



# ESODO

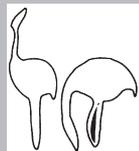
## Memorie e riconciliazione

Attinger, Bolpin, Bovo, Celestini, Chinosi, Davigo,  
De Benedetti, Di Grazia, Flores, Giuliani, Givone, Grigolato,  
Iannotta, Manicardi, Melchiori, Morlin, Mozzato, Oriato,  
Pastorelli, Pavanello, Peli, Ravasi, Sartoretti, Savogin,  
Scrivanti, Stefani, Sudar, Toldo, Voghera Luzzatto, Zeffiro



Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*  
n. 4 ottobre-dicembre 2005 - Anno XXVIII - nuova serie  
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96  
Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

# SOMMARIO



Memorie e riconciliazione

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

## PARTE PRIMA: Memorie e riconciliazione

### La Parola, le parole

Le vie ebraiche alla riconciliazione	<i>P. Stefani</i>	pag. 4
Riconciliazione e ritorno	<i>P. De Benedetti</i>	pag. 9
L'irredimibile e "le porte della Teshuvà"	<i>M. Giuliani</i>	pag. 11
Le strade della riconciliazione	<i>G. Ravasi</i>	pag. 15
Perdonare per riconciliarsi	<i>L. Manicardi</i>	pag. 20
Il problema della salvezza	<i>S. Givone (a cura di C. Bolpin)</i>	pag. 23
Verità, perdono, riconciliazione: Paul Ricoeur	<i>D. Iannotta</i>	pag. 26
Ecumenismo in Terra santa	<i>D. Attinger</i>	pag. 31
Riconciliarsi con la filosofia africana?	<i>D. Mozzato</i>	pag. 36
Perdono e giustizia	<i>P. Davigo</i>	pag. 40

### Storie e memorie

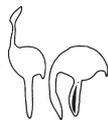
Come ripensare al passato...	<i>M. Flores (a cura di S. Savogin)</i>	pag. 43
Bosnia Erzegovina: a dieci anni dalla guerra	<i>P. Sudar (a cura di P. Grigolato)</i>	pag. 47
Seguendo il filo della memoria	<i>L. Voghera Luzzatto (a cura di S. Savogin)</i>	pag. 52
Raccogliere le storie	<i>A. Celestini (a cura di C. Bolpin e B. Bovo)</i>	pag. 56
Cefalonia: l'uso politico della memoria	<i>C. Bolpin</i>	pag. 59
Spazi di conflitto per fare la pace	<i>P. Melchiori</i>	pag. 62
Le memorie condivise della "guerra civile"	<i>S. Peli</i>	pag. 67
La lotta partigiana	<i>M. R. Pavanello</i>	pag. 71
Il difficile cammino della pacificazione	<i>G. Zeffiro, A. Toldo, C. Oriato, G. Sartoretti</i>	pag. 75
Allontanati dal male	<i>B. Bovo</i>	pag. 83

## PARTE SECONDA: Echi di Esodo

### Echi di Esodo

Intervista a don Luigi Sartori	<i>a cura di E. Pastorelli e L. Scrivanti</i>	pag. 87
C'era una volta il Concilio	<i>G. Morlin</i>	pag. 91
Civitella in Val di Chiana: una memoria divisa	<i>S. Savogin</i>	pag. 94
<b>Lettere</b>	<i>G. Chinosi, M. Di Grazia</i>	pag. 99

*Le fotografie all'interno del numero, di cui non è citata la provenienza, ci sono state gentilmente messe a disposizione dalla Municipalità di Favaro Veneto (Ve).*



### Editoriale

La collaborazione di *Esodo* ad iniziative di alcuni comuni, in cui permangono ancora forti divisioni a seguito delle violenze vissute nell'immediato dopoguerra, ha alla base una domanda iniziale: come è possibile condividere memorie che ancora oggi tengono divise le comunità locali, impediscono di costruire un patto sociale, radicato su valori comuni? Ed è poi necessario?

In Italia, fin dal dopoguerra, tutti questi problemi sono rimasti aperti. Per molti motivi la "pacificazione" non è stata perseguita con un processo reale politico e culturale, ma con l'occultamento, la rimozione dei crimini, delle zone d'ombra.

Oggi, invece, parole quali "riconciliazione" e "memoria" vengono utilizzate in modo mediatico, ideologicamente e politicamente. Proprio per tutelare il significato della lotta di Liberazione, occorre fare chiarezza anche sulle parti oscure di questa lotta. Superando ogni "monumentalizzazione" della Resistenza, è possibile ritrovare la capacità di parlare

alle giovani generazioni, di trasmettere la memoria dell'unità e della dignità nazionale conquistate. Vanno rielaborati i rancori, i sentimenti di inimicizia che, sedimentati in parte della popolazione, hanno creato miti collettivi e strumentalizzazioni.

Il dramma che continua nei paesi dell'ex Jugoslavia mostra chiaramente come il senso comune collettivo diventi volontà di vendetta e di rivalsa violenta. Il Vescovo Sudar testimonia come la riconciliazione sia un processo lungo, per il quale vanno costruite le condizioni nella società: la pace non è assenza di guerra. Il riconoscimento dell'alterità di chi ci sta di fronte, come portatore di differenza culturale, sta alla base del processo riconciliativo nelle diverse situazioni.

In positivo, l'esperienza del Sudafrica indica una strada della riconciliazione possibile, in una civiltà, quale quella africana, che valorizza il "noi", la corresponsabilità di ciascuno.

Questo senso della giustizia sostanziale, che viene definita riconciliativa o ricostitutiva, sorpassa la mera legalità e la necessaria



giustizia retributiva e punitiva, che lo Stato deve pur garantire. Si pone piuttosto nella direzione della "economia del dono", che oltrepassa il calcolo della reciprocità e quello della equivalenza.

La riconciliazione tende infatti a ristabilire concrete relazioni attraverso il riconoscimento della ferita così come è vissuta, della relazione violentata da restituire nella sua integrità. Non implica la rimozione e la purificazione di vittime e carnefici, la riabilitazione di questi ultimi, quella "amnesia istituzionale", avvenuta attraverso l'amnistia realizzata nell'Italia del dopoguerra. Si attuano, invece, la rielaborazione del ricordo del male subito e commesso, e la "liberazione" dal risentimento e dal rancore.

Lo spazio di queste operazioni è il racconto, la condivisione della memoria, l'ascolto reciproco del vissuto di ciascuno.

In Sudafrica sono riusciti a trarre dalla memoria la verità delle storie e delle persone anche nelle aule dei tribunali, in cui le vittime hanno avuto piena parola e riconoscimento. Si avvia così il percorso del possibile *pentimento* e *perdono* come esiti della narrazione, che porta anche al riconoscimento dell'umanità del persecutore pentito. Senza il pentimento il criminale rimane imperdonabile, e l'atto unilaterale del perdono rimane sospeso.

Rimane quindi l'irredimibile. Si apre una nuova problematica, che va distinta dalla precedente. Differenti sono infatti i piani della convivenza civile e della statualità da quelli dell'esperienza personale e, ancora, da quelli dell'esperienza religiosa ed ecclesiale. Confonderli è dannoso. Eppure, nella storia personale e collettiva, avviene che si creino inattesi intrecci, cosicché le parole risultano inadeguate e acquistano significati sovradeterminati.

Così i concetti di perdono e di pentimento, di origine religiosa, acquistano una dimensione civile. È utile allora capire i vari significati assunti nella tradizione ebraica e in quella cristiana.

Nella prima, la riconciliazione si attua nello spazio liturgico, collettivo, ed è positiva anche quando non è ancora bilaterale. Pentimento, infatti, indica la possibilità di tornare indietro, e comporta una risposta, vincola al perdono che, a differenza della vendetta, agisce senza essere condizionato dall'atto che l'ha provocato. È un gesto libero, come lo è il pentimento. Ricoeur parla di *escatologia della condizione umana* e di *logica della sovrabbondanza*, in cui il *linguaggio del concetto lascia spazio al discorso poetico*: in Sudafrica si è osato trasformare il diritto attraverso la poesia.

Queste due dimensioni, soggettiva e comunitaria, sono tenute assieme in tutta la tradizione ebraica e cristiana. Anzi, la riconciliazione interumana viene prima, e non può essere sostituita da alcun rapporto diretto con Dio.

Cristo critica ogni teoria retributiva, e pone la riconciliazione nella logica della gratuità di Dio; nella Croce, nella massima condizione d'imperdonabilità e di assenza di pentimento, la riconciliazione, alla fine, è realizzata per opera della grazia, dono di Dio. Nella croce, infatti, si realizza l'unilateralità dell'amore asimmetrico; nel perdono di Cristo ai suoi persecutori il male non ha perciò l'ultima parola.

È nel piano della trascendenza che Dio, prendendo il male su di sé, come innocente che paga per il colpevole, può assumersi il diritto di redimere l'irredento, l'imperdonabile: ma può accadere che l'*eschaton*, la radicale alterità, si manifesti storicamente, o almeno lasci tracce storiche.

Carlo Bolpin, Diletta Mozzato

PARTE PRIMA

# Memorie e riconciliazione



*L'autore, esperto di ebraismo, approfondisce i significati della riconciliazione nella tradizione ebraica, che tiene assieme dimensione personale e liturgica-collettiva, il pentimento (teshuvà, cioè ritorno) e il perdono. Nell'evangelico "Discorso della montagna" la riconciliazione interumana è prioritaria anche nei confronti di Dio, ma quando il perdono non trova corrispondenza nel pentimento, o viceversa, la riconciliazione si colloca solo nella sfera trascendente di Dio Padre.*

## Le vie ebraiche alla riconciliazione

Non pare affatto azzardato qualificare *Il girasole* di Simon Wiesenthal (il cosiddetto «cacciatore di nazisti» morto anzianissimo pochi mesi fa) come uno dei grandi testi morali del Novecento. Il libro parte da una storia personale. Durante la guerra, lo *Häftling* Wiesenthal un giorno ricevette l'ordine di eliminare residui provenienti dalle camere operatorie del politecnico di Leopoli, allora trasformato in ospedale militare. Mentre stava svolgendo quella mansione, un'infermiera lo convocò improvvisamente al capezzale di una giovane SS morente, il quale, dopo avergli raccontato il proprio coinvolgimento in una efferata strage di ebrei, chiese a lui, in quanto ebreo, di essere perdonato per le atrocità commesse. In quel frangente, quell'anonimo deportato veniva, dunque, considerato una specie di rappresentante collettivo dell'intero popolo ebraico. Di fronte a tale richiesta Wiesenthal se ne andò in silenzio senza dar corso alla supplica rivoltagli da una persona che giaceva sul letto di morte. Alla fine della guerra, Simon Wiesenthal, dopo faticose ricerche, visitò la madre del defunto, non

osando, tuttavia, svelarle quanto compiuto da quello che lei riteneva ancora il suo «bravo ragazzo».

La vicenda, stesa per iscritto, fu inviata dal suo autore, negli anni Sessanta, a eminenti personalità, cui fu chiesto di formulare una valutazione sul comportamento da lui assunto in quella drammatica circostanza. Successivamente i commenti sono cresciuti con l'intervento di persone non direttamente interpellate da Wiesenthal. Nella sua veste attuale il libro si presenta quindi come una specie di riflessione polifonica di filosofia e/o teologia morali sul tema del perdono e della riconciliazione delle memorie (1).

Il senso e la portata de *Il Girasole* vanno al di là del confronto tra una sensibilità ebraica e una cristiana, a proposito del tema del perdono individuale e del ruolo assunto dalla riconciliazione in ambito storico. Tra l'altro, restringersi a quest'ultima opzione sottintenderebbe, in modo più o meno implicito, il falso presupposto che tutto quanto concerne la Shoà - la sua memoria e i suoi interrogativi - riguardi in modo *quasi* esclusivo gli ebrei,



operazione quest'ultima che, volente o nolente, attenua l'attenzione da riservare ai persecutori.

Nel nostro caso ciò comporterebbe l'incentrarsi dell'interrogativo più sul tema del perdono non concesso dal perseguitato, che sulla forza devastante di un regime totalitario che ha potuto trasformare un «bravo ragazzo», educato religiosamente, in un vero e proprio carnefice. Ciò detto, resta ugualmente vero che nelle pieghe di questo libro traspaiono, rispetto al tema del perdono, tracce di un'eredità specificatamente ebraica.

Il più efficace e riassuntivo banco di prova, rispetto al modo in cui perdono e riconciliazione sono colti nell'ebraismo, lo si trova nel trattato *Jomà* della *Mishnà* (raccolta canonica delle Legge orale chiusa attorno al 200 d. C.). Il titolo significa semplicemente «Giorno», quelle pagine infatti si occupano della grande festa ebraica del *Jom Kippur* («Giorno dell'Espiazione»). L'osservanza di questo giorno comporta come preconditione l'ammissione di aver peccato. Ciò avviene attraverso l'effettuazione di una confessione pubblica e liturgica delle colpe, in cui si elenca un'ampia serie di peccati.

Il rito, ovviamente, non esonera dall'assumere un atteggiamento di intima partecipazione personale. A tal proposito, si pone in evidenza la mancanza di ogni automatismo nel perdono delle colpe, specie in relazione a quelle commesse contro il prossimo: «Se un uomo dice: "Peccherò e mi pentirò, e poi peccherò di nuovo e mi pentirò" non gli sarà data alcuna possibilità di pentimento. Se dice: "Peccherò e il Giorno dell'Espiazione espierà", allora il Giorno dell'Espiazione non attuerà alcuna espiazione. Per le trasgressioni che avvengono tra uomo e Dio il Giorno dell'Espiazione attua l'espiazione, ma per le trasgressioni che avvengono tra l'uomo e il suo compagno, il Giorno dell'Espiazione attua l'espiazione soltanto se egli si è rappacificato con il suo compagno» (*Mishnà, Jomà* 8,9).

Il punto cruciale sta nell'affermazione se-

condo cui Dio perdona direttamente le colpe commesse contro di Lui, ma non agisce allo stesso modo verso quelle compiute nei confronti del prossimo.

Osservata da questa angolatura, la riconciliazione interumana è dotata di una peculiarità e di una priorità insostituibili. La stessa dinamica è contenuta anche nell'evangelico *Discorso della montagna*, precisamente là dove si invita a lasciare il proprio dono davanti all'altare se, mentre si sta per compiere un simile atto, ci si ricorda che il proprio fratello ha qualcosa contro di noi: solo dopo che sarà avvenuta la riconciliazione con lui si potrà compiere l'offerta che espia il peccato commesso nei confronti di Dio (cfr. Mt 5,29).

Nel passo evangelico è presente una forte intensificazione del precetto che comanda di non serbar rancore verso il figlio del proprio popolo (cfr. Lv 19,18). Tale rafforzamento giunge fino al punto di sentirsi responsabili persino dell'avversione altrui nei nostri confronti. La mancanza o la presenza di questa intensificazione non è certo dato indifferente; tuttavia, nell'uno e nell'altro caso resta invariata la convinzione per cui la riconciliazione interumana non può essere supplita da alcun rapporto diretto tra uomo e Dio.

*Jom Kippur* è una festa, si tratta quindi, per definizione, di una dimensione ritualizzata che si ripropone ciclicamente una volta all'anno. I giorni che la precedono sono contraddistinti da una reciproca richiesta di perdono tra ebrei; si tratta di una procedura su cui pesa il rischio di una certa consuetudine formale, propria delle cerimonie (ebraiche e non ebraiche). Questo esito non è però ineluttabile. Rimane comunque certo che, anche quando si tocca la sfera più intimamente religiosa, il vero banco di prova della riconciliazione si trova nella vita e non nella liturgia. Eppure anche il rito può essere rivelatore, specie quando lega il perdono a quanto inevitabilmente lo precede: il pentimento e la colpa.

Nella tradizione ebraica postbiblica pen-



timento si dice «*teshuvà*», «ritorno»; sostantivo non presente nella Scrittura che però conosce l'uso penitenziale del verbo *shuv* (ritornare) (2).

Nel giudaismo rabbinico la celebrazione della forza della *teshuvà* tocca toni altissimi. Al riguardo si afferma che essa è una delle realtà create ancor prima del mondo. Quest'ultima espressione è un modo narrativo per affermare che la realtà nel suo insieme è legata a un'intima cifra di precarietà, la quale può essere tenuta sotto controllo solo se nel mondo è già inscritta una controtendenza capace di contrastare la presenza del negativo. In definitiva, la *teshuvà* costituisce la capacità di poter sempre ricominciare daccapo; per questo essa si presenta come un ritorno.

Un'immagine consueta, persino logora, in questo caso può essere effettivamente d'aiuto. Quando si è in una situazione senza speranza e tutto appare compromesso in modo definitivo si afferma di trovarsi in un vicolo cieco, persino in questa situazione bloccata resta però una via di uscita: tornare indietro. Per tale ragione *Kippur*, il giorno del perdono, è preceduto da un periodo penitenziale.

Il pentimento è la porta del perdono; non solo lo precede, ma più radicalmente lo esige, anzi addirittura lo vincola. La norma ebraica sostiene che se, dopo che gli è stato chiesto per tre volte, l'offeso si ostina a non concedere il perdono, è lui a passare dalla parte del torto.

Al di là di ogni valenza giuridica, la grande sfida spirituale lanciata dalla *teshuvà* consiste nel far prevalere il pentimento rispetto all'espiazione e al castigo. In altre parole, l'atto di pentirsi congloba in sé, moralmente, espiazione e castigo. Chi dichiara il proprio pentimento si trova così in una posizione a un tempo umilissima e potente. L'essere perdonati non può venir considerato un diritto, se così fosse inteso ne andrebbe, per defezione, la sincerità del pentimento; eppure si tratta ugualmente di un atto che vincola non solo chi compie tale domanda ma anche colui al

quale tale richiesta è rivolta.

La maggior parte dei comandamenti riguarda i rapporti dell'uomo con l'uomo (e non direttamente quelli dell'uomo con Dio). In tali precetti Dio non è assente, egli fa però come un passo indietro. Basti pensare al capitale comandamento (qui tradotto seconda una forma vicina all'originale ebraico) che prescrive: «Porta amore al prossimo tuo, egli è come te stesso; io sono il Signore» (Lv 19,18). A causa dell'intrinseca natura dei precetti diretti a regolamentare i rapporti interumani, neppure il Signore, che li ha emanati, può perdonare le colpe commesse contro un altro essere umano: può farlo solo l'offeso. Quest'ultimo però è tenuto a rispettare i vincoli che valgono anche per Dio: se l'offensore è pentito quest'atto implica il perdono. Quindi se la vittima rifiuta di concedere il proprio perdono a colui che si è pentito, è lei a passare dalla parte del torto.

Si può quindi concludere tanto che il pentimento è la porta del perdono quanto che la *teshuvà* non è efficace se non conduce a «degni frutti di penitenza» (cfr. Mt 3,8): la semplice contrizione non è perciò sufficiente quando non si concretizzi in azioni. Per questa ragione resta decisivo porsi il problema di cosa avvenga quando colui che ammette la propria colpa non ha più di fronte a sé la vittima dell'ingiustizia da lui compiuta.

Tutta questa dinamica presuppone l'esistenza di una simmetria. Quest'ultima però salta quando si è di fronte all'offeso senza che il suo offensore dia segni di pentimento. Una situazione analogamente bloccata ha luogo quando, all'opposto, si constata che il pentimento dell'offensore non può più incontrarsi con l'offeso in quanto quest'ultimo è ormai irraggiungibile: quando l'uccisore si trova di fronte alla sua vittima resa corpo inerte non è più possibile alcuna reciprocità. Umanamente tali casi sono insolubili. Qui, perciò, tende in qualche modo a proporsi un appello a un terzo, Dio, che costituisce un punto di riferimento per entrambi (anche la



vittima è custodita nella misericordiosa memoria divina).

La forza del perdono perciò è a un tempo grande e piccola: è debole perché senza pentimento, non può agire; ma è vincolante perché il pentimento resta monco quando non può incontrarsi con il perdono. Tale presa d'atto non nega che, pure nei casi dei rapporti interumani, la disponibilità al perdono possa orientare l'animo dell'offensore verso il pentimento.

Una simile inversione ha il suo significato; la precedenza della disponibilità a perdonare non è tratto marginale: tuttavia anch'essa non può andare al di là dell'essere appunto una volontà unilaterale non completa, se non ottiene una risposta penitente, per quanto nobile.

Né tale disposizione a perdonare può avere pienamente voce in capitolo là dove non vi è più un offensore che stia di fronte a un offeso o viceversa. Tuttavia, l'offerta di perdono potrebbe prospettare qualcosa di fondamentale quando la vittima, in procinto di essere sopraffatta, è per l'ultima volta ancora viva davanti al proprio carnefice.

Approfondiamo quest'ultima prospettiva, confrontando tra loro due morti violente a cui furono sottoposti due «martiri ebrei» (l'espressione, del tutto appropriata nel primo caso, va intesa in senso allusivo nel secondo): quella del più giovane dei sette fratelli di cui parla il secondo libro dei Maccabei, e quella di Gesù di Nazareth. In entrambi i casi Dio è chiamato in causa. Nel primo lo è nella sua qualità di giudice affinché l'empio non abbia definitivamente partita vinta. Il giovane infatti apostrofa in questo modo il re che ne ha decretato iniquamente la morte: «... Ma tu che ti fai autore di tutte le sventure degli ebrei, non sfuggirai alle mani di Dio. Per i nostri peccati noi soffriamo. Se per castigo e correzione il Signore vivente si adira per breve tempo con noi, presto si volgerà di nuovo verso i suoi servi. Ma tu, o sacrilego e di tutti gli uomini il più empio [...], subirai per il giudizio

di Dio il giusto castigo della tua superbia...» (2Mc 7,32-36).

Il tono retorico, tipico di questo testo, ne offusca ma non ne muta la sostanza: nella sua impotenza mondana, la vittima fa appello alla giustizia trascendente di Dio perché sul carnefice ricada la giusta punizione.

La morte di Gesù, nella versione che ne dà il Vangelo di Luca, appare, sulle prime, agli antipodi di quanto ora trascritto. Infatti, di fronte ai suoi assassini, la vittima fa appello non al giudizio, bensì al perdono: «Quando giunsero al luogo detto Cranio, là crocifissero lui e i due malfattori, uno a destra e l'altro a sinistra. Gesù diceva: "Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno"» (Lc 23,33-34). La differenza tra le due scene è indubbiamente marcatissima; tuttavia vi è un particolare, tutt'altro che secondario, che le accomuna: in entrambi i casi ci si richiama a Dio.

In un certo senso, è possibile affermare che quando si pecca - cioè quando si è tutti rinserrati entro il cerchio della colpa - non si sa mai per davvero quanto si sta facendo, difatti tale consapevolezza la si ha solo se ci si pente. Colta in questa luce, la preghiera pronunciata dalla croce è attestazione piena che in quella circostanza nell'animo dei carnefici non aveva fatto breccia il pentimento.

Non vi è nulla di più superficiale di ritenere la motivazione «perché non sanno quello che fanno» come una scusante. Al contrario, essa è una aggravante. Detta in quella circostanza, l'affermazione suggella il fatto che l'animo dei persecutori è chiuso al pentimento. Gesù è l'offeso, davanti a lui ci sono gli offensori, eppure dalle sue labbra non esce una frase, umanamente nobile, del tipo: «Vi perdono». Tutto lascerebbe credere che questa eventualità si possa effettivamente realizzare: la vittima è ancora presente ed essa è la sola che può davvero perdonare. Tuttavia, per farlo pienamente, dovrebbe incontrarsi con il pentimento dei carnefici che in quelle circostanze non si dava affatto.



Per questo l'espressione è costretta a farsi ancor più indiretta che nel caso del settimo fratello: non ci si appella agli assassini né per invocare su di loro la giusta punizione, né per perdonarli e invitarli al pentimento, ma ci si rivolge in modo diretto a Dio: «Padre, perdona loro...». Dal legno della croce si è dunque fatto appello «al terzo trascendente». Quel Dio che fa un passo indietro quando si trova davanti all'incontro interumano tra pentimento e perdono (o a una disponibilità al perdono che fa nascere il pentimento), non può non essere chiamato in causa là dove, per una qualunque ragione, non è possibile che una simile congiunzione abbia luogo. Quando le braccia umane tese nel gesto del perdono non trovano corrispondenza nel

pentimento (o viceversa), la possibilità della riconciliazione si colloca soltanto nella sfera trascendente di Dio Padre.

Piero Stefani

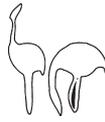
#### Note

1) S. WIESENTHAL, *Il girasole*, Garzanti, Milano 2000. In quest'ultima edizione le voci che commentano il racconto sono ben quarantasette. A puro titolo esemplificativo, tra i primi interpellati citiamo la presenza del grande pensatore ebreo A. J. Heschel, di Primo Levi, di H. Marcuse, del teologo riformato tedesco H. Gollwitzer, di prestigiosi pensatori cattolici come G. Marcel e J. Maritain, del card. F. König e l'«architetto di Hitler» Albert Speer...

2) Cfr., ad es., Dt 4,30; 30,2.10; 1Sam 7,3; 2Cr 14,4; 30,9; Is 31,6; Lam 3,40.



Particolare del monumento alle vittime dell'eccidio del 29 aprile 1945 a S. Martino di Lupari (PD).



*L'ebraismo non ha la confessione individuale. A Kippur si ha una solenne confessione collettiva dei peccati. I fedeli sono invitati a identificarsi ciascuno con i peccati che sente elencare dall'officiante. Il pentimento provoca una risposta positiva da parte di Dio. L'autore è docente di Giudaismo alla Facoltà teologica dell'Italia settentrionale a Milano, e all'Istituto di Scienze religiose dell'Università di Urbino.*

## Riconciliazione e ritorno

*"le mie lacrime nell'otre tuo raccogli  
non sono forse scritte nel tuo libro?"*

(Salmo 56,9)

*D. Qual è il significato ebraico di "conservare i nomi"?*

R. L'uso ebraico di "conservare i nomi" non riguarda soltanto il desiderio di ricordare l'individuo oltre la morte, ma anche il bisogno di tenere unite ascendenze e discendenze, proprio attraverso chi non c'è più. Ricordare il nome di un morto, indipendentemente dalla tematica della resurrezione e dell'immortalità, significa che il morto "esiste" ancora in qualche modo, non è morto del tutto.

Il giorno di Kippur in ogni sinagoga si recitano i nomi di coloro che sono morti in quell'anno. Non è un suffragio, ma un memoriale, una forma di presenza.

*D. Se Dio conserva i nomi delle vittime come dei carnefici, se tutti sono uguali nel perdono di Dio, non si somma un nuovo male?*

R. L'ebraismo non contempla un inferno eterno, e del resto anche in questo campo non

cerca definizioni. Esiste una credenza comune riguardo all'espiazione dopo la morte, che non potrebbe durare - ripeto che si tratta di credenze popolari - più di un anno. Per i propri genitori defunti si prega però non più di undici mesi, per comprensibile rifiuto di ritenersi meritevoli della massima pena. Del resto, l'inferno eterno sarebbe il fallimento della creazione. Esistono anche altre credenze, per lo più di origine midrashica: Dio farà risorgere solo i buoni, i malvagi dopo le pene dell'oltretomba spariranno nel nulla. Viene da pensare a quella pagina di Dostoevskij, nei *Fratelli Karamazov*, in cui Ivan rifiuta l'ipotesi escatologica di una madre che abbracci il carnefice del figlio. È uno scandalo inaccettabile. Come risorgeranno i carnefici, se l'inferno eterno contraddice Dio? Forse Dio li farà risorgere come erano da bambini, cancellando la loro vita adulta?

*D. Come va intesa la riconciliazione, che è un aspetto forte della predicazione cattolica anche sul piano storico?*

R. Bisogna capire, e superare molta retori-



ca. La riconciliazione non può essere comandata; predicare la riconciliazione è inutile, ci sono anche tempi diversi di accettazione tra le parti. Si può perdonare, rifiutare odio e vendetta, ma tuttavia non avere la forza di ricostruire legami con l'offensore perdonato.

Per quanto riguarda le relazioni ebraico-cristiane, dopo duemila anni di rifiuto cristiano sono in atto, da mezzo secolo, nuovi rapporti, ma naturalmente non si può pretendere che la controparte cammini con lo stesso nostro passo. La riconciliazione è positiva anche quando non è ancora bilaterale, quando l'offensore e l'offeso non sono sullo stesso traguardo.

Secondo la *midrash*, Dio ha creato la *teshuvà*, il pentimento, prima di creare il mondo. E Dio stesso, ai tempi del diluvio, si pente di averlo creato.

La vigilia del Kippur, si canta una melodia struggente, il *Kol nidré*, "Tutti i voti", che in realtà è un formulario di natura, potremmo dire, giuridica, con cui i fedeli sono sciolti da tutti i voti e le promesse fatte nell'anno e non mantenute. Non tanto le parole, quanto l'atmosfera, la melodia, risvegliano la coscienza, consentono al peccatore di pregare di nuovo con la comunità, lo accompagnano a una conversione che, secondo i maestri, è reale se il peccatore si trova nella stessa situazione in cui ha peccato, e non pecca più.

La riconciliazione, la *teshuvà*, comporta una risposta, un ritorno (e la parola ebraica significa proprio questo). C'è un'identità tra pentimento e risposta: il mio pentimento provoca una risposta positiva da parte di Dio. E i maestri affermano che nella vita futura i pentiti saliranno in cielo più in alto dei giusti.

*D. La nostra cultura, e la stessa educazione cattolica sul peccato e la redenzione, è centrata sull'io. Per l'ebraismo - ed è probabilmente da recuperare - esiste la dimensione del "noi", una corresponsabilità nel peccato e nella riconciliazione, un "farsi carico"...*

R. L'ebraismo non ha la confessione indi-

viduale. A Kippur si ha una solenne confessione collettiva dei peccati, ripetuta diverse volte nel rito, e i fedeli sono invitati a identificarsi ciascuno con i peccati che sente elencare dall'officiante.

La Bibbia ammette anche la colpa involontaria, che deve essere espiata con appositi atti rituali; a noi sembra una concezione arcaica, ma in realtà esprime, in qualche modo, uno sfregio del creato: allo stesso modo, prima del Deuteronomio, di Geremia e di Ezechiele, si pensava che le colpe dei padri venissero punite sui figli e sui figli dei figli. Ma la responsabilità cosiddetta "corporativa", che, a modo suo, spiegava anche la sofferenza del giusto, ha ceduto il passo alla responsabilità individuale. Potremmo dire, con San Paolo, che solo in Gesù Cristo, nella sua morte, permane ancora il peso delle colpe dei padri.

*D. Ma, allora, come può Dio perdonare chi non è stato perdonato dalle vittime innocenti? Esiste l'imperdonabile, l'irredimibile? Dio deve saper accettare la propria sconfitta? E Dio stesso può essere perdonato per non aver creato meglio il mondo e l'uomo?*

R. "Insegna alla tua lingua a dire: Non so" - dice il *Talmud*. Ma credo che un rapporto intimo con Dio sia sempre punteggiato di domande, perché fede e domande sono due modi, o forse uno solo, di parlare con lui.

Paolo De Benedetti



*Il perdono e il pentimento sono gesti liberi: mettono in grado le due parti di ricominciare, di tornare indietro. Rimane però il male radicale e l'irredimibile, come per la Shoà, quando le vittime non possono più perdonare e i carnefici non possono più essere puniti. Come si combinano, allora, giustizia e misericordia di Dio?*

*L'autore è docente di filosofia e studi ebraici presso la Gorge Mason University (Washington).*

## L'irredimibile e "le porte della Teshuvà"

La questione dell'irredimibile è una variante teologica del problema filosofico del male radicale. Se ne può parlare anche in termini di inespiable o di imperdonabile. Ma non è una categoria che riguardi Dio; riguarda piuttosto la nostra comprensione di lui: infatti, siamo noi che, con i nostri criteri di moralità, non possiamo accettare oggi un'idea di redenzione o di perdono divino che faccia torto alla libertà delle vittime che, umiliate e offese irrimediabilmente, non hanno potuto, in quanto esseri umani, esercitare il loro diritto al perdono.

Questo tema, che alcuni avvertono più propriamente come un problema per la teologia cristiana (e soprattutto per le cristologie), è emerso in tutta la sua urgenza e drammaticità nella riflessione sulla Shoà, ossia sullo sterminio di milioni di ebrei da parte dei nazisti e dei loro collaboratori, durante l'ultimo conflitto mondiale. A formularlo in forma quasi iconica è stato Simon Wiesenthal, nel suo racconto *Il girasole* (pubblicato in Italia da Garzanti).

La storia è nota ai lettori di questa rivista

e non la riporto se non in sintesi: a una giovane SS morente in un letto di ospedale, che chiedeva perdono all'ebreo Wiesenthal per aver commesso un crimine orrendo (aver massacrato, bruciandoli vivi, centinaia di ebrei chiusi in un caseggiato), l'ebreo Wiesenthal nega il perdono. O meglio, non lo nega ma neppure lo offre, semplicemente si sottrae alla richiesta, uscendo dalla stanza, come se quell'appello fosse mal diretto e non toccasse a lui concedere quel perdono. Più che negato, si tratta di un perdono sospeso. La richiesta cade nel vuoto. Il vuoto, la mancanza di coloro che, in quanto vittime, e loro soltanto, avrebbero potuto perdonare ma sono stati uccisi e dunque non possono più perdonare.

