lo sgabello della sua affermazione personale, rifiuta la tentazione del prodigioso, dello spettacolare, dello straordinario, e non si sottrae al limite del proprio corpo, non impone la propria messianicità alla gente, con l'evidenza di una simile ostentazione di forza prodigiosa: gettarsi dal tempio ed essere salvato dagli angeli. Gesù non violenta le coscienze, non le costringe a dargli l'adesione, non piega le Scritture a questo utilizzo "impudico", tutto volto all'affermazione di sé. Gesù non fa delle Scritture una

polizza assicurativa e, della fede, una garanzia di riuscita personale. Gesù resta nella "castità". E nel rischio di chi accetta incondizionatamente la limitatezza della condizione umana. E anche la mortalità.

Il vangelo ci insegna così che la lotta contro le tentazioni e l'idolatria passa anzitutto per la custodia della propria umanità, che è ciò in cui consiste il nostro essere immagine di Dio. Dovremmo abituarci a pensare che l'umanità che è in noi, che vediamo in noi, in realtà ci ospita, ci accoglie, e dunque noi non ne siamo padroni, ma custodi. È il dono che ci previene, ci accoglie. Aver cura dell'umano che è in noi e in cui ci ha collocati il Dio creatore, significa anche imparare a rispettare l'umanità che è nell'altro uomo, e di cui, ugualmente, non siamo padroni. Forse questo umano che è in noi è il luogo della nostra somiglianza con Dio, del nostro essere a sua immagine. Opera della fede è dunque il nostro divenire umani a immagine dell'umanità del Dio che ci ha creati: lì viene sconfitta l'idolatria, la perversione che sostituisce l'immagine alla realtà. L'uomo è l'unica immagine degna di Dio: idolatria è tutto ciò che disumanizza, perverte, diminuisce l'umano.

L'idolo: immagine sostitutiva della realtà

Mentre custodisce la propria umanità, Gesù custodisce anche l'immagine di Dio. Gesù rifiuta, per obbedienza alla parola di Dio contenuta nella Scrittura - vero cibo di cui egli si nutre durante le tentazioni -, di porre l'immagine di Dio (e di sé quale Figlio di Dio: "Se sei Figlio di Dio...") nel miracolistico e nel portentoso, nel trionfale e nel potente, nello spettacolare e nel prodigioso, nel sacro e nel mirabolante, ma resta attaccato alla preziosa povertà della propria umanità e della parola scritturistica. Ma quando, per onestà verso Dio, noi rifiutiamo di "mettere" Dio in quei luoghi in cui l'immaginazione religiosa dell'uomo tende a porlo - il sacro e il miracoloso, il grandioso e lo straordinario, il taumaturgico e il trionfante -, allora avviene che gli spazi per Dio si restringano sempre più, e venga un momento in cui buio e



Dio si sovrappongono, in cui nulla e Dio si confondono, in cui assenza e Dio sembrano coincidere.

Anche per Gesù viene questo momento, sulla croce, quando la sua mortalità diviene morte. E sulla croce significativamente risuonano di nuovo le insinuazioni della tentazione ("Se sei Figlio di Dio...": Mt 27,40). Momento drammatico, ma anche momento di verità, momento in cui le immagini di Dio vengono abolite, spezzate. Le tre ore di buio e di silenzio su tutta la terra (Lc 23,44; Mt 27,45) indicano l'assenza di immagini di Dio, l'assenza di parole su Dio: viene abolito Dio come immagine dell'uomo, come manufatto, come idolo. Quel buio indica che non c'è più immagine, raffigurazione di Dio opera delle mani dell'uomo; quel silenzio indica che non c'è più parola, non c'è più teo-logia come discorso su Dio, discorso che fa di Dio un oggetto. Quel silenzio e quel buio sigillano l'*indicibile* e l'*invisibile* di Dio, e salvaguardano il mistero e l'alterità divine. Che ormai vanno riconosciute nell'uomo nudo e crocifisso che grida verso un cielo buio che non risponde.

Quel buio e quel silenzio salvaguardano Dio dalle immagini che noi proiettiamo su di Lui. Proprio in quel radicale annichilimento del Dio, proiezione dell'uomo (chi mai ha raffigurato Dio in un miserabile condannato a morte?), si deve saper vedere la presenza di Dio nell'uomo crocifisso, nel Cristo crocifisso. Proprio in quel silenzio di Dio e di parole su Dio si deve saper ascoltare il grido inarticolato dell'uomo che nella impotenza grida a Dio. Ormai lì è la presenza di Dio, come mostra anche la contemporanea lacerazione del "velo del tempio" (Mt 27,51 e par.). Ormai è nel Cristo, e questi crocifisso, che va ricevuta a trovata "l'immagine del Dio invisibile" (Col 1,15). Del resto, già nell'incarnazione la presenza di Dio si è manifestata - afferma Matteo - proprio fra i bambini al di sotto di due anni messi a morte da Erode (Mt 2,13-16). Quella orribile situazione, che induce l'uomo alla bestemmia e lo porta a chiedersi "Dov'è Dio?", trova come disarmante risposta: "È là, tra quei bambini messi a morte, è uno di loro".

Egli, il Cristo, è l'Emmanuele, "che significa Dio con noi" (Mt 1,23).

L'umanità sofferente come luogo di Dio

Anche il Risorto, secondo i vangeli, non si sottrae al paradosso costitutivo della rivelazione cristiana. Al paradosso della croce risponde il paradosso della resurrezione, al Dio crocifisso corrisponde il Risorto trafitto, il Risorto con i segni delle ferite nel proprio corpo. Il Risorto appare ai discepoli e poi a Tommaso, e ostende le mani e il costato, i segni della violenza subita (Gv 20,19-29). Il Risorto appare agli Undici a Gerusalemme e si fa riconoscere non dal volto, ma dalle mani e dai piedi, arti trafitti nella crocifissione, che portano i segni dei chiodi (Lc 24,39-40). Il Risorto si manifesta in mezzo ai suoi e vuole essere riconosciuto dalla e nella sua carne ferita.

Il capitolo finale del terzo vangelo ha appena affermato che i due di Emmaus hanno trovato Gesù nelle Scritture che parlano di lui e conducono a lui, lo hanno riconosciuto quando ha compiuto la *fractio panis*, lo hanno incontrato nella comunità che lo confessa risorto. E tuttavia non solo le Scritture, l'Eucaristia e la Chiesa sono "corpo di Cristo", luoghi di incontro con il Signore, ma anche e particolarmente la carne umana ferita, l'umanità sofferente. Luogo sacramentale dell'incontro con Cristo è ormai il corpo dell'uomo ferito e sofferente. L'incarnazione ha dato a Dio l'esperienza della sofferenza, dell'essere vittima, della morte. Con l'incarnazione Dio ha vissuto tutto questo dal di dentro. Dio ha fatto esperienza della condizione umana fino alla morte e alla morte di croce.

Ormai il Cristo va toccato, cercato a tastoni nella carne umana, sotto il segno molteplice del male e della sofferenza. Ecco la risposta ai discepoli che credevano di vedere uno spirito (Lc 24,39): il Cristo non è un puro spirito e il cristianesimo non è uno spiritualismo, un'alienazione, quando sa riconoscere la presenza di Dio nell'umanità sofferente, piagata, malata, dolente. Quando cioè prende sul serio il dolore del mondo, il male dell'uomo, la sofferenza che devasta le vite. Al



paradosso del Crocifisso-Risorto che ha arricchito la vita di Dio con l'esperienza della sofferenza umana, è chiamato a rispondere il paradosso del credente che fa esperienza di Dio nell'incontro con il sofferente. Si tratta di confessare il Risorto mentre vediamo e tocchiamo la carne piagata e sofferente dell'uomo. Non è questa l'unica testimonianza degna del Risorto il cui corpo è piagato?

Elogio della compassione

Quanto detto mi porta a rivalutare e a dare tutta l'importanza che merita a quell'atteggiamento di compassione così spesso denigrato, misconosciuto o vilipeso. Certo, non parlo della compassione pelosa, che non intacca la storia e le relazioni, che si fa complice delle ingiustizie deresponsabilizzando la coscienza. Parlo invece della compassione-virtù, della compassione che diviene etica, prassi, come quella che muove il "buon samaritano" che, dallo sconvolgimento interiore provocato in lui dalla vista dell'uomo ferito (Lc 10,33: "lo vide e ne ebbe compassione"), è condotto a fare tutto ciò che è in suo potere per alleviare la situazione del sofferente.

Questa compassione diviene scelta, responsabilità dell'altro e dell'altro nel bisogno. Del resto, che cosa ci libera dall'indifferenza verso il dolore dell'altro se non la compassione? Nella compassione io comunico e partecipo, per quanto mi è possibile, alla sofferenza dell'altro uomo. A volte è tutto ciò che ancora posso mettere in atto quando non c'è più nulla da fare per l'altro. Allora si tratta solo di *essere*. La compassione, facendo della sofferenza una sofferenza per l'altro, spezza l'isolamento in cui l'eccesso del male rischia di rinchiudere l'uomo. L'impotenza del sofferente o del morente ha la paradossale forza di risvegliare l'umanità dell'uomo che riconosce l'altro come un fratello proprio nel momento in cui non può essere strumento di alcun interesse.

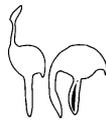
Certo, la compassione nasce solo in chi accetta di "vedere" la sofferenza dell'altro, di lasciarsene toccare e ferire, ovvero solo in chi accetta di riconoscere la propria vulnerabili-

tà. Scrive Emmanuel Lévinas: "Solo un io vulnerabile può amare il prossimo". Credo che la compassione riveli qualcosa di profondamente umano e di autenticamente divino, qualcosa che è suscitato dallo Spirito di Dio, qualcosa, dunque, di veramente spirituale.

Mi chiedo: non è forse plausibile, su base biblica, affermare che nome dello Spirito santo è "la compassione di Dio"? La *ruach*, lo spirito di Dio, è la libera volontà divina di entrare in comunione e comunicazione con l'uomo, e anche con l'uomo sofferente. È il *pathos* di Dio, ciò che fa sì che Dio non stia fuori dall'ambito delle sofferenze umane, anzi si mostri come il compassionevole che, di fronte al male e all'ingiustizia subite dall'uomo, con-soffre con la vittima e soffre di fronte all'oppressore che ha fallito la propria umanità e depauperato il proprio essere immagine di Dio.

Sono note certe raffigurazioni pittoriche e scultoree diffuse in Occidente tra il XIII e il XVII secolo, tendenti a rappresentare la compassione del Padre, e chiamate "trono di grazia" (il Padre, assiso, sostiene la croce a cui è appeso il Figlio) o "la pietà del Padre" (il Padre sostiene il corpo morto del Figlio). In questo tentativo - che certo porta tutti i segni dell'ambiguità e dei limiti del linguaggio umano nel "dire Dio" - si abbozza una teopatia, mostrando i lineamenti sofferenti del volto del Padre, e si afferma il legame tra il Padre e il Figlio anche nell'ora della passione e della morte.

Quel legame - presenza nell'assenza, luce di tenebra, parola di silenzio - è lo Spirito santo, normalmente raffigurato in una colomba che aleggia tra il Padre e il Figlio. È lo Spirito effuso, secondo il IV vangelo, proprio dal Crocifisso, nella cosiddetta *pentecoste giovannea*: "Gesù, chinato il capo, consegnò lo Spirito" (Gv 19,30). Quella consegna, che fa dell'evento chiuso e irreparabile della morte un evento di vitale transitività verso i credenti, fonda la possibilità di una "spiritualità" cristiana che porti il nome di *compassione*.



Il respiro dell'azione

"La libera ricerca di spiritualità può trovare uno sbocco sia nelle antiche pratiche religiose del passato, com'è il caso del pellegrinaggio, sia nelle tante metamorfosi moderne del sacro, com'è il caso del neo-sincretismo che caratterizza gruppi e movimenti religiosi con un sistema di credenze senza più confini simbolici fissi e stabili".

L'autore è docente di sociologia presso l'Università di Padova.

Spiritualità e spirito d'appartenenza

1. In un articolo apparso su *La Repubblica* del 13 luglio 2002, il Cardinale Martini scriveva: "Un cristiano dei nostri tempi può vivere magari per qualche ora la settimana in un ambiente di tradizione religiosa ancora sentita e per tante ore in ambienti professionali o pubblici nei quali il nome di Dio è assente, la fede non influisce per nulla nella vita e prevalgono modelli pratici d'azione difforni dal Vangelo". Non poteva essere detto meglio; con un linguaggio semplice Martini sintetizza, in un certo senso, le tendenze che emergono dalla principale ricerca condotte in questi ultimi quindici anni in Europa sullo stato della religione e della religiosità.

Ad analoghi risultati perviene la ricerca svolta nel 1999-2000 in Italia (AA. VV., *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, Il Mulino 2003).