Quel perdono mancato resterà tale per l'eternità; quella "impotenza a perdonare" è, appunto, ciò che chiamiamo imperdonabile; e poiché neppure Dio può perdonare per conto terzi, quel perdono mancato diventa una questione metafisica, diventa la soglia di moralità che le nostre generazioni post-Shoà considerano invalicabile: se, infatti, il perdono fosse dato a prescindere dal consenso di



quelle vittime, se un perdono assoluto (slegato cioè dalle vittime che hanno subito *quel* male contingente e specifico) fosse garantito dall'esterno o dall'alto (cioè da Dio) come una *chance* dopo l'ultima *chance*, a trionfare sarebbe l'ingiustizia universale, sarebbe la notte in cui tutte le vacche sono nere dove regna lo spirito hegeliano, la vita sarebbe a *joke* (uno scherzo).

Perché il perdono abbia senso, perché abbia senso la nostra libertà di scegliere tra il bene e il male, perché trionfi la giustizia, il perdono deve rimanere una possibilità che si verifica a certe condizioni, e non una necessità, storica o meta-storica che sia. Chiedere perdono è un diritto di chi sbaglia, spiare è il mezzo grazie al quale quel perdono è eventualmente concesso, ma anche il concedere perdono è un atto di libertà e, come tale, non è mai garantito, ossia non è automatico e può ben essere rifiutato, oppure sospeso (quando manchino certe circostanze).

Sono ben note le pagine in cui Hannah Arendt esalta il potere del perdono come l'unica reazione che, a differenza della vendetta, non solo reagisce ma agisce in modo nuovo e inaspettato, senz'essere condizionata dall'atto che l'ha provocata. Perdonare è l'unico atto che libera davvero sia la vittima che il suo offensore, mettendoli in grado di ricominciare daccapo.

Quando il perdono non è una strada perseguibile, non resta che la punizione dell'offensore, come via per ottenere il medesimo risultato. Anche se, va aggiunto, perdono e punizione non stanno sullo stesso piano e, come nota sempre la Arendt, sono in alternativa l'uno con l'altra.

Ora, proprio conoscendo questa perorazione della facoltà di perdonare, colpisce come una frustata ciò che la filosofa ebrea (tedesca trapiantata negli Usa) aggiunse nel suo capolavoro *The Human Condition*: "È dunque abbastanza significativo un elemento strutturale nelle relazioni umane, che gli uomini siano incapaci di perdonare ciò che non pos-

sono punire, e che siano incapaci di punire ciò che si manifesta come imperdonabile. È questo il marchio delle offese che, a partire da Kant, chiamiamo *male radicale*, della cui natura ben poco è conosciuto, anche da noi che siamo stati esposti a una delle sue rare eruzioni a livello pubblico".

Si sottolinei: il male radicale, ovvero l'imperdonabile, è raro a livello pubblico; mentre a livello privato questa categoria non-si-applica, o meglio, è difficile da applicarsi perché, come insegna Wittgenstein, il misurometro del dolore privato, dell'ingiustizia fatta al singolo, della qualità del male che colpisce l'individuo, non è stato ancora inventato.

La Arendt prosegue: "Tutto ciò che sappiamo è che non possiamo punire, né perdonare tali offese, in quanto trascendono il regno delle relazioni umane e le potenzialità dell'umano potere, che da esse vengono radicalmente distrutte ovunque si manifestino".

Né punibile né perdonabile è stata la *Shoà*, che, altrove, ho definito una vera e propria "stella dell'irredenzione". Credo sia il segno più evidente della debolezza delle religioni monoteiste di discendenza abramica l'aver obliato questo aspetto delle loro teologie: l'esigenza di affermare l'escatologia anzitutto come istanza di giustizia.

Il *Giudizio universale* di Michelangelo, che dalla Cappella Sistina ammaestra sul senso cristiano della storia - in maniera non troppo dissimile dagli immaginari collettivi tradizionali di ebrei e musulmani -, prevede i dannati, coloro cioè che non saranno perdonati, coloro che non possono più riconciliarsi né con le loro vittime né con Dio. Per loro, la redenzione viene (è venuta) invano. Infatti, anche la redenzione ha i suoi limiti, non è *assoluta*, e diventa efficace ed effettiva solo a certe condizioni.

Ciò che, con timore e tremore, pensiamo e chiamiamo "irredimibile" è appunto il limite e il senso più vero della redenzione stessa, dal momento che, se tutto e sempre fosse redimibile, l'imperativo divino a scegliere il bene e fuggire il male (Deuteronomio 30,19)



non avrebbe alcun valore. La storia non sarebbe qualcosa di serio, e non vi sarebbe ragione di combattere la nostra cattiva inclinazione e di faticare per fare il bene. Seppur raramente riconoscibile come tale (“a livello pubblico”), vi è dunque l’irredimibile come vi è l’imperdonabile, che rende vera la redenzione, e ricco di senso il perdono stesso.

Certo, è molto più facile immaginare Dio che perdona, piuttosto che Dio che punisce. Così ci piace pensarlo, antropomorficamente, perché sappiamo quanto siamo fragili. Ma proprio il suo essere “giusto giudice” lo fa diverso da ciò che noi riusciamo a pensare con i nostri pensieri, lo fa quel mistero insondabile che è. Quando il male supera la nostra capacità di immaginazione e di sopportazione, allora irrompe quel bisogno di giustizia a cui nessun uomo e nessuna istituzione umana sanno adeguatamente rispondere.

Di recente ho letto, sul *New York Times*, del funerale di una delle ultime vittime della scuola di Beslan: si chiamava Marina Dzhukayeva-Tgziyeva, e avrebbe dovuto compiere 32 anni. Sulla bara sua madre ha gridato: “Come vorrei che i figli dei terroristi piangessero per generazioni come ho pianto io. Che Dio non perdoni mai ciò che hanno fatto! Che Dio li punisca accecandoli, così che non possano più vedere i loro stessi figli”.

Mi sono subito venuti in mente i versetti 8-9 del salmo 137, *Super flumina Babylonis* (che i cristiani così spesso censurano nelle loro preghiere, romanticizzandolo, quasi fosse un bel pensiero nostalgico alla patria): “O figlia di Babilonia, destinata a distruzione, felice colui che ti ripagherà per quello che ci hai fatto: prenderà i tuoi neonati e li sfracellerà contro le rocce”. Immagine violenta e cruda, per significare le conseguenze reali del male, e la verità della punizione divina; immagine di una giustizia creduta e sperata affinché abbia senso l’attesa lunga e dolorosa del riscatto e della redenzione.

Essa è ripresa, non a caso, da Primo Levi, in chiusura della sua poesia *Shemà*:

“O vi si sfaccia la casa,  
la malattia vi impedisca,  
i vostri nati torcano il viso da voi”.

Un testo scritto nel gennaio 1946, a suggello del comandamento del “ricordare che questo è stato”, a contrappasso e maledizione per chi dimenticherà il male commesso contro l’innocente, a sanzione etica che sola dà senso e fondazione, per noi esseri umani, all’*ordine delle cose*. È l’ordine delle cose che il male stravolge, che il peccato scardina, e che l’espiazione soltanto - quando è fattibile - ripristina e restaura. A patto, naturalmente, di voler davvero espriare.

Un esempio è quanto avviene a Kippur, allorché il popolo ebraico confessa collettivamente tutti i peccati commessi, e chiede perdono a Dio (e lo ottiene, in virtù di quella pubblica confessione) ben sapendo che, altrimenti, Dio lo sterminerebbe.

È noto che a Kippur gli ebrei chiedono perdono a Dio per i peccati commessi contro di lui (per le colpe commesse contro il prossimo, devono chiedere perdono al prossimo); meno noto è che si chiede perdono anche per i peccati di cui non si ha conoscenza o coscienza, dei peccati inconsapevoli. Ciò suona strano se il presupposto è che vi è peccato solo quando si ha coscienza di trasgredire un comandamento o di violare un limite; la richiesta di perdono per un peccato che non sa di essere tale, invece, è la riprova che il male che il peccato produce ha una dimensione oggettiva (e non solo soggettiva) e come tale altera l’ordine delle cose, il senso del mondo, la struttura della creazione.

Ecco perché Gesù poteva perdonare - o meglio, poteva chiedere a Dio di perdonare - i suoi aguzzini, adducendo il fatto che “non sanno quello che fanno”. Ecco perché il “sacrificio espiatorio”, qualunque cosa si intenda per tale concetto, è necessario indipendentemente dalla coscienza del peccato, dal suo riconoscimento, dalla stessa richiesta di perdono. Ed ecco perché Maimonide poteva affermare, nel suo fondamentale trattato *Hilchot*



*ha-teshuvà* [Leggi sul pentimento], che esistono ben 26 trasgressioni o categorie di peccati che impediscono l'accesso all'*olam ha-bà*, al mondo futuro, ovvero alla redenzione. Chi si rende colpevole di quelle trasgressione non risorgerà, non avrà parte nel mondo futuro. È il massimo della pena.

E tuttavia, nello stesso trattato, Maimonide ricorda che, mentre affermiamo questa verità per i peccatori che non si pentono, noncuranti della contraddizione in cui incappiamo, dobbiamo, al contempo, affermare che "le

porte della *teshuvà* non si chiudono mai".

Come si possa affermare che esiste l'irredimibile o, per usare il linguaggio talmudico, che non tutti risorgeranno, e al contempo affermare che "le porte della *teshuvà* non si chiudono mai", va oltre, oltrepassa la nostra capacità di capire Dio, la cui giustizia e la cui misericordia si combinano in modi inafferrabili allo stesso credente.

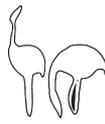
Un *midrash* al salmo 90 racconta che, prima di creare il mondo, Dio creò e predispose sette cose: la sua santa *Torà*, il trono della Gloria, il paradiso alla sua destra, l'inferno alla sua sinistra, il santuario celeste, il nome del messia, e la voce che grida: "*Tornate, figli dell'uomo*" (salmo 90,3). Questa è la voce che appartiene a un ordine meta-storico e meta-etico di cui non conosciamo quasi nulla, come ben poco conosciamo, secondo la Arendt, del male radicale. È la voce che risuona nella liturgia ebraica ad ogni *shabbat*: "*Hashivenu elecha, Adonai, ve-nashuva!*" ["Facci tornare a te, e noi torneremo. Torneremo solo se Tu ci fai tornare; ma siamo proprio noi a chiedertelo"].

Se è vero che "le porte della *teshuvà* non si chiudono mai", la cosa più straordinaria (e incomprensibile) è che le chiavi che le aprono restano sempre nelle nostre mani.



*Il monumento nazionale ai Caduti della "Acqui", Verona.*

*Massimo Giuliani*



*L'intervistato, docente di Egesi biblica alla Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, esamina i significati della riconciliazione nella tradizione ebraico-cristiana e nella modernità. Di fronte al problema della riconciliazione con il male dentro se stessi e nella realtà storica, si devono evitare due rischi: quello di demandare tutto a Dio, e quello di privilegiare la dimensione della riconciliazione nelle forme istituzionale, operativa, sociale e civile.*

## Le strade della riconciliazione

*D. Quali i significati, le dimensioni, della "riconciliazione" nella tradizione ebraico-cristiana?*

R. È curioso notare l'uso del termine "riconciliare" nel Nuovo Testamento, soprattutto nel famoso passo della Seconda Lettera ai Corinti, al capitolo V. È il vocabolo che aveva una connotazione tutta particolare, che sarebbe interessante riproporre. Era infatti il termine giuridico usato per il tentativo del giudice che voleva rimettere ancora insieme, come si usa ancora oggi, un matrimonio in crisi. Quindi in questo contesto nuziale si recupera la dimensione, squisitamente religiosa, di tipo interpersonale: è un rapporto che viene ricucito, ma questo rapporto non è veramente estrinseco, nasce da due cuori, da due esperienze vissute insieme, ma che hanno però al loro interno una sorta di segno nero, di frattura.

Questa prima indicazione fa capire che il discorso sulla riconciliazione è perciò da articolare e da ricondurre, per quanto riguarda la teologia, all'interno di una concezione della religione che è soprattutto esperienza personale profonda, che ha come riferimento non

l'Alleanza, che pure è nella Bibbia, tra due soggetti potenti, giuridici (anche se la dimensione giuridica c'è), ma è prima di tutto un'Alleanza che ha al suo interno il dialogo intimo, la relazione interpersonale.

C'è, però, un altro aspetto sottinteso al vocabolo stesso. Infatti il vocabolo "*catallaghè*" e il verbo "*catallàssò*" sono termini che appartengono al mondo del diritto, delle relazioni codificate. In questa luce appare anche un'altra dimensione. Ogni vicenda - questa è una sorta di legge biblica - di tipo spirituale non è mai soltanto intimistica. La preghiera che fa il singolo, i cosiddetti salmi individuali, ad esempio, i ringraziamenti del salterio, le suppliche individuali persino, sono sempre nell'alone della comunità, dell'Alleanza che unisce Dio al suo popolo.

Ecco perché, allora, esiste anche la necessità di esplicitare esteriormente sia il dramma della divisione sia la ricucitura, la ricostruzione dell'armonia, all'interno della comunità, col contributo delle mani, delle voci degli altri e soprattutto col suggello che la comunità stessa dà, e che è quello che noi



potremmo chiamare il sacramento.

È per questo che nel Nuovo Testamento esistono tre passi fondamentali, rilevanti per il nostro discorso, e che vedono coinvolta la funzione apostolica in senso stretto nel compito della riconciliazione. Abbiamo infatti il passo di Matteo 16, quello petrino, in cui si afferma, con linguaggio giuridico, il compito di “legare e sciogliere”. È quello che viene ripetuto per gli apostoli nel discorso ecclesiale del capitolo 18 di Matteo, e quello che Cristo dice agli apostoli, nel Vangelo di Giovanni al capitolo 20, la sera del giorno di Pasqua: “Tutto ciò che rimetterete sarà rimesso e ciò che non rimetterete resterà non rimeso”.

Abbiamo quindi volti che sono in interazione tra di loro. Da un lato abbiamo il volto dell’interiorità, dell’intimità, della soggettività. Ed è un’esperienza molto intensa, profonda, mistica. E, d’altra parte, la riconciliazione, proprio perché coinvolge l’altro, l’altro-Dio e l’altro-il-prossimo, deve anche passare attraverso la comunità. Ed è proprio questo oscillare tra il soggetto e la pluralità, la comunità, una sorta di pendolo che è continuamente presente nel Nuovo Testamento.

La religione ebraico-cristiana non è una religione di stampo fortemente individuale; pur riconoscendo la grandezza della persona, la ricolloca, però, proprio nella sua realtà di relazione. È quindi una religione che, partendo dalla persona, esalta la funzione della comunità.

È in questa luce che ha un rilievo particolare la celebrazione, la liturgia, il sacramento, la comunità, sia a livello del sacramento in senso stretto, sia a livello delle operazioni più generali che riguardano la riconciliazione in senso lato, la ricostruzione dei rapporti interpersonali.

*D. Queste due dimensioni, soggettiva e comunitaria, sono proprie anche della cultura moderna, che forse però accentua il problema della riconciliazione dell’uomo con se stesso, come percorso nella profondità della soggettività. Quale il*

*rapporto con il discorso da lei fatto, tutto all’interno della tradizione ebraico-cristiana?*

R. A questo punto, sottolineerei due aspetti della riconciliazione “laica”, che appartiene all’esperienza antropologica comune. Il primo riguarda la riconciliazione con se stesso, il percorso all’interno dell’io, nell’intimità più profonda.

Il problema del riconciliarsi con gli altri ha come prima grande tappa la riconciliazione con se stessi. Ci sono delle persone che sono sistematicamente in tensione col proprio io, con la propria storia.

È questo uno dei capitoli tra i più delicati, tra i più complessi che sono affrontati e sentiti nella cultura contemporanea. Perché, se è vero che già il viaggio nell’io, nell’anima, nel *logos* interno della persona, è una componente universale - pensiamo alla cultura greca - dobbiamo dire però che la grande svolta, con tutti i limiti, è avvenuta con l’ingresso della psicologia, della psicanalisi. Si tratta certamente di un’esperienza ormai abbastanza codificata, però dobbiamo dire che è ancora, per certi versi, da ricomporre, tanto è vero che è uscito recentemente il *Libro nero della psicologia*, per mostrare come, alla fine, esistano anche molte degenerazioni.

La via che doveva essere della riconciliazione con il proprio io, diventa tante volte quasi una accelerazione della frantumazione.

Sappiamo, ad esempio, che Paul Valéry nei suoi *Quaderni* di appunti aveva notato, in modo paradossale, che il fine della psicologia è di darci un’idea completamente diversa delle cose che noi già conosciamo bene. Quindi il paradosso sarebbe quello per il quale la psicologia esaspera i problemi e non li risolve. In verità, a mio avviso, è sempre vero quell’ammonimento che Dostoevskij ha lasciato nei *Fratelli Karamazov*: “Per quanto profonda sia la psicologia, è sempre una lama a due tagli”. È benefica e rischiosa. Su questo bisogna che la cultura moderna continuamente si interroghi.

Questa scienza dell’anima è talmente de-



licata, che può veramente dare dei contributi per ritrovare se stessi, ma d'altra parte può essere veramente gravida di implicazioni anche negative, sorgente di illusioni. Ed è forse in questa linea che va l'eccesso dell'uso di questo termine. Ormai lo si usa in modo esasperato.

Ho fatto notare, nel mio libro *Breve storia dell'anima* che nella *Garzantina*, dedicata alla psicologia, ci sono 144 voci che cominciano per "psico": psicomatria, psicomatria, psicobiologia... Certamente l'uomo moderno oggi ha questa sorta di religione laica, con la quale cerca di ritrovare l'armonia prima di tutto con se stesso, per poter essere in armonia con gli altri.

La seconda via di riconciliazione è quella che ha, come suo ambito di sviluppo, tutte le religioni, considerate come fenomeno culturale. Tutte le religioni hanno sicuramente lo scopo di farti scoprire che sei un'isola, limitato, ma che hai la possibilità di aprirti all'eterno e all'infinito, quindi che hai la possibilità di riconciliarti con la dimensione trascendente a te stesso.

Pensiamo alla realtà fondamentale che è la preghiera, che è proprio il tentativo di farti scoprire, incontrare, dialogare, entrare in comunione con la dimensione del mistero, del trascendente. In questa luce, tutte le grandi religioni danno un contributo fondamentale perché l'uomo, attraverso la preghiera, sia capace di riconciliarsi con ciò che è l'Altro rispetto a se stesso. Però, quasi tutte le religioni, nella maniera diversa secondo le tipologie, ti invitano anche a ricordarti che devi riconciliarti con l'altro, con la minuscola, con la persona che ti sta accanto, persino con il cosmo, con la materia.

Questa funzione delle religioni è capitale. Purtroppo tante volte, perdendo le religioni, l'uomo ha delle relazioni o fortemente tese, sbrigate, brutali - e quindi si va alla frattura -, oppure ha relazioni così generiche e insensibili, fluide, inconsistenti, che l'uomo alla fine è pur sempre incapace di scoprire l'altro e di stare in armonia con lui. È quasi soltanto

un contatto di corpi, una sorta di frizioni di pelli, poco più.

Funzione delle religioni è, invece, proprio il far conquistare di più il rapporto con l'altro nella maniera piena, calda. Questo avviene in gradi diversi. Pensiamo, ad esempio, come ora il fenomeno delle forme di religiosità sincretistica sia una banalizzazione rispetto alla grandezza delle proposte che le grandi religioni proponevano, attraverso le loro strade, le vie dell'asceti. Non dimentichiamo che in greco il termine "asceti" significa esercizio, non certo inteso come controllo di sé, ma come capacità di aprire il terzo occhio verso il mistero e il trascendente.

*D. Il grande tema che percorre tutta la riflessione filosofica, antropologica fino alla psicologia, è quello del male (nella pluralità di significato, da quello del dolore fisico, della morte, a quello morale, sia nel senso di quello subito che di quello fatto), che provoca una frattura all'interno dell'io e nei rapporti interpersonali, e nella visione religiosa con Dio. Frattura che appare insanabile, impedendo la riconciliazione. Anche questa dimensione percorre la cultura, pensiamo alla Grecia, fino alla modernità. Esiste, in questa riflessione, una specificità dell'esperienza cristiana della Croce?*

R. Questo è il punto di partenza di ogni grande riflessione. È il problema della riconciliazione con il male, il male che circonda l'uomo. È una delle imprese più ardue che l'umanità continuamente tenta di affrontare. Non dimentichiamo che le prime espressioni più arcaiche della filosofia, miscelate alla teologia, erano costituite dalla teodicea, per tentare di giustificare la possibilità di credere pur in presenza del male. Ogni religione tenta di elaborare a suo modo questa riconciliazione.

Uno degli esempi di riconciliazione è dato dalla via proposta dalla teoria retributiva, presente in molte religioni, anche nell'Antico Testamento. Teoria che Cristo critica aspramente, che Giobbe demolisce, ma che pure è presente, ha un suo fondo di verità, cioè il principio del delitto/castigo e giustizia/pre-



mio, che è una sorta di tecnologia di riconciliazione con il male.

In pratica si è convinti che, dopo un giro di ruota, il male viene azzerato attraverso la sofferenza.

È qui che scatta il grido di Giobbe che dice che questo non è vero perché il reale insorge e mostra come maggiore sia il male, l'eccesso di male continua ad esistere, non possa essere compresso nello stampo freddo di una teoria, di una dottrina. Cristo, davanti al cieco nato, reagisce, come sappiamo: "Né lui, né i suoi genitori hanno peccato, ma in lui si manifesterà la gloria di Dio". Il che vuol dire che il dolore diventa espressione di epifania, di teofania.

Ci sono altre teorie di riconciliazione con il male, con la sofferenza. Pensiamo, ad esempio, alla concezione unitaria dell'umanità, del corpo mistico di Cristo, in cui può esserci quasi un'osmosi, per cui la sofferenza acquista una funzione catartica, non solo per il soggetto (teoria, questa, sostenuta da molte spiritualità), ma anche nei confronti degli altri, ha una funzione di espiatione vicaria, quasi di liberazione anche per gli altri.

La soluzione più interessante e più originale e provocatoria è, però, quella proposta dal cristianesimo, che concepisce la riconciliazione col male non legando la sofferenza e il male, ma vedendolo come attraversato dal divino stesso.

Detto in altri termini, la riconciliazione avviene in questo percorso. Dio non sana le ferite, se non in maniera occasionale - pensiamo ai miracoli compiuti da Gesù, che avvengono in qualche momento e possono essere visti come una forma di riconciliazione, di liberazione -, ma il male e il dolore permangono.

Con un gesto che viene dall'alto, stendendo il manto dell'onnipotenza, Dio non ci libera da ogni male. Dio ci libera, invece, in ogni male, perché il Figlio, diventando veramente uomo, entra nella galleria oscura del male. La riconciliazione avviene non con un Dio che fa in qualche modo un gioco di pre-

stigio, ma con un Dio che passa attraverso quella che è la carta di identità specifica dell'uomo, cioè il soffrire e il morire.

A questo punto è interessante leggere la passione, vedendo tutte le gradazioni di dolore, di male, vissute da Cristo, dalla paura della morte, l'abbandono degli amici, il tradimento, la sofferenza fisica, il silenzio di Dio, la morte con un urlo e, alla fine, la riduzione a cadavere. È proprio l'assumere da parte di Dio la qualità tipica dell'uomo, l'essere mortale per definizione, mentre Dio per definizione è eterno.

L'esperienza umana viene vissuta da Dio all'interno, non all'esterno, con un gesto salvifico, estrinseco. Ma colui che vive questa esperienza e che prova tutto lo scandalo del male, l'antiriconciliazione perché spezza l'armonia della persona, non cessa di essere Dio. Egli depone nel soffrire e morire dell'uomo il seme dell'eterno, della riconciliazione, della liberazione. Ecco il significato della Pasqua, che non viene aggiunta dopo per dimostrare che Gesù è Dio, ma per rivelare che egli è il Dio che ha redento con un'opera di solidarietà piena. Proprio perché è eterno abbraccia tutte le sofferenze possibili, che da quel momento in avanti sono segnate da questo seme di trasformazione e di liberazione.

In questa luce si capisce come il cristianesimo, riconciliando Dio e l'uomo, abbia alla fine riconciliato anche il peccato. Paolo presenta Cristo come "peccato", perché ha assunto su di sé tutto il peccato del mondo. Con questa concezione il cristianesimo riesce a tenere insieme, da un lato, la contraddittorietà, la frammentazione e la lacerazione che il male, la sofferenza e la divisione, generano, ma, allo stesso tempo, riesce a ricomporre quell'unità perduta, proprio perché Cristo è nell'interno lui stesso di ogni sofferenza e divisione, di ogni male, non in modo occasionale, con un gesto fatto una volta ogni tanto e in modo secondario, bensì in modo pieno. Per questo Paolo, nel capitolo 8 della lettera ai Romani, immagina che l'*eschaton*, la pienezza, sia la redenzione della totalità in Dio:



“Dio è tutto in tutti” (vedi 1Cor 15,28).

*D. L'ultima domanda riguarda la Chiesa, che deve essere segno di riconciliazione, sacramento dell'unità di Dio con l'umanità e il creato operata da Cristo, un seme messo nel mondo. Invece la Chiesa, come istituzione ma anche come comunità, è tentata di sostituirsi a Dio in questa azione, mentre Paolo dice “lasciatevi riconciliare da Dio”. Questo tema è attuale: il cristianesimo come religione civile, dottrina, etica che riconciliano, costituiscono il legame sociale, politico di una società.*

R. I rischi sono due. Il primo è quello di considerare che la riconciliazione, tra gli uomini e con Dio, sia esclusivamente frutto dell'impegno umano e civile, attraverso il tentativo di superare tutte le fratture esistenti nella società. La Chiesa dovrebbe impegnare tutte le sue energie in questa direzione, anche come agenzia culturale, caritativa. È la convinzione che l'impegno del cristiano nel mondo sia quello che risolve tutte le questioni, che l'impegno della Chiesa, con tutte le sue strutture, istituzioni, riesca a ricomporre le fratture.

Questa tendenza ha in sé una componente autentica, che non bisogna mai dimenticare, cioè che la religione, particolarmente quella cristiana, è una religione incarnata, per cui Dio non salva prescindendo dalla libertà della persona, dall'impegno, dalla storicità e quindi dal peso delle funzioni anche istituzionali. Il ministero apostolico nel corpo di Cristo ha una sua funzione perché come Cristo diceva: "Ti sono perdonati i peccati", così ora ha affidato al suo Corpo, quindi al ministero apostolico, la funzione, all'interno della comunità cristiana, di perdonare.

C'è un aspetto curiosissimo, nel Vangelo di Matteo, al cap. 9, in cui, dopo aver raccontato il fatto famoso del perdono dei peccati al paralitico, si dice che tutta la folla attorno, presa da timore, rende gloria a Dio “che aveva dato una tale potere agli uomini”. Non semplicemente al Figlio dell'Uomo, ma agli uomini e quindi nella tipica prospettiva mattea.

Affermata la dimensione della riconcilia-

zione nelle sue forme sociali e civili, bisogna stare attenti a non cadere nell'eccesso opposto. Se è vero che non basta questo impegno, ci deve essere anche l'altra dimensione fondamentale della grazia, che è primario. La prima componente è la grazia; è Dio che riconcilia attraverso le sue vie difficili e anche strane all'interno della storia. Guai però se si demanda tutto a Dio, se si cade in una specie di quietismo.

Questo equilibrio molto delicato deve essere continuamente affermato. Non prevarichiamo al punto tale da immaginare che la pace la faremo noi, che il mondo lo trasformeremo noi. Però neppure prevarichiamo in una concezione così quietista per cui si lascia tutto a Dio, e si resta rinchiusi nei recessi di un culto, di una liturgia che non ha la forza di essere un segno di liberazione anche sociale. Queste due dimensioni del cristianesimo devono essere sempre presenti.

La tendenza della Chiesa cattolica è stata forse quella di privilegiare la dimensione istituzionale operativa, sociale e civile. La tendenza protestante è stata invece quella di esaltare il primato della grazia. In principio c'è l'epifania della grazia, il resto ne consegue. In realtà è necessario ritrovare un equilibrio e un'armonia. Esemplare, al riguardo, è la riflessione che è stata fatta sulla giustificazione per la fede, nel documento del 1999, tra la Chiesa luterana e quella cattolica, che ha cercato di riportare ancora un'armonia, riconoscendo il primato della grazia, ma affermando la funzione indiscutibile della libertà e dell'impegno storico dell'uomo.

*Gianfranco Ravasi*



*Il monaco di Bose vede la riconciliazione come rinnovamento della relazione tra offensore e offeso, a partire dal perdono che si oppone alla dimenticanza e suppone un lavoro della memoria, capace di liberare l'offeso dalla coazione a ripetere il male subito. Per guarire dal male, bisogna condividere, raccontare la propria sofferenza. Nella dimensione escatologica, Cristo vive l'unilateralità di un amore asimmetrico: dove c'è perdono, là il Cristo è presente.*

## Perdonare per riconciliarsi

Perdonare significa donare attraverso le sofferenze e il male subito. Fare anche del male ricevuto l'occasione di un dono. Nel perdono non si tratta di attenuare la responsabilità di chi ha commesso il male: il perdono perdona ciò che non è scusabile, ciò che è ingiustificabile - il male commesso - e che tale resta. Il perdono non toglie l'irreversibilità del male subito, ma lo assume come passato e, facendo prevalere un rapporto di grazia su un rapporto di ritorsione, crea le premesse di un rinnovamento della relazione tra offensore e offeso. Il perdono, pertanto, si oppone alla dimenticanza (si può perdonare solo ciò che non è stato dimenticato) e suppone un lavoro della memoria.

Freud afferma che se il paziente non ricorda, ripete. Il ricordo del male subito apre la via al perdono nella misura in cui elabora il senso del male subito: noi uomini non siamo infatti responsabili dell'esistenza del male o del fatto di averlo subito ingiustamente (e magari nell'infanzia o comunque in situazioni di assoluta nostra impotenza a difenderci, e magari da persone da cui avremmo dovuto

aspettarci solo bene e amore), ma siamo responsabili di ciò che facciamo del male che abbiamo subito. Il lavoro del ricordo che sfocia nel perdono può così liberare l'offeso dalla coazione a ripetere, che lo potrebbe portare a ripetere e riversare su altri il male che egli, a suo tempo, ha subito.

Dietro all'atto con cui una persona perdona vi è già la guarigione della memoria: non si resta vittime del ricordo indurito e ostinato, divenuto fissazione, non si resta in balia del risentimento, prigionieri dell'ombra lunga del male subito, ostaggi del proprio passato. Al tempo stesso, il perdono implica un "lasciar andare", uno spezzare non certo il ricordo, ma il debito contratto da chi ha commesso il male.

L'atto del perdono si mostra così capace di guarire non solo l'offensore, ma anche l'offeso: "Il perdono è l'unica reazione che non si limita a reagire, ma che agisce nuovamente e inaspettatamente, non condizionato da un atto che l'ha provocato, e che quindi libera dalle sue conseguenze sia colui che perdona sia colui che è perdonato" (Hannah Arendt).



Proprio Hannah Arendt ricorda come il perdono possa estendersi al piano sociale e politico, e divenire “un principio-guida politico”. Ed Edgar Morin ha ricordato che il conflitto israelo-palestinese potrà trovare una via di conciliazione, grazie anche a un “grande atto etico: il perdono reciproco per tutti i crimini perpetrati da una parte e dall’altra. Non si può dimenticare né dissimulare, ma occorre rompere con la legge del taglione”. Questo implica il costituirsi in un popolo di una cultura della memoria: che significa liberarsi dal risentimento e dal rancore, dovuti a un eccesso di memoria, ma anche dalla rimozione del passato per non fare i conti con esso.

Certo, il cammino del perdono è lungo e faticoso. Possiamo seguirne le tappe psicologiche e spirituali, all’interno di un cammino individuale.

Per non darla vinta al male che abbiamo subito, e che potrebbe continuare a legarci a sé impedendoci di proiettarci nel futuro, occorre anzitutto, come primo passo, *rinunciare alla volontà di vendicarsi*, di compiere ritorsioni contro l’offensore. Cedere a questa tentazione equivarrebbe a entrare nella spirale del male da cui si vuole uscire! Equivarrebbe a rinunciare per sempre a riconciliarsi.

Quindi occorre *riconoscere che si soffre per il male subito*, riconoscere la propria ferita e la propria povertà. Ovvero, si tratta di riconoscere che il male subito ci ha tolto quell’integrità che avremmo potuto avere e ci ha resi diversi, più vulnerabili perché vulnerati, più poveri perché abbiamo perso irrimediabilmente qualcosa. Il male subito ha realmente ucciso una parte di noi, una possibilità di vita che avremmo avuto se... non fosse successo ciò che è successo.

Essenziale nel cammino di guarigione dal male subito è, allora, il poter *condividere con qualcuno la propria sofferenza*. Raccontare la propria sofferenza a chi sa ascoltare con amore e partecipazione significa essere liberati da quella penosa sensazione di assoluta solitudine che chi ha subito il male nutre in sé:

egli, infatti, vede che il peso della propria sofferenza è condiviso da un altro. Può iniziare così un processo di riconciliazione con l’immagine dell’altro, che non è sequestrata unilateralmente dall’immagine negativa e odiosa dell’offensore. Ora, abbiamo accanto anche un viso amico e accogliente.