Il paradosso del cristianesimo in Europa è racchiuso in una formula: riguadagna terreno come marcatore d'identità collettive, perde quota nella capacità di influenzare sfere della vita che divengono sempre più autono-

me rispetto all'etica della fratellanza evangelica. In altre parole: da un lato, le chiese cristiane fanno fatica a mantenere il controllo sui confini simbolici dei sistemi di credenza che esse istituzionalmente conservano e cercano di riprodurre nel tempo, perché resta costante (ed è l'aspetto tipico della religiosità moderna) la tendenza dell'individuo a mettersi in proprio in materia di scelte religiose e morali (ciò che chiamiamo secolarizzazione); dall'altro, gli individui, sentendosi meno appartenenti ad un'istituzione religiosa (che spesso rappresenta la religione di nascita di milioni di persone, e ciò vale sia per Paesi di tradizione cattolica sia per quelli di matrice protestante), non abbandonano definitivamente i lidi della religione. Si constata, invece, una ripresa d'interesse per "le cose di religione", e una voglia di ricerca spirituale che, tuttavia, non batte le strade della religiosità istituzionale.

Si può restare dentro una chiesa - ed è il caso della realtà italiana o francese - ma si va alla ricerca d'esperienze di conversione (di *born again*), simili, per alcuni aspetti, a quanto avviene in ambiente evangelico protestan-



te e con la fioritura di tante nuove chiese neopentecostali, dagli USA all'America Latina, dall'Asia all'Africa sub-sahariana.

Si tratta spesso di formazioni religiose che riescono ad intercettare il bisogno dell'individuo di avere un'esperienza diretta e personale del divino e del sacro (le due cose non si equivalgono affatto), che possono anche restaurare valori morali e vincoli d'obbedienza ad un'autorità sacra, che sembravano passati di moda, ma tuttavia mostrano come l'individualità del credere sia divenuto, in realtà, il criterio ultimo di validità di ciò in cui si crede e del come si crede.

Tutto ciò può significare che, davanti a questo tipo di religiosità moderna, si apre una vasta gamma di possibilità del credere: rinato l'interesse per "la vita dello spirito", le persone possono farlo, tornando "a Santa Madre Chiesa"; oppure costruendosi, "con le proprie mani", un micro-sistema di credenze a misura, di volta in volta, delle proprie soggettive esigenze e curiosità (la spiritualità *New Age*); oppure, ancora, riscoprendo il mito di fondazione della primitiva comunità cristiana (ed è il caso dei movimenti di risveglio che si sono moltiplicati nella Chiesa cattolica, anche in Italia); oppure, infine, ridando speranza, "un'anima", all'impegno sociale e politico, a dispetto a volte delle prudenze e dei compromessi con il mondo da parte della gerarchia ecclesiastica verso cui si nutre, in ogni modo, un sentimento d'*insostenibile leggerezza* dell'appartenere (perché, a volte, essa appare in grado di interpretare le grandi domande del nostro tempo - la pace e la giustizia -, altre volte essa è percepita lontana dalle scelte che gli individui moderni fanno in campo etico, economico e sociale).

2. La libera ricerca di spiritualità può trovare, dunque, uno sbocco sia nelle antiche pratiche religiose del passato, com'è il caso del pellegrinaggio, sia nelle tante metamorfosi moderne del sacro, com'è il caso del neosincretismo che caratterizza gruppi e movimenti religiosi con un sistema di credenze senza più confini simbolici fissi e stabili. Una

spiritualità mobile, che diventa concreta esperienza del cammino verso una meta reale (un santuario o i tanti luoghi d'apparizioni o di manifestazioni della potenza del sacro). Una spiritualità che sente il bisogno di "varcare la soglia" della *routine* quotidiana, quella *routine* che, come dice Martini, separa le sfere della vita, per forza di cose, dal senso religioso della vita stessa.

Varcare la soglia, il *limes*, per compiere un'esperienza di *liminalità*, per dirla con un antropologo che ha detto le cose più interessanti sul fenomeno del pellegrinaggio (Victor Turner) è, fatte le debite proporzioni, in analogia con l'esperienza di chi cerca di varcare i confini del sistema religioso, cui magari apparteneva per nascita, per trovare in altre religioni o tradizioni filosofiche o spirituali una risposta ad una domanda di senso che egli si pone. Fare un'esperienza del *limes* significa immaginare l'esistenza di una solidarietà sociale più alta e più profonda, rispetto alle solidarietà corte (la famiglia nucleare, la piccola rete d'amici, le scarse possibilità di fare gruppo negli ambienti di lavoro o in politica), fondate sugli affetti familiari o sulla comunanza d'interessi.

A fronte di questa tensione, che appare anche nella società italiana e nella Chiesa cattolica - intesa come istituzione che cerca di rinnovarsi e di interpretare i nuovi bisogni religiosi e di solidarietà sociale che molti esprimono, soprattutto dopo il grande disincanto della politica -, il presunto ritorno al sacro o al religioso si esprime in quella che altrove ho chiamato *politica dell'identità* (*Perché le religioni scendono in guerra?*, Roma-Bari, Laterza 2004).

I tempi che stiamo vivendo facilitano il processo di reificazione della religione a idolo della tribù, a bandiera ideologica della coscienza nazionale. È cosa diversa, evidentemente, parlare del cattolicesimo come importante repertorio della memoria collettiva; i tempi bui che stiamo vivendo ci indicano che siamo di fronte ad un processo che esalta il valore di questo repertorio della memoria in co-



dice per definire l'identità mia contro l'identità dell'altro (è il caso dell'islam e non occorre aggiungere altro). Non c'è tanto, allora, riscoperta del sacro, ma sacralizzazione dell'identità, spesso senza nessun afflato spirituale, ma con una furiosa affermazione di sé.

3. *L'affaire* del crocefisso ha rappresentato un piccolo esempio, che segnala profonde e diffuse inquietudini fra gli italiani, riguardo al sentimento del "noi" (chi siamo e che cosa diventeremo un domani quando altre culture e altre religioni cambieranno il panorama sociale e culturale del Bel Paese? E, in particolare, come possiamo difenderci - come si sente sempre più spesso affermare - dall'invasione dell'islam?).

Al polo opposto stanno tutti quei cattolici che s'impegnano nella società civile e nelle reti di solidarietà sociale. Anche per queste persone il sentimento di adesione ai fini istituzionali della Chiesa cattolica è caratterizzato dall'insostenibile leggerezza dell'appartenere, riscattato da un altro sentimento: la convinzione che nel fare si faccia strada lo spirito, nell'impegno si manifesti l'interiorità.

Il Vangelo della giustizia e della pace (del "non c'è pace senza giustizia") mostra di essere ancora un potente animatore di movimenti sociali e suscitatore di utopie positive. Si tratta dei movimenti d'ispirazione cristiana o espressione del cattolicesimo sociale che, in Italia, non cessa di far sentire la propria voce e d'inventare forme concrete e incisive di risposta ai bisogni sociali emergenti (dalla cooperazione internazionale alle comunità di accoglienza, dall'assistenza agli immigrati alla lotta per la legalità, dalla partecipazione convinta contro le guerre moderne alla rete di servizi alla persona, e così via).

In tutti questi casi, la ricerca spirituale sembra essere più l'espressione di una virtù personale, una scelta interiore, che non necessariamente si traduce in virtù collettiva.

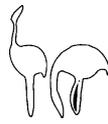
Nei movimenti in movimento si intuisce che la forza dello spirito strappa le persone dall'inerzia del quotidiano, e le spinge all'impegno sociale o politico; è meno evidente come

questa forza sia alimentata e quali siano "i luoghi" (gruppi di spiritualità in parrocchia, spontanei in famiglia e tra famiglie, momenti di ritiro spirituale presso monasteri sempre più accoglienti e sempre più percepiti come luoghi dove nel silenzio si torna ad incontrare la Parola di Dio), che permettono di riflettere sui significati dell'esperienza religiosa.

Le ricerche mostrano che, a fronte del declino di alcune pratiche tradizionali (lenta diminuzione della frequenza alla messa domenicale, crollo della pratica della confessione, mantenimento di riti che accompagnano eventi fondamentali della vita: nascita, matrimonio e morte), l'esperienza religiosa interessa molte più persone di quante vadano a messa ogni domenica. Se per "esperienza religiosa moderna" intendiamo una forma di religiosità che non si accontenta più di identificarsi con questa o quella chiesa, ma che cerca di dare risposte alle domande di senso degli individui e alla loro "vocazione" nel mondo, tutto ciò contribuisce ad aumentare il peso dei credenti autonomi, i quali sciogliono nella loro coscienza il nesso fra l'obbedienza all'autorità religiosa istituzionale, e la fede come libera scelta individuale.

Tutto ciò è certamente un segno di maturazione religiosa nel nostro Paese; per comprendere se tale tendenza sia fondata sulla regola ascetica interiore del "coltivare lo spirito", bisognerebbe appurare qual è il rapporto fra l'impegno sociale religiosamente ispirato, da un lato, e la meditazione sulla Parola, in particolare, nel "luogo" dove essa si manifesta, la Bibbia, dall'altro.

L'impressione che si ricava, guardando i dati delle ricerche, è che non sia divenuto uno stile di vita diffuso la meditazione interiore e comunitaria sulla Parola. Senza un contatto rinnovato con le fonti della spiritualità, anche l'impegno sociale e politico può diventare, alla lunga, incerto. Non tanto nelle convinzioni e negli ideali, ma quanto nella capacità di profezia, di critica e d'invenzione di un "altro mondo".



La verità delle parole Perché la poesia

Un collaboratore di *Esodo* (1) osserva: "... noi ci muoviamo sempre dentro il linguaggio, e la verità delle cose non è altro che il linguaggio che esprime queste cose", e ancora, con coraggio, sapendo il peso che avevano queste parole per i lettori della nostra rivista: "La verità è un evento che accade nel linguaggio".

Condivido, fino in fondo: la verità è un evento che accade anche nella poesia.

La poesia è lo sforzo cosciente, lucido, "razionale" di chi vuole dire, attraverso la parola, l'indicibile che sente in lui e attorno a lui, in sovrabbondanza. Nel momento in cui decide di guardare negli occhi l'ignoto che ha dentro, e di non farsi sopraffare, e inventa una "forma" per dirlo, in quel momento decide di iniziare una lunga, attenta, consapevole fatica: dare nuova vita alle parole, "rivelare" la verità che hanno dentro e che l'usura quotidiana ha frustrato, per dare una voce e, se possibile, un volto al nobile, all'infimo che convivono (e lottano) dentro di lui, come dentro ogni uomo.

Occorre prestare attenzione alle ragioni del cuore.

La poesia è il riconoscimento definitivo - e disperato - dello scarto esistente tra la realtà esterna e quella interiore, tra le parole e la verità, tra la ragione e il cuore. C'è una realtà percepita dai sensi e un'altra percepita da qualcos'altro (cuore? spirito?): a tutti e due occorre dare voce, ugualmente. La poesia rappresenta una delle forme espressive che l'uomo ha trovato per testimoniare ed esprimere lo scarto che c'è tra ragione e cuore, tra realtà e verità, tra ciò che sperimentiamo ogni giorno e ciò che cerchiamo continuamente.

Per questi motivi la poesia può felicemente abitare in *Esodo*.

Da questo numero, la rivista intende offrire ai lettori un approfondimento diverso sul tema che di volta in volta tratta monograficamente, come è solito fare *Esodo*. La poesia è, come altri, un modo di ricerca di verità: l'uso nuovo, inusuale, rivelatore della parola può essere efficace e "utile" quanto un sillogismo. Sarà un "intervento" che *Esodo* "chiede", di volta in volta, al mondo dei poeti; una "collaborazione" da affiancare alle altre che assieme costruiscono la monografia.



Questa volta, e solo per questa volta, il "contributo" (fornitoci da Giovanni Giudici, da *La vita in versi* - 1965), più che sul tema del numero, è su questa nostra scelta, sulla necessità cioè della poesia.

Trascrivi (dice Giudici a se stesso e a noi) con fedeltà l'evidenza dei vivi, l'esistenza del sotto e del soprammondo, tra loro strettamente allacciati, come legati tra loro sono l'infame e l'illustre, il lato sublime e quello ignobile della nostra natura.

Metti in versi tutto questo, è la conclusione di Giudici, senza tralasciare nessun particolare, ben sapendo i tuoi limiti e la tua finitezza: in ogni caso è molto più facile morire che nascere, perdere che vincere. E l'essere è più del dire, la Parola più delle parole, ed Essere e Parola non li toccherai, mai.

Beppe Bovo

Nota

1) L. Cortella in *I nomi della verità*, Esodo, 4/1999

La vita in versi

Metti in versi la vita, trascrivi
fedelmente, senza tacere
particolare alcuno, l'evidenza dei vivi.

Ma non dimenticare che vedere non è
sapere, né potere, bensì ridicolo
un altro voler essere che te.

Nel sotto e nel soprammondo s'allacciano
complicità di visceri, saettano occhiate
d'accordi. E gli astanti s'affacciano

al limbo delle intermedie balaustre:
applaudono, compiangono entrambi i sensi
del sublime – l'infame, l'illustre.

Inoltre metti in versi che morire
è possibile a tutti più che nascere
e in ogni caso l'essere è più del dire.