Occorre poi *dare il nome a ciò che si è perso con il male subito*: solo così si può farne il lutto e assumerne la perdita. Vi sono infatti dei mali subiti che noi rimuoviamo, impedendoci di guardarli in faccia e di accettarli. Ma così ne restiamo succubi. È anche importante, in questo itinerario, da un lato, accettare il fatto che noi vorremmo ripagare l’offensore con la sua stessa moneta e, dall’altro, dare alla collera il permesso di esistere in noi. Ed è importante poterla esprimere, tale collera. Del resto, perdonare non è naturale, a noi è molto più facile la ritorsione, la ripicca. L’energia vitale alla base della collera è espressione di un grido che invoca giustizia.

Ulteriore tappa è quella del necessario *perdono a se stessi*. Spesso il male subito, soprattutto se da persone amate e vicine, produce in noi sensi di colpa che rischiano di paralizzarci e di schiavizzarci: non ci si perdona di avere iniziato una relazione che si è rivelata un inferno, di essersi messi in situazioni che si sono rivelate a cielo chiuso, di avere pazientato troppo a lungo in situazioni difficili fino a subirle supinamente... Un giusto e sano amore di sé richiede che si sappia perdonare a se stessi. Se non ci si riconcilia con sé, sarà difficile farlo con l’altro.

Allora si potrà anche *comprendere il proprio offensore*, comprendere - sia chiaro! - non nel senso di scusare, ma di guardarlo come un essere umano e un figlio di Dio: allora si aprirà la strada al perdono come atto in cui ritrovo colui che è già mio fratello, ma che il male ha allontanato da me.

Tappa ulteriore sarà il *trovare un senso al male ricevuto*: se “i fatti passati sono incancellabili, il senso di ciò che è avvenuto, sia che l’abbiamo fatto, sia che l’abbiamo subito, non è fissato una volta per tutte” (Paul Ricoeur).



Per il cristiano questa tappa innesta il perdono nella dinamica pasquale. Nel perdono il male non ha l'ultima parola: la morte non vince sulla vita, e la riconciliazione può sostituirsi alla fine della relazione.

Ma poi, in questo cammino, in ambito cristiano è fondamentale *riscoprirsi perdonati noi stessi*, perdonati da Dio in Cristo, e questo farà sì che l'atto di perdono che si compirà non sarà tanto (o soltanto) un atto di volontà, ma l'apertura al dono di grazia del Signore.

Il perdono, una volta accordato, può riaprire la relazione; allora può avvenire la *riconciliazione*. Può. Non è detto che avvenga: il perdono può sempre essere rifiutato. Ma una volta accordato (con quella forza performativa che è l'espressione "io ti perdono") non sappiamo come esso agirà nel cuore e nella mente dell'offensore, che ormai è perdonato.

E qui noi cogliamo un aspetto del perdono che lo assimila alla paradossale potenza della croce. Il perdono è onnipotente, nel sen-

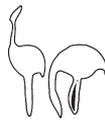
so che tutto può essere perdonato ("può", non "deve": la grandezza del perdono consiste nella libertà con cui è accordato), al tempo stesso è infinitamente debole, in quanto nulla assicura che esso cambierà il cuore di colui che ha fatto il male, né che costui cesserà di fare il male. In questo senso, il perdono cristiano può essere compreso veramente solo alla luce dell'evento pasquale, dello scandalo e del paradosso della croce. Anche sulla croce la potenza di Dio si manifesta nella debolezza estrema del Figlio. Il Cristo crocifisso è colui che, dalla croce, offre il perdono a chi non lo chiede, vivendo l'unilateralità di un amore asimmetrico, che è l'unica via per aprire a tutti la via della salvezza.

Riflesso dell'evento pasquale, il perdono cristiano si colloca anzitutto sul piano escatologico: dove c'è perdono, là c'è lo Spirito di Dio, là c'è Dio che regna, là il Cristo si rende presente.

*Manicardi Luciano*



*Partigiani, estate 1944. Da sinistra: Giovanni Padoan (Vanni), don Redento Bello (Candido), Mario Fantini (Sasso), Cosimo D'Agostino (Barba). Foto dal libro "Scusate... mi racconto", di don Redento Bello (edito dalla Regione Autonoma Friuli-Venezia Giulia, 2001).*



*Attraverso la lettura di Dostoevskij, l'autore, docente di filosofia all'Università di Firenze, pone il problema dell'impossibilità per l'uomo di salvarsi da solo dal male, di redimere l'irredento e l'irredimibile. La possibilità sta su un altro piano: su quello di chi non è venuto a spiegare il male ma a prenderlo su di sé. L'azione escatologica di Cristo e la storia appaiono agli antipodi, ma può accadere che l'eschaton si manifesti storicamente o almeno lasci tracce.*

## Il problema della salvezza

*D. La storia lascia dietro di sé un cumulo di macerie: se e come si può, oggi, ancora parlare di Redenzione del dolore delle vittime innocenti? Per Ivan (nei Fratelli Karamazov) è un Dio immorale e inaccettabile quello che, alla fine dei tempi, perdona e salva ugualmente vittime e carnefici.*

R. Diceva il grande critico Belinskij, che fece conoscere Dostoevskij (salvo poi prendere le distanze da lui): se, assiso sul cumulo di macerie della storia, qualcuno credesse che quelle macerie sono servite a qualcosa, magari soltanto a permettere a lui di contemplare quello spettacolo di rovine, costui farebbe bene a gettarsi giù a capofitto.

Nella filosofia di Ivan Karamazov, che è non soltanto una rigorosa critica alla teodicea ma anche una forma radicale di nichilismo (anzi, la forma propria del nichilismo portato a fondo), c'è più che un'eco del pensiero di Belinskij. Ma c'è anche più che un'eco del pensiero di Dostoevskij. Il fatto è che Dostoevskij ritiene che la posizione di Ivan vada non tanto aggirata quanto assunta.

Prima di affidarne la confutazione ad Alësa, occorre - secondo Dostoevskij - seguire il

ragionamento di Ivan nella sua articolazione completa. Né quella di Alësa propriamente è una confutazione, perché si tratta piuttosto di uno spostamento di piani: dal piano del "pensiero euclideo" al piano del "pensiero di altri mondi", ossia dal piano della logica a un piano più alto e tutto da definire. Chiede Ivan: chi ha diritto di perdonare? Intendendo: chi può esibire la ragione per cui la sofferenza sia fatta rientrare in un progetto di salvezza universale? Chi può non solo giustificare, ma addirittura concepire come necessario l'abbraccio finale fra la vittima e il suo carnefice? La risposta è: nessuno.

E nel caso, invece, fosse Dio, di Dio sarebbe meglio fare a meno, anzi Dio si nega da solo. Alla domanda di Ivan, sia pure sommessamente e quasi al limite del pensabile, Alësa risponde: eppure uno c'è... È colui che non è venuto a esibire la ragione del male, non è venuto a spiegare il male, ma a prendere il male su di sé. Ecco lo spostamento di piano.

Dal piano di un pensiero che non conosce se non il rapporto di causa ed effetto, al



piano di un pensiero che introduce la nozione di mistero (*mysterium iniquitatis*), non per risolvere la questione dichiarandola semplicemente irrisolvibile, ma per aprire lo spazio di un autentico trascendere, in forza del quale la realtà è fatta ruotare su se stessa, dal negativo al positivo, dalla ripetizione dell'identico alla più sconfinata libertà. Anche la libertà, e quindi, prima ancora, la possibilità, di redimere l'irredento e (secondo logica) l'irredimibile.

*D. Nello stesso Dostoevskij sembra che, attraverso l'espiazione, si possa arrivare alla condivisione della memoria del dolore delle vittime, si partecipi al Dio sofferente che non cancella il male, ne mantiene la memoria e conserva i nomi delle vittime: Dio non dimentica, e il perdono svela la verità di ciascuno nella relazione con l'altro, il male che è in ciascuno.*

*Non ritiene che questa visione, se è corretta, comporti una concezione della colpevolezza collettiva contrastante con la modernità (centrata sull'io, unica misura assoluta) che oggi è in crisi (portando alla deresponsabilizzazione e alla perdita di libertà) e va ripensata radicalmente, "tornando" a Dostoevskij?*

R. Non c'è chi non veda come nel mondo spesso l'innocente paghi per colpe non sue, a volte in modo non solo spropositato, ma semplicemente atroce. Questo che cos'è? O è la prova provata della invincibile assurdità del mondo, o è il segno incerto e magari ambiguo, ma pur sempre segno, che nei più vertiginosi paradossi si nasconde una possibile verità per noi.

Facciamo l'ipotesi che il mondo non sia totalmente assurdo, ed esaminiamo dunque il secondo corno dell'alternativa. Qui la ragione vacilla. Si sente impotente. Se non vogliamo dichiararci sconfitti, dobbiamo cercare nel mito e nella rivelazione religiosa. Dove, se no? Ebbene, Dio che s'incarna e, liberamente, senza che sia tenuto in alcun modo a farlo, paga per colpe non sue, ma degli uomini, induce a sperare, se non a credere, che là dove l'innocente espia il debito contratto dal

colpevole, l'ultima parola sul mondo non sia il non senso, il nulla, insomma l'irredenzione, ma proprio, al contrario, sia dato di vedere qualcosa come una possibile luce nel buio più profondo. Seguiamo questa debole ma viva luce.

A questo punto la domanda è: da dove il male? Basta la colpevolezza dell'uomo, che pure è indubbia, a spiegare una realtà mostruosa e angosciante che è senz'altro cosa umana, ma che trascende l'uomo infinitamente? La capacità che l'uomo ha di fare male è senza limiti. Eppure il male incombe su di lui come una potenza che lo tenta, lo seduce, lo aggredisce, lo colpisce, ne fa quello che vuole. Appunto una potenza grande e terribile, molto più grande dell'uomo, in una parola: trascendente.

L'ipotesi che si può fare è che l'uomo, a volte con deliberata nequizia, a volte sconsideratamente, a volte senza rendersi conto delle conseguenze delle sue azioni (il che certo non lo assolve, ma ricade su lui tormentandolo con il rimorso), non faccia che riattivare la grande potenza demoniaca che non può non nascondersi nel cuore della creazione, dal momento che la creazione è libertà, e dunque l'atto che dice liberamente sì all'essere non può non essere accompagnato da un atto di segno contrario che lo nega e lo rifiuta.

Perciò l'uomo bisognoso di salvezza non può trovarla che in Dio.

Dio è la figura dell'innocente che paga per il colpevole. Dio, potremmo dire, è a immagine e somiglianza dell'innocente che espia per il colpevole. E siccome solo Dio è totalmente innocente, solo Dio è perfettamente giusto, ne deriva che solo Dio salva, e infatti l'uomo è comunque in rapporto con il male, sia che lo faccia sia che lo subisca, e dal male non si può salvare da solo.

L'obiezione è che questa concezione sia vistosamente anti-moderna. E cioè sia basata sull'idea che la colpa non sia un fatto individuale bensì un fatto collettivo, come del resto dimostrerebbe l'idea del peccato originale. Ma



qui occorre fare chiarezza su un punto molto delicato. Un conto è il diritto, e un conto è il mito religioso. Le categorie giuridiche mal si adattano alla comprensione del mito. E che cosa ci dice il mito in questo caso? Qual è il senso del racconto che ci parla della colpa che è in origine e che riguarda tutti, anche coloro che non ne hanno alcuna? Non certo quello di affermare che non c'è tribunale che potrebbe mandare qualcuno assolto. Bensì di dirci che il male viene da noi e, tuttavia, è un orizzonte che ci abbraccia e ci coinvolge insieme con Dio.

*D. La scena finale della Leggenda del Grande Inquisitore è stata variamente interpretata. Il bacio di Cristo può essere visto come un gesto di grande tenerezza e compassione, che però accetta la netta distinzione tra la storia, in cui domina la necessaria logica del Grande Inquisitore, e l'esempio di Cristo, il cui Regno non è di questo mondo. Nello stesso tempo, però, il bacio di pietà e perdono di Cristo apre una nuova possibilità: il Grande Inquisitore non ha l'ultima parola, rimane in silenzio, in dubbio, e lascia andare libero Cristo, cambia l'ordine di ucciderlo.*

*L'azione escatologica di Cristo, se assunta nella sua radicalità, ha perciò effetto nella storia?*

R. Se l'intuizione di Rozanov è giusta (e io credo che almeno in una certa misura lo sia), in nessun personaggio come nel Grande Inquisitore Dostoevskij ha raffigurato se stesso o, almeno, una sua convinzione profonda. E cioè che il mondo in quanto tale, ossia considerato *iuxta propria principia*, sia esattamente come il Grande Inquisitore se lo figura, e quindi non ammetta altra soluzione ai problemi che affliggono l'uomo se non quella proposta e realizzata dal Vecchio.

In breve: o la felicità o la libertà. E siccome la libertà è per l'uomo troppo impegnativa, non resta che dedicarsi alla costruzione di una società basata sul principio di piacere e dunque sulla rimozione del bene e del male. Costruzione cui il Grande Inquisitore si dedica con disperata coerenza. La quale disperata coerenza non contraddice ma, anzi, conferma

il suo umanitarismo.

Ma se il Grande Inquisitore si ferma qui, lo stesso non si può dire di Dostoevskij. Nella Leggenda, Dostoevskij esprime il punto di vista dell'Inquisitore, cioè il punto di vista da cui si può gettare uno sguardo sul mondo, restando nel mondo.

Ma c'è anche un altro punto vista. Che nella Leggenda non è affatto esposto. O lo è, ma soltanto per via negativa. Cioè attraverso il silenzio di Cristo o, meglio, attraverso un gesto silenzioso, un bacio, che effettivamente è un gesto di grande tenerezza e compassione. Senonché questi sentimenti non appartengono al mondo. Anzi, lo contraddicono. E Dostoevskij, che conosce il mondo e la sua logica al punto da adottare il punto di vista del Grande Inquisitore, a differenza del Grande Inquisitore sa guardare al mondo come dal suo al di là.

Insomma, Dostoevskij si comporta con il Grande Inquisitore esattamente come si comporta con Ivan Karamazov. Ne adotta il punto di vista, lo porta a fondo, e lo rovescia. Questa audace dialettica gli permette di contrapporre e di identificare gli opposti. Nel nostro caso, l'azione escatologica e la storia appaiono agli antipodi, ma in forza della dialettica di cui sopra può accadere che l'*eschaton* si manifesti storicamente o almeno lasci tracce storiche.

*Sergio Givone  
(a cura di Carlo Bolpin)*



*Docente di filosofia all'Università di Roma 3, l'autrice esamina il tema della riconciliazione all'interno della riflessione di P. Ricoeur, recentemente scomparso, che ha approfondito dal punto di vista della sua filosofia l'esperienza realizzata in Sudafrica, dove si è osato pensare la poesia della giustizia, trasformare il diritto attraverso la poesia, creando uno spazio pubblico per il lavoro della memoria, il racconto delle sofferenze, l'esercizio del perdono.*

## Verità, perdono, riconciliazione: Paul Ricoeur

Rigoroso nel tenere distinte le strade della filosofia da quelle della fede, Paul Ricoeur si è poi interessato ai luoghi della loro possibile intersezione, o meglio dell'apporto che le categorie della religione possono offrire alla filosofia "da pensare".

Preoccupato di non fornire una risposta alle "aporie", che la filosofia "lascia insolute", attraverso il ricorso ad una tradizionale ontoteologia, in *Sé come un altro*, Ricoeur evidenzia l'«insicurezza» stessa della fede, la quale dunque è piuttosto «un caso trasformato in destino attraverso una scelta costantemente rinnovata» (1), ribadendo così le ragioni che avevano sostenuto, a un tempo, la sua speculazione filosofico-critica e la sua convinzione religiosa.

Ma, come già diceva a proposito del simbolo, il non-filosofico può dare "da pensare" (2), può cioè favorire la riflessione su percorsi che chiameremmo "altri" dal concetto. Così, ne *La critica e la convinzione*, confrontandosi con François Azouvi e Marc de Launay su *Lecture e meditazioni bibliche*, egli afferma: «È per noi un compito dato far comunicare regi-

stri distinti: quello della morale filosofico e quello del religioso, che possiede anche la sua dimensione morale propria, nella linea di quanto ho chiamato l'economia del dono. È ciò che direi oggi, dopo aver difeso, per decine di anni, talvolta astiosamente, la distinzione dei due registri. Credo di essere sufficientemente avanzato nella vita e nell'interpretazione di ciascuna di queste due tradizioni, per arrischiarmi sui luoghi della loro intersezione» (3).

Da un punto di vista filosofico, le categorie, che fanno capo alla "rete semantica" della suddetta *economia del dono*, danno da pensare al versante di "fragilità" dell'*uomo capace*. Nella strategia della *via longa* attraverso i segni, i simboli, le opere in cui il soggetto si obiettiva e a partire da cui può ricuperarsi come un sé - sé come un altro, precisamente - l'*uomo capace* appare a Ricoeur come colui che ha la potenza di agire - ma, per converso, come colui che può anche soffrire, o peggio far soffrire. Ora, la fragilità della costituzione umana sembra resistere ad una presa speculativa pura.



Ricoeur aveva già incontrato questa difficoltà all'epoca de *L'uomo fallibile*, quando la sproporzione e la finitudine dell'umano - il *patetico della miseria* - nell'esperienza della colpa non potevano che rifugiarsi al livello di una empirica della volontà, e qui dirsi nella semantica di una *Simbolica del male*, con le sue espressioni a *doppio senso* - ove cioè il letterale è gravido di significazioni implicite - e il suo mondo mitico di riferimento narrativo.

Già allora, dunque, il Nostro improntava il "da pensare" da contesti non speculativi ma ricchi di rimandi, di suggestioni, di prospettive. E qui, ci sembra di poter dire, proprio l'ascolto delle molte voci, che restituiscono al sé la poliedricità della sua stessa costituzione, ci mette in presenza del *conflitto delle interpretazioni*. Conflitto che appare tale a Ricoeur soltanto laddove, alternativamente e rispettivamente, una "archeologia del soggetto" di tipo psicoanalitico pretenda di pronunciare la parola definitiva quanto alla costituzione del sé rispetto ad una "teleologia" del soggetto stesso, di tipo fenomenologico (la hegeliana fenomenologia dello spirito), o ad una "escatologia" di tipo religioso.

In questa ottica, la negazione del conflitto sottolinea, allora, l'assunzione di un pensiero che fa della propria rigidità non tanto il luogo della impossibile risposta ultima e definitiva alla domanda radicale di senso circa il nostro essere nel mondo, bensì della consapevolezza della irriducibile prospettività e frammentazione di quel nostro essere stesso.

Prospettività e frammentazione danno alla filosofia ricoeuriana il suo tenore riflessivo ed etico, a un tempo. Riflessivo, in quanto la critica del *Cogito* quale autoposizione immediata del soggetto nel pensiero lascia comunque aperta la strada alla riflessione, nel percorso che il soggetto compie per tornare a sé attraverso la *via longa* - dicevamo sopra - dei segni in cui si esprime; etico, in quanto lo spossessamento della prima persona - *Cogito* - dal posto del fondamento fa emergere l'imprescindibile posto dell'altro nel cuore stesso

del singolo.

E su questo legame sé-altro, Ricoeur è tornato fin nel suo ultimo lavoro. In *Parcours de la reconnaissance*, egli scrive: «Nel reciproco riconoscimento, si compie il percorso del riconoscimento di se stessi» (4). Era questo l'esito di *Sé come un altro*, che delineava quella che in seguito il Nostro chiamerà una "fenomenologia dell'uomo capace", in cui il definitivo spossessamento del *Cogito* nel *Sé* fa emergere una sequela di potenzialità, che si lascia raccogliere sotto il titolo inglobante dell'«io posso»: io posso parlare, posso agire, posso imputare a me stesso le mie azioni, posso raccontarmi, posso riconoscermi responsabile e dare conto dei miei atti.

Lo snodarsi delle argomentazioni ci fa passare, volta a volta, dalla semantica alla pragmatica, e poi al racconto per approdare alla "piccola etica", dove il circolo ermeneutico dell'etica della morale e della saggezza direttamente prelude alla "fragile" costituzione ontologica del sé in quanto altro - altro nell'esperienza della carne, dell'*alter ego*, della coscienza morale.

Ora, l'emergenza dell'altro ad ogni passo del cammino, come condizione insuperabile per l'attestarsi del sé in quanto "potente ed effettivo", mette in chiaro la fragile dinamica della potenza di agire, laddove, precisamente, il *potere di...* può pervertirsi nel *potere su...* L'articolazione della morale nell'orizzonte etico lo dice esplicitamente: poiché *c'è* la violenza, *c'è* la morale - e Ricoeur lo sottolinea con forza: il *no* del comandamento alla pervaricazione e all'abuso.

Il potere sull'altro, infatti, impedisce, spezzandolo, quel "reciproco riconoscimento", di cui sopra dicevamo essere condizione indispensabile al "riconoscimento di se stessi". Insomma, avendo teoreticamente accettato l'implicazione del sé e dell'altro fin nel cuore dello stesso, ogni abuso nei confronti dell'altro si rifletterà sul sé, e dunque ogni ostacolo alla capacità di agire dell'uno comporterà conseguenze negative anche per l'altro. Evi-



dentemente, non parliamo qui ancora di conseguenze giuridiche o penali, bensì di conseguenze umane, se così possiamo dire, direttamente connesse all'implicazione reciproca dei contendenti.

Se, a questo punto, applichiamo quanto siamo venuti dicendo alla "riconciliazione", sarà più chiaro il senso filosofico che questa assume alla luce di una economia del dono. La "logica di sovrabbondanza", cui questa fa capo, ci riconduce infatti dall'orizzonte teoreticamente impensabile dell'evangelico "amore ai nemici" alla riconquista della nostra ipseità, che questa stessa impossibilità logica consente.

È quanto dà a pensare l'esperienza della Commissione *Verità e Riconciliazione*, voluta da Nelson Mandela all'indomani della sua elezione in Sudafrica, dove il regime dell'*apartheid* lo aveva tenuto incarcerato per 27 anni, e dall'Arcivescovo Monsignor Desmond Tutu. Ricoeur fa riferimento a questo evento eccezionale nel panorama della storia umana ne *La memoria, la storia, l'oblio* (5), quando traccia *l'odissea dello spirito di perdono*, dove le considerazioni sul dare e sul ricevere, sul contraccambiare che l'idea di dono mette in moto oltre alla esigenza della gratuità senza riserve, senza nulla aspettare in cambio, progressivamente danno a pensare al servizio che questa fragile rete semantica rende alla "pace pubblica".

Evento unico nel panorama della storia mondiale e, certamente, strettamente legato al contesto geografico del Sud Africa, la Commissione *Verità e Riconciliazione* acquista una valenza di *modello*, che potremmo definire di *auspicio*, l'auspicio di coniugare, precisamente, verità e riconciliazione, riconoscimento e perdono, memoria ed oblio. Modello dello scambio (6), lo chiama Ricoeur, "sul versante delle vittime" ed anche su quello "degli accusati", ferme restando tutte le differenze individuali vissute dentro ad una esperienza siffatta.

Alle vittime, dice Ricoeur, «le audizioni

hanno davvero permesso un esercizio pubblico del lavoro di memoria e del lutto, guidato da una procedura contraddittoria appropriata. Offrendo uno spazio pubblico alla lamentazione e al racconto delle sofferenze, la commissione ha certamente suscitato una *katarsis* condivisa» (7).

Condivisa non soltanto dalle vittime tra di loro, ma anche dalla società civile nel suo insieme, a misura della sua presenza nella veste di uomini d'affari, giornalisti, religiosi e via dicendo, che all'evento hanno preso parte in qualità di ospiti.

Più problematica la posizione degli accusati, cui veniva offerto il perdono qualora lo avessero richiesto riconoscendo le proprie colpe, e questo in virtù di nuovi abusi che avrebbero potuto celarsi dietro alle vesti di una troppo comoda e facile esibizione di pentimento, a scopo puramente utilitaristico. Siamo forse di fronte a quello che, in altri momenti, Ricoeur ha chiamato il "paradosso" del potere, strettamente connesso con la finitudine umana e la sua impossibilità di circoscrivere il tutto. E il paradosso si gioca proprio nel fatto che il momento di una esperienza preziosa può trasformarsi nell'abuso del suo rovescio.

Cheché ne sia, non è possibile riconciliazione se il lavoro del riconoscimento non passa anche attraverso il riconoscimento per sé del colpevole, che nella richiesta stessa di perdono offre a se stesso nuove possibilità di agire. La *dimensione relazionale*, che la dinamica del perdono-scambio-dono mette in atto, si pone così come la chiave di lettura di una messa in questione della propria identità, che nel difficile cammino con l'altro si formula, si riconosce, si concilia.

Il perdono, dunque, può anche essere *difficile* - come recita il titolo dell'Epilogo de *La memoria, la storia, l'oblio* - ma i promulgatori della Commissione *Verità e Riconciliazione* hanno "osato la scommessa" di "smentire" l'asserzione che "i popoli non perdonano" e hanno «dato una possibilità storica a una forma pubblica del lavoro di memoria e del



lutto al servizio della pace pubblica» (8).

L'eccezionalità della Commissione, possiamo pertanto chiosare, è dovuta alla *saggezza* che ha spinto Nelson Mandela a saggiare una possibilità "altra" di fare giustizia: come giudicare quelli che si erano resi colpevoli di restrizioni e controlli delle organizzazioni e delle attività politiche, dei mezzi di informazione, che avevano attuato segregazioni, deportazioni, incarcerazioni, torture, assassini, in breve: crimini di tutti i tipi più efferati? E la decisione è stata quella di rendere giustizia alle vittime attraverso il *riconoscimento*, e di consentire ai colpevoli questa stessa via del riconoscimento per approdare ad una sorta di amnistia individuale senza dimenticanza.

Questo è il punto di maggior interesse: l'amnistia, infatti, non soltanto manda impuniti i colpevoli ma offende la memoria delle vittime, poiché giuridicamente considera non avvenuti i fatti criminosi. L'amnistia si presenta come una «sorta di riabilitazione» che «non procede dall'istanza giuridica, ma dall'istanza politica» (9) e, in questo senso, è in "antitesi" con l'idea di perdono.

Essa infatti consiste in «una cancellazione che va molto al di là della esecuzione delle pene. All'interdizione di qualsiasi azione di giustizia, dunque all'interdizione di qualsiasi caccia dei criminali, si aggiunge l'interdizione di evocare gli stessi fatti sotto la qualificazione criminale. Si tratta, quindi, di una vera e propria *amnesia istituzionale*, che invita a fare come se l'evento non avesse avuto luogo» (10).

Ma non ci può essere riconciliazione senza verità, e non c'è verità se non si favorisce la memoria, personale e collettiva, dei fatti accaduti. Il Sud Africa ha pensato, dunque, una amnistia concessa, attraverso il *perdono*, da quella stessa vittima che, nell'urlare raccontando la tragedia della sofferenza subita, poteva purificarsi, raggiungendo cioè la liberatoria catarsi delle proprie passioni. In ogni

caso, la Commissione resta un evento unico nel panorama mondiale, proprio nella misura in cui ha reso giustizia attraverso uno strumento giuridicamente debole - qual è il perdono - ma esistenzialmente ed esperienzialmente forte, poiché ciascuna delle vittime ha avuto modo - personalmente e con il sostegno di due testimoni e di uno psicologo - di *raccontare* la propria storia, di essere *riconosciuta* nella sua sofferenza estrema, di accordare il *perdono* al criminale che gliene facesse richiesta.

E, per attuare questo compito immane (sono stati ascoltati circa 22.000 racconti di testimoni oculari), la Commissione non soltanto ha impiegato quattro anni, ma si è fatta itinerante, quasi metafora di un cammino che la coscienza deve attraversare per comporre l'intreccio narrativo della propria storia di vita, per recuperare la stima di sé, dopo la prova della violenza subita, da una parte; per riconoscere l'umanità del persecutore al di là o al di sotto del suo crimine, per ricuperarlo come persona nel concedergli il perdono, dall'altra.

Allora, laddove la violenza prevale sul dialogo e sul confronto, laddove la legalità politica si trasforma in assassinio istituzionalizzato - ed è quanto il XX secolo ha esibito nel suo corso, dando luogo alle più efferate mostruosità - una possibilità si apre alla speranza: la possibilità di riconoscere l'altro fin nella sua più profonda miseria, e di accordargli il perdono.

Evidentemente, dobbiamo subito chiarire che non attribuiamo al perdono una veste giuridica: il delitto va perseguito legalmente, e la giustizia deve essere fatta. Il primo riconoscimento, in questo senso, è quello della vittima e della sua umiliazione. Non si può comandare il perdono: come dice Paul Ricoeur, il perdono esige una "lunga pazienza". Lo si può chiedere ma non si può pretendere che esso venga accordato. Riconoscimento di un debito insoluto, la domanda di perdono è richiesta di un gesto di riconosci-



mento - il riconoscimento dell'umano al di là del suo crimine.

Certo, la storia, individuale o collettiva che sia, incontra l'imprescrittibile e l'imperdonabile e, indubbiamente, perdono non significa oblio. Piuttosto il perdono può aiutare a "guarire" la memoria, a riscriverne il senso, ad elaborarne il lutto. Gesto di riconciliazione, la cui altezza può soltanto essere proporzionale alla "profondità della colpa", il perdono difficile si presenta in Ricoeur come l'*escatologia della condizione umana*, parlando il linguaggio dell'inno, dell'invocazione, della lode, situandosi dunque in quello spazio di una logica "altra", dove l'equivalenza della giustizia - che deve comunque non essere messa a tacere - cede alla sovrabbondanza dell'equità.

Il perdono diventa, a questo punto, la forma forte di un "raccontare altrimenti", che scaturisce dallo scambio e dall'inviluppo delle storie di vita. E il raccontare diventa radicalmente altro, quando la prospettiva è quella della sofferenza, quando si rimedita il passato dalla parte delle vittime, e non soltanto da quella dei vincitori.

Modello di un possibile pensare l'impossibile, l'evento della Commissione è quasi passato sotto silenzio, confinato piuttosto nel folklore locale di etnie africane che, nella teatralità con cui manifestano i propri sentimenti, sono capaci di trasfigurarne il senso. Eppure, la considerazione di tali manifestazioni eccessive può aprire il nostro disincantato mondo occidentale all'incanto di una sfida impossibile, la sfida della speranza a tutti i costi, secondo i canoni di quella che abbiamo chiamato una *logica della sovrabbondanza*. E se il linguaggio del concetto lascia spazio al discorso *poetico*, questo non si riduce al silenzio ma punta a *riorientare lo sguardo* sulle possibilità oltre del nostro essere nel mondo.

E una parola *poetica* vogliamo lasciare, per concludere a Ricoeur, in memoria di un Maestro che grandi *orienti* ha saputo delineare davanti al nostro sguardo.

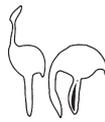
In occasione della laurea *honoris causa* in Giurisprudenza, conferitagli nel 1993 dall'Università di Teramo, Ricoeur disse: «Infine, che cosa spero? [...]. Spero che ci siano sempre poeti che dicano l'amore poeticamente; esseri eccezionali che gli rendano testimonianza poeticamente; ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica» (11).

Nelson Mandela, insieme all'Arcivescovo Desmond Tutu, ha avuto il coraggio di pensare la poesia della giustizia, che apre il futuro soltanto sulla forza dell'amore che sa perdonare; la Commissione *Verità e Riconciliazione* ha osato trasformare il diritto attraverso la poesia; noi, orecchie comuni, vorremmo affidarne i sospiri all'immaginazione di un mondo "altro".

Daniela Iannotta

#### Note

- 1) P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 102.
- 2) Cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*. II. La simbolica del male, tr. it. di M. Girardet a cura di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970.
- 3) P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 223.
- 4) P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004, p. 274.
- 5) P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina editore, Milano 2003, pp. 685 segg.
- 6) *Ibidem*, p. 686.
- 7) *Ibidem*.
- 8) *Ibidem*, p. 688.
- 9) P. RICOEUR, *Il Giusto*, tr. it. a cura di D. Iannotta, Effatà, Cantalupa [To] 2005, p. 207.
- 10) *Ibidem*, p. 208.
- 11) P. RICOEUR, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in "Prospettiva Persona", n. 4 (1993), p. 16.



*L'autore, monaco della comunità di Bose, da molti anni a Gerusalemme, illustra le cause delle divisioni, e si interroga sulle possibilità di riconciliazione all'interno delle chiese cattoliche, tra queste e quelle cristiane e con l'ebraismo. Il cammino tentato consiste nel riscrivere la storia comune per una rilettura condivisa della storia delle divergenze. Per ora, tuttavia, l'unità e la riconciliazione appaiono, purtroppo, solo utopia.*

## Ecumenismo in Terra santa

Parlare di ecumenismo in Terra santa è particolarmente difficile, per diverse ragioni. La prima è che le divisioni sono un "prodotto di importazione". Sono le diverse chiese, i cui scismi sono avvenuti altrove (ad Antiochia, ad Alessandria, in Europa), che hanno creato delle presenze a Gerusalemme, per essere vicine ai luoghi santi. Se fino a pochi secoli fa tutte le chiese riconoscevano nel patriarca greco-ortodosso il capo della chiesa di Terra santa, a partire dal XVII secolo esse hanno creato dei patriarchi e dei capi di chiese che si sono trovati in "concorrenza" con il patriarcato ortodosso, il quale sente queste presenze, particolarmente quelle occidentali, come una minaccia. Finché altrove le chiese saranno divise, lo saranno pure a Gerusalemme.