Giovanni Giudici

PARTE SECONDA

Echi di Esodo



Il fatto

Guerra e riconciliazione

1.1. Porzus: la riflessione redazionale

Diletta Mozzato, nel numero scorso, ha già presentato un commento sulla vicenda di Porzus, anche in riferimento ai gesti significativi di oggi. La discussione interna ci ha portato a riflettere ancora, e immancabilmente a riferirci ad altri eventi e ad altri fatti che, in contesti molto diversi, richiamano un processo di pacificazione e di riconciliazione.

L'incontro tra Vanni e Candido, reduci e protagonisti, per quanto indiretti, della vicenda di Porzus, il riconoscimento dell'errore e dell'orrore dell'eccidio, da parte di Vanni soprattutto, costituiscono un atto che nel suo insieme può definirsi di riconciliazione, dopo decenni in cui la ferita provocata da quegli eventi ha continuato a segnare la vita degli abitanti di un medesimo territorio. Quest'atto è rafforzato dal fatto che Vanni, pur non essendo presente ai fatti, si è caricato di una responsabilità oggettiva come comandante partigiano della *Brigata Garibaldi*, e che già allora, secondo la sua testimonianza espressa nell'intervista, non era d'accordo sulle ragioni etnonazionaliste - fatte proprie invece dagli autori dell'eccidio - dei comunisti sloveni intenzionati ad anettere parte del Friuli alla Jugoslavia.

Non sono frequenti questi atti di riconciliazione, ma ve ne sono e ve ne sono stati, anche con maggiore risonanza, e ci si chiede quale sia, al di là della parola, il loro reale significato.

Nel caso in questione si può dire che l'atto di riconciliazione non è tanto l'ammissione di avere commesso un torto, che peraltro, stando all'intervista, emerge fino a un certo punto, quanto il fatto che i due protagonisti insieme oggi si incontrino pubblicamente e, sempre insieme, girino per le scuole e tra i giovani, per parlare di quella vicenda, degli

orrori delle guerre, affinché ciò che è accaduto non si verifichi più. Insomma, ad un atto sbagliato si risponde oggi con degli atti concreti di pace e di giustizia. Vale per la storia in fondo ciò che più semplicemente può valere per la quotidianità: le scuse senza atti concreti di cambiamento e di rinnovamento non servono, non hanno alcun effetto riparatore.

È, in definitiva, il presente la vera misura della riconciliazione. Il presente e forse, per certi aspetti, anche il futuro.

Significativo, al riguardo, è il titolo della dispensina su Porzus che la scuola di Faedis ha posto sulla copertina: "Conoscere e non dimenticare per costruire un futuro di libertà, di fratellanza e di pace", sottolineando un modo attivo e propositivo di fare memoria. A volte questo metodo è vincente in situazioni di vasta portata storico-politica.

Tra noi qualcuno ricordava la fine della *apartheid* in Sudafrica. In quel caso, la riconciliazione non è stata uno "Scusateci, ci siamo sbagliati", ma la pratica di una nuova politica di coesistenza. Vengono in mente, a questo proposito, le scuse del Papa sugli orrori e gli errori della Chiesa, in nome forse di una riconciliazione tra Chiesa e scienza, e ci si chiede: quanto è riconciliante una politica ecclesiale che nel presente continua a chiudere il dibattito su molti temi ancora aperti (come, ad esempio, la fecondazione assistita) o, più in generale, mantenendo una posizione di superiorità nel dialogo interreligioso?

Questo punto ne richiama un altro che emerge dalle testimonianze dei protagonisti. Essi, nelle loro risposte nell'intervista, non possono non inquadrare la loro vicenda nel contesto di una situazione di guerra. Per giustificare e giustificarsi? Forse non per questo. Certo che, in misura diversa, entrambi si richiamano a una causa giusta, la loro, e a una scelta, quella di combattere per la libertà, ugualmente giusta. Era una guerra giusta.

Questa loro convinzione va, in qualche modo, storicizzata. Non la si giudichi con il metro del presente perché nel presente molto sta cambiando anche su questo interrogati-



vo, soprattutto di fronte alle spirali di odio e violenza di guerre come quella in Iraq, ma non solo. È un interrogativo che divide, passa trasversale e provoca lo stesso principio costituzionale italiano, che delegittima solo la guerra di offesa. È un interrogativo che resta aperto, perché i distinguo sulle guerre giuste o ingiuste rischiano spesso l'interpretazione libera e la legittimazione di certi atti.

Ripetendoci: anche Porzus, allora, fu contestualizzato nella vicenda di guerra. Certo, a decenni di distanza bisogna continuare a dire che, pur essendoci una situazione di guerra, comunque quell'eccidio ha avuto torti e ragioni, vittime e carnefici: c'è chi ha sbagliato e chi ha subito.

Un altro modo che rende inutile e ipocrita la riconciliazione è quello di dire che tutti erano in buona fede e nel giusto (o, al contrario, che tutti hanno avuto torto al pari). Riconoscere l'errore è la base necessaria e non sufficiente di una pacificazione che, come si è visto, diventa tale con la coerenza nel presente. Ma è un riconoscimento che può anche essere implicito e che diventa credibile solo con il lavoro presente. Non sempre, infatti, è possibile - lo si sa - distinguere nettamente torti e ragioni.

Ci sono casi eclatanti al riguardo. Tra ebrei e palestinesi probabilmente oggi, allo stato delle cose, ci sono solo due grandi torti, da una parte e dall'altra, e se anche vi fossero o vi fossero state ragioni, come sicuramente ci sono stati, esse sono, in un certo modo, invalidate dal livello di violenza raggiunto. Ebbene, forse sarebbe stupido pretendere che una pacificazione parta dall'ammissione esplicita di colpa.

Tornando al ragionamento di partenza, basterebbe che in qualsiasi momento prevalesse di nuovo la politica rispetto a ciò che accade anche in Israele, come è accaduto in Sudafrica, il farsi carico della politica, e si aprirebbe immediatamente la strada del negoziato e poi dell'accordo.

Qualcuno azzarda: la politica, quella alta e non quella guerra per bande che usa come proiettili le parole, il discredito e la delegittima-

mazione dell'avversario. Quella non riconcilia affatto. Ma anche in quel modo di far politica ci sono colpevoli e innocenti.

1. 2. Porzus: i fatti

Il 7 febbraio del 1945 presso le malghe di Porzus sulle Prealpi Giulie nel Comune di Faedis (Udine), il presidio della *Brigata Partigiana Osoppo*, da poco costituito, fu eliminato da un distaccamento indipendente del comando delle *Brigate Garibaldi*, di ispirazione social-comunista. I dirigenti furono uccisi sul posto, e tutti gli altri, una quindicina circa, trasferiti in altra sede e trucidati nel Bosco Romagno presso Cividale. Si salvarono in due.