La seconda ragione della difficoltà è che la chiesa (tutti i cristiani messi insieme, cioè le 13 diverse chiese ufficiali presenti in Terra santa) rappresenta press'a poco il 2% della popolazione, sia in Israele, sia nei Territori palestinesi (in tutto circa 150.000 persone). Sono quindi un'infima minoranza che, di fatto, non conta. In compenso, le tensioni fra

queste chiese, essendo "tempeste in un bicchier d'acqua", sono sentite molto più violentemente che altrove.

La terza ragione è che il problema ecumenico non è evvertito dal popolo cristiano; ogni famiglia cristiana conta nel suo seno membri appartenenti a diverse chiese, anche non in comunione fra di loro. La molteplicità confessionale all'interno di una stessa famiglia è un fatto normale, quasi sociologico, visto il numero esiguo di cristiani.

Tuttavia esiste un certo ecumenismo in Terra santa. Si situa a tre livelli diversi.

### **Ecumenismo dentro le chiese cattoliche**

La sola chiesa cattolica ha un problema "ecumenico" interno, perché è rappresentata qui da 6 chiese: i latini (patriarcato latino e, con una certa autonomia, la custodia di Terra santa, cioè i francescani), i melkiti, i maroniti, i siro-cattolici, gli armeni cattolici e i caldei (che però sono stati integrati in altre chiese cattoliche, e sono rappresentati qui solo da un vicario patriarcale).

Fino a quindici anni fa, le relazioni fra queste chiese cattoliche erano poche; ciascu-



na viveva per conto suo. L'allora delegato apostolico propose di mettere in piedi un'assemblea degli ordinari cattolici, in cui tutti i capi cattolici s'incontrassero regolarmente. In questo quadro nacque l'idea di un sinodo delle chiese cattoliche di Terra santa.

Per preparare questo sinodo, si decise di iniziare con due "anni della fede", che dovevano rianimare la fede dei cattolici. L'appartenenza religiosa infatti, molto importante in Oriente, appariva essenzialmente come un fatto sociologico di appartenenza a un *clan*. Si cominciò quindi con un lavoro di formazione di animatori che suscitò un grande slancio di entusiasmo; molti furono quelli che risposero positivamente a questa iniziativa.

Le cose si complicarono in seguito quando questi animatori furono mandati nelle parrocchie, nei quartieri e nei villaggi, per un lavoro capillare con i cristiani della base. A questo punto, infatti, la base manifestò una certa sfiducia nei loro confronti: voleva il prete e non laici, seppure preparati per questo lavoro.

Si procedette allora a un'indagine fra tutte le parrocchie e le diverse organizzazioni, per vedere quali erano i problemi più importanti da affrontare in sinodo. Furono elaborati 16 *dossier* che vennero mandati nelle parrocchie e nelle varie istituzioni cattoliche, per studio e proposte di miglioramenti. Finalmente, nei primi del 2000, l'assemblea sinodale si riunì a Betlemme. I *dossier* furono discussi, emendati e approvati. I capi delle chiese ripresero il tutto e lo pubblicarono sotto forma di un "Piano pastorale generale delle chiese cattoliche". Questo piano fu consegnato dal papa Giovanni Paolo II a diversi rappresentanti delle chiese cattoliche di Terra santa, durante il suo pellegrinaggio, a fine marzo 2000.

Da allora ogni anno è dedicato ad uno di questi *dossier*, relativi alla parrocchia, la catechesi, la vita liturgica, le scuole cristiane, i religiosi, i rapporti con le altre chiese, i rapporti con l'ebraismo e l'islam, il cristiano e la politica...

Anche se questo cammino è lento - e la difficile situazione politica non lo facilita -, si può dire che nel campo della collaborazione tra le chiese cattoliche si registra un certo progresso positivo.

### Ecumenismo fra le chiese

Le chiese sono ufficialmente tredici: oltre alle 6 cattoliche di cui sopra, vi sono le chiese ortodosse di rito bizantino (la greca, la russa, la rumena), unite attorno al patriarca ortodosso greco, quella apostolica armena, siro-ortodossa, copta-ortodossa, etiopica-ortodossa, e due chiese provenienti dalla Riforma, i luterani e gli anglicani. Vengono considerate "chiese", quelle dotate di un episcopato. Oltre a loro sarebbero da segnalare molte altre comunità di stampo evangelico (battisti, avventisti, pentecostali, ecc.), le quali però, attratte soprattutto dall'esistenza d'Israele, hanno poco da spartire con le altre chiese inserite nel mondo arabo.

L'ecumenismo in senso proprio è iniziato in Terra santa con la visita di Paolo VI (gennaio 1964). Il patriarca ecumenico di Costantinopoli, Athenagoras I, approfittò di questa visita per venire anche lui a Gerusalemme. Fu lo storico abbraccio fra i due capi di chiesa sul monte degli Ulivi, che divenne come l'icona dell'ecumenismo in questa terra. Ma le speranze suscitate da questo incontro rimasero per lo più deluse; le chiese non erano ancora pronte ad un incontro e a una collaborazione fra di loro.

Una ripresa ecumenica avvenne dopo l'elezione di S. B. Michel Sabbah come patriarca latino a Gerusalemme (1988), e forse anche in ragione della difficile situazione che si era creata con la prima *intifada* (1987). I capi delle chiese si resero conto di dover affrontare gli stessi problemi; l'incontrarsi avrebbe forse permesso loro di trovare un modo di orientarsi.

Dai primi anni '90 decisero di incontrarsi regolarmente (4-5 volte all'anno), sotto la presidenza del patriarca ortodosso greco, per consultarsi sui vari problemi che sorgevano.



Non sono sorte iniziative spettacolari, ma qualche volta questi incontri hanno permesso ai capi delle chiese di parlare ad una voce sulla situazione dei cristiani in questa Terra. È sempre più facile accordarsi per denunciare situazioni di ingiustizia subite dal di fuori (politica di repressione, il cosiddetto "muro di sicurezza", le difficoltà incontrate per ottenere dei visti per il personale ecclesiastico straniero, ecc.) che per affrontare insieme i problemi interni che guastano le relazioni fra le chiese.

Esistono alcuni gruppi ecumenici che, però, non hanno incidenza, almeno così sembra, sulla vita delle chiese. Ogni anno si svolge la preghiera per l'unità dei cristiani, che è certo un bel momento di preghiera comune (alla quale però gli ortodossi greci non si associano), una specie di pellegrinaggio attraverso le varie tradizioni cristiane presenti a Gerusalemme, ma i cristiani locali non si sentono veramente coinvolti in questa iniziativa. Si ha l'impressione che la chiesa di Gerusalemme - di cui si dice che è la chiesa-madre - sia formata solo da chiese-figlie, timorose di affrontare la loro situazione con responsabilità. È vero che il dialogo ecumenico è difficile, tanto più, potremmo dire, che le diverse chiese non sono affatto contemporanee le une alle altre.

Mi spiego: le chiese occidentali (grosso modo cattoliche e protestanti) hanno integrato alla loro riflessione gli strumenti forniti dai secoli del rinascimento, dell'illuminismo, della critica modernista; in forte dialogo col mondo moderno e postmoderno, esse sono abituate a riflettere in maniera critica sulla propria fede.

Questo non avviene nelle chiese orientali che considerano invece tale riflessione critica come un rinnegamento della fede cristiana. Vi sono certo numerosi ortodossi (di tutte le chiese orientali) che, al contatto con l'occidente, si sono messi a riflettere in modo critico sulla propria fede, ma essi vivono per lo più in Europa o, se sono tornati in oriente, vengono guardati con sospetto dai loro cor-

religionari. La stessa cosa vale, d'altronde, per i musulmani e, in minor misura, per gli ebrei.

### Rapporti tra chiesa ed ebraismo

Questi rapporti non sono, strettamente parlando, rapporti ecumenici. Ma non sono nemmeno solo di carattere interreligioso. Israele e la chiesa formano insieme il popolo di Dio; perciò queste relazioni sono state prese in considerazione dal *Consiglio Ecumenico delle Chiese* fin dall'inizio delle sue attività (nel 1948); anche all'interno delle strutture cattoliche, l'organismo per il dialogo con gli ebrei è stato inserito nel *P. Consiglio* per l'unità dei cristiani.

Da questo punto di vista, l'ecumenismo è pure difficile. Anzitutto perché gli israeliani provengono da circa 120 paesi diversi, i quali hanno ciascuno una cultura propria. Vi è quindi fra di loro un grosso problema di identità ebraica. Cosa unisce un ebreo proveniente dal Marocco o dallo Yemen, a un altro proveniente dalla Polonia o dalla California? Tanto più che solo una minoranza si riconosce nell'ebraismo religioso.

In una tale situazione, è difficile immaginare un incontro con l'altro che sempre mette in crisi la propria identità, soprattutto quando quest'altro è palestinese, dunque arabo (e la stragrande maggioranza dei cristiani è araba), e dunque nemico potenziale. Il dialogo ebraico-cristiano è certamente più facile in Europa in cui, essendo minoritari, gli ebrei cercano un modo di inserirsi nella società in cui vivono, e il dialogo con i cristiani può essere uno di questi modi. Qui, invece, il dialogo assume subito connotazioni politiche, che lo rendono ancora più difficile. Il dialogo ebraico-cristiano interessa quindi praticamente solo una minoranza di cristiani stranieri.

In questo contesto possiamo situare le comunità cattoliche di lingua ebraica che intendono essere una presenza cristiana, vivendo in simpatia con il popolo d'Israele. Queste comunità sono nate una cinquantina di anni fa da un triplice movimento: dopo la seconda guerra mondiale, sono salite in Isra-



ele diverse famiglie miste (marito ebreo, moglie cattolica) dell'est europeo, particolarmente dalla Polonia. Essendo cattolica la madre, i figli non erano ebrei. Questi cristiani avevano poco in comune con i cristiani arabi. A loro si sono aggiunti diversi ebrei che erano stati battezzati al tempo del nazismo, con la speranza che, in tale modo, gli orrori della *Shoah*, lo sterminio nazista, non li avrebbero raggiunti. Riscoperta così la loro identità ebraica, sono venuti qui, ma da cristiani.

Un terzo gruppo era formato da cristiani che, allo scoprire la sorte che era stata riservata agli ebrei dal regime nazista e la poca sensibilità degli altri paesi europei a queste atrocità, hanno voluto fare opera di riconciliazione con Israele. Si sono così formate quattro comunità: una a Giaffa, una a Gerusalemme, una a Haifa e una quarta a Beer Sheva'. A lungo dipendenti dal vescovo ausiliare del patriarca per le chiese in Israele, residente a Nazareth, sono state poste solo pochi anni fa sotto la giurisdizione di un vescovo ausiliare per le comunità di lingua ebraica che gode di una certa autonomia, Mons. Jean-Baptiste Gourion, lui stesso ebreo diventato cristiano, poi monaco olivetano e abate del monastero di Abu Gosh.

Era certamente un riconoscimento significativo dato dal Vaticano a queste comunità, nonostante la loro piccolezza, e al loro ruolo per una conoscenza più autentica di Israele (importante è stato il ruolo giocato da alcuni membri di queste comunità nella redazione della dichiarazione *Nostra Aetate* del Vaticano II, come nel riconoscimento di Israele da parte del Vaticano). Purtroppo questo vescovo è morto recentemente, e rimane per ora senza successore.

Un cambio di situazione è avvenuto con la caduta del muro di Berlino e il crollo dell'Unione Sovietica. Allora circa un milione di ebrei dell'ex-URSS sono emigrati in Israele. Man mano emerge che molti di loro, pur avendo qualche ebreo in famiglia, hanno radici cristiane (chiedono il battesimo per un figlio, cercano un prete per benedire il matrimonio,

ecc.). Si dice che potrebbero costituire addirittura il 30% di questi immigrati. Se questo dato fosse confermato, significherebbe che, da soli, i "russi" di origine cristiana sarebbero il doppio dei cristiani ufficialmente presenti in Terra santa!

Inoltre, dopo lo scoppio della seconda *intifada* (fine 2000), numerosi lavoratori stranieri hanno sostituito la mano d'opera palestinese che non poteva, e non può più, venire a lavorare in Israele. Sono così arrivati numerosi cristiani, dalla Romania, dalle Filippine, dalla Corea...

Forse l'elezione del vescovo ausiliare per le comunità di lingua ebraica è stata pensata anche in funzione di loro: se si tratta di organizzare una chiesa cattolica, non solo per i cristiani israeliani di lingua ebraica, ma anche per tutti quei lavoratori stranieri, la cosa è buona, e mostra una sensibilità non comune per gli emigrati. Speriamo, invece, che non sia stata pensata in funzione dei numerosissimi "russi", perché allora si guasterebbe una volta ancora il clima già poco ecumenico che regna in questa terra.

### Conclusioni

È possibile un processo di riconciliazione? Idealmente si può sempre immaginare un cammino di riconciliazione. Un tentativo che è stato sperimentato altrove sembra utile, quello cioè che consiste nel riscrivere insieme la storia comune. Così, ad esempio, autori cattolici e protestanti hanno realizzato, alcuni anni or sono, un bel libro sulla storia delle chiese in Svizzera; è un passo positivo per comprendersi a vicenda e superare le difficoltà. Un po' sulla stessa via si muove il *Gruppo des Dombes*, gruppo di teologi cattolici e protestanti francesi, che da alcuni anni pubblica documenti su temi scottanti del dialogo ecumenico (i ministeri, il primato, l'eucarestia, Maria, il magistero, ecc.): là si fa una rilettura comune della storia delle divergenze, si tenta poi insieme una rilettura della Scrittura e della tradizione comune, per giungere a delle proposte di cammini di conversione,



che potrebbero avvicinare le chiese sui problemi affrontati.

Per ora, una simile rilettura della storia comune e delle divergenze che ci oppongono mi sembra qui del tutto utopistica, appunto perché, come dicevo sopra, le chiese non sono realmente "contemporanee" le une alle altre. Manca cioè, nella maggior parte di esse, quello spirito "critico" che permette di distinguere tra storia e leggenda, tra storia reale e storia ideale. Magari la potranno fare alcuni specialisti, ma non rispecchieranno lo spirito e il pensiero dei cristiani della base.

Esiste un gruppo di teologi arabi di varie confessioni cristiane che, da alcuni anni, si esercitano ad una "teologia contestuale" (vale a dire una teologia che tenga conto del contesto storico, politico, economico, sociale e bellico in cui si vive; una specie di parallelo palestinese della teologia della liberazione sud-

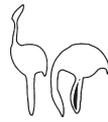
americana). Qui le differenze confessionali non sembrano ostacolare il dialogo; ma anche in questo caso l'impatto nella vita delle chiese è press'a poco nullo. Questo non vuol dire che non si debba perseverare, ma il cammino sarà lungo, tanto più che questo tipo di teologia non è affatto accettato pacificamente dalle diverse chiese, qualunque esse siano.

Forse vale ancora quest'immagine di un monaco benedettino vissuto a lungo in Terra santa, che diceva: "Le divisioni nella chiesa in Terra santa sono come le mura di Gerico. Non le potremo far cadere noi; a noi cristiani tocca girare e rigirare attorno a queste mura pregando, e forse allora, sotto la pressione della preghiera del suo popolo, Dio le farà cadere, come avvenne appunto alle mura di Gerico al tempo di Giosuè".

*Daniel Attinger*



*San Pancrazio (Ar). Tre superstiti tra le macerie del paese, dopo il passaggio del fronte.  
Foto da "National Archives of Canada".*



*Studiosa della filosofia africana, la redattrice di Esodo denuncia i modi colonialistici con cui l'Occidente ha ridotto dentro le proprie categorie i pensieri presenti in Africa.*

*Riconciliarsi con l'Africa e con le sue forme peculiari di "filosofia" significa riconoscere l'alterità della cultura africana come portatrice di messaggi non riducibili e assimilabili, e riconoscere i propri limiti che, oggettivando l'altro, crea false immagini e dogmatismi.*

## Riconciliarsi con la filosofia africana?

### 1. La filosofia come violenza

Si potrebbe leggere tutta la storia della filosofia africana contemporanea come una storia di violenza: l'Africa è stata smantellata e demonizzata nei suoi universi di senso dalle "missioni civilizzatrici", dalle "missioni evangelizzanti", (dalle "missioni democratizzanti"?) degli europei; lo spazio africano è stato occupato dalla violenza delle armi, amministrato attraverso la coercizione e lo sfruttamento, spesso secondo il vecchio principio del *divide et impera*; l'esistenza dell'uomo e della donna africano/a rinnegata e relegata a infanzia dell'umanità, a prima luce dell'alba della civilizzazione.

È questa la storia ben nota della violenza coloniale. Ma forse meno nota è la storia della costruzione dell'universo culturale africano - di cui la filosofia è parte fondamentale - a opera degli stessi europei colonizzatori, spaventati e critici di fronte agli sviluppi moderni della scienza e della tecnica, che hanno visto nell'Africa l'ultimo rifugio dal materialismo, dall'utilitarismo, dalla ragione calcolatrice ed economica: si pensi all'esotismo, al gusto per tutto ciò che è esotico, lon-

tano, al mito del *bon sauvage*, il buon selvaggio più dotato di anima e di comunitarismo rispetto al corrotto occidentale.

Si tratta di un universo di senso *concesso* dalla potenza dominante e funzionale a una prospettiva che resta eurocentrica, in quanto il punto di riferimento fondamentale, il referente di ogni discorso, analisi o critica, resta comunque l'occidente. L'altro, l'Africa, viene valorizzato come risorsa di valori primordiali e originari che erano già presenti nel primo, ma sono ormai sbiaditi in seguito ai progressi della modernità; quindi esso resta comunque *indietro*, *primitivo*, rispetto al modello.

Un esempio divenuto ormai classico nel dibattito filosofico africano contemporaneo è l'opera del padre francescano Placide Tempels, missionario nel Congo belga, alla fine della seconda guerra mondiale: *La filosofia bantu* (1945) (1). Il lavoro nasce dalla volontà di rivendicare una concezione del mondo filosofica, la "filosofia bantu" appunto, al popolo Baluba, presso il quale esercitava la sua opera evangelizzante, e che veniva brutalmente sfruttato nelle miniere dalla potenza coloniale belga. Questa visione del mondo,



cui va riconosciuta - secondo l'analisi di padre Tempels - tutta la dignità di autentica ontologia, trovava il suo fulcro nel concetto di Forza Vitale, sul quale poggiava ogni altro concetto o convinzione, nonché ogni pratica sociale e religiosa, del popolo africano.

L'opera ha suscitato una serie vivacissima di critiche e contro-critiche, positive e negative, tale da essere considerata, per così dire, il punto d'avvio del dibattito contemporaneo sulla e nella filosofia africana (2). In particolare, l'identificazione operata da Tempels - e altri dopo di lui - tra filosofia e rappresentazioni collettive, visione del mondo, *Weltanschauung*, il substrato mitico, magico, religioso, culturale dei popoli africani, ha guadagnato a questo tipo di approccio l'appellativo di *etnofilosofia* (l'estensione al campo del pensiero in generale dell'inventario del *corpus* di conoscenze dette "primitive").

Ora, al di là dell'analisi dettagliata dell'opera, ciò che interessa mettere in luce rispetto all'approccio ivi adottato si può esprimere nei tre punti seguenti (3): in primo luogo, il presupposto di una filosofia *implicita*, inconsapevole, negli africani, "l'impensato collettivo dei popoli cosiddetti primitivi" che deve essere loro rivelato dall'esterno, in quanto incapaci di scoprirlo o analizzarlo da soli.

Questa *attitude extravertie* (atteggiamento di estroversione) - assunta anche da alcuni intellettuali africani che hanno festeggiato l'opera di Tempels come una rivendicazione e un riconoscimento lungamente attesi di dignità all'Africa (per esempio alcuni intellettuali africani del circolo parigino di *Présence africaine*) - si spiega all'interno del quadro colonialista ed eurocentrico, in un doppio senso: da un lato, perché l'europeo resta sempre lo scopritore di nuovi mondi, colui che ha il glorioso compito (e, soprattutto forse, il potere) di rivelare all'africano qualcosa che lui stesso, per sua natura, non arriverebbe da solo a teorizzare (4); dall'altro, perché l'europeo resta il referente principale di un riconoscimento di dignità umana che può venire

solamente dall'esterno.

Il secondo punto, strettamente legato al primo, è il mito dell'*unanimità primitiva*, l'idea che i popoli africani sarebbero omogenei e avrebbero sviluppato delle visioni del mondo senza contraddizioni o critiche, una "filosofia senza filosofi", senza personalità brillanti, professioniste. In effetti, a leggere con attenzione l'opera di padre Tempels, ci si rende conto che essa è mossa non solo da un'intenzione di ordine scientifico, euristico, vale a dire lo studio della mentalità degli africani, ma sono presenti anche motivazioni politiche e, soprattutto, religiose.

Dal punto di vista politico, Tempels intendeva affrontare la crisi della colonia - dovuta ad una contrapposizione sempre più profonda tra bianchi e neri, e all'emergenza di un'*élite* nera sempre più pericolosa - attraverso una maggiore conoscenza dei neri, vale a dire il riconoscimento della loro umanità e lo studio della loro ontologia.

Dal punto di vista religioso, più profondo e importante, i neri erano visti come inclini *naturalmente* alla religione, profondamente fedeli e pii; pertanto, il riconoscimento e lo studio della filosofia bantu era funzionale al progetto missionario di evangelizzazione: bisognava conoscere meglio il loro sistema concettuale per meglio adattarvi l'evangelo.

L'ultimo punto è la concezione *astorica* dei popoli africani, visti senza storia, senza sviluppo, fissati in una primitività fuori del tempo. Identificando la filosofia con l'insieme delle rappresentazioni collettive di una società, a un certo punto della sua storia - in questo caso, il momento della colonizzazione -, l'etnofilosofia dava a queste rappresentazioni una sorta di consacrazione metafisica, cristallizzando il fatto contingente in necessità, e impedendo, in questo modo, ogni possibilità di critica, cambiamento, revisione. Di fatto, essa consacrava l'alienazione ideologica cui gli africani erano sottoposti, la visione del reale deformata dall'esperienza coloniale, l'in-



teriorizzazione da parte degli stessi oppressi del sistema di valori dei loro oppressori (5).

Dunque, l'etnofilosofia nasce all'interno di un progetto e di un contesto coloniale (non solo a livello socio-politico-economico, ma anche teorico, mentale, immaginario), identifica arbitrariamente filosofia e rappresentazioni collettive, e impone a queste rappresentazioni una griglia interpretativa che ha per effetto inevitabile di valorizzarle, confermarle, e fissarle nella loro eternità.

In questo senso, l'etnofilosofia è espressione emblematica di quello che Wittgenstein, lungo tutto il corso della sua riflessione, chiama "dogmatismo in filosofia", vale a dire la tentazione irresistibile del filosofo di attribuire a ciò che osserva la sua teoria già preformata, e guardare ogni cosa attraverso le lenti di questa teoria (6).

Nel nostro caso, le lenti del dogmatismo sono quelle della potenza coloniale, lenti che vengono forgiate e perfezionate anche a livello intellettuale attraverso la costruzione - a opera non solo, come abbiamo iniziato a vedere, dei missionari, ma anche dei racconti di amministratori e viaggiatori, e degli studi di antropologi ed etnologi - degli universi di significato africani.

Questi universi significanti costruiti dogmaticamente sono stati accolti inizialmente dagli africani stessi - gli oppressi - in quanto attesa rivendicazione della loro dignità umana, di esseri (anche) pensanti: "All'intellettuale alienato che aveva interiorizzato la sua inferiorizzazione bastava il riconoscimento del maestro che, per gentile concessione, attribuiva al selvaggio di ieri, al prototipo incarnato della *mentalité prélogique* (Levy-Bruhl) un surrogato di pensiero concettuale, chiamato filosofia solo per estensione" (7).

Solo in un secondo momento, dopo le lotte di liberazione degli anni '60-'70, è iniziato un lungo e difficile processo di *decolonizzazione intellettuale*, cioè di liberazione dalle categorie e dagli schemi mentali coloniali, attribuite/i alle culture africane, e di riappropriazione dei propri modi di pensare (8).

## 2. Dall'Africa-oggetto all'Africa-soggetto

Oltre che come oggetto di conquista, dunque, l'Africa e gli universi culturali africani sono stati costruiti come oggetto di studio, di ricerca, di definizione, di riconoscimento. La rivendicazione di una filosofia africana nasce da un'esigenza composita (di ordine, come si è accennato, religioso e/o politico ed epistemologico) dell'etnologia occidentale, e ha funzionato come modalità di legittimazione del disordine instaurato e delle relazioni di potere prevalenti nelle società coloniali (9). Anche le rivendicazioni dell'afrocentrismo, di conseguenza, non fanno che riprodurre questo modello eurocentrico e la feticizzazione riduttiva, semplificante, unicizzante, dell'Africa operata da quest'ultimo.

Decolonizzare il pensiero, riapprendere a pensare a modo proprio, significa, per gli africani, liberarsi dagli schemi mentali e dalle categorie impostesi con l'esperienza coloniale, riappropriarsi della libertà di soggetti pensanti, che è anche responsabilità di ricostruire il proprio continente, non solo a livello socio-politico-economico, ma anche immaginario.

Per gli europei/occidentali, invece, l'operazione da compiere è diversa: nel momento della crisi della disciplina antropologica, da un lato, a causa del venir meno del suo primo oggetto di studio - le società esotiche, aliene - e, dall'altro, di fronte alla costante tentazione dogmatica della filosofia, che proietta le proprie griglie interpretative su tutto ciò che incontra, si tratta di avere il coraggio di cambiare punto di vista, di smettere di considerare il continente africano come serbatoio, oltre che di materie prime e manodopera, di universi culturali da investigare e da ricostruire, per porsi di fronte a degli *interlocutori* di dialogo.

Il riconoscimento della dignità dell'Africa come soggetto non deve essere puramente formale, né può essere una concessione presuntuosa o un'elargizione che subordini ancora, benché sotto forme diverse dalla prima colonizzazione, il continente africano. La difficoltà sta nel vedere, in questo caso, gli intellet-



tuali africani come produttori di un sapere sulle loro proprie forme di conoscenza o sapienza, sulle loro proprie esperienze, non esclusa quella coloniale, che ha segnato indelebilmente la storia di questo continente.

In breve, il riconoscimento dell'alterità dell'Africa non deve essere funzionale alle nostre esigenze, ma parte innanzitutto *da* loro e *per* loro, in quanto soggetti che si impongono come produttori di sapere e quindi interlocutori di un dialogo.

In questo senso, allora, credo si possa parlare di *riconciliazione* con la filosofia africana, tanto per l'antropologia quanto per la filosofia occidentali, in almeno due sensi: innanzitutto, riconciliazione come presa di coscienza, critica ed elaborazione di quella parte della propria storia e/o della propria epistemologia che inesorabilmente si appropria a ciò che è altro da sé oggettivandolo, assimilandolo, comprendendolo e, quindi, riducendolo; insomma, la necessità di fare i conti con quella forte tendenza riduzionistica e dogmatica presente in entrambe le discipline. In secondo luogo, riconciliazione come apertura all'altro che parte dal proprio limite e, per questo, sa di non poter fare a meno dell'altro: riconciliarsi significa, in questo secondo senso, che una volta presa consapevolezza del mio errore mi accorgo di non poter *parlare* da solo, dialogare, anche discutere e scontrarmi, con il vento, ma ho bisogno di un interlocutore per farlo. E affinché questo dialogo sia effettivamente tale, uno scambio-scontro-confronto, è necessario che i due soggetti siano faccia a faccia, uno di fronte all'altro, non uno al servizio dell'altro (10).

Riconciliazione implica, dunque, un cambiamento di prospettiva sulle cose, ma a partire innanzitutto dal *proprio modo di guardarle*, che solo nella misura in cui passa attraverso l'autocritica, lo smantellamento delle false immagini e della tentazione assimilante e riduttiva, conduce all'incontro con l'altro e apre la possibilità di un confronto e anche di una sua possibile critica.

#### Note

1) P. TEMPELS, *Filosofia bantu*, Milano, ed. Medusa, 2005.

2) Assieme all'importante saggio, apparso per la prima volta nel 1948, dell'etnologo francese M. GRIAULE, *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemméli*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

3) Sintetizzo la critica di P. HOUNTONDJI, filosofo beninese, iniziata con la sua opera *Sur la "philosophie africaine"*. *Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1976, e continuata in numerosi lavori successivi.

4) Un'immagine illuminante, in questo senso, è quella di *Monsieur Jourdain de la philosophie*, cioè qualcuno che fa filosofia senza saperlo, di F. EBOUSSI BOULAGA, *Le Bantou problématique*, in *Présence Africaine*, Paris, 1968, n. 66, p. 5.

5) P. HOUNTONDJI, *Le particulier et l'universel* in *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, 1987, n. 4, p. 169.

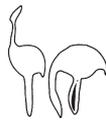
6) Gli esempi sono numerosi soprattutto in L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1999, Parte I, § 90, § 97, § 107, § 109. Ne riporto solo due: § 103: «L'ideale, nel nostro pensiero, sta saldo e inamovibile. Non puoi uscirne. Devi sempre tornare indietro. Non c'è alcun fuori; fuori manca l'aria per respirare. – Di dove proviene ciò? L'idea è come un paio d'occhiali posati sul naso, e ciò che vediamo lo vediamo attraverso essi. Non ci viene mai in mente di toglierli». § 104: «Si predica della cosa ciò che è insito nel modo di rappresentarla. Scambiamo la possibilità del confronto, che ci ha colpiti, per la percezione di uno stato di cose estremamente generale».

7) J. L. TOUADI, *Filosofia Africana: storia di una usurpazione concettuale* in F. LOPES, *Filosofia senza feticci. Risposte interdisciplinari al dramma umano del XXI secolo*, Roma, Edizioni Associate, 2004, p. 5.

8) WIREDU KWASI, *The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy*, in *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

9) Sul legame tra antropologia/etnologia e potere si può vedere: J. L. AMSELLE, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999; F. AFFERGAN, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Milano, Mursia, 1991; J. COPANS, *Anthropologie et impérialisme...*

10) Di servizio si può parlare, come dono all'altro, ma non in questa sede: quello che voglio sottolineare qui è che non c'è relazione dialogica se i due interlocutori non sono, da un certo punto di vista, sullo stesso piano, cioè fuori da rapporti di potere, dalla volontà di assimilazione o asservimento.



*L'autore, magistrato, distingue i piani: personale, della comunità ecclesiale, della comunità statale, che non possono essere confusi attraverso un modo indifferenziato di considerare il perdono e il pentimento. Lo Stato ha il compito di proteggere la collettività e i cittadini, di ripristinare la legalità violata e di punire il reo. Una nuova rilevanza deve assumere la rieducazione e il reinserimento dei condannati.*

## Perdono e giustizia

*«Avete inteso dire che fu detto: "Occhio per occhio, dente per dente". Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuole chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello» (Mt 5,39-40).*

*«Se il tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà avrai guadagnato il tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano» (Mt 18,15-17).*

*«Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male» (Rom 13,3-4).*

Questi tre passi della Scrittura, apparentemente contrastanti, si integrano perfettamente

te fra loro, ove si consideri che attengono a tre distinti livelli:

- quello personale, con l'esortazione al perdono e a non cercare vendetta o forme di giustizia vendicativa per le offese ricevute;

- quello della comunità ecclesiale, con l'esortazione a cercare, attraverso la correzione fraterna, di ricondurre chi trasgredisce all'osservanza delle regole, sia pure con la previsione, in caso di insuccesso, del suo isolamento dalla comunità;

- quello della comunità statale, con l'autorità che porta la spada "al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male".

Se si tengono distinti i tre livelli si evita una confusione di linguaggi che frequentemente compare sui mezzi di informazione.

La prima confusione riguarda il livello personale del perdono, e quello statale del dover rendere giustizia.

Trovo sconveniente che i giornalisti, dopo ogni grave delitto, corrano a chiedere alla vittima o ai suoi familiari, se perdonano l'aggressore.

Il perdono della vittima è questione per-



sonale, di coscienza, della vittima stessa e non può e non deve riguardare lo Stato e neppure la pubblica opinione.

In ogni caso, il perdono non può e non deve essere considerato una rinuncia alla riaffermazione delle regole violate e, meno che mai, deve diventare un incentivo a persistere nel delitto.

A prescindere da ogni considerazione dal rapporto che pur dovrebbe, in qualche modo, collegare il perdono della vittima al pentimento dell'offensore, si tratta di una questione che non può e non deve riguardare lo Stato.

Tranne che per i reati perseguibili a querela della persona offesa, nei quali la querela sia rimettabile, il perdono della vittima è infatti irrilevante nel processo penale.

Lo Stato ha il dovere di ripristinare la legalità violata e di punire il reo, a prescindere dalla volontà della vittima.

Sono invece rilevanti, ma in una diversa prospettiva, atti che possano far supporre un ravvedimento del reo: dalla desistenza al ravvedimento operoso (nei delitti tentati); dal risarcimento dei danni alla positiva condotta successiva al reato; dalla condotta tenuta durante l'espiazione della pena a quella intervenuta dopo l'espiazione (ai fini dei benefici penitenziari e della riabilitazione). La pena deve tendere, secondo la *Costituzione della Repubblica*, alla rieducazione del condannato, e tutto ciò che è indice di rieducazione avvenuta deve essere valutato.

La seconda confusione riguarda il livello ecclesiale e quello statale.

Nell'ambito ecclesiale non solo si può ricorrere alla correzione fraterna, ma la Chiesa può perdonare i peccati e rimettere le pene conseguenti, sia attraverso il sacramento della penitenza che con le indulgenze.

Può farlo, oltre che per mandato di Cristo, perché subordina il perdono al pentimento del peccatore, se non nella forma della contrizione, almeno in quella dell'attrizione.

La secolarizzazione dell'indulgenza plenaria ha originato, nella legislazione statale,

l'amnistia (che estingue i reati), l'indulto (che estingue le pene), il condono edilizio, il condono fiscale.

Dal 17 ottobre 1942 al 20 gennaio 1992, e cioè in meno di 50 anni, in Italia vi sono stati 33 provvedimenti di amnistia e indulto.

Poiché lo Stato non può chiedere il pentimento, un così elevato numero di provvedimenti di clemenza vanifica l'idea stessa di giustizia ed ha indotto negli imputati e nei loro difensori comportamenti volti a ritardare il corso dei processi in attesa della prossima amnistia (o, peggio, della prescrizione).

A ciò si aggiunga l'elevato numero di provvedimenti di grazia, emessi dal Presidente della Repubblica, che peraltro, almeno, sono su base individuale e possono quindi tener conto dei casi concreti e dell'eventuale ravvedimento del reo.

Occorre però spiegare perché non è opportuno che lo Stato (ed oggi anche la Comunità internazionale, per i delitti contro l'Umanità) perdoni indiscriminatamente.

La prima ragione è la necessità di prevenire la commissione dei reati.

Quando, ad esempio, il legislatore scrive nel codice penale: «chiunque cagiona la morte di un uomo è punito con la reclusione non inferiore ad anni 21» (art. 575), non intende vendicare la vittima, ma si prefigge lo scopo di impedire che vengano commessi delitti di omicidio.

Chi pensa di compiere un omicidio deve sapere che quella sarà la conseguenza nella quale incorrerà, se scoperto.

Ovviamente la minaccia della punizione è credibile se - e solo se - alla prospettazione della pena segue la sua concreta esecuzione, altrimenti la norma incriminatrice non avrebbe più alcun effetto di deterrenza.

La seconda ragione è che, frequentemente, la perpetrazione di un delitto è indice di pericolosità sociale.

È ragionevole ritenere, ad esempio, che chi spaccia stupefacenti o rapina banche, in assenza di interventi dell'autorità continuerà in



tale attività, estremamente redditizia.

La pena, quindi, oltre ad assicurare l'avveramento della minaccia contenuta nella norma incriminatrice, consente di evitare che questi soggetti possano proseguire nell'attività illecita.

La terza ragione è che, poiché la *Costituzione della Repubblica* stabilisce che le pene debbano tendere alla rieducazione del condannato, è dovere dello Stato tentare tale rieducazione, per evitare che, al momento della scarcerazione, il condannato riprenda il comportamento tenuto in precedenza.

È vero che è insoddisfacente il risultato fin qui ottenuto, sotto il profilo della rieducazione e del reinserimento dei condannati (come può desumersi dall'elevato numero di recidivi), ma ciò impone di cercare di migliorare i tentativi in tal senso, e non di rinunciare.

Lo Stato può - e deve - perdonare solo

quando dal perdono non derivi pericolo.

In altri termini, lo Stato ha il dovere di proteggere la collettività e i singoli individui che la compongono, e non può rinunciare a punire se ciò comporta il rischio della commissione di reati.

Si può chiedere al singolo di porgere l'altra guancia, ma non allo Stato di rinunciare ad impedire che l'aggressore continui a schiaffeggiare la vittima, ricordando un principio del nostro diritto penale (che è anche un principio morale), secondo cui non impedire un evento che si ha l'obbligo giuridico di evitare equivale a cagionarlo.

È inutile proclamare i diritti inviolabili dell'uomo, se la loro violazione non comporta conseguenze per chi ne è autore.

È eroico rinunciare a difendersi, è ingiusto e vile rinunciare a difendere gli altri.

Piercamillo Davigo



Attimis, 7 febbraio 1965. Cerimonia in memoria delle vittime di Porzus.

(Foto dal libro "Scusate... mi racconto", di don Redento Bello, edito dalla Regione Friuli-Venezia Giulia, 2001).



*Il processo operato dalla Commissione Verità e Giustizia, in Sudafrica, ha dato programmaticamente alle vittime il diritto di parola. Il fatto che le vittime potessero diventare protagonisti, potessero raccontare le loro emozioni e i loro sentimenti, è stato una sorta di catarsi collettiva di un intero popolo, che era stato per decenni soffocato ed oppresso. L'intervistato è docente di Storia contemporanea all'Università di Siena.*

## Come ripensare al passato...

*RiD. La Commissione per la Verità e la Riconciliazione ha operato nella Repubblica Sudafricana dal 1995 al 1998. Quali sono le specifiche caratteristiche che contraddistinguono il processo di riconciliazione realizzato in Sudafrica rispetto ad altre esigenze?*

R. La caratteristica specifica è stata quella di unire i due termini che danno il nome alla Commissione - verità e riconciliazione -, perché altre Commissioni per la verità c'erano state anche in Sud America, ma con esiti ben diversi. In tal modo la riconciliazione diventava l'obiettivo ultimo della Commissione, e questo obiettivo era considerato raggiungibile se emergeva anche, in una storia complessa come quella del Sudafrica, una pubblicizzazione di tutti gli avvenimenti degli ultimi anni, tale da non lasciare nessun angolo oscuro. Quindi c'è stato il doppio binomio: la verità per la riconciliazione, ma anche la riconciliazione che permette la verità.

Da questo punto di vista, un elemento particolarmente innovativo è stata l'attenzione programmatica alle vittime e al dare la parola alle vittime. Si è così voluto dar risalto e spazio alle vittime, differentemente da quello

che avviene in genere nelle aule dei tribunali occidentali, in cui le vittime rappresentano al massimo prove a carico o hanno il ruolo di testimoni, e la logica è centrata, sia da parte dell'accusatore che da parte della difesa, attorno alla figura del reo.

Questo è potuto avvenire non solo perché le vittime hanno raccontato la loro verità, cioè quello che avevano subito loro o i loro familiari, ma anche perché hanno potuto esprimere cosa aveva significato nella storia del Sud Africa essere vittime, essere considerate tali: la situazione di continua mancanza di diritti e di dignità, il clima di violenza, di sopraffazione, anche al di là di singoli e specifici episodi.

Il fatto che le vittime potessero diventare protagoniste, potessero raccontare quello che era successo e quello che avevano provato, le loro emozioni, i loro sentimenti, è stato una sorta di catarsi collettiva di un intero popolo, per decenni soffocato e oppresso. Ognuno di loro ha ritrovato, quindi, coscienza e dignità di essere umano, con il diritto alla parola e all'ascolto.

Era interessante vedere, nelle diverse



udienze, come, da parte delle vittime (o dei familiari delle vittime), vi fosse la richiesta di verità fino in fondo, di verità non solo inerente ai fatti: spesso chiedevano ai loro torturatori non quello che avevano fatto in passato, ma cosa allora pensavano di loro, perché non li considerassero uomini. Si è dunque andati assai al di là dei fatti, della verità puramente evenemenziale, per arrivare ad una verità culturale, una verità psicologica, elementi, cioè, che hanno dato la possibilità di comprendere quello che era accaduto in maniera molto più articolata e profonda.

*D. Nella cultura del Sud Africa qual è il significato dell'ubuntu, che si dice abbia giocato un ruolo importante nel processo di riconciliazione?*

R. È un termine generale, proprio della cultura tradizionale, che riguarda la coscienza individuale e sociale, secondo la quale l'uomo si considera individuo in relazione ad altri individui, perché è solo questo che dà sostanza all'individualità di ciascuno.

Questo, naturalmente, porta ad una considerazione della giustizia in cui le colpe individuali sono sentite anche come colpe collettive, come responsabilità in qualche modo collettive. Perciò il bisogno di espiare delle colpe non può essere attribuito solo al singolo colpevole. C'è sempre questo bisogno della comunità di fare i conti anche con i singoli atti d'ingiustizia, commessi o ricevuti da un proprio membro. Ciò è oggi molto più sfumato perché il paese ha attraversato una tra le più avanzate forme di modernizzazione, però il lavoro della Commissione ha travalicato il giudizio sui singoli episodi e sui singoli uomini.

Le resistenze più forti a questo lavoro sono venute non solo dalla comunità bianca, che aveva le responsabilità più grosse e che aveva maggiore il senso della responsabilità individuale, ma anche da quei componenti della comunità nera di tradizione comunista, da parte dei quali c'era stato un rifiuto della cultura comunitaria, in nome del nuovo tipo di coscienza rivoluzionaria. In questo caso la

richiesta di veder punito il colpevole del singolo caso era forte.

Il caso più clamoroso di contestazione al lavoro della Commissione ha riguardato Steve Biko, un grande *leader* del movimento nero, che era stato ucciso. I suoi parenti non erano disposti ad accettare il fatto che uno dei suoi assassini fosse stato amnistiato perché aveva confessato. Tuttavia la sua confessione aveva permesso di trovare i resti del cadavere, e di poter ricostruire quello che era realmente successo.

Alla fine vi fu la condanna di un intero sistema politico e dei suoi metodi. Infatti, anche se non è stato possibile che tutti i responsabili parlassero o venissero condannati (ma in gran parte sì), sono stati coinvolti tutti i responsabili delle violenze commesse durante l'*apartheid*, dal Primo Ministro, ai capi di Stato Maggiore, al capo della polizia.

*D. In che termini questo processo ha realizzato una forma di riconciliazione e non semplicemente un'amnistia?*

R. L'amnistia è stata una parte di questo processo, ma è stata parziale perché poteva essere amnistiato solo chi aveva commesso reati politici e non reati comuni, o anche solamente chi confessava non solo i reati di cui era accusato ma anche tutti quelli che aveva commesso. Ma se l'accusato confessava solo una parte dei suoi delitti e si scopriva nel corso del dibattito che ne aveva commesso altri, non poteva godere dell'amnistia. Complessivamente, su oltre 7.000 domande d'amnistia, questa è stata concessa solo a pochi (250/300 persone). Ha suscitato discussione il fatto che, tra questi pochi, c'erano 2 o 3 tra i peggiori torturatori conosciuti.

La riconciliazione era un obiettivo che la Commissione da sola ha potuto raggiungere creando diverse premesse per facilitarla. Alcuni obblighi sono stati disattesi dallo stesso governo; per esempio, non è stata realizzata la riparazione economica, che doveva essere un punto fondamentale per la riconciliazione, assieme ad una riparazione simbolica



come l'intitolazione di vie, piazze, edifici, con il nome di ognuna delle vittime.

Il governo ha motivato la sua inadempienza con la mancanza di fondi e non ha appoggiato alcune associazioni delle vittime che hanno fatto causa (con il sostegno di Desmond Tutu e del premio Nobel dell'economia Stiglitz), presso la Corte di New York, ad una quindicina delle più grandi multinazionali, le quali avevano operato in Sudafrica. Il timore del governo era che queste aziende non investissero più in Sudafrica.

Quindi si può dire che un processo di riconciliazione, che può essere raggiunto in una comunità di dimensioni contenute, diventa molto più difficile in un contesto di economia globalizzata. Ciononostante si è trattato di un processo che ha permesso di conoscersi, di dialogare e di realizzare un modo nuovo e diverso di ripensare ad un passato comune. E tutto questo, senza l'iniziativa della Commissione, non ci sarebbe stato.

*D. In che misura le modalità dell'esperienza africana possono essere realizzate anche in contesti diversi, con esiti positivi, e a quali condizioni?*

R. Anche in Italia si è parlato più volte di riconciliazione su fatti avvenuti parecchi decenni fa. Una delle condizioni che possono concorrere ad un esito positivo è indubbiamente l'immediatezza. In Sudafrica il processo è stato avviato appena caduto il regime segregazionista. Spesso le migliori di queste Commissioni costituite in Sud America hanno incontrato enormi difficoltà, proprio perché hanno operato dopo che erano stati fatti altri interventi, vale a dire amnistie od occultamenti di prove.

Anche le modalità sono difficili da riproporre, perché il senso di partecipazione, di coscienza collettiva, che è caratterizzato da un sentimento comunitario ed insieme religioso, è specifico della società sudafricana e non è presente altrove. L'aspetto principale che potrebbe essere possibile dovunque è la messa in atto di quei meccanismi, diversi da

quelli tradizionali della giustizia retributiva, che sono stati introdotti in Sudafrica, per esempio "dare voce" alle vittime, garantendo loro un riconoscimento, permettendo loro di esprimersi liberamente, senza dover solamente rispondere alle domande di un pubblico ministero o di un avvocato difensore. Inoltre, un avvio di riconciliazione può essere favorito dal fatto di mettere la sordina alla richiesta di pene individualizzate, indipendentemente dalla concessione dell'amnistia, e con l'introdurre forme di risarcimento e di pene alternative.

*D. In Italia, durante il periodo immediatamente precedente e successivo alla Liberazione, sono accaduti numerosi episodi di violenza a carico di civili e che hanno coinvolto, a vario titolo, partigiani e fascisti. In relazione a queste vicende permangono nelle comunità del Veneto memorie conflittuali che provocano, ancor oggi, profonde lacerazioni; in molti casi non è ancora stato avviato un processo di pacificazione o, ancor peggio, nemmeno un confronto. Mi sembra che questo fenomeno sia presente anche a livello nazionale.*

*Quali sono, a suo avviso, le ragioni di questa permanenza anche dopo anni dagli eventi in questione?*

R. Posso rilevare che c'è stato un errore da parte di chi avrebbe potuto e dovuto intervenire su questo tema della memoria, lasciandolo, invece, alla spontaneità dei comportamenti individuali e di gruppo. Questo è successo nell'ex Jugoslavia per cui, quando si sono create le possibilità di un conflitto che aveva motivi nel presente, questi sono stati caricati di tutto il passato, che veniva ripreso per giustificare ed aggravare le ragioni presenti di scontro.

Forse oggi, in Italia, bisognerebbe in primo luogo ammettere che è legittimo che esistano e debbano esistere memorie diverse, perché la memoria non è la storia. Il crinale tra storia e memoria è difficile e spesso si confonde.

Le ipotesi di arrivare a memorie condivise sono sbagliate e destinate al fallimento: la



memoria è individuale, ed ognuno ha diritto a mantenerla, bella o brutta che sia. Chi ha avuto i genitori uccisi non può che avere una memoria in cui gli uccisori sono visti come dei criminali, anche se questi appartenevano ad una parte che lottava per valori condivisibili.

Questo diritto alla memoria individuale va ribadito, perché spesso, in nome della narrazione e della giustificazione della storia, si è voluto negare la memoria.

Inoltre bisognerebbe coinvolgere le generazioni più giovani in un ricerca che veda, da un lato, la conoscenza e la ricostruzione degli avvenimenti che sono accaduti, su cui non ci si può dividere perché sono supportati da documenti e testimonianze e, dall'altro, come cosa diversa, la riflessione sulla memoria personale e di gruppo, che è soggettiva e può manifestare anche aspetti contrastanti. La pluralità delle interpretazioni storiche di quanto è avvenuto permette e garantisce la possibilità di un confronto, attraverso il quale far emergere quelle più coerenti.

Un'esperienza stimolante, in questa direzione del confronto, è stata fatta da insegnanti israeliani e palestinesi, che hanno raccolto in un unico testo, *La storia dell'altro*, le storie differenti dei due popoli, permettendo così che tutte e due le ricostruzioni storiche venissero conosciute dagli studenti di entrambi i popoli.

L'iniziativa è stata osteggiata sia dalle autorità israeliane che di quelle palestinesi, perché entrambe volevano avvalorare una sola versione, che fosse elemento di coesione delle rispettive popolazioni.

*D. Si può attribuire una qualche forma di omissione di ricerca, se non di rimozione, da parte anche della storiografia ufficiale in Italia su una serie di episodi del periodo immediatamente successivo alla Liberazione, che stanno ora emergendo in pubblicazioni con gran successo di pubblico?*

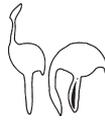
R. Sì, ma è stata trascurata per molto tempo anche l'analisi stessa della Resistenza e

delle contraddizioni che aveva al suo interno, problemi del rapporto con la società circostante, del ruolo di gruppi di minoranza. L'idea era quella di rappresentare la Resistenza come comportamento collettivo della maggior parte degli italiani, per poter sia dimenticare il fascismo e le complicità di gran parte degli italiani con il regime, sia legittimare lo stato democratico appena realizzato. Quindi c'era insieme un aspetto positivo, che era una sorta di "assoluzione" di chi era stato acquiescente verso il fascismo, per avere il suo consenso, e in più c'era bisogno che il mondo della Resistenza diventasse la nuova identità degli italiani, e quindi era stato esaltato con la retorica e l'ufficialità, ed era stata messa la sordina sia alle violenze commesse subito dopo la Liberazione, sia ai conflitti interni al movimento partigiano.

Una discussione interna molto forte si era sviluppata sulle azioni che potevano suscitare delle rappresaglie da parte tedesca: era una questione complessa dal punto di vista morale, e si è preferito non approfondirla per non intaccare l'immagine della Resistenza e per non rischiare di giustificare chi non si era schierato ed aveva assunto posizioni attendiste.

Il risalto dato oggi dai *media* alle pubblicazioni delle testimonianze, peraltro in parte già note, sulle violenze dell'immediato dopoguerra, contribuisce ulteriormente a creare confusione tra storia e memoria, e rischia di confermare i pregiudizi già costituiti, invece che far emergere la complessità delle problematiche, così da suscitare dubbi ed avviare un nuovo processo di riflessione.

Marcello Flores  
(a cura di Sandra Savogin)



*Il presidente delle ACLI di Mirano, associazione che opera da tempo a Sarajevo, riporta un colloquio con il Vescovo Ausiliare mons. Sudar sulla ancora fortemente drammatica situazione in Bosnia, e sulle attese di riconciliazione. Dopo 10 anni dalla fine della guerra non c'è ancora la pace, ma rimangono tentativi di mantenere segni della convivenza tra differenti identità, come era vissuta un tempo a Sarajevo.*

## Bosnia Erzegovina: a dieci anni dalla guerra

### 1. Premessa

Sarajevo, la pancia dolente dell'Europa che ha vissuto una terribile guerra che si è conclusa da dieci anni. Dieci anni che ancora non hanno cancellato il dolore per tutto quel sangue che è scorso tra persone di cultura e religione diverse, ma che avevano costruito, con grossa difficoltà, una convivenza che aveva permeato tutta quella regione.

A dieci anni dagli accordi di Dayton - che hanno sancito la fine delle ostilità, ma che hanno lasciato anche l'amaro in bocca a molti per la precarietà del disegno geopolitico che da essi è scaturito -, i segni della guerra si vedono e si notano al di là delle ricostruzioni delle case e degli edifici distrutti. Si vedono nella gente, nella paura del futuro che si coglie parlando con chi spera di andarsene da questa terra, dove la disoccupazione è ancora oggi superiore al 40%.

Parlare di riconciliazione e perdono oggi, in questa terra, ha un significato gravido di attese. Attese per capire quale Bosnia Erzegovina uscirà dal disegno di una politica che Dayton non ha affidato alle responsabilità

locali, ma al controllo totale di un Alto Commissario, nominato (non eletto) dalle potenze del mondo. Attese per capire se essere rimasti qui con la bandiera della convivenza ha avuto un senso per un futuro di pace e condizioni di vita dignitose, che oggi non ci sono per la maggior parte della popolazione.

Appena conclusa la guerra, le speranze di riprendere un cammino comune, che aiutasse a superare la tragedia del conflitto, erano più estese e forti di oggi.

Infatti, all'inizio del 1996, la conferenza episcopale della Bosnia ed Erzegovina scriveva: "Noi sappiamo bene che la Pace non è possibile senza la riconciliazione e che la riconciliazione non c'è senza il perdono. Proprio per questo, in questo periodo in cui speriamo e preghiamo per la fine della guerra e l'inizio della Pace, noi nel nostro nome, nel nome di tutti coloro che sono per mezzo del battesimo diventati membri della Chiesa cattolica, tendiamo la mano della Riconciliazione. A tutti coloro che in qualsiasi modo si sono sentiti ingiustamente offesi, chiediamo perdono. Nel nome della Pace e della convi-



venza, noi perdoniamo tutti quelli che ci hanno fatto del male”.

E ancora la Commissione Giustizia e Pace della Chiesa cattolica, all'inizio del 1998, dichiarava: "... noi ripetiamo la nostra piena disponibilità ecumenica verso la Chiesa Serbo-ortodossa e del dialogo interreligioso con la Comunità islamica, con quella ebraica e con tutti coloro che credono in Dio. Con sincera intenzione rivolgiamo l'invito a tutti di ricorrere alla forza della comune fede in Dio e all'amore per l'uomo, affinché il grido di dolore si trasformi in esclamazione di speranza”.

## 2. Intervista a Mons. Sudar

Oggi, nel 2005, incontriamo il Vescovo Ausiliare di Sarajevo Mons. Pero Sudar, per parlare di perdono in questa terra martoriata. Mons. Sudar è Vescovo Ausiliare di Sarajevo dal 1994, durante l'assedio della città. Ci rivolgiamo a lui, che conosce molto bene la realtà Bosniaca e fervido assertore della convivenza e della reciproca riconoscenza gli uni degli altri.

Durante la sua consacrazione episcopale nella cattedrale di Sarajevo, avvenuta il 6 gennaio 1994, la città fu bombardata come mai né prima né dopo. In quel periodo, pochissimi vedevano un senso nella collaborazione e nella convivenza tra i popoli in guerra. Dire qualcosa a favore degli altri era considerato come tradimento del proprio popolo. Proprio a causa di questo, Mons. Sudar sentiva di dover dire: "la Chiesa cattolica (in questo Paese) non ha né argento né oro per comprare i corruttibili, né la forza per fermare i violenti e così proteggere gli innocenti. Però, ciò che abbiamo vogliamo darlo a tutti senza distinzione e separazione tra di loro. Vogliamo offrire a tutti la nostra disponibilità a soffrire con voi e per voi... solo unione e collaborazione nel bene ovunque dove possiamo, e rifiuto della logica imposta dall'odio, può portarci alla pace e alla libertà. Noi oggi non possiamo pregare per la Chiesa e non pregare per questo Paese, non possiamo e non vo-

gliamo pregare per i cattolici senza, allo stesso tempo, pregare e lavorare per il bene di tutti gli uomini, con cui in questa terra da secoli condividiamo il bene e il male”. Un pensiero netto e chiaro verso la fratellanza, un'apertura senza compromessi per la convivenza, vista come strada obbligata per poter vivere.

Ma, dopo una guerra, si può parlare ancora di convivenza e di pace? Il perdono può esistere dove si è tentato di distruggere in modo violento una storia secolare?

Questo tentiamo di capire con il Vescovo.

*D. Mons. Sudar, è possibile parlare di perdono, e quale senso ha nella vita dei suoi concittadini dopo quello che è successo a Sarajevo?*

R. Durante la guerra si poteva leggere sulle mura degli edifici di Sarajevo la frase: "Dio perdona ma noi no!". Mi sono chiesto: "Chi scrive messaggi del genere?". La gente che per cinquant'anni respirava l'aria dell'ateismo e si dava per atea? Che ne sanno loro di Dio, e che cosa interessava loro che cosa fa Dio!

D'altra parte, però, mi chiedevo: "Come è possibile che coloro che professano di credere in Dio abbiano il coraggio di promuovere un atteggiamento di fondo ovviamente contrario a ciò che fa il loro Dio in cui credono?".

Comunque sia, le tragiche conseguenze di questo e simili messaggi sono visibili dappertutto nel nostro Paese. Ancora oggi molti cuori umani sono avvelenati, le vite della gente distrutte. Avremo bisogno di molto tempo per guarire e riprenderci. Ovviamente, il perdono non è una qualità innata nella natura umana. Non si tratta di un comportamento spontaneo. Al contrario, i nostri sentimenti ci inducono piuttosto a seguire l'istinto spontaneo di ripagare il male con il male.

Un detto delle nostre parti lo dimostra in maniera sconcertante. Esso afferma: "Chi non si vendica non si santifica!". La vendetta e la santificazione messe assieme è un contesto che fa paura. Un allarme per coloro che rappresentano le Chiese e le comunità religiose.

Per la sua forza e per suoi effetti, il vero



perdono non appartiene al mondo meramente umano. Però la vita o, addirittura, la sopravvivenza umana non sono possibili senza il perdono.

D. *Da quello che lei ci espone sembra che allora tutto quello che è successo a Sarajevo e nella Bosnia ed Erzegovina non lascino sperare e intravedere nulla di buono. La guerra, che comunque non è riuscita a distruggere in modo definitivo la vostra secolare convivenza, ha lasciato segni irreparabili, anche se ancora oggi, per chi viene in questa città da fuori, trovare la Chiesa cattolica, quella ortodossa e la moschea, in trecento metri, rappresenta una realtà ancora esistente e unica in Europa. Che ne è, allora, della vostra convivenza, e dopo tutto quello che è successo può rappresentare un modello per l'Europa?*

R. Questa domanda ci può aiutare a capire meglio il concetto della convivenza, qui da noi. Tutta la propaganda intorno alla guerra fu fatta proprio per indurre nell'opinione pubblica l'idea che l'unico motivo delle tensioni sia stato il fattore etnico e addirittura religioso. In questo contesto è molto significativo il tentativo dei rappresentanti internazionali di cancellare le differenze etniche e, per quanto possibile, anche religiose che ci sono in Bosnia. È inutile portare gli argomenti evidenti che le nostre tragedie sono sorte a causa della mancata educazione alla democrazia e alla voglia dei signori della guerra di dominare, e non a causa delle nostre differenze. Le differenze sono il nostro patrimonio.

In che misura la gente comune condivide oggi questa convinzione? Prima di tutto bisogna dire che è del tutto normale che coloro i quali sono stati scottati evitino il fuoco anche quando soffrono il freddo. La nostra gente è stata scottata più di una volta, la guerra ha scavato degli abissi nei cuori umani. Il terrore e la sofferenza hanno accecato molti. Però sono convinto che la maggioranza, nonostante tutto, sia disposta alla convivenza pacifica. Basterebbero condizioni di libertà e sicurezza, da una parte, e possibilità di una vita

normale, dall'altra.

Una dottoressa musulmana scrive: "Come dimenticare gli anni '60 quando, nella scuola per le infermiere... le sorelle gemelle (ortodosse) preparavano *iftar* (primo cibo della sera dopo il digiuno musulmano) guardando alla finestra per avvisarmi che i lampioni della moschea si sono accesi. O la mia paziente cattolica... che, alla catenina al collo, nel ciondolo del Cuore di Gesù, portava la mia immagine... pregando non solo per sé e i suoi ma anche per me. Bosnia è Bosnia proprio per questo meraviglioso, originale *mélange* di religioni e di nazioni... Cosa chiedono oggi da noi, piccoli uomini, gli uomini grandi del mondo? La tolleranza. Che cos'è la tolleranza? La disponibilità a sopportarsi. Che disgusto. Questa proposta non la accetto, sicura che ci sono ancora molti matti che credono nel ritorno di ciò per cui vale la pena di vivere: l'amore".

Testi del genere si possono trovare da tutte le parti. Ma anche la maggioranza della gente semplice ragiona e si comporta in questo senso.

Ancora: la piccola città di Gornji Vakuf, dove si sono combattuti i musulmani bosniaci e i croati in modo feroce più che a Mostar, fu divisa in due parti. Centinaia di morti. La città assomigliava ad un deserto. Per due anni nessuno passava da una parte all'altra; neppure il nome era più lo stesso. Ci sono voluti sei anni, dopo Dayton, per nominare un'unica amministrazione comunale. Però in quella situazione ancora si levavano delle voci di persone semplici che, alla domanda di un giornalista che chiedeva se sarebbe stato possibile vivere insieme con quelli là, come lui nominava quelli dell'altra fazione, una delle parti rispondeva: "Certo! Noi dobbiamo e vogliamo vivere da vicini. Adesso che, grazie a Dio, è finita questa follia, noi ci aiuteremo a vicenda per ricominciare la vita normale".

Ecco, allora, la convivenza alla maniera bosniaca, che consiste nel fatto che ognuno rimane ciò che è, vale a dire radicato nella propria identità nazionale, culturale e religio-



sa. Il rispetto dell'altro è possibile senza dover diventare come lui. Questa capacità ci è innata, l'abbiamo ereditata.

Qui viene fuori sempre la solita domanda: "Ma come può un cattolico convinto convivere con i musulmani convinti, e viceversa?". Io rispondo che la fede non può e non deve essere mai un ostacolo, ma un motivo in più per qualsiasi relazione.

Dopo una conferenza per i professori e gli studenti della facoltà di giurisprudenza, a Sarajevo, durante la discussione si è passati al tema del dialogo interreligioso. Io, come al solito, sostenevo l'utilità e la necessità del dialogo in genere, e di quello religioso in particolare. Uno studente mi chiese se considerassi Maometto come profeta. La domanda non era per niente semplice. Mentre uscivamo dall'*aula magna* sentivo che i colleghi dello studente lo chiamavano "talebano".

Nel corso dei miei studi in Bosnia e in Europa, nessun professore mi ha insegnato cosa bisogna rispondere a domande del genere. Mi ricordo solo che il nostro professore dell'islam, che ci ha insegnato il contenuto del Corano, la vita di Maometto e la storia dell'islam, si arrabbiò a morte quando uno di noi, durante una manifestazione scherzosa, imitò un *muezzin*.

La lezione sul dialogo l'ho imparata da mio padre. Riguardo ai suoi amici, i nostri vicini musulmani, lui era solito dire: "È un buon uomo". Il fatto che qualcuno fosse diverso da lui e credesse in Dio in modo diverso dal suo, per lui non costituiva un ostacolo al rapporto di amicizia. D'altra parte, succedeva che anche noi ragazzi, andando a scuola, non conoscendo bene la gente, lungo la strada salutassimo qualche musulmano con "Sia lodato Gesù Cristo". Non è mai successo che uno dei musulmani ci avesse rimproverato. La loro risposta di solito era: "Nemmeno noi lo biasimiamo".

Tenendo conto del patrimonio ereditato, ho trovato la mia risposta alla domanda di quello studente sostenendo che Maometto non è profeta, secondo la mia fede e i miei criteri.

Se lo ritenessi un profeta, dovrei farmi musulmano. Però io sono disposto a considerarlo e rispettarlo come profeta dei musulmani. Ma vale anche viceversa. Io lo so che Gesù per i musulmani non è il Figlio di Dio. Anzi, un'affermazione del genere per loro è un vero scandalo. Ma a motivo della fede di noi cristiani devono rispettarlo come nostro Dio. Anche un mio collega si scandalizzò della mia risposta. Però spero e credo che Gesù non sia scandalizzato.

A causa di questo modo di accettarsi e di rispettarsi a vicenda, il dialogo nella vita e la convivenza pacifica era ed è possibile. La nostra gente semplice, ferma nella sua fede, rispetta gli altri e non sentiva, non sente alcun bisogno di interrogarsi troppo sulla fede degli altri. Non potrebbe proprio, il nostro piccolo e martoriato paese della Bosnia ed Erzegovina, con la sua modalità di convivenza praticata lungo i secoli, essere proposto come modello per risolvere uno dei problemi cruciali di questo nostro mondo di oggi?

### 3. Conclusione

Per tutto ciò che Mons. Sudar ci comunica, possiamo provare ad affermare che la convivenza è la garanzia per superare anche una guerra terribile come quella consumatasi tra il 1992 e la fine del 1995. Che il dovere alla convivenza in Bosnia ed Erzegovina, e l'applicazione di politiche che vedano in questo approdo l'orizzonte comune, diventa l'unico modo per costruire e mantenere la pace.

In tutto questo, certo, la riconciliazione è percorso obbligato. Obbligato dal sangue della guerra che ha bisogno di trovare, in questa parola, il senso del superamento del dolore. Ma percorso che va sostenuto senza tentennamenti. Senza cedere alla semplificazione della divisione geografica in zone pure, o nel negare le differenze tra le persone, per paura che siano poi queste, prima o dopo, ad incendiare l'animo umano.

Dai racconti del Vescovo, ma per quello che si può cogliere nei contatti con molte persone a Sarajevo, esistono le basi perché que-



sto avvenga, perché, pur nelle differenze, ci sono molti punti comuni che fanno di tre culture e religioni diverse un unico paese.