L'eccidio avvenne in seguito a un'azione premeditata, volta a eliminare questo presidio che, agli occhi di alcuni "garibaldini" filo jugoslavi, costituiva un elemento di disturbo rispetto ai progetti annessionistici dei comunisti partigiani titoisti e, più in generale, rispetto ai progetti politici della Resistenza. Su tutto incombeva il sospetto, per altro rivelatosi infondato, che la *Osoppo* stesse tradendo il fronte partigiano con un'azione di infiltrazione e di spionaggio.

A quasi sessant'anni di distanza, due protagonisti di allora, Vanni e Candido, si sono incontrati e hanno siglato un testo che intende mettere fine a quella vicenda con un atto di riconciliazione.

Carlo Rubini

2. L'intervista

La redazione di Esodo ha incontrato e intervistato a Faedis, il 20 marzo 2004, Candido (don Redento) della brigata Osoppo e Vanni (Giovanni) della brigata Garibaldi. L'intervista sarà pubblicata integralmente in un prossimo numero della nostra rivista. Di seguito, per ora, alcuni brevi passaggi.

(...)

Domanda: Candido, come hai maturato la scelta di farti partigiano?

Candido: Prima di tutto, io sono nato in una famiglia cattolica, e mia mamma mi ha



sempre insegnato a essere buono con tutti. Questa dottrina cristiana io l'ho assorbita da bambino, ma poi l'ho maturata nel mio *curriculum* studentesco al seminario. Ho studiato la *Rerum Novarum*. Sono stato di sinistra, per così dire, fin da quel momento (...).

Poi ho approfondito quest'idea nella teologia, nel Vangelo. Cristo ha detto: "Ama Dio, cioè il soprannaturale. Ama il prossimo tuo come te stesso". Devi amarlo. Cosa che non vedevo da giovane, al liceo, nei movimenti rivoluzionari, anticristiani, contro Dio, l'ateismo (...).

Domanda: Quando leggevi nel Vangelo: "Ama il tuo nemico", come facevi ad armonizzare questo comandamento con la scelta di fare il combattente?

Candido: Io facevo il cappellano, quindi non ho sparato. Quando un nemico stava male, era caduto, io mi precipitavo ad assisterlo prima che morisse, a dargli conforto, coraggio. Io credevo di aiutarlo. Per me l'altro partigiano, il nemico, era un uomo come me che andava rispettato e amato come tutti gli altri. Ho assistito quattro condannati a morte dai partigiani (...), ho passato la notte intera con loro, che sapevano di essere condannati a morte. Ebbene, ci siamo abbracciati, abbiamo pregato insieme, li ho preparati a una morte serena (...).

Domanda: Tuttavia gli osovani hanno ucciso questi fascisti: tu giustificavi questa legge di guerra?

Candido: Sì, perché per me era una guerra di liberazione. C'è anche una guerra giusta secondo la morale cattolica. Non è facile trovarla. Tuttavia sono tendenzialmente, profondamente, contro tutte le guerre, perché sono convinto che nessuna guerra risolve i problemi, li crea ma non li risolve.

Domanda: Vanni, e tu perché hai fatto la scelta del partigiano?

Vanni: La mia scelta del partigiano era logica e inevitabile, perché noi avevamo cominciato la lotta armata sei mesi prima dell'8 settembre. Quando l'Italia ha aggredito la Jugoslavia, senza nemmeno dichiarare guerra, e ha proclamato la provincia di Lubiana e poi

la Dalmazia, in Jugoslavia iniziò immediatamente la lotta partigiana. Ma questa lotta partigiana jugoslava non si fermò nella provincia di Lubiana, ma travalicò nelle vecchie province italiane, nelle province di Fiume, di Pola, Trieste... e nel '42 arrivò già alla provincia di Udine.

Questo sviluppo così rapido è stato possibile perché nella Venezia-Giulia, fino all'8 settembre, è esistito un partito comunista nel quale militavano italiani, sloveni e croati, e quindi quando iniziò la lotta partigiana jugoslava, il PCI, non solo di queste province, ma anche al di là della provincia di Venezia, si mobilitò. La lotta partigiana non cominciò l'8 settembre, ma cominciò già nell'inverno 1940-41. Naturalmente, non era la lotta partigiana italiana, era la lotta partigiana slovena in territorio italiano (...).

Domanda: Ma non avete mai avuto dubbi di quello che stavate facendo? Che quella fosse l'unica soluzione giusta?

Candido: Io no, ero tranquillo. Avevo addirittura il nulla osta del mio vescovo (...).

Vanni: Nemmeno io, niente dubbi.

Domanda: Cosa pensate del problema del pacifismo oggi, l'idea che ci siano altre possibilità per contrastare l'ingiustizia, nel nome della nonviolenza?

Candido: No, io non vedevo altre vie (...).

Domanda: Quindi esistono guerre giuste?

Candido: (...) La guerra di difesa è sempre giusta: non solo una persona, ma anche un gruppo, quando viene aggredito, perché non deve difendersi?

Domanda: Ma non è possibile un metodo "gandhiano" - o qualcosa di simile - per difendersi dall'aggressore?

Vanni: Tutte le guerre sono cattive, però c'è una differenza tra la guerra aggressiva e la guerra che un popolo fa per difendere la sua indipendenza. Ma anche la guerra per difendere l'indipendenza è una cosa bruttissima, perché in guerra devi ammazzare degli uomini, degli esseri umani. Non si può evitare, in quelle condizioni (...).



Rileggendo Esodo

Democrazia e laicità. Appunti per un dibattito

Il n. 1 di *Esodo* quest'anno è stato dedicato alla riflessione sul rapporto problematico tra *Democrazia e Verità*, partendo dall'idea che se la democrazia è nata con la modernità, dalla crisi della verità assoluta, incontrovertibile, sembra d'altro canto aver perso di senso oggi, riducendosi a pura procedura formale o, all'opposto, essa sembra avanzare delle pretese di assolutezza di senso, ponendosi come *la verità dell'agire politico*. Questa crisi dell'idea moderna della democrazia, e lo spaesamento ch'essa comporta, inducono a un ripensamento e ad una messa in discussione della nozione di democrazia e di tutte le altre tematiche a essa connesse, come la conoscenza, la tecnica, la comunicazione, il ruolo della politica, la laicità...

Non intendo entrare nel merito di un discorso per me troppo difficile, vorrei solamente annotare qualche suggerimento per porre delle domande che stimolino una riflessione, e magari diano inizio a un dibattito.