Adirittura, Sudar propone la sua piccola e tormentata terra come modello di convivenza da esportare. Per questo le cinque scuole che la Chiesa cattolica ha aperto in questi dieci anni in Bosnia Erzegovina, scuole interetniche che vedono assieme studenti cattolici, ortodossi e musulmani, sono state chiamate *Scuole per l'Europa*. Segno importante, queste scuole, in quel percorso di riconciliazione che abbiamo indicato come via obbligatoria per questa terra. Segno importante e controcorrente in un contesto che sembra a volte sottolineare la cultura della omogeneità, come antidoto alla valorizzazione delle differenze. Differenze che per qualcuno sono ricchezza,

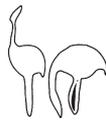
per altri sono motivo di paura.

Nella scuola di Sarajevo studiano assieme ragazzi i cui padri si sono combattuti nell'ultima guerra, ragazzi che non ritengono la loro differente cultura e religione motivo per essere e sentirsi divisi. Ragazzi che hanno il gravoso compito di mostrare la faccia della convivenza, della riconciliazione là dove la guerra ha cercato di mostrare che questo non fosse più possibile. Ma che vivono tutto ciò con la naturalezza di una generazione che vuole questo, e che aspira al concretizzarsi delle condizioni politico-sociali affinché la Bosnia Erzegovina torni ad essere quel crocevia di persone diverse, legate da storia e obiettivi comuni di convivenza.

Paolo Grigolato



Malghe di Porzus, 23 agosto 2001. Giornata del perdono. Tra Giovanni Padoan (Vanni, della Brigata Garibaldi) e don Redento Bello (Candido, della Brigata Osoppo), il sindaco di Faedis, Beccari. (Foto dal libro "Scusate... mi racconto", di don Redento Bello, edito dalla Regione Friuli-Venezia Giulia, 2001).



*L'intervistata è autrice della raccolta di poesie "Kellipot" (Edizioni Giuntina, 2005), che trae origine dalle sue radici, dal suo essere ebrea e, nello stesso tempo, una donna nata e cresciuta nel Veneto (parte delle sue composizioni sono in dialetto veneziano). I dolori mai dimenticati, custoditi nel privato, diventano percorso di riconciliazione con sé e con gli altri, testimonianza pubblica di possibile pace tra i popoli ebraico e palestinese.*

## Seguendo il filo della memoria

### 1. Kellipot: un libro di poesie

Se è un dono particolare di chi scrive poesie saper suscitare in chi legge emozioni e riflessioni, Laura Voghera Luzzatto possiede questo dono. *Kellipot* è il titolo della raccolta pubblicata quest'anno, articolata in cinque sezioni: *Kellipot, Laguna, Luci, Voci, Avanim*.

*Kellipot*, in ebraico, significa letteralmente "scorze" che, nel linguaggio mistico, sono il simbolo del male presente nel creato, in cui spesso si nasconde la scintilla di bene, che tocca all'uomo far emergere. In queste poesie sono metafora dei ricordi, di ciò che resta nella memoria, dove coesistono tracce delle gioie e dei dolori, di cui è intessuta la vita di ogni uomo.

Nel primo gruppo di composizioni, che hanno lo stesso nome della raccolta, prevalentemente in dialetto veneziano, sono evidenti le radici culturali di appartenenza di Laura Voghera: la comunità ebraica e la città di Venezia. Ai ricordi d'infanzia, ai volti, ai giochi, agli oggetti, ai cibi con i loro profumi, si alternano le immagini della *Shoah*, che si impongono drammaticamente in una poesia scritta in occasione di una visita alla Risiera

(*Piova de novembre - La Risiera*). Molti i componimenti dedicati a Venezia, conosciuta e amata durante l'adolescenza, dopo un'infanzia trascorsa a Padova. Compare, soprattutto, la Venezia delle luci riflesse e dei bagliori evanescenti, della pietra che si colora del rosa dei tramonti ma che, con tenacia, resiste al tempo, dei silenzi assorti e lontani dall'incessante chiasso dei turisti - ai quali la città "Vende tutto, con poca grazia, / e tace sé stessa" (*Riva degli Schiavoni*) -, dei profumi nascosti ma intensi, quasi rubati oltre le mura dei giardini (*Segreto*).

Il paesaggio ritorna in *Luci*, con immagini della campagna veneta ed impressioni raccolte durante i viaggi, mentre il gruppo successivo è costituito da liriche dedicate a persone care. La prima è un dialogo con la piccola Talia, la nipote, la prima della nuova generazione, con cui continua la catena degli affetti "appesa all'infinito", e che potrà riprendere il filo ininterrotto della memoria (*A Talia...*).

Gli *avanim* sono i piccoli sassi che vengono tradizionalmente posati sulle tombe ebrai-



che al momento della visita, e le poesie di questa sezione ricordano chi non c'è più: i genitori, un'amica e il fratello Marco, morto nel 1973 in Israele, durante la guerra del *Kipur*.

È più diretta, in quest'ultimo gruppo di liriche, l'espressione delle emozioni, ma il tono è sempre smorzato, il sentimento contenuto, come se il dolore non avesse causato lacerazioni, la morte non avesse interrotto il dialogo degli affetti. Dai versi dedicati al fratello emerge il profilo di una vita spesa per la ricerca della verità, che lascia in "eredità" una richiesta di pace, stampata in un manifesto "sacro e stinto / sulla parete bianca della nostra casa" (*Marco, a Kiryàt Shaul*). Il dolore personale e privato si raccorda quindi alla tragedia dei due popoli "fratelli su quella terra / non condivisa" ("*Un popolo invisibile*" di *David Grossman*), dove "lacrime e sangue ingoiano / le fosse parallele / sui due fronti" (*Fosse parallele*).

Sandra Savogin

## 2. Conversazione con l'autrice

*D. Il tema della memoria, come elemento centrale della sua ispirazione poetica, viene esplicitato sin dalla prima poesia, che ha lo stesso nome della raccolta, cioè "Kellipòt". C'è evidentemente un legame alla sua cultura d'appartenenza, che si intreccia anche con una ricerca personale, volta a coltivare le memorie felici, non dimenticando quelle tristi.*

R. In realtà, si ricordano le memorie tristi, purtroppo o per fortuna, perché non si può immaginare un mondo tutto di memorie belle. Senz'altro c'è un legame profondo tra il popolo ebraico e la memoria: si può dire che siamo il popolo della parola e della memoria, a partire dalla Bibbia, in cui sono narrate le storie delle tribù d'Israele, gli incontri del Signore Iddio con i vari personaggi, e gli eventi fondanti della storia del popolo d'Israele.

C'è sempre stato un coltivare le memorie sia nella famiglia, attraverso la celebrazione delle feste, sia nella Comunità. Quasi ogni

festa si riferisce, infatti, alla celebrazione di un evento biblico, e ci viene quindi trasmessa fin da piccoli un'abitudine alla memoria. Forse da questo mi sono innamorata della storia e mi sono occupata di ricerche storiche. L'andare a scavare nei documenti antichi mi dà una grande gioia, perché mi sembra di far rivivere chi non c'è più, e di entrare in contatto con coloro che hanno fatto la nostra storia.

Quando è nata mia nipote Talia, la mia prima nipote, pensando a cosa avrei potuto raccontarle, ho ricordato tanti avvenimenti passati. Per quanto riguarda la lingua ho recuperato, per le poesie, la parlata veneziana della nonna, che parlava in veneziano con mio padre: parlavamo per il resto in italiano, perché la mamma era, invece, ferrarese.

*D. Nella poesia "Profumo di pietra" c'è un'immagine di mani di donna che raccolgono le memorie. Nella sua esperienza personale, le donne hanno un ruolo privilegiato o particolare nella conservazione della memoria?*

R. Sì, almeno presso le famiglie ebraiche la memoria è trasmessa, in gran parte, attraverso ciò che accade nella casa. Durante la celebrazione delle feste e dello *Shabbat* riemerge tutto ciò che faceva la nonna: come si cucinavano i cibi tradizionali di ogni festa, come si preparava la tavola, le narrazioni che venivano fatte. La preparazione dei cibi viene insegnata ai bambini fin da piccoli; i miei nipoti "veneziani", ad esempio, hanno una mamma che è una bravissima cuoca, e coinvolge anche loro nel cucinare dolci, pane del sabato (la *challà*) ed altre ricette. Sono dei maschi, e mi pare un ottimo insegnamento.

È appena trascorsa la festa delle capanne, *Sukkòt*, e in casa mia ci sono dei quadretti con le benedizioni che vengono dal trisnonno e che ho regalato al museo ebraico di Venezia; ne ho fatto fare le fotocopie plasticate, che ho dato in dono a tutti i figli, e noi le esponiamo ogni celebrazione di *Sukkòt*.

Una tradizione specifica delle donne era quella del rammendo e del ricamo. Ricama-



vano il centro-tavola per la cerimonia del sabato, gli addobbi del tempio, i manti per riporre il *Sefer Torà*, e la sposa ricamava le iniziali sullo scialle di preghiera dello sposo.

Questa abilità delle donne deriva dalla storia degli ebrei nella diaspora: tra le attività loro permesse, anzi obbligate, c'era il prestito di denaro su pegno. Molte volte gli oggetti dati in pegno erano degli abiti, in genere abiti della festa; se il prestito non veniva restituito, gli indumenti restavano in proprietà degli ebrei e le donne, attraverso il rammendo, li restauravano così che potessero essere messi in vendita. Infatti agli ebrei - e Venezia era un esempio famoso - era permesso vendere solamente abiti usati, la cosiddetta "strazzaria". Bisogna ricordare, inoltre, che le donne ebreo sapevano leggere per poter pregare ed insegnare le preghiere ai figli; e ricordiamo che si era in epoche di analfabetismo diffuso nella società.

*D. Alcune tra le poesie della sezione "Avanìm" (Pietre) esprimono il dolore per la morte di persone care; nel leggerle colpisce il tono, sempre pacato e misurato, ma colpisce anche la percezione che questo dolore non comporti una vera frattura, una rottura interiore. Si percepisce l'assenza dei cari che non ci sono più, ma non si ha la sensazione di una vera perdita. È così?*

R. È vero, per me sono vivi tutti, non solo mia madre e mio padre, ma anche i miei nonni e, per esempio, una mia zia, sorella della nonna, che per me è stata come una madre, dal punto di vista intellettuale. Conservo di loro un ricordo vivissimo. Tuttavia non vado spesso al cimitero. In sinagoga li si ricorda con una preghiera nel giorno dell'anniversario della loro morte. Li sento vivi nelle case e negli oggetti che erano loro, nei libri che amavano, nei loro scritti.

Recentemente ho trovato una poesia in ebraico che mia madre aveva tradotto e che insegnava ai bambini della Comunità. La poesia parla dei colori del mondo e dei colori dei bambini di tutto il mondo, e la traduzione del testo è scritta a mano da mia madre. Ne ho fatto delle riproduzioni per i miei figli,

perché potessero ricordare la poesia e la calligrafia della nonna.

*D. Nella poesia "Vuoto d'anima" lei si pone tre domande: "Come dire, a chi parlare e perché ricordare?". Alla prima si può rispondere: attraverso la poesia; alla seconda: a tutte le persone che ama ed ha amato, non solo ai familiari ma anche agli amici. Vorrei riproporre la terza domanda: perché ricordare?*

R. Perché, se non si ricorda, si costruisce sul nulla, non può esserci una vita senza radici. La "mia" radice, naturalmente, non è soltanto relativa al mio essere ebrea, io sono nello stesso momento una donna nata e cresciuta in Italia, in particolare in Veneto; un altro ambiente nel quale mi trovo "di casa" è quello politicamente progressista. Sono tutte radici che condivido con tante altre persone diverse. Io cerco di indicare una via per non disperdere le radici e, contemporaneamente, guardare al futuro attraverso i nipoti, i discepoli, gli amici.

*D. Sempre nel gruppo "Avanìm" ci sono le bellissime poesie dedicate a suo fratello Marco.*

R. In questo caso c'è stata una frattura. Marco era più giovane di me di quattro anni e, come molti giovani ebrei, andò a stabilirsi in Israele. In questa scelta i miei genitori videro la realizzazione di quello che era stato un loro grande desiderio che non avevano potuto realizzare per difficoltà familiari. Tuttavia è stata una decisione sofferta, la decisione di Marco, anche perché allora non era così frequente come oggi che i giovani si stabilissero all'estero. Per me ha rappresentato un legame maggiore con Israele, dove avevo trascorso due mesi nell'agosto 1953, quando avevo solo quindici anni.

Mio fratello si è poi laureato e sposato là; mio marito e io siamo andati a trovarlo più volte. Anche nel 1973 abbiamo trascorso un mese a Gerusalemme con i nostri figli; nell'ottobre dello stesso anno sarebbe caduto durante la guerra del Kippur. Conserviamo ancora un manifesto su cui è scritto in ebraico: "Vota la Pace". Era l'espressione di un mo-



vimento che corrispondeva all'attuale "Peace now". Nel cimitero militare, dove è sepolto e dove sono andata più volte, c'è una distesa di tombe che cresce sempre di più, perché continuano a cadere troppi giovani israeliani, così come cadono molti palestinesi.

*D. Uno dei problemi che abbiamo affrontato in questo numero di Esodo è il problema della condivisione della memoria. Macello Flores, che abbiamo intervistato, afferma che può essere condivisa la storia, non le memorie, che restano divise. Lei cosa pensa?*

*R. Lo penso anch'io. Le memorie dei palestinesi e degli israeliani restano ben divise e spesso quello che è motivo di gioia per gli uni può essere causa di dolore per gli altri, e viceversa. Nelle guerre succede così, e questa è una guerra che non ha questo nome, ma in realtà lo è. E ancora continua, nonostante ci siano moltissime persone, movimenti e iniziative che cercano di sviluppare progetti di pace, sia da parte israeliana che da parte palestinese. Tuttavia la forza delle armi è prevalente. Ma il dolore può anche accomunare, come avviene nel movimento *Parents' circle*, nel quale lavorano per la pace i genitori israeliani e palestinesi che hanno perso i loro figli per motivi bellici.*

*D. A questo proposito mi sembra che nella poesia "Fosse parallele" l'espressione "lacrime di sasso / memoria viva da scagliare / alle porte del cielo" rappresenti una preghiera ed una supplica di pace levata a Dio.*

*R. È un'immagine che rap-*

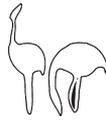
presenta appunto un'invocazione di pace, una richiesta a Dio. Credo che nonostante tutto si debba continuare ad augurarci che il lavoro di molti uomini e donne in questo senso porti, infine, ad uno spiraglio positivo.

*Laura Voghera Luzzatto  
(a cura di Sandra Savogin)*



*Malghe di Porzus, 23 agosto 2001.*

*Giornata del perdono. Giovanni Padoan (Vanni) della Brigata Garibaldi, uno dei protagonisti del cammino di riconciliazione per l'eccidio di Porzus (Ud).*



*Viene definito "l'invenzione della memoria", il teatro di Celestini, autore ed attore di testi quali "Storie di uno scemo di guerra", "Vita e miracoli di Marion", "Le fosse Ardeatine e la memoria", "La pecora nera"... In tutti, centrale è la rielaborazione degli incontri con le persone, dei racconti di storie concrete, la condivisione della memoria, l'ascolto del vissuto di ciascuno, come premessa del lavoro su di sé e sulla relazione con gli altri.*

## Raccogliere le storie

*D. Dopo aver visto i tuoi spettacoli, elaborazioni teatrali di fatti storici e di racconti di persone che vivono, attraversano la "grande" storia, a noi interessa capire il tuo lavoro sulla memoria. Perché ti appassiona la ricerca sulla memoria civile? Cosa ti ha spinto a questo?*

R. La questione della memoria appare complicata perché sembra che la memoria sia rivolta al passato. Io ho realizzato infatti degli spettacoli sulla seconda guerra mondiale. Però la memoria serve solo come appoggio: noi ricordiamo qualcosa perché lo ricordiamo adesso. È come quando uno cerca le chiavi di casa e deve ricordare dove le ha messe: deve ricordare qualcosa del passato ma perché gli serve ora per entrare in casa. Questa è la memoria: la memoria è rivolta al passato ma è uno strumento per guardare il presente.

*D. A te quindi interessa un discorso sul presente?*

R. Certo. Buona parte del mio lavoro è un lavoro di interviste per raccogliere le storie delle persone. Quando le persone ti parlano del bombardamento di S. Lorenzo a Roma, e ne parlano oggi piuttosto che trent'anni fa, è

perché oggi vedono l'urgenza di parlare di bombardamenti. Quello che a noi manca per capire un bombardamento non è la storia del bombardamento di San Lorenzo, piuttosto che un bombardamento a Milano o a Torino. A noi interesserebbe invece capire cos'è un bombardamento visto da sotto, da dentro le case bombardate, perché l'informazione non parla mai di questo. Ci racconta quante tonnellate di bombe sono cadute ma non la storia di uno che stava sotto a quelle bombe.

*D. Se tu vuoi dire qualcosa a noi oggi, cosa ti interessa dirci appoggiandoti al passato? Quali sono i tuoi obiettivi quando costruisci un pezzo che porterai in teatro?*

R. A me interessa raccontare una storia raccontabile. Per raccontare una storia bisogna che sia comprensibile. Nessuno può raccontare una storia ad un altro che non la capisce. L'attore o chi parla deve raccontarla usando la stessa lingua, ma anche delle immagini in comune con la persona che ascolta. Io posso parlare di mio padre o di mio nonno, ma parlo di mio padre nel giorno del-



la Liberazione di Roma o di mia madre alla fine degli anni '70, nel momento del sequestro Moro. A me interessa raccontare delle storie che già conosciamo, perché non è tanto importante essere informati su quello che è accaduto o che sta accadendo, quanto averne coscienza. Per essere informati basta cercare su *internet* o leggere un giornale o guardare la televisione. Bisogna che queste cose ci passino per le mani più volte. L'avvenimento è un po' come un oggetto misterioso che noi impariamo ad utilizzare dopo che ci è passato per le mani tante volte.

*D. Ritornando all'uso della memoria, alcuni dicono che nel raccontare certi avvenimenti non si deve usare l'ironia. Quando è uscita "La vita è bella" di Benigni, è scoppiata una polemica sul fatto che non doveva essere usato un registro comico.*

*Per quale motivo tu hai raccontato situazioni tragiche usando l'ironia e il paradosso?*

R. Un paio di settimane fa, per un lavoro che sto facendo sull'ospedale psichiatrico, sono andato ad intervistare l'ultimo paziente di Santa Maria della Pietà, il manicomio di Roma. È stato in manicomio per 42 anni; è entrato che ne aveva 15, e a 15 anni gli hanno fatto il primo *elettrochoc*. Sono andato da lui con un ex infermiere che me l'ha fatto conoscere. Alla fine dell'incontro abbiamo riso di alcuni racconti, per esempio: il primo giorno di manicomio se lo erano scordato nell'atrio, per cui lui è stato per tutto un pomeriggio fermo lì ad aspettare. Essendo poco più che ragazzino non aveva capito bene perché l'avevano portato lì, e il fatto comico è stato proprio questo: l'istituzione totalizzante, praticamente un carcere, si è dimenticata di lui, e lui che poteva scappare è rimasto lì aspettando che qualcuno andasse a prenderlo.

L'infermiere mi ha detto che, dopo 40 anni di lavoro in manicomio, aveva voglia di raccontare un libro di cose comiche e ridicole che lì sono successe. Io credo che sia irrispettoso parlare di un argomento per raccontarlo come comico o tragico, senza raccontare la

storia nella sua complessa realtà, come è stata vissuta. È successo quello che è successo, e raccontare un episodio tragico decidendo *a priori* che può essere raccontato solo in modo tragico, risponde ad un preconcetto moralistico ed è semplificatorio e poco rispettoso: la vita di un uomo è sempre più complessa di un preconcetto. Può essere che una persona rida in un episodio tragico e sia triste in un momento allegro e, quando io devo raccontare una storia, penso alla storia e non se devo far ridere o piangere le persone che mi stanno davanti. È irrispettoso porsi l'obiettivo di fare un film comico sui campi di concentramento o anche di fare un film tragico sullo stesso argomento. La condizione umana è complessa e io desidero raccontarla.

*D. La nostra intervista entrerà in un numero centrato sulla riconciliazione, cioè sulla possibilità che, all'interno di una società in cui c'è una contrapposizione molto forte a seguito di avvenimenti tragici, inizi un processo di confronto delle memorie e di pacificazione. Ho fatto su questo tema una ricerca leggendo parecchi poeti italiani del 1900, che hanno scritto poesia civile, da Quasimodo a Turoldo, e ho trovato testi molto alti sul tema dalla Resistenza, ma non ho trovato testi in cui, oltre alla celebrazione della memoria, si faccia anche un ulteriore passo in avanti nella ricostruzione di una fratellanza spezzata, di un sentimento di riconciliazione. Ho concluso che la letteratura italiana non conosce questa tematica. Confermi questa mia impressione?*

R. A questo proposito, mi viene in mente la testimonianza di uno dei rastrellati del Quadrato. Il Quadrato è una borgata di Roma in cui, il 7 marzo del 1944, è stato fatto un rastrellamento molto grosso, e un migliaio di persone sono state deportate in Germania e in Polonia. Di questo rastrellamento non si è parlato mai, mentre si è parlato di quello del ghetto del 16 ottobre del 1944, anche con dei testi importanti. Ho chiesto a Sisto Quaranta, uno dei rastrellati che poi nella vita ha fatto l'elettrauto, come mai solo dopo 60 anni abbiano cominciato a parlare della loro espe-



rienza. Mi ha risposto che lui ed altri ne hanno sempre parlato, ma tra loro non c'erano scrittori, giornalisti, letterati o poeti: "Nella nostra borgata eravamo fornai, pasticciere, muratori, e ne parlavamo tra di noi".

Credo che oggi su questo periodo, o sugli anni '60, sul '68 o sugli anni '70 non bisogna scrivere una storia, bisogna raccogliere le storie personali, perché nelle storie personali c'è una soggettività che non riporta il quadro generale degli avvenimenti, c'è una contraddizione che rende queste storie molto più concrete. Perfino Mario Fiorentini, che è un partigiano che ha raccontato molto, a differenza di Sisto Quaranta, dalla fine della seconda guerra mondiale ad oggi, quando parla della Resistenza dice che una cosa era settembre-novembre del 1943, tutt'altro successe nel dicembre-gennaio di quell'anno, e che cambiò ancora dopo lo sbarco degli americani vicino Roma, e che ancora diverso era quello che successe nel marzo-aprile quando gli americani non arrivavano. Per lui la storia non è semplicemente storia degli avvenimenti che hanno bisogno di grandi separazioni tra americani da una parte e tedeschi dall'altra e fascisti che stavano con i tedeschi, ma c'è bisogno di capire la storia di Mario, Antonio, Giovanni...; è questo quello che noi fatichiamo a seguire, ma che più di ogni altro riporta non la totalità dell'avvenimento bensì la sua concretezza.

Riguardo ai poeti e agli scrittori non mi sento di dare una risposta. Però io vedo che quello che oggi ci manca non è tanto chi aveva ragione o aveva torto o il sangue dei vinti..., chi erano i vinti, chi erano i vincitori. Parlare di vinti e di vincitori è come quando un ragazzo alla televisione dice: "Noi giovani...", ed un altro che guarda la televisione dice: "Ma tu, parla per te". Le persone sono singoli con una loro identità che va valorizzata. La storia dei grandi eventi si studia a scuola, sono le storie delle persone che ci riportano alla concretezza degli avvenimenti.

*D. Prima mi hai fatto ricordare uno dei temi*

*del nostro numero. I rabbini dicono che Dio conserva i nomi, e che la salvezza consiste nel conservare i nomi delle persone.*

R. Sì, ogni anno, alla cerimonia di commemorazione delle Fosse Ardeatine a Roma, vengono citati tutti i 335 nomi dei morti.

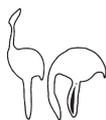
*D. Quindi, abbiamo usato il termine di teatro civile che però ha un significato di denuncia. Tu punti sul recupero della memoria e delle storie delle persone concrete e la denuncia viene di per sé. Entrando più nel tuo mestiere, hai detto che fai interviste. Come lavori su questo materiale e che difficoltà incontri per tradurlo in spettacolo?*

R. Comincio a lavorare su un tema abbastanza vago, impreciso. La fabbrica, per esempio. Ho iniziato lo spettacolo *Fabbrica* raccogliendo storie sul lavoro in generale. Così ho iniziato a raccogliere storie sugli ex ospedali psichiatrici - non sapevo bene cosa stavo facendo - intervistando infermieri in tutt'Italia sugli ex ospedali psichiatrici. È un poco come uno che fa un viaggio e poi racconta dove è stato. Per raccontarlo cerchi di ricordare il luogo, ciò che hai visto, i prodotti locali, il clima. E poi, quando torni, non scrivi un testo: torni e racconti quello che hai visto.

Questo è un po' ciò che faccio io. Per cui mi capita di cambiare anche molte volte idea. Sull'ospedale psichiatrico avevo cominciato con l'idea di raccontare una storia sugli anni '50, nel momento in cui si è cominciato ad usare in maniera massiccia gli psicofarmaci e, grazie a questi, ha iniziato a diminuire molto la contenzione. Mi interessava molto quel periodo e invece adesso finirò per raccontare una storia che è tutta legata al presente.

Il lavoro che faccio è questo: ascoltare molte persone, fare molte ore di registrazioni che sono la sonorizzazione della memoria, sono l'artificio tecnico per mettere da parte voci e storie. Cerco di fare un'esperienza umana, di entrare in contatto con chi c'era nei luoghi e nei tempi che a me interessano.

*Ascanio Celestini  
(a cura di Carlo Bolpin e Beppe Bovo)*



*La vicenda della divisione "Acqui" a Cefalonia, al pari di altri simili eventi, è stata rielaborata, rimossa, volutamente nascosta per fini politici, fino al riconoscimento, da parte del Presidente Ciampi, che Cefalonia e gli altri atti di opposizione al nazifascismo costituirono l'inizio della rinascita dell'Italia. Anche oggi però ritornano forme di revisionismo storico che tentano di svuotare e mistificare la realtà. Riconciliazione non potrà esserci se non nella verità.*

## Cefalonia: l'uso politico della memoria

1. A Cefalonia, dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943, i militari della divisione "Acqui" (525 ufficiali e 11.700 soldati) rifiutarono di cedere le armi alle truppe tedesche, e scelsero di combattere (anche attraverso un *referendum* promosso dal generale Gandin: unico caso nella storia dell'esercito). I combattimenti durarono pochi giorni, durante i quali morirono circa 1.300 uomini, sia perché sopraffatti dalle forze aeree tedesche, sia perché furono abbandonati dal Comando Supremo italiano, scappato a Brindisi, e completamente ignorati dal Comando anglo-americano.

Dopo la resa, i sopravvissuti non furono fatti prigionieri, bensì uccisi dai soldati dell'esercito regolare della *Wehrmacht*, in larga parte austriaci, non dalla *Gestapo* o dalle SS. Fu una esecuzione in massa di prigionieri, contro ogni regola internazionale, per ordine diretto di Hitler, ben conosciuto dai soldati italiani fin dall'inizio. Tale ordine era "giustificato" dal "tradimento dei banditi della Acqui" che non avevano obbedito agli ordini del Governo di Salò, unico considerato legittimo dai tedeschi. Tale giustificazione si av-

valse anche delle pesantissime ambiguità del Governo Badoglio e di Mussolini stesso, che aveva mandato un suo emissario al generale Gandin per offrirgli il comando dell'esercito in cambio del passaggio agli ordini dei tedeschi. Circa 5.300 prigionieri furono trucidati. Altri 3.000 morirono in mare, dentro le stive di navi saltate in aria sopra le mine, mentre erano condotti ai luoghi di prigionia. I pochi sopravvissuti vennero mitragliati in mare dai soldati della *Wehrmacht*. Fu proibito seppellire i cadaveri, che vennero bruciati o fatti sparire nei pozzi e in mare. Per questo molti vennero considerati "dispersi". In totale i Caduti della divisione "Acqui" furono più di 9.600 tra ufficiali, sottoufficiali e soldati. Fra i soldati rimasti nell'isola nacque il *Raggruppamento Banditi Acqui*, che si unì ai partigiani greci per liberare l'isola, e che ottenne dagli alleati di tornare in Italia con la bandiera e gli onori dei vincitori.

2. "Felice il Paese che non ha bisogno di eroi" (Brecht): per i soldati della "Acqui", questa affermazione può essere considerata in



due modi. In primo luogo, dalle testimonianze e dalle ricerche, sembra apparire chiaro che solo pochi avevano la consapevolezza politica della scelta come svolta antitedesca e antinazista e quindi, in questo senso, coscientemente "eroica". Per la gran parte, invece, colpisce la "normalità" (usando una celebre frase, la "banalità del Bene" contrapposta a quella del Male) della decisione di non arrendersi ai tedeschi e ai fascisti, dovuta alla volontà (la maggioranza dei soldati era giovanissima e quindi educata sotto il fascismo) di voler tornare a casa, alla vita normale, pacifica, del lavoro e della famiglia, ma con dignità e onore, e quindi di dover rompere con l'ideologia fascista della guerra, della violenza e della conquista.

La frase di Brecht può, però, anche essere presa con ironia: per vari ed opposti motivi l'Italia, infatti, si è dimenticata, fino al Presidente Ciampi, di Cefalonia; non ha avuto bisogno di questi "eroi". Anzi, appena tornati, alcuni dei protagonisti (tra cui un Cappellano militare) furono processati per insubordinazione e per aver trascinato "inconsapevoli" soldati in azioni contro i tedeschi, che avrebbero pertanto solo "reagito" a queste provocazioni degli italiani. Gli accusati furono assolti, ma questa "tesi" ha sempre prevalso, collegata a quella più generale che con l'8 settembre si ebbe la morte della Patria, la sua disgregazione, proposta periodicamente da qualche opinionista, presentato dai *mass media* come storico, con l'obiettivo di ridimensionare il valore e il ruolo della Resistenza e quindi della Costituzione.

Con stupore ho visto riemergere recentemente questa tesi, come fosse una novità suffragata da nuove prove, nel quotidiano *Avvenire* che, in un articolo, ha presentato, come ricerca storica, una toccante personale testimonianza del figlio di un ufficiale caduto, e articoli di alcuni opinionisti, ha deformato e strumentalizzato seri lavori di storici e la ricostruzione di prima mano di un Cappellano militare, tacendo quella dell'altro. Lo stupore è passato pensando all'opera che un

certo mondo cattolico sta facendo di revisionismo storico per fini ideologici. È molto triste vedere utilizzato questa come altre tragedie.

3. I familiari e i reduci hanno sempre vissuto questa loro tragedia con tono basso, con pudore, conservandone la memoria come dolore personale e familiare, al più come evento da commemorare, da ricordare senza odio e voglia di vendetta, assieme con coloro che lo hanno vissuto - e continuano a viverlo, nonostante siano passati tanti anni - così drammaticamente da non essere in grado di parlarne, di elaborarlo pubblicamente. Non sono riusciti così a porlo come tragedia pubblica, a farne una narrazione collettiva della storia nazionale, a farla riconoscere per il valore fondativo, a contribuire a fare di questa memoria personale uno degli atti del nuovo inizio della nostra storia repubblicana, come appunto è riuscito a fare solo il nostro Presidente della Repubblica, che giustamente ha detto: allora "il conflitto non era più tra Stati, ma tra principi, tra valori".

Di fronte a questi "valori" ciascuno fu allora solo con la propria coscienza e "onore", senza ordini. E scelse. Così decisero le centinaia di migliaia di soldati, sparsi e abbandonati in molti paesi lontani, che preferirono resistere e finire nei campi di concentramento, piuttosto che collaborare e cedere alle promesse del nazismo e dei fascisti di Salò (650-750.000 furono deportati in Germania). Questa fu la scelta di milioni di donne, anziani, contadini, operai, studenti, che con la resistenza "passiva" e la solidarietà attiva contribuirono al consolidarsi e alla vittoria delle formazioni partigiane. E così fecero migliaia di soldati che passarono con i partigiani in Grecia, nei Balcani, in tutta Europa.

Molti furono gli episodi significativi di opposizione all'esercito nazifascista, che comportò pesanti sacrifici di vite umane, quali la divisione "Perugina", a Santi Quaranta sulla costa albanese, la nave ospedaliera Gradisca, catturata vicino a Cefalonia, il presidio mili-



tare di Barletta, a Dubrovnik, in Corsica, e in molti altri luoghi.

4. Tutta questa "storia" fu rimossa o utilizzata politicamente. Consapevolmente. Importante è l'azione di insabbiamento delle indagini sui responsabili degli eccidi, compiuti in Italia e all'estero, come quello di Cefalonia, dalle autorità politiche e militari, negando la documentazione agli stessi tribunali tedeschi che volevano perseguire i criminali tedeschi, fino al "successo" definitivo nel 1956 per opera del Ministro degli Esteri, il liberale Gaetano Martino, del Ministro della Difesa, il democristiano Paolo Emilio Taviani.

Nel 1994, in uno scantinato della Procura Generale Militare di Roma, è stato scoperto quello che giustamente è stato definito "l'armadio della vergogna", con le ante rivolte al muro, contenente 695 fascicoli aperti contro criminali di guerra italiani e tedeschi, tenuti nascosti. Gli storici ci spiegano i motivi di questa rimozione, che ha coinvolto, in diver-

si modi e con diverse responsabilità, le opposte forze politiche e le istituzioni, che non vollero mai creare le condizioni per un processo di chiarificazione storica, lasciata alle memorie personali, come tali contrapposte e frammentate.

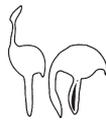
In questa sede, il problema di fondo posto da questa voluta operazione di oblio, che ha permesso e permette utilizzi ideologici diversi quando serve, riguarda, come scrive il filosofo Ricoeur, la trappola da evitare e che "consiste nel confondere il perdono e l'oblio; al contrario si può perdonare solo là dove non c'è stato oblio, là dove la parola è stata resa agli umiliati", alle vittime. Il perdono in questo caso rimane un fatto personale.

Come possono valere i richiami, oggi fatti da più parti, alla "riconciliazione" nazionale, se rimangono fondati sulla menzogna, sulla voluta mistificazione della memoria, sullo strumentale nascondimento dei fatti?

*Carlo Bolpin*



*19 novembre 2005. I sindaci di Faedis (Franco Beccari) e di Attimis (Maurizio Malduca) presentano alla municipalità di Favaro Veneto (Ve) il cammino di riconciliazione avviato da don Redento Bello (Candido) e da Giovanni Padoan (Vanni), per i tragici fatti di Porzus. Moderatrice Cristina Oriato di "Esodo". Presente il presidente della municipalità, Gabriele Scaramuzza.*



*L'intervento della fondatrice della "Libera Università delle donne" di Milano percorre le esperienze di gruppi di donne in realtà di guerra e di violenza, che hanno creato spazi dove la pratica del conflitto si sostituisce all'agito dell'odio, dove la giustizia si è realizzata come "guarigione". Nessuna giustizia in senso tradizionale, o risarcimento: resta la "parola" che cerca di capire l'altro e sé, capace di un gesto gratuito che "riconosca".*

## Spazi di conflitto per fare la pace

Il 31 ottobre 2000 il Consiglio di sicurezza dell'ONU ha passato una risoluzione, la 1325, che a molti è sembrata un dovuto e promettente atto di riconoscimento delle iniziative di mediazione che molte donne hanno iniziato tra popoli in conflitto. Gli Stati sono invitati ad assicurare una maggiore partecipazione femminile nelle istituzioni e in quella che viene chiamata la *machinery* che regola la prevenzione, la gestione e la risoluzione dei conflitti, a livello nazionale, regionale e internazionale. La risoluzione invita specificamente tutti gli attori coinvolti nelle negoziazioni e nell'implementazione degli accordi di pace, a supportare i processi locali di risoluzione dei conflitti e, tra questi, quelli delle donne.

Possiamo notare, a titolo informativo, che la risoluzione è rimasta, classicamente, lettera morta: da allora nessuna donna è stata invitata ai tavoli della pace o delle trattative. Essa ha peraltro simbolicamente riconosciuto il dato di fatto che da molti anni, nei luoghi dove ogni possibilità di dialogo appare spenta, permangono gruppi, soprattutto di

donne, che perseguono una estenuante pratica di dialogare, parlarsi, continuare a scontrarsi, senza mai rompere del tutto: ce ne sono in Israele, Palestina, Colombia, Irlanda, Gran Bretagna, ex Jugoslavia, ma anche India, Pakistan, Ruanda, Congo, Sudan, Cipro. Molti "luoghi difficili" (1) del pianeta sono abitati da pratiche di donne che si occupano, insieme, di mantenere ponti tra donne di popoli in guerra, e di quell'inevitabile aspetto della violenza, che è la violenza sessuale, oggi assunta a vera e propria arma di guerra.

In anni di tenaci tenute di fili, "con le unghie e coi denti", sono state raffinate le strategie, che appunto le donne si sono inventate nelle varie e diverse situazioni, per stare al di qua della guerra, per evitare rotture definitive, per mantenere uno spazio abitabile dall'idea di una relazione, di una comprensione delle ragioni dell'altra parte.

Non si tratta di pratiche di pace, in nome di una "pacificità femminile". Non le definirei neppure pratiche di riconciliazione. Si tratta di invenzioni politiche, molto conflittuali (2), dove la pratica del conflitto si sostituisce



all'agito dell'odio e della guerra, dove il conflitto è usato come alternativa, sana e necessaria, alla guerra, sano perché permette l'esplicitazione delle radici che fondano le appartenenze (3).

Le parole chiave per comprenderle sono:

- *Creazione di uno spazio trasversale*, a lato di ideologie e appartenenze, uno "spazio tra", uno spazio di "transizione", che scommette di poter diventare più importante di ogni identità da difendere, o terra, o principio di appartenenza;

- *Ridiscussione di una politica dell'identità*. Appartenenza, nazionalismo, eticità, identità, guerra, pace assumono altri significati e contenuti quando la variabile "genere", ovvero la diversa posizione, materiale e simbolica delle donne nei processi di guerra, viene presa in considerazione;

- *Non discontinuità tra violenza privata e violenza pubblica*;

- *Uso delle differenze* per pensare processi decisionali che comprendano una pluralità differente e ripensino, in questa ottica, la democrazia.

### Le origini

C'è un punto dove i discorsi si fermano e si comincia a uccidere.

Alcune pratiche nascono solo da questo, dall'impossibilità di accettare la guerra come norma quotidiana. È il caso delle "donne in nero" e di molte israeliane e palestinesi. Altre dall'assurdità di una divisione, di un muro come quello che ha diviso Cipro. In altri luoghi dal rifiuto di lasciar vincere una politica dell'identità, abilmente orchestrata, che produce inimicizia laddove vi erano pratiche di vita comune.

Quando il nazionalismo ha travolto la ex Jugoslavia, alcune donne non hanno "potuto" stare in nessuno dei luoghi loro assegnati per genere o per etnia. Altre pratiche nascono da un'urgenza superiore a ogni schieramento, come la necessità di aprire un centro di accoglienza per le donne vittime di violenza da entrambe le parti. Altre ancora dal-

la necessità di rispondere a una povertà così estrema, spesso accompagnata da violenza nelle case, da entrambe le parti, così da accomunare le donne nella sopravvivenza, psicologica o materiale.

In tutte queste situazioni è stato fondamentale incrociare, attraverso persone o solo indirettamente, la contemporanea esistenza di un movimento di donne che ha fornito energia, riconoscimento, senso di un'altra appartenenza, o semplicemente ha dato senso e possibilità di comunicazione a pratiche locali, inquadrandole in un contesto più generale. A volte questo movimento, impersonato da donne incontrate a un qualche convegno, diventa l'unico interlocutore possibile, perché esterno, quindi "terzo", mediatore.

Così sono a volte donne straniere, ospiti, a iniziare incontri bilaterali e poi "mettere insieme" le due parti, ponendosi al centro come mediazione. Le italiane che hanno costruito ponti tra donne israeliane e palestinesi, prima con incontri bilaterali, incontrando separatamente le une e le altre, preparando il terreno a un incontro possibile diretto, hanno chiamato, questa, "politica trasversale", caratterizzandola con un continuo atto di *radicamento* e *spostamento*. Il radicamento permette la consapevolezza della propria situazione, posizione; lo spostamento permette di capire la posizione da cui l'altra persona parla.

Alla base di queste pratiche sta la convinzione che la pace non si faccia ai tavoli delle trattative o in cerchie ristrette di esperti di negoziazioni, ma comprendendo quei meccanismi oscuri, quelle attrazioni collettive che, storicamente, sembrano emergere dal nulla, che stanno alla base dei sentimenti di appartenenza e di identità e, da lì, per esclusione ed inclusione, "creano il nemico". Il terreno su cui nascono è quello di sentimenti elementari, quelli di cui le donne hanno particolare esperienza.

### Uno spazio transizionale e transnazionale

Un elemento importante di questi spazi è la creazione di "una zona di sicurezza". La



sicurezza della possibilità stessa di poter pensare a partire da una identificazione possibile con un'altra posizione, e dalla comprensione delle sue ragioni.

La condivisione di un altro destino comune, oltre a quello etnico o nazionale, pone infatti le donne, in ogni conflitto, in una posizione diversa, disaggrega le appartenenze più ovvie e immediate. Rende possibile consolidare uno spazio franco, dove la normalità di alcune leggi è sospesa, dove differenze esplosive e accecanti sono considerate da esprimere, attraversare, lavorare, senza negazione, dove ne viene affrontato il contenuto emotivo senza negarlo, senza tuttavia agirlo.

Questo spazio deve essere uno spazio abbastanza ampio da permettere la convivenza di differenze, senza costringere subito a confronti, schieramenti, esplicitazioni e, nello stesso tempo, intimo, per cui le differenze possano essere oggettivate, e non innestano proiezioni e immediate risposte chiuse. L'attraversamento del senso di appartenenza avviene non ideologicamente ma attraverso il confronto personale di paure, proiezioni, aspirazioni.

Questo rende impossibile l'uso di quegli stereotipi che producono la categorizzazione dell'altro per opposizione ed esclusione. L'altra, suppostamente "opposta" al soggetto che parla, diventa un essere complesso che si frantuma in una miriade di altre differenze. Così accade, ad esempio, che si scoprono differenze e gerarchie interne al proprio supposto gruppo di appartenenza, molto più dolorose e "attive" di quelle che si oppongono al supposto nemico. Come in un caleidoscopio, concetti, continuità e rappresentazioni di pezzi di realtà si compongono secondo altre aggregazioni. Si spostano le direzioni dello sguardo, mettendo in primo piano altri aspetti della vita, cambiando i terreni di scontro e incontro, le priorità, l'angolo di visuale.

Un effetto importante è lo spostamento dello sguardo al proprio interno e dentro il proprio gruppo di appartenenza, la necessità di smontare dall'interno la violenza insita

nel proprio gruppo sociale.

### Uno sguardo dal genere

Mi ha più volte colpito come molte delle donne della rete internazionale di cui faccio parte, che vengono da zone di guerra come Sudan e Mozambico, abbiano fatto tesi di laurea sulla contrapposizione tra guerre di liberazione e guerre nelle case. Un titolo suona: "Pace nella nostra terra, guerra nelle case". Molti dei racconti, in questi incontri *post pace*, evidenziano paradossalmente la "pace dei tempi di guerra" e la "guerra dei tempi di pace" nella vita delle donne.

Questa discrasia, rispetto a una rappresentazione corrente, viene dalla *considerazione del genere* nella guerra. I corpi femminili e maschili e i soggetti che li portano hanno posizioni materiali e simboliche, in guerra e nella sua propaganda, molto differenti. A livello dell'immaginario, un femminile mitologico è usato a piene mani come fattore di coesione per una comunità maschile, attraverso l'idea di patria, nazione, terra, etnia. L'uso dell'immaginario sessuale, etero e omo, concorre a costruire le idee, o le emozioni-base che muovono gli uomini a combattere, morire, ammazzare: la difesa della patria, della terra e della nazione confina tragicamente con la difesa delle proprie donne e con il delitto d'onore; la violenza sessuale alle donne degli altri è usata per comunicare in realtà con il nemico, così come la devirilizzazione del guerriero è usata per minacciare coloro che ammazzano con meno entusiasmo degli altri.

Sul piano della realtà è inutile dilungarsi su quanto è sotto gli occhi di tutti: l'inseminazione violenta dell'etnia opposta per distruggere moralmente il nemico non è finita con la ex Jugoslavia, è ampiamente in atto in Sudan, in Congo, è avvenuta in Ruanda. Da noi, la vicenda delle due Simone racconta bene la dinamica di utilizzo di queste immagini. Complementare al modello maschile dell'eroe, le due vergini sono state usate a piene mani come immagine mitica per una coesio-



ne nazionale, salvo "fare fuori" le persone reali, appena le "vergini in pericolo" osano aprire bocca e esibire un cervello individuale.

Dopo la guerra, molte di queste donne, quando arriva "finalmente" la pace, hanno a che fare con i relitti umani maschili che la guerra si porta dietro, ancora più terribili da trattare se provenienti da culture fortemente patriarcali. Quando finalmente torna la pace, la famiglia diventa tragicamente dissimile dal rifugio sognato in guerra, assume una strana continuità con un campo di battaglia. C'è una parentela da chiarire, disfare e ri-comprendere tra la guerra e le violenze che popolano le case, i luoghi privati dell'amore tradizionalmente ad essa contrapposti nell'immaginario comune. Decostruire tutto ciò altera paesaggi, interni ed esterni. Porta alla ridefinizione di appartenenze frammentate, potenzialmente conflittuali con quelle assegnate dai propri stati nazionali e nazionalisti.

### Preservare lo spazio

Diventa allora più importante (e più difficile) preservare questo spazio, fatto di ascolto, di conflitto, ma anche di rispetto e soprattutto di comprensione, a partire da altri parametri. Al di là dei contenuti che vi vengono elaborati, è la sua possibilità stessa che è importante preservare. E, per preservarla, sono state inventate modalità di confronto e anche stratagemmi, che fermano la china della discesa nei confronti ideologici, o del confronto diretto sui punti cruciali su cui non può che alimentarsi la divisione. Vengono affinati, senza ingenuità, sapendone il senso e la posta in gioco, usi abili del silenzio, tattiche del "fermarsi e deviare" quando ci si avvicina a certi temi come la terra, la religione, cercando invece di aggregarsi attorno a terreni intermedi propositivi e positivi, fatti soprattutto di necessità concrete.

Il problema è cercare di evitare l'innesco di quei blocchi di pensiero, fatti di storie passate narrate diversamente, di rancori, stereotipi e rivendicazioni. I conflitti sono dolorosi

comunque, a volte si deve lasciare che il tempo passi per potersi riparlare, qualcuno se ne va. È il gruppo a tenere, come un terzo mediatore, a volte servono professioniste, a volte anche loro rinunciano. Se il gruppo tiene, se il filo della parola ostinata contro il silenzio che prepara la creazione del nemico viene tenuto aperto, è già molto. A volte, come dice Hanna Arendt, la "mannaia della storia" piomba su equilibri fragili, faticosamente raggiunti, come è successo in Israele/Palestina con gli accordi "di pace". Allora bisogna ricominciare tutto daccapo.

Perché il gruppo tenga, una vera "gestione democratica", attenta ai processi di decisione e di potere, è decisiva.

Nulla è più lontano da questa nozione di democrazia che l'idea di una comunità fatta di armonia, coesione, unicità di visione. Si tratta di un luogo conflittuale dove tutte le priorità individuali si confrontano, esplicitano, vengono in competizione le une con le altre, trovando consensi, mediazioni e rotture. La scommessa è che sia possibile pensare un patto sociale che integri le differenze senza cancellarle, che raggiunga equilibri precari ma sufficientemente stabili da permettere azioni condivise o, almeno, non opposte.

La storia è una memoria selettiva. Queste esperienze ci insegnano come certe rappresentazioni si carichino di emozioni che l'altro non capisce, poiché lo stesso evento è vissuto da posizioni troppo diverse, e spesso si sovrappongono altri strati di sofferenze ed esclusioni. Finché tutti gli strati non sono "consumati", non solo la riconciliazione ma la comprensione che li deve precedere saranno sempre precarie. È un lavoro da fare e rifare, che va preso ogni volta da un filo diverso tra le miriadi di fili intrecciati, di cui si compone un senso di identità.

Non so, in questo senso, se riconciliazione sia una parola "giusta" per tale lavoro. Forse riconciliazione è una parola impossibile. Si tratta qui dell'allenamento a uno spostamento continuo della propria posizione\sguardo, che lavora su elementi simbolici



e qualitativi.

Per tentare di descriverlo ricorro allo spostamento che si è operato negli ultimi anni attorno al concetto di giustizia. Comunque siano andate nella realtà poi le cose in Sud Africa, è indubbio che il gesto di Mandela verso il suo carceriere, e la proposta di “riconciliazione” hanno segnato una soglia simbolica dove si è “pensata altrimenti” la giustizia.

Nelle *Corti delle donne* però, che si sono tenute in tutto il mondo, tribunali simbolici iniziati dopo la “scoperta delle donne di conforto” nei bordelli giapponesi della seconda guerra mondiale, qualcuna ha parlato di giustizia come *healing*. La traduzione italiana, “guarigione”, non dà ragione del senso di sollievo contenuto nella connotazione inglese. Tuttavia sposta ulteriormente il terreno: qual è il gesto capace di guarire una donna di 80 anni, che non ha mai più potuto mettere piede nel suo villaggio perché, essendo stata fatta prigioniera, ha “perso l’onore” in un bordello giapponese? Vi sono incommensurabilità se si segue la logica dell’eguaglianza o

del risarcimento. E allora anche la confessione non è abbastanza, tanto più se poi veniamo a sapere che per molti è stata un efficace modo di farla franca, come ci racconta Gillian Slovo, figlia dell’attivista sudafricano Ruth First, uccisa dalla Renamo in Mozambico nel 1983, nel suo bel libro *Polvere Rossa*.

Nessuna giustizia in senso tradizionale o risarcimento sono possibili per una forma di riconciliazione. Resta solo la “parola vera” che cerca di capire l’altro e sé, capace di inventare un gesto “impensato” e gratuito, che può consolare e, soprattutto, “riconoscere”.

Paola Melchiori

#### Note

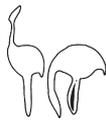
1) Così hanno chiamato questi luoghi le donne di Torino e Bologna che per prime, negli anni '80, hanno iniziato pratiche di mediazione tra israeliane e palestinesi.

2) Ogni volta che organizziamo un incontro internazionale, sappiamo che il “rischio di incontro” tra nemiche possibili, o definite come tali dalla storia, fa parte ormai della normalità e della problematicità della loro organizzazione e conduzione.

3) Per chi non pratica queste esperienze e questi luoghi, e ne vuole avere una idea un po’ più che descrittiva, invito alla lettura di un libro, non recentissimo, ma molto attuale in questa discussione, *The space between us. Negotiating Gender and National Identities in Conflict* (Zed Books, 1998), in cui Cynthia Cockburn, attivista e studiosa inglese, analizza queste pratiche in tre zone in guerra: Israele-Palestina, Irlanda-Gran Bretagna, Ex-Jugoslavia. Molte delle mie considerazioni devono a questo testo e ai molti incontri con queste donne.



19 novembre 2005. Don Redento Bello (Candido) e Giovanni Padoan (Vanni) presentano alla municipalità di Favaro Veneto (VE) il cammino di riconciliazione da loro avviato per i fatti di Porzus.



*L'autore, docente di Storia contemporanea all'Università di Padova, critica l'abuso del termine "memoria", e l'utilizzo mediatico e ideologico che ne viene fatto oggi per diffondere mode liquidazionistiche della guerra partigiana. Superata una stanca retorica resistenziale, c'è un nuovo interesse storiografico per le stragi nazifasciste e per le "memorie divise", per le divisioni nel ricostruirle, divisioni che segnano la memoria locale di queste stragi.*

## Le memorie condivise della "guerra civile"

1. Debbo preventivamente dichiarare che le osservazioni contenute in questo breve intervento sono fortemente condizionate da un fastidio, che giunge ormai a sfiorare l'intolleranza, per la parola "memoria". L'abuso di questo termine, favorito dalla sua indeterminata polivalenza, è tale che ormai viene impiegato alternativamente come sinonimo di storia, di uso pubblico della storia, o per indicare il senso comune storico, eccetera, coinvolgendo in una ridda di pasticciate discussioni politici, storici, giornalisti; dico pasticciate, perché raramente è dato capire esattamente di cosa si discute.

La questione della "memoria condivisa", o divisa, sembra, almeno in minima parte, meno confusa, in quanto rimanda agli esiti di lungo periodo della guerra civile, e alla questione se siano state superate, o se sia opportuno, quando ancora non siano superate, andare oltre le divisioni di campo che erano alla base della guerra civile del '43-'45. Sempre che si sia d'accordo sul fatto che la guerra di liberazione dall'occupazione tedesca è stata, anche, una guerra civile, in quan-

to intendeva essere rottura istituzionale, e liberazione dal fascismo, guidata ed egemonizzata dai partiti antifascisti.

Come si vede, intrico di questioni che, nello spazio di questa nota, possono essere solamente sfiorate in modo schematico e telegrafico.

2. Ormai si dà per scontato che il problema della "memoria divisa o condivisa" sia un problema molto sentito dall'intera nazione, e centrale nella costruzione, o rafforzamento, dell'identità nazionale. A modesto parere di chi scrive, il problema è più il risultato di una fortissima pressione di tipo mediatico, che trae alimento dal progetto di superamento della Costituzione del 1948, e dal desiderio di relativizzare la portata della lotta che ebbe poi, tra i suoi frutti più consistenti, quella Costituzione ormai in via di scardinamento; specularmente, coloro che intendono difendere quella Costituzione, preferiscono, della crisi italiana del 1943-1945, sottolineare gli aspetti unificanti, e sfumare quanto di "partigiano" e di lacerante quella crisi, e



le lotte che la caratterizzarono, indubbiamente contenevano.

3. L'enfasi con la quale si dibatte attualmente della Resistenza, del suo essere o meno espressione dell'intero popolo, e legittimo atto fondativo della Repubblica e dell'identità nazionale, è fenomeno particolarmente eclatante negli ultimi anni; ma non si tratta affatto di un dibattito inedito. In effetti, la guerra di liberazione, in quanto guerra partigiana, non ha probabilmente mai conseguito un'autentica egemonia culturale e politica, o quanto meno lo ha saputo/potuto fare in modo parziale; certo, meno di quanto si dava per scontato nella stagione di stanca retorica resistenziale, che ha caratterizzato la pubblica memoria della Resistenza tra gli anni sessanta e la fine degli anni ottanta.

Il grande successo di pubblico che accompagna ogni ondata di mode liquidazioniste della guerra partigiana, lungi dall'essere una caratteristica specifica di questi anni di crisi della Costituzione, ha già caratterizzato gli anni più vicini alla conclusione della guerra, e segnatamente in modo particolarmente virulento i primi anni cinquanta. Probabilmente, la memoria - nel senso di interpretazione prevalente o almeno largamente diffusa - della guerra partigiana era più fortemente divisa negli anni cinquanta di quanto lo sia ora; la vera novità consiste nel termine utilizzato, "memoria divisa".

4. Val forse la pena di ricordare che, dal punto di vista strettamente storiografico, è soltanto a partire dal rinnovato interesse per le stragi dei civili dell'estate 1944 in Toscana, e poi via via anche nel meridione, e infine nel Veneto della primavera del '45, che la questione "memoria divisa" è stata messa al centro dell'indagine e della riflessione storica.

Nel libro di Giovanni Contini, del 1997, intitolato appunto *La memoria divisa*, veniva problematizzata compiutamente e analizzata la strage di Civitella di Val di Chiana, e soprattutto la contrapposizione, tuttora per-

durante, tra i partigiani attivi nella zona, e la comunità colpita dalla strage; mi pare che il libro di Contini possa essere considerato un capostipite di numerose ed innovative indagini, che avevano come centro d'interesse, più che la memoria della Resistenza nell'intera comunità nazionale, l'interpretazione delle responsabilità delle stragi nazifasciste. Per decenni, l'esistenza di quella, e di altre sostanzialmente analoghe "memorie divise", era stata ignorata o trascurata, e parallelamente si era data per scontata una compiuta egemonia culturale dei valori resistenziali sull'intera società italiana.

La memoria delle comunità direttamente distrutte dalle rappresaglie segnalava, invece, una forte divisione nella ricostruzione e nell'attribuzione delle responsabilità: le rappresaglie erano state un costo tragico, ma la cui responsabilità ricadeva esclusivamente su tedeschi e fascisti, oppure era il risultato dell'irresponsabilità dei partigiani? E, estremizzando, la resistenza armata era stata una scelta coraggiosa e proficua, benché costosa, o una sciagurata avventura, che sarebbe stato meglio evitare?

Questo, all'inizio, l'ambito dei problemi messi in primo piano dalla rinnovata storiografia delle stragi e, molto schematicamente, i termini delle divisioni che segnavano la memoria locale delle stragi.

5. Dunque, sul piano storiografico, l'applicazione rigorosa di nuove metodologie, quali la ricerca attraverso le fonti orali, l'accesso a nuovi documenti, l'attenzione ai risvolti più direttamente soggettivi della "grande storia", l'attenzione alla storia della mentalità, hanno fornito un interessante contributo a frantumare qualunque immagine troppo oleografica, qualunque racconto della crisi italiana del 1943-1945 centrato esclusivamente sulla guerra partigiana come invero e sintesi della storia nazionale, e messo in luce quanto di contraddittorio, di incompleto, di non accettato, i drammi della seconda guerra mondiale e della connessa



guerra civile si sono lasciati dietro.

Che la guerra partigiana fosse stata la guerra di "tutto" il popolo, era versione certamente semplificatoria e riduttiva; accanto a chi la combattè con decisione, vi erano anche molti che, semplicemente, la subirono. La scoperta della "memoria divisa" caratterizzante numerose comunità investite dalle stragi nazifasciste era il risultato di un rinnovamento storiografico, rigoroso e proficuo. Sostituendo all'attenzione totalizzante per la storia etico-politica l'attenzione ai tempi, ai modi, in cui l'esposizione alla violenza aveva segnato la memoria di piccole comunità improvvisamente scagliate nelle dinamiche della guerra e della rappresaglia preventiva o reattiva alla guerriglia, anche la consapevolezza dei costi umani, della drammaticità irrisolvibile sottesa alla guerra di Liberazione ha fatto un decisivo ed indispensabile passo avanti.

Lo slittamento progressivo della questione "memoria divisa" a opzione da esprimere rispetto alla guerra civile, e in definitiva rispetto alla legittimità o meno del perdurare del paradigma antifascista nell'Italia del nuovo secolo, è invece questione che più che dalla ricerca storica trae alimento dal dibattito politico e mediatico. E da un rinnovato e vigoroso, e finalmente sostenuto da autorevolezza politica, tentativo di riscattare i vinti di allora da un giudizio inappellabilmente negativo.

6. La guerra civile non esaurisce certamente la complessità della crisi italiana del '43-'45. Ma nel passaggio dal fascismo alla repubblica, la guerra civile rappresenta uno snodo decisivo, l'elemento di discontinuità imprescindibile, come lo è la vittoria di coloro che volevano liberare l'Italia dal fascismo, e dalla connessa alleanza con Hitler, e connesso ideologie.

Quanto questa vittoria sia stata definitiva o parziale, quanto variegati fossero gli obiettivi dei vincitori, quanto questa vittoria debba alle circostanze favorevoli e quanto alla lungimiranza e sacrificio dei partiti antifasci-

sti e dei loro adepti, sono solo alcuni degli infiniti problemi suscettibili di interpretazioni anche molto vivacemente discordanti.

Ma intanto, per restare su un terreno più solido, alcuni dati di fatto paiono incontrovertibili: nel quadro della seconda guerra mondiale, gli italiani - una parte di italiani - hanno anche combattuto tra di loro; la RSI e il Corpo Volontari della Libertà si sono combattuti con la massima asprezza, in nome di valori, di progetti, di interessi inconciliabili, in una guerra dove, per motivi diversi, e con diversi valori di riferimento, tendenzialmente non si facevano prigionieri; questo è indubitabile.

7. La ricerca storica, per sua natura, ha il compito di mettere in luce il quadro generale nel quale questa lotta si svolse, la consapevolezza che i contendenti avevano (o non avevano) dei propri obiettivi, la coincidenza o la lontananza tra obiettivi dichiarati e obiettivi perseguiti, la diffusione del consenso o dell'opposizione che questi obiettivi suscitavano. La ricerca storica lavora a differenziare, a complicare, a precisare la consistenza dei fatti oggettivamente accertabili e la percezione, i giudizi, le scelte che sono state compiute in presenza di questi fatti. In questo senso, la ricerca storica tende a rendere possibile una molteplicità di memorie, *divise e diverse*, come lo furono le interpretazioni e le scelte che furono concretamente operate.

Infine, la ricerca storica lavora a mettere in luce quanto le memorie individuali interagiscano con le strategie di produzione di una memoria pubblica, cioè di una interpretazione egemone, che semplificando, enfatizzando e occultando, tende fatalmente a costituirsi come senso comune storico di un'epoca.

8. Infine, due parole su un ricorrente giudizio che a me pare destituito di fondamento. Perché mai sostenere che è esistita una guerra civile costituisce un passo verso l'equiparazione dei contendenti? Mai, come in una guerra civile, viene affermata l'inconciliabili-



tà dei valori e degli obiettivi dei contendenti. Sono tanto irriducibili, questi opposti obiettivi e valori, da generare una guerra tra *cives*, dove ognuna delle due parti dichiara inappellabilmente l'altra indegna, e del nome di *cives*, e persino della vita.

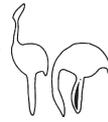
La guerra civile è tendenzialmente una guerra di sterminio; uscirne con un'amnistia, con una contenuta scia di sangue, come è accaduto in Italia, è circostanza non molto frequente. Ciò che è auspicabile condividere è la constatazione della reale consistenza e della inconciliabilità dei valori in nome dei

quali ci si divide, e uccise. Dopo di che, l'analisi storica libera e sgombra da ogni precostituita correttezza politica deve continuare a mettere in luce coerenze e tradimenti, mitizzazioni e censure, in una ideale tensione a dare "a ciascuno il suo", a comprendere e rispettare specificità e differenze; equiparazioni e "memorie condivise" sono esattamente il contrario della pratica di onestà intellettuale e di crescita civile, cui la ricerca storica dovrebbe sacrificare tutte le proprie energie.

*Santo Peli*



19 novembre 2005. Don Redento Bello (Candido), accanto a Giovanni Padoan (Vanni), tra i sindaci di Faedis (Franco Beccari) e di Attimis (Maurizio Malduca), presenta alla municipalità di Favaro Veneto (VE), il cammino di riconciliazione per i fatti di Porzus.



*La "barbarie nazista", scatenatasi durante la guerra di Liberazione, ha lasciato sangue e lutti in molte zone del nostro Paese. Il ricordo di quanto è avvenuto a Mirano (Ve) apre una serie di interventi/testimonianze che trovano spazio nelle seguenti pagine della rivista. L'autrice, assessora comunale, enumera le molte iniziative attuate dall'Amministrazione, al fine che non vada perduta la memoria di quanto è avvenuto. Affinché ciò più non avvenga...*

## La lotta partigiana

### Premessa

Durante la guerra di Liberazione, anche Mirano (Ve), come altri Comuni del Veneto e d'Italia, ebbe a soffrire di terribili eccidi, a causa della ferocia nazifascista. Eccidi che comportarono, nel dopoguerra, l'apertura di un fascicolo d'indagine da parte della magistratura, che però, col mutato clima internazionale, ricevette lo stesso destino di insabbiamento, simile a quello di altre stragi: "chiuso in un armadio con le ante rivolte al muro nella Procura Militare di Roma". Quando però venne scoperto il fatto dell'insabbiamento e quindi la denegata giustizia fu portata alla luce e presentata alla pubblica opinione, la reazione dei miranesi è stata diversa rispetto a quella di altre Comunità colpite.

Non si può accostare pienamente il caso di Mirano a quello dei Comuni di Castello di Godego, S. Giorgio in Bosco, Villa del Conte, S. Martino di Lupari, Saonara, S. Giustina in Colle, Valdastico. Nel nostro caso si trattò di esecuzioni di partigiani combattenti, negli altri di fucilazioni in massa di civili durante le ritirate delle truppe tedesche. A Mirano non

si sono create quindi dinamiche di divisione della memoria che hanno portato altre comunità a spaccarsi sull'attribuzione di responsabilità per i terribili fatti dell'epoca; il giudizio è stato espresso, allora, in modo quasi del tutto unanime, di condivisione delle azioni dei partigiani e di adesione ai valori resistenziali. Perciò non si è sentita a Mirano la mancanza di una pronuncia, che venendo da un'autorità terza, potesse aiutare la popolazione a sanare le ferite create dal ricordo.

Come Amministrazione Comunale, abbiamo ritenuto giusto chiedere ai succitati Comuni invitati al Convegno del 7 Maggio 2005 (uno degli eventi proposti in occasione del sessantesimo anniversario della Resistenza) di dibattere il tema della differente percezione dei fatti avvenuti all'epoca, e cioè della divergenza tra la memoria pubblica istituzionale e la memoria popolare, e anche per riesaminare le riletture e le iniziative eventualmente avviate dalle Amministrazioni stesse.

### La violenza nazifascista 1943-1945

Non occorre essere un esperto di strate-



gia per capire che fare lotta partigiana nel Miranese richiedeva molto, ma molto coraggio.

È un territorio di pianura, di rasa campagna, con vegetazione sparsa, ben servito da strade in mano al nemico, dove sono difficili l'occultamento, la ritirata, la difesa, lontano dai monti che possono dare rifugio e dove è possibile trovare rinforzi. Tuttavia non occorre parimenti essere grandi strateghi, per comprendere che se si aveva quel coraggio, era qui che si doveva fare la lotta partigiana.

Mirano è infatti al centro ipotetico di un triangolo di strade che unisce Padova a Venezia e a Treviso, e quindi dà la possibilità ad una forza combattente di sorvegliare e disturbare il traffico viario tra queste importanti città, ma è anche a ridosso della linea ferroviaria che collegava la parte orientale dell'allora *Terzo Reich* ai centri del triangolo industriale: Torino, Genova, Milano e, via Bologna, l'*Ost Front* alla Linea Gotica. Fu forse con questo quadro strategico in mente, che alcuni antifascisti miranesi cominciarono a coagulare attorno a sé un gruppo di giovani, decisi ad opporsi con le armi al nazifascismo.