Recentemente mi è capitato di leggere un testo molto interessante sulla questione della laicità in Francia (1), e dal momento che la conoscenza dell'altro porta sempre - o almeno dovrebbe portare - a interrogarsi su di sé, vorrei riprenderne alcuni elementi per pormi, e porre, delle domande dalle quali penso non possiamo prescindere parlando di democrazia e verità.

L'autore inizia distinguendo due modelli di democrazia, l'anglosassone e quello francese: il primo, basato sul diritto all'opposizione (la possibilità di eliminare un governo che non si reputa più adeguato), ha come nozione fondamentale la *common law*, il diritto consuetudinario basato sui precedenti ma con la possibilità di modificarli, tenuto conto di una situazione diversa fondata su un insieme

di casi particolari. Il potere appartiene al popolo, ma nel momento in cui la forma democratica diviene *rappresentativa*, il sistema politico sfugge in qualche modo al popolo, gli diviene esterno, anche se il popolo e le sue tradizioni ne restano il fondamento; da ciò la necessità di una ripartizione del potere in un equilibrio di poteri che si controllino reciprocamente.

Nel secondo modello invece, francese, la Rivoluzione, che ne costituisce il momento fondatore, intende inaugurare un nuovo ordine e un nuovo potere, che rompano radicalmente con i precedenti; qui - afferma l'autore - la democrazia è incapace di fondare la società sui legami comunitari, che si pongono al contrario come una potenziale minaccia per lo Stato di diritto, universale e laico. Il modello trova espressione nella *Costituzione* che riconosce solamente cittadini astratti, spogliati dei loro legami di appartenenza, delle reti sociali nelle quali sono inseriti, dei modelli identitari nei quali si riconoscono.

Al particolarismo del primo modello si oppone l'universalismo di quest'ultimo, il quale presuppone la costruzione astratta di cittadini isolati che simulino il consenso unanime della democrazia *diretta*, in cui tutti decidono e il governo non ha altro potere che l'esecuzione delle decisioni prese da tutti. L'ideale del modello francese è dunque quello della democrazia diretta applicata su larga scala.

Ora, è noto che il problema della laicità in Francia è recentemente tornato a scaldare opinione pubblica, intellettuali, politici, ecc., per via della questione del velo nelle scuole pubbliche; ma al di là del caso particolare, l'autore fa un'analisi più profonda, radicale e coraggiosa direi, della società francese, notando che l'idea di laicità accettata in Francia implica che la scuola sia sottratta alla società civile, cioè alla comunità, e che i figli debbano prima imparare il sapere enciclopedico che si impone per sé, per la propria forza e auto-evidenza, quella della ragione, e solo poi divengano liberi di pensare con la propria te-



sta. Il "mito della ragione" induce a ritenere che solo in una scuola laica, libera da qualsiasi legame d'appartenenza, in cui la ragione può manifestarsi in pienezza e libertà, si possa accedere alla verità, mentre laddove vengono accolte le appartenenze comunitarie e identitarie gli individui non possono diventare liberi, emanciparsi, accedere alla verità che si impone attraverso la sola ragione.

La domanda che pone Godbout è se Stato e comunità (semplificando al massimo, per capirci, ragione e appartenenze culturali-religiose) non possano sostenersi reciprocamente e diventare complementari per affrontare i problemi che si presentano loro, anziché negarsi a vicenda.

Non intendo assolutamente istituire un paragone semplicistico fra la situazione italiana e quella francese, fra la questione del crocifisso e quella del velo, perché le differenze sono fin troppo evidenti. La Rivoluzione non è assimilabile al Risorgimento, la storia dei due Stati è affatto diversa, la presenza della chiesa in Italia ha avuto ripercussioni ben diverse che in Francia... Non intendo nemmeno esaminare questi punti di divergenza (sebbene si tratti di una questione molto interessante...), perché non è questo che mi preme mettere in luce ora. Piuttosto, l'analisi della situazione francese che ho brevemente richiamato pone a mio avviso una serie di problemi *a noi*: come si intende la laicità in Italia? E prima, come sono nati laicità e Stato laico in Italia?

Laicità significa, o può significare solamente, *assenza*, vuoto, neutralità, di simboli e legami religiosi, o comunque di appartenenza? Ciò che chiamiamo "persona" non è forse l'insieme vitale dei rapporti comunitari dell'individuo, delle relazioni che intrattiene, dei giudizi che proferisce sulla base di certi parametri, delle credenze che professa...? Non si opera un'astrazione e una violenza chiedendogli di rinunciarvi per poi essere libero di sceglierli "razionalmente"? E d'altra parte, cosa significa - cioè cosa comporta - riconoscere i limiti del modello razionalistico, *à la* francese, di laicità?

In effetti, se da una parte si può essere d'accordo sul fatto che è un'astrazione, oltre che una pretesa mitica e dogmatica, chiedere alla comunità, ai legami d'appartenenza, di restare al di fuori della scuola in particolare, e dello spazio pubblico in generale, semplicemente perché questo spazio pubblico e questa scuola non esistono a prescindere da quei legami e da quelle relazioni, d'altra parte proprio la situazione italiana mostra a mio avviso che non si può nascondere - da laici - quantomeno una certa perplessità nei confronti della presenza di una (sola) confessione nella scuola e nella vita civile.

D'altro canto, la questione si limita forse alla presenza di simboli nelle scuole e negli uffici? O non si dovrebbe allargare il discorso anche al piano economico, tirando in campo, per esempio, la politica di finanziamento delle scuole private in luogo di quelle pubbliche; al piano politico, riflettendo sul ruolo più generale (tanto attivo quanto passivo) e a più livelli della chiesa cattolica nella politica italiana; per arrivare a un ripensamento e a una messa in discussione di quell'atteggiamento esclusivista e autoreferenziale proprio tanto di una certa religiosità quanto di una certa laicità?

Qui evidentemente le questioni si accavallano e risulta difficile dipanarle per fare un po' di chiarezza nei problemi. Credo, comunque, non ci si inganni di troppo osservando che in Italia le difficoltà relative alla questione della laicità derivano, da un lato, dalla resistenza della chiesa cattolica a ridimensionare (almeno) certi "privilegi" che le sono stati accordati in passato (significativo che da poco i Patti Lateranensi siano richiamati esplicitamente nella Costituzione (2) come regolatori dei rapporti tra Stato e chiesa); dall'altro, da una certa resistenza del mondo laico a riflettere su di sé, a mettersi in questione per cercare di definirsi criticamente e autonomamente.

Mi chiedo se un modello alternativo di laicità non possa essere uno Stato, non che si presupponga neutro nei confronti delle comunità, escludendole dallo spazio pubblico



e relegandole nel privato, ma che accolga tutte, realmente *tutte*, le comunità che vivono al suo interno, accoglienza che non si limiterebbe certamente alla semplice introduzione di simboli nei luoghi pubblici (o di altri simboli oltre a quelli che già ci sono), ma passerebbe attraverso una riorganizzazione radicale, per esempio, del proprio calendario lavorativo e scolastico, una redistribuzione degli spazi che preveda luoghi pubblici specifici per ogni comunità religiosa, e via via secondo le esigenze e i bisogni di ogni comunità. Quali conseguenze avrebbe questo tipo di laicità? Penso, per esempio, che uno strenuo difensore dell'*italianità* - qualunque cosa ciò voglia dire - mi risponderebbe: "Sono venuti in Italia, devono adattarsi alle usanze italiane", il che significa interrogarsi anche sul problema della *cittadinanza*, cioè domandarsi chi è cittadino italiano: chi nasce in territorio italiano (*ius terris*), da madre o padre italiana/o (*ius sanguinis*), chi lavora da un certo tempo in Italia (pagando tasse, versando contributi, magari anche partecipando attivamente alla vita civile, culturale, ecc.), o altro? E poi, comunque, fino a quanto può rivendicare un cittadino italiano? Può, per esempio, un operaio musulmano italiano chiedere che i ritmi di lavoro in fabbrica rispettino gli orari della sua preghiera, o uno studente induista italiano domandare di fare l'ora di religione indù nella scuola pubblica? Fino a quante voci sopporta e può sopportare la democrazia "laica" italiana?

Se si vuole riportare il discorso su una linea più generale, forse la difficoltà della questione può essere espressa in questo modo: uno degli aspetti paradossali, o forse l'aspetto più profondamente paradossale, della democrazia consiste nel fatto che essa, se intende essere autentica, e quindi porsi realmente come luogo di discussione, valorizzazione e convivenza dei diversi, deve essere in grado - cioè avere la *maturità* per - ospitare al proprio interno tutte le voci che la abitano, e deve riuscire a organizzarsi in base a tutte queste voci. Non solo, più radicalmente deve essere in grado di sostenere anche le voci più in-

transigenti e assolutistiche, e al limite anche quella voce assolutista che dice che la democrazia (o una certa forma democratica) è l'unica forma politica giusta, equa, pacifica, libera, che porta prosperità, ecc., e perciò avente il diritto di imporsi sulle altre. Questa, chiaramente, è la voce che dice la morte della democrazia. Ma se vuole essere democratica, la democrazia deve ospitare anche questa posizione, con il pericolo dunque di segnare la propria fine, perché essa è l'espressione di quella tentazione irresistibile dell'assolutismo di ancorarsi a una certezza indiscutibile, a un fondamento incontrovertibile, ancor più pericoloso in questo caso in quanto travestito di quegli ideali democratici e liberali condivisi e condivisibili da tutti. La paradossalità consiste nel fatto che essa non può né eliminare né seguire completamente questa voce fondamentalista, pena la propria fine in entrambi i casi. Dovrebbe forse riuscire a confrontarsi con questa posizione - o queste posizioni - con attenzione, nella consapevolezza che essa/e costituisce/ono la sua tentazione costante, la tentazione che ogni posizione porta con sé di affermare la propria superiorità, di essere "l'unica a...".

Spero di aver gettato abbastanza carne al fuoco per stimolare una discussione su questi problemi che si può anche scegliere di continuare a rinviare, ma temo ci si ripresenteranno col passare del tempo in modo sempre più urgente e difficile da gestire.

Diletta Mozzato

Note

1) GODBOUT T., "Chi ha paura della comunità? A proposito della laicità", in MAUSS # 1, *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, a cura di Serge Latouche, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 50-60. Il testo è il primo di una serie di monografie che propone in Italia gli studi della "Revue du MAUSS", il Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali, nato in Francia nel 1988, e impegnato nella discussione di problemi come il ritorno dell'etnocentrismo, il relativismo culturale, il multiculturalismo, ecc., a partire da una critica del modello utilitarista nelle scienze sociali.

2) *Costituzione italiana*, Principi fondamentali, § 7.

Prepariamo il prossimo numero

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

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

Il prossimo numero di Esodo sarà dedicato al tema "preghiera". È nostra intenzione affrontare tale argomento partendo dall'esperienza che ogni persona può farne o averne fatto nella sua esistenza, estendendo il nostro ambito anche alla realtà dei non credenti o di altre religioni. Non è quindi la definizione di preghiera che cerchiamo, né la valutazione delle diversità di stili di preghiera: vorremmo proporre le testimonianze di chi vive in prima persona o ha conosciuto attraverso altri/e la realtà della preghiera.

Incominceremo col riflettere indagando su alcune figure bibliche, per cogliere quale tipo di preghiera veniva rivolta a Dio, e quale relazione si veniva a creare con Dio. Vorremmo poi mettere accanto ai testi biblici altrettante esperienze di persone che, in questo tempo, hanno fatto o stanno facendo esperienza di preghiera. Attraverso questi percorsi vorremmo capire se ha ancora un senso, nell'epoca post-moderna, pregare.

Cosa intendiamo noi per preghiera? Una relazione libera e gratuita con l'Altro per eccellenza. E ancora: uno spazio di ricerca e di discernimento della realtà storica in cui si vive, e delle sue possibilità di trasformarla (assunzione di responsabilità). Uno spazio che nel tempo diventa percorso di vita e sistema di riferimento per la propria quotidianità; in cui ci può essere ascolto-accogliamento-confronto... Ascoltare e accogliere la Parola di Dio e lasciare che lo Spirito inafferrabile e creativo intervenga e ci liberi dai pregiudizi, dal già saputo, dallo scontato. Preghiera, quindi, come possibilità di riconoscere-accogliere i propri limiti per accogliere me stesso e l'altro come mi viene consegnato da Dio. Spazio che può liberare l'animo dal rancore che opprime per un'offesa subita, e dall'odio per il "nemico", dalla rivendicazione di giustizia per desiderare per lui un bene più profondo: la compartecipazione alla gioia del regno come condivisione di un'unica paternità che pone Dio come giudice supremo e unico. Preghiera che libera l'offeso e l'offendente.

Spazio, infine, per vivere una relazione profondissima con il Padre. Come l'ha vissuta - ed è un insegnamento - Gesù: relazione che ha accompagnato e modificato la sua vita di giorno in giorno, fino alla consapevolezza suprema della sua missione (gratuità dell'amore).

la redazione

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 Bertaglia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 2 aprile-giugno 2004

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@esodo.org

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



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Euro 6.00
(iva comp.)