Nel Novembre del 1943 si formò il Comitato di Liberazione Nazionale e si diede il via ad azioni di propaganda e diffusione di stampa clandestina.

All'inizio del 1944 cominciarono le prime azioni armate, con assalti a caserme e depositi militari, al fine di procurarsi armamenti e mezzi di sussistenza. Il felice esito di queste azioni, i primi aviolanci angloamericani, e soprattutto il diffondersi dell'idea di resistere al nemico, portarono la consistenza delle forze partigiane miranesi, nel Luglio '44, a cento uomini, organizzati in cinque compagnie, al comando di Demonte, Ballan, Zamenigo, Licori Oreste, Gambato, Nicoletti, Checchetto.

Le condizioni della lotta si fecero sempre più difficili; la mancanza di rifugi sicuri comportò la necessità di continui spostamenti per non farsi individuare. La reazione nazi-fasci-

sta si inasprì: l'11 ottobre del 1944, un grosso contingente di fascisti riuscì a circondare alcuni distaccamenti partigiani nella campagna di Briana. Questi ultimi decisero di resistere e dare battaglia, subirono quattro perdite (Cosimo Aiello, Amleto Bordoni, Silvio De Cesaro, Antonio Zucca), ma tra i nemici i caduti furono decine. Il combattimento si protrasse fino a sera, quando, con il calare dell'oscurità, i partigiani riuscirono a sganciarsi.

Il primo Novembre venne arrestato in casa della madre, per delazione di una spia, Oreste Licori, che venne sommariamente giustiziato davanti al muro di cinta del cimitero, mostrando di fronte alla morte la stessa determinazione che aveva avuto nella sua breve, coraggiosa vita.

Il 10 Dicembre un'altra delazione portò all'arresto di sette partigiani; uno di essi, Mosé Bovo, fu barbaramente ucciso di fronte alla madre, gli altri vennero portati alla *Casa del Fascio* di Mirano e qui torturati a lungo. Nella notte vennero condotti uno ad uno in piazza e uccisi. Erano Chinellato Cesare, Garbin Bruno, Garbin Giovanni, Spolaor Cesare, Spolaor Severino, Vescovo Giulio, tutti giovanissimi. I loro corpi furono lasciati in piazza, con il divieto di avvicinarli, per spaventare la popolazione che affluiva a Mirano nel giorno del mercato. Solo a sera sarà permesso di portare i poveri resti al cimitero ma, come ultimo insulto, su un carretto della spazzatura. I fascisti non rispettavano più, nell'Italia del 1944, nemmeno la civile pietà per i morti.

Il 17 Gennaio del 1945, in seguito alla cattura, al processo e all'esecuzione di un ufficiale italiano delle SS, i nazisti chiesero dieci condanne a morte fra la trentina di resistenti già catturati. Dei dieci imprigionati, tre ebbero la pena commutata in detenzione, gli altri sette vennero fucilati il 17 gennaio, presso il cimitero di Mirano. I loro nomi sono Michele Cosmai, Gianni Zanmatteo, Luigi Bassi, Ivone Boschin, Primo Garbin, Aldo Vescovo e Dario Camilot. Ad Aldo Vescovo fu posta crudelmente l'alternativa se salvare se stesso o



risparmiare il fratello, egli scelse coraggiosamente di andare a morire, salvando il congiunto, già padre di famiglia.

Purtroppo la furia omicida del nazifascismo non travolse solo coloro che gli si opposero attivamente. Due illustri cittadini, Nella e Paolo Errera, di nulla colpevoli se non di essere ebrei, furono deportati nei campi di sterminio nazisti e scomparvero, ennesime vittime della spaventosa tragedia della *Shoah*.

Dopo tutta questa violenza e questo sangue, Mirano venne liberata il 27 Aprile del 1945. Negli ultimi combattimenti contro i tedeschi che cercavano di guadagnare la via di fuga verso la Germania, caddero Tomaello Luigi e Marcato Mario. Il mattino del 29 Aprile giunsero a Mirano le avanguardie del 12° *Lancieri Reali Inglesi*, che trovarono Mirano già in mano alle forze di Liberazione.

Ebbe termine così, con la popolazione festante in piazza, la guerra per Mirano, una guerra che fu difficile, condotta spietatamente dal nemico, e che costò molte vittime tra i combattenti per la libertà.

Essa non sarebbe stata possibile, però, se i partigiani non avessero avuto l'appoggio della grandissima parte del popolo miranese, che protesse e aiutò quelli che erano i suoi figli in armi contro un nemico terribile e potente, perché quando il tempo delle scelte si impose, Mirano seppe scegliere la sua parte, la parte della libertà, e a questa scelta Mirano è rimasta coerente fino ad oggi.

E lo dimostrò al punto da - oltre che onorando i suoi caduti, i suoi fucilati, i suoi deportati, nella toponomastica, nei monumenti, nei ricordi e nelle celebrazioni - anche scegliere alle elezioni, come amministratori, diversi protagonisti della guerra partigiana: Tullio Morgante, Gioacchino Gasparini, Giancarlo Tonolo, Argeo Masaro, Bruno Ballan.

Mirano fu però risparmiata dagli eccidi di civili che colpirono alcuni Comuni veneti nei giorni della ritirata tedesca. Non sappiamo se fu per il senso di responsabilità dei comandanti partigiani che preferirono non contrastare colonne naziste troppo forti, o se

questa fu un'ammissione di debolezza da parte di un gruppo partigiano che aveva già duramente pagato col sangue il suo contributo alla lotta e che non aveva speranza di rinforzi dalle forti formazioni delle montagne. Più probabilmente, crediamo che a fare il destino di un paese massacrato, a distinguerlo dal paese vicino miracolosamente risparmiato, sia stato il dito di un comandante reso pazzo dalla sconfitta e dall'odio per una nazione che gli si era rivolta contro. Dito che scorre su una carta stradale, dal Brennero giù per la Valsugana, Bassano e quindi su paesi sconosciuti, quasi impronunciabili per un tedesco: Castello di Godego, Villa del Conte, Saonara.

### **La consacrazione della memoria**

Subito dopo la Liberazione, ai numerosi giovani che furono massacrati durante la lotta partigiana tra il 1944 e il 1945 è stata dedicata la piazza principale del paese, un tempo piazza Vittorio Emanuele II e, in seguito, piazza Martiri della libertà.

Il 23 Ottobre del 1949, nell'anno del 5° anniversario della Liberazione, è stato inaugurato dal sindaco Tullio Morgante il monumento ai Martiri della libertà nel Cimitero di Mirano, a cura del prof. Venezia e dello scultore G. Bertelloni. Tutte le salme dei martiri sono state riunite nello stesso luogo.

Nel 1955, nel 10° anniversario della Liberazione, con la giunta guidata dal sindaco è stata posta una lapide dedicata ai Martiri della resistenza, col nome dei partigiani caduti, sulla facciata del Municipio.

Nel 30° anniversario della Liberazione (25 Aprile 1975), l'Amministrazione Comunale, guidata dal sindaco Giancarlo Tonolo con la partecipazione della cittadinanza e con solenne cerimonia, ha inaugurato il monumento alla Resistenza, posto sulla rotonda della piazza Martiri della libertà, a ricordo dei sei giovani miranesi seviziati e trucidati sulla piazza, la notte dal 10 all'11 Dicembre 1944 dalle Brigate nere.

L'opera in bronzo, del noto scultore bellu-



nese Augusto Murer, simboleggia la sofferenza e l'eroico sacrificio dei partigiani catturati, torturati, fucilati, impiccati o massacrati con inaudita ferocia dalla rabbia nemica.

Nel 1985, in occasione del 40° anniversario della Liberazione, l'Amministrazione Comunale, guidata dal sindaco Renzo Milan, ha inaugurato l'opera in marmo posta ai piedi della mura di cinta del cimitero, a ricordo dei sette giovani che il 17 Gennaio 1945 caddero sotto il piombo fascista, catturati dai repubblicani, sommariamente processati e condannati a morte mediante fucilazione.

Nel 1997 l'Amministrazione Comunale, allora guidata dal sindaco Franco Marchiori, ha curato e finanziato la pubblicazione del libro *Mirano 1938-1948 La Resistenza e la vita della società Miranese*, dedicato al cinquantesimo della Resistenza Italiana, così come è stata rivissuta a Mirano nel 1995. All'Amministrazione Comunale è spettato il compito di promuovere e coordinare un comitato costituito da aderenti all'ANPI, insegnanti, funzionari del settore *istruzione e cultura* del Comune, che ha dato vita a percorsi didattici con gli studenti, incontri con testimoni, conferenze, raccolta di testimonianze... Nel libro si è scelto di riprodurre il lavoro della prof.ssa Cristina Morgante, le ricerche storiche del dott. Martino Lazzari iniziate con la tesi di laurea e non più interrotte, con la testimonianza di Gioacchino Gasparini, che ha partecipato alla Resistenza ed è stato, per molti anni, sindaco e poi amministratore della Città di Mirano.

Nel 2003, con delibera del Consiglio Comunale n. 39 del 9 Aprile 2003, su proposta dell'ANPI del Miranese, venne istituita l'11 Dicembre di ogni anno la giornata della memoria della Città di Mirano per commemorare l'eccidio dei sei partigiani avvenuto nella notte tra il 10 e l'11 Dicembre del 1944, ma in generale per commemorare le 14 persone che morirono nell'arco dell'inverno tra il 1944 e il 1945. Dal 2003 ogni anno l'Assessorato alla *Pubblica Istruzione e Pace* promuove delle iniziative specificatamente indirizzate agli stu-

denti, in quanto è ai più giovani che bisogna tramandare la nostra storia e memoria.

Nel 2005, in occasione del 60° anniversario, sono state promosse dall'Amministrazione Comunale, guidata dal sindaco Gianni Fardin, molte attività. Le iniziative sono state seguite dall'Assessorato all'*Istruzione, Biblioteca, Pace e Politiche Giovanili*, in collaborazione con ANPI, Istituto Storico per la Resistenza e a Società Contemporanea di Venezia e Centro Pace Comunale.

Alla presentazione del libro *L'armadio della vergogna* di Giustolisi, con la sua presenza e intervento di Elena Carano (ricercatrice di Mirano e dell'Istituto storico per la Resistenza di Venezia), è seguito un convegno su "Storie e memorie in discussione: la Resistenza", con la partecipazione di Santo Peli, storico, Università di Padova, autore del libro *La Resistenza in Italia. Storia e critica* (Einaudi, 2004), e la proiezione del documentario di Guido Chiesa "25 Aprile: la memoria inquieta" (un montaggio dei cinegiornali dal dopoguerra agli anni ottanta sulle celebrazioni della Resistenza), commentato da Fausto Ciuffi della Fondazione "Villa Emma" di Nantolo.

Vi sono poi state: la testimonianza di fronte agli studenti dell'Istituto 8 Marzo di Shlomo Venezia, partigiano, ex deportato di Auschwitz, la discussione con Giulia Albanese sul libro *Nella Resistenza. Vecchi e giovani a Venezia sessant'anni dopo*, ed infine un'iniziativa rivolta alla città, cioè uno specifico dibattito sul tema "Le Stragi della Liberazione", con moderatori Edoardo Pittalis e Marco Borghi, direttore dell'Istituto Storico per la Resistenza e la Società Contemporanea di Venezia. Ha svolto la relazione il procuratore militare di Padova, Sergio Dini, titolare delle indagini sui fatti, alla presenza dei rappresentanti dei Comuni che furono teatro delle stragi: Castello di Godego, S. Giorgio in Bosco, Villa del Conte, S. Martino di Lupari, Saonara e Villatora, S. Giustina in Colle, Pedescala-Forni e Settecà (Valdastico).

Maria Rosa Pavanello



*Il problema dei conflitti tra memorie nelle comunità locali emerge dalle testimonianze raccolte dagli amministratori di alcuni Comuni del Veneto, che hanno vissuto, pur con diverse dinamiche, tragici eccidi nel periodo finale della Resistenza o durante la ritirata delle truppe tedesche. A tutti è stato chiesto di delineare gli avvenimenti, le diverse interpretazioni e le memorie conflittuali che ancora rimangono, le iniziative per il confronto, gli esiti e le difficoltà.*

## Il difficile cammino della pacificazione

### 1. L'eccidio di Schio

#### L'avvenimento

È la notte tra il 6 e il 7 luglio 1945. Nelle carceri di Schio sono rinchiusi 99 detenuti, 8 "comuni" e 91 "politici". Questi ultimi sono gli esponenti del fascismo locale, ex militi di Salò, delatori del regime, ma anche parenti di fascisti incarcerati perché non si trovano i loro congiunti, o persone arrestate per motivi futili o di interesse. Per una parte di loro ci sono accuse, provate o meno, di aver avuto delle responsabilità; di altri si ignora il motivo dell'incarcerazione. Un commando partigiano, 10-12 uomini, entra nelle carceri, i volti mascherati e i mitra spianati. Da alcuni giorni la città è scossa dalle atroci notizie sulla fine dei deportati al campo di Mauthausen. Uno solo è sopravvissuto tra i prigionieri partiti da Schio. Il 28 giugno moltissimi cittadini e operai avevano manifestato in piazza la loro rabbia. "Vogliamo vendicare i martiri di Mauthausen", si leggeva su di un cartello alzato dai manifestanti. Si teme che buona parte dei detenuti "politici" possano venire scarcerati

entro poco tempo. Ciò potrebbe aver indotto alcune frange degli ambienti partigiani ad agire, ritenendo di interpretare, in tal modo, la voglia di vendetta diffusa tra la gente, esasperata da anni di oppressione nazista e fascista.

Il commando sequestra i carcerieri e separa i prigionieri in stanzoni diversi: i "comuni" e alcuni "politici" ritenuti meno compromessi, da una parte; i "politici" considerati colpevoli, da un'altra. Tra i partigiani non c'è unanime accordo. Qualcuno vorrebbe uccidere tutti i "politici", senza distinzione. Altri preferirebbero fosse fatta giustizia solo nei confronti di un ristretto numero di esponenti dell'ex Fascio. Altri ancora non se la sentono di sparare e rimangono in disparte. Tra i prigionieri c'è anche l'ex Commissario prefettizio di Schio, il quale tenta il dialogo con i partigiani. Ma sono i più intransigenti ad avere la meglio.

Ad un segnale (secondo testimoni, al grido di «Questo è per i fascisti traditori! Morte al fascismo e libertà ai popoli!») partono le raffiche di mitra nelle stanze dove sono sti-



pate una settantina di persone in tutto. Le raffiche proseguono per qualche minuto, poi i partigiani ricaricano le armi e ricominciano a sparare nel mucchio. Quarantasette sono i prigionieri che muoiono subito; 24 i feriti, 7 dei quali moriranno in ospedale nei giorni seguenti. Tredici escono miracolosamente illesi, sepolti sotto i cadaveri dei compagni. Alla fine saranno 54 i trucidati, di cui 15 donne.

Nel frattempo arrivano i carabinieri e i militari della divisione "Friuli". Li attende un orribile spettacolo di morte: cadaveri ammucchiati e feriti in fin di vita, il sangue che scorre lungo le scale e invade il cortile e la strada. I feriti, molti dei quali versano in gravi condizioni, sono trasportati all'ospedale. Intanto il commando di partigiani è riuscito a dileguarsi.

Nei giorni successivi vengono seppelliti i morti senza cerimonie. Nemmeno le giostre della festa del patrono vengono fermate, quando, a fianco, passano silenziose le bare degli uccisi. Il clima in città è carico di odio: molti esultano perché "giustizia è stata fatta"; c'è però anche chi disapprova, ma non si esprime pubblicamente, per paura di ritorsioni.

Nelle settimane seguenti, le indagini della polizia alleata porta all'arresto di alcuni colpevoli, mentre altri riescono a fuggire in Jugoslavia. In settembre i giudici americani condannano 5 partigiani all'ergastolo: scontreranno poi tra i 10 e i 12 anni. Nel 1952 sarà la giustizia italiana a condannare altri responsabili dell'eccidio (alcuni in contumacia).

### La memoria

Da allora, il tragico episodio denominato "l'eccidio di Schio" è rimasto una ferita aperta nella coscienza civile della città. Una ferita che si riapre ogni anno, in prossimità del 7 luglio, quando i familiari delle vittime ricordano i loro cari, con cerimonie in chiesa e nel cimitero e quando, come accade da alcuni anni, i nostalgici di Salò, insieme con i neofascisti, sfilano per le vie della città. Una ferita che divide la popolazione tra chi vorrebbe ancora giustificare il gesto partigiano, chi

preferirebbe dimenticare e relegare nel passato quanto accaduto, e chi vorrebbe fare dei trucidati dei martiri.

Per anni le posizioni sono rimaste contrapposte e distanti: da un lato, la negazione della legittimità della scelta resistenziale; dall'altro, la condanna senza appello di chi si era schierato con il regime fascista.

Una ricercatrice inglese, Sarah Morgan, ha analizzato il contesto in cui è maturato l'eccidio (1): "un contesto di scontri di classe presenti già prima dell'avvento del fascismo, di odi e faide familiari, di tensioni costanti tra ceti operai e piccola e media borghesia, di privilegi e clientelismi; sono venute alla luce le motivazioni fasciste (la patria da difendere, l'educazione ricevuta, anche la stretta necessità) e partigiane (la ribellione alla dittatura, l'appoggio dato a parenti già entrati nel movimento, la vendetta per i soprusi, gli incendi, i morti)".

L'eccidio è nato in quel contesto. Non comprenderlo, induce a perpetuare divisioni e conflitti. Impedisce di rielaborare la memoria e attualizzarla.

### La riconciliazione

Il 2005 è stato l'anno del sessantesimo anniversario dell'eccidio. Un'occasione significativa per portare a compimento un percorso di riconciliazione avviato da tempo. Nei primi mesi dell'anno, le forze politiche del centrosinistra, che governano la città, affidano al sindaco il compito di tessere un dialogo tra le parti in causa, per arrivare ad una vera e definitiva riconciliazione. Vengono organizzati alcuni incontri tra rappresentanti delle associazioni partigiane e familiari delle vittime dell'eccidio.

Il 25 aprile, in occasione della celebrazione della Resistenza, il presidente provinciale e regionale dell'ANPI (Associazione Nazionale Partigiani d'Italia), on. Franco Busetto, riconosce pubblicamente che il massacro del 7 luglio 1945 è stato un tragico errore del movimento partigiano, e rende onore alle vittime dell'eccidio. Solo alcuni presenti mani-



festano il loro dissenso abbandonando la cerimonia. La grandissima parte applaude calorosamente. Pochi giorni dopo, nel Municipio di Schio, sindaco, ANPI, AVL (Associazione volontari della libertà) e Comitato familiari delle vittime sottoscrivono una *Dichiarazione sui valori della concordia civica a sessant'anni dai fatti di Schio*. È un documento importante con cui si sancisce la pacificazione. Eccone alcuni dei passi più significativi:

“... La pacificazione viene promossa nella convinta riaffermazione, senza riserve o revisioni, dei valori di libertà, giustizia e solidarietà, per i quali la Resistenza locale e nazionale ha combattuto, valori inviolabili che sono a fondamento della nostra Costituzione. Per tali valori molti hanno versato un tributo di sangue a Schio, in Italia e in Europa: essi ebbero il coraggio di lottare contro la dittatura nazi-fascista, per l'affermazione di un sistema fermamente democratico. La nostra fede democratica è perciò oggi sufficientemente matura da indurci a riconoscere come l'eccidio di Schio fu particolarmente ingiusto e insensato. Rinunciando in questa sede ad una analisi storiografica di quell'evento, riteniamo tale crimine un esecrando rigurgito di odio e faziosità, compiuto a guerra già finita, che nessuna finalità, seppur distorta, di giustizia, poteva giustificare. Occorre dunque riconoscere il dolore reciproco, non come un fattore di disunione, ma invece come cemento della nostra ritrovata concordia civica (...). Affermiamo di riconoscerci, tutti e per sempre, nei sacri valori costituzionali che furono frutto del sacrificio di chi lottò per la liberazione di Schio e della nostra Patria. Consapevoli del valore esemplare della nostra volontà di condivisione del dolore e del ricordo e di quanto per questo è già positivamente avvenuto qui a Schio lo scorso mese d'Aprile e nel giorno della Celebrazione del 60° anniversario della Liberazione, continueremo a proseguire insieme nel cammino intrapreso”.

Il 7 luglio, giorno del sessantesimo anniversario dell'eccidio, nel Duomo della città si tiene una celebrazione commemorativa mol-

to partecipata. Anche in questa occasione si conferma la volontà di pacificazione, benedetta, questa volta, dal Vescovo con un suo accurato messaggio.

Nonostante numerose iniziative intraprese nelle settimane precedenti (appelli del sindaco, di parlamentari, raccolta di firme, incontri con il Prefetto e il Questore) non si riesce purtroppo ad impedire la manifestazione neofascista (centinaia di camicie nere tutte provenienti da fuori città), che si terrà comunque per strumentalizzare a fini politici una vicenda su cui la civile Schio ha già abbattuto i muri dell'odio e del risentimento.

Giancarlo Zeffiro

#### Note

1) *Rappresaglie dopo la Resistenza. L'eccidio di Schio tra guerra civile e guerra fredda*, Bruno Mondadori Editore, 2002.

## 2. L'eccidio di Valdastico

Il 30 aprile del 1945, una colonna di tedeschi in ritirata attaccò improvvisamente gli abitanti di Pedescala, Forni e Setterà, uccidendo barbaramente 82 civili inermi. Mai vi è stata una lettura univoca della vicenda, da parte dei superstiti. Non è chiaro di chi sia la responsabilità della provocazione subita dai tedeschi in ritirata (che persero poco prima dell'eccidio, a seconda delle versioni, dalle tre alle sette unità). Diverse versioni imputano la responsabilità della provocazione o alle fila partigiane posizionate nei pressi degli abitati o ad alcuni giovani presenti nell'abitato di Pedescala.

Pur rimanendo tutto ciò nel profondo delle coscienze e nella memoria di ciascuno, le comunità di Pedescala, Forni e Setterà avevano iniziato a convivere al loro interno sapendo superare un evento che aveva profondamente lacerato i rapporti tra i diversi cittadini. Tutti, particolarmente a Pedescala, conser-



vavano la memoria degli eventi anche, secondo la versione da ciascuno vissuta, in riferimento ai propri compaesani e alle loro presunte responsabilità. Ciò, pur nel tramandarsi di diffidenze e di rancori, aveva consentito, nonostante tutto, un buon livello di convivenza sociale.

Questo fino al 30 ottobre 1983, giorno in cui l'Amministrazione Comunale, dopo un travagliatissimo iter, ricevette in consegna la medaglia d'argento al valor militare, medaglia che riconosceva l'alto profilo e la valenza della lotta di liberazione e dell'azione partigiana in valle, quando una delle versioni dei fatti del '45 imputava la responsabilità della provocazione agli stessi partigiani. Da questo momento, a seguito del percorso che portò all'assegnazione del riconoscimento all'Amministrazione iniziato per la terza volta, dopo due richieste non andate a buon fine, per il valor militare, si sono profondamente lacerate le divisioni sulla memoria storica.

Sicuramente l'Amministrazione, fin dall'inizio delle richieste, ha teso a confondere in una vicenda così delicata il conferimento di una medaglia al valor civile con un riconoscimento al valor militare. Le richieste per un riconoscimento al valor militare avvennero solo dopo aver constatato l'impossibilità di ricevere un riconoscimento al valor civile. Ciò comunque, e lo dimostra il testo del decreto luogotenenziale di cui sono riaperti i termini per le richieste al valor militare nel 1970, aprì la strada per un riconoscimento che non poteva che condurre ad una onorificenza che stabiliva una esaltazione dei valori della Resistenza.

In un clima così poco condiviso, ciò fu sicuramente improvvido, indipendentemente da ogni nostra considerazione positiva odierna sulla Resistenza. Si chiese un riconoscimento che nella sua motivazione esalta la lotta partigiana, quando una buona parte dei superstiti imputa loro la responsabilità dell'evento. Solo a partire dagli anni '90 il Comune, pur ormai detenendo il riconoscimento, si è fatto promotore di dialogo e di riavvi-

cinamento tra le diverse parti delle comunità, in particolar modo di Pedescala.

Negli anni 1995 e 2005 si sono tenute due cerimonie in occasione del 50° e del 60° dell'eccidio che hanno saputo, con grande fatica, ristabilire la condivisione perlomeno del ricordo delle vittime. Nonostante ciò, è sempre attivo il Comitato delle vittime civili dell'eccidio, che richiede continuamente all'Amministrazione una presa di posizione energica contro il riconoscimento che l'Amministrazione ha in mano. Ciò è molto difficile, poiché legato ad un procedimento di assegnazione che è stato condotto dalla Presidenza della Repubblica e dal Ministero dell'Interno.

L'Amministrazione ha comunque avviato un confronto, a partire dalle celebrazioni del 2005, che sta lentamente formando una ipotesi di risoluzione del problema. Gli incontri dedicati a questo tema rimangono comunque tuttora molto riservati, visto il notevole impatto emotivo che ogni considerazione crea in piccole comunità come le nostre, legate tuttora negli affetti ad un evento così tragico.

*P. S. Ribadisco che quanto indicato fa riferimento esclusivamente a letture storiche della vicenda, che non hanno ad oggi né prove inconfutabili né smentite altrettanto certe. Nella vicenda si mescolano le diverse testimonianze dei superstiti alle letture di esse che oggi emergono dai figli di quelle persone.*

*L'Amministrazione è impegnata a risolvere, anzitutto per ciò che le compete, una situazione in cui, per molti, il riconoscimento che detiene rappresenta un qualcosa di non aderente o addirittura di offensivo della memoria storica. Non compete ad alcun Comune comprovare i fatti, ma ogni Amministrazione Comunale, crediamo, ha il dovere di leggere la storia in ciò che unisce anziché confondere la storia con ciò che divide. Non si tratta di svelare alcuna verità ma di scoprirsi coerenti con ogni lettura storica dei fatti, conservando un atteggiamento di comprensione nei confronti di ciascuno.*

*Alberto Toldo, sindaco*



### 3. Il tragico episodio di Porzus

Ogni anno sono solita "festeggiare" il 25 aprile, prima di scendere in piazza e partecipare alle celebrazioni ufficiali, raccogliendomi nella rivisitazione di alcune "lettere di condannati a morte della Resistenza Italiana", e leggo i nomi per impedire, come dice Enzo Bianchi (1): *"che con la vittima scompaia anche la sua memoria"* e *"il ricordo della sua dignità"*, perché - continua Bianchi - *"il dovere di ricordare è un debito che abbiamo verso le vittime della storia non solo per evitare che gli stessi orrori non abbiano più a ripetersi, ma anche per non rendere vana, vuota, mai esistita la loro vita, i loro affetti, le loro speranze"*. Poi, scendo in piazza ed ascolto, con grande ammirazione, il racconto di alcuni partigiani, che con la loro voce sempre ferma e sicura, seppure commossa, ci ricordano quegli avvenimenti, gli ideali, i valori e gli episodi della lotta di Resistenza, della lotta per la libertà del nostro Paese.

Con questo spirito e con profondo entusiasmo ho incontrato i due partigiani di Porzus, il Comandante della *Brigata Garibaldi Natisone*, Giovanni Battista Padoan, detto Vanni e il cappellano della *Brigata Osoppo*, monsignor Redento Bello, detto Candido, prima nel maggio 2003, in un incontro informale a Faedis (Ud), poi in quell'incontro ufficiale del 25 gennaio 2004, in Faedis (Ud), con la partecipazione dell'onorevole Luciano Violante e, ancora, nella sala della Municipalità di Favaro Veneto (Ve) lo scorso 19 dicembre 2005.

L'eccidio alle malghe di Porzus dei 19 partigiani osovani, di cui Vanni e Candido sono testimoni, è un episodio della Resistenza, difficile ed ancora fonte di contrasti e di divisioni tra le parti in causa.

L'eccidio ha visto il coinvolgimento delle due "anime" della Resistenza, portatrici di differenti ideologie, sebbene entrambe combattenti contro *"un nemico comune"*, diceva Violante, *"cui i ragazzi di allora hanno tentato di opporsi in tutti i modi, anche se non era chiaro né*

*se sarebbero sopravvissuti, né se il nazifascismo sarebbe stato sconfitto"*, eppure, continua Violante, *"hanno lottato insieme per ridarci la libertà"*.

I due "nonni", così li chiamano gli abitanti di Faedis e di Attimis, Vanni e Candido, insieme ai sindaci di questi due paesi, Franco Beccari e Maurizio Malduca, hanno iniziato un percorso, diversi anni fa, per trasformare quell'episodio di Porzus, *"da ricordo e luogo di morte, in memoria e luogo di vita"*, con la ferma *"volontà di impartire una lezione di storia, partendo dall'eccidio di Porzus, per lanciare un messaggio di pace"*.

Il percorso di riconciliazione, iniziato dai due testimoni eccellenti, con l'aiuto dei sindaci, è oramai irreversibile. Pur essendo un percorso a tappe, dure e faticose, come i sentieri impegnativi di montagna, diverse vette sono state raggiunte: una prima stretta di mano, poi un abbraccio e poi, allora, il coinvolgimento delle persone, ed ancora, la condivisione e l'assistenza al processo di riconciliazione degli insegnanti, dei loro ragazzi, dei presidi, degli amministratori, dei parroci e di quanti, come noi dell'Associazione *Eso-do*, credono nella possibilità e nella necessità di comprendere, di essere noi stessi testimoni vicino ai testimoni, di conoscere la verità dei fatti storici e di riconoscere gli errori e le responsabilità, per apprendere, attraverso la memoria *"l'evento accaduto ieri"*, per invocarlo *"nel suo permanere oggi"*, e per sentirlo *"portatore di senso per il domani (2)"*.

Il cammino di riconciliazione intrapreso parte con l'approfondimento degli episodi storici, con l'indagare la verità della storia. Ma tale cammino ha poi bisogno, per diventare reale, che le parti riconoscano i propri errori, perché *"ve ne sono stati, da una parte e dall'altra"*, come ricorda il comandante Vanni. Per questo bisogna confrontarsi, discutere, valutare i fatti ed ammettere le proprie responsabilità.

Vanni, con il suo fazzoletto rosso al collo, non ha dubbi: *"La guerra di liberazione non*



*è stata una guerra ingiusta, è stata una guerra imposta al popolo italiano”, ma “nell’ambito della guerra vengono scatenati tutti i peggiori istinti dell’uomo”;* allora, se crimini sono stati commessi è necessario essere disposti a riconoscerli. Non è una cosa facile, è difficile, ma è necessaria e bisogna farlo senza aspettare che l’altro riconosca i propri errori con un atto unilaterale di assunzione di responsabilità oggettiva, morale e politica.

Così i due “nonni” di Porzus, con il loro rinnovato impegno e la loro fatica, ci suggeriscono una metodologia ed un modo diverso e nuovo di affrontare la storia, per trasformare *memorie di guerra in sentieri di pace*: l’interrogarci su che cosa sia successo a Porzus, ma anche alle foibe; il riconoscere se dalla nostra parte siano state compiute azioni orribili e assumerci la responsabilità di queste azioni, avviando così, per primi, quel processo di riconciliazione che metta l’altra parte di fronte alle proprie colpe, tolga ogni alibi e strumentalizzazione.

Quello di Vanni e di Candido è un percorso animato dal desiderio di conoscenza, di riconoscimento delle responsabilità, e di confronto per offrire alle nuove generazioni un progetto di pace. Il fine di tenere aperto il discorso in un continuo confronto nulla ha a che vedere con il “revisionismo” che, invece, *“ha per fine quello di chiuderlo”*, il discorso. Ha per fine il silenzio (3).

Mi chiedo quanto dobbiamo ringraziare Vanni e Candido perché loro hanno fatto la storia, quella più importante per il nostro Paese, loro ci hanno dato un Paese libero dalla tirannide, un Paese democratico e, loro, ancora oggi, non hanno smesso di lottare per noi e assieme a noi.

Mentre a stento trattengo le lacrime se penso allo spessore morale, alla decisione e alla forza di questi uomini, riecheggiano alla mente le parole della poesia di Pier Paolo Pasolini: *“Eppure, questo è un giorno di vittoria”*.

Cristina Oriato

#### Note

- 1) E. BIANCHI, *Memoria, il bisogno di purificare*, La Stampa, 26 giugno 2005.
- 2) E. BIANCHI, cfr sopra.
- 3) A. PORTELLI, *Revisionismo e senso comune. Il Processo al Novecento*, La Rivista del Manifesto, n. 13, gennaio 2001.

## 4. La memoria non spegne la speranza

Le pagine della storia sono scritte, alcune, con la grafia del bambino, chiare, semplici, che profumano di freschezza e di semplicità. Altre con i duri caratteri del sacrificio e della fatica. Altre ancora col sangue di vittime innocenti, le sole spesso a pagare il prezzo della vanità e del delirio di potere, che prende talvolta persone o popoli. A sessant’anni dalla fine di una guerra, che di queste tragiche pagine ne ha scritte purtroppo tante, innumerevoli, i saonaresi vogliono rileggerne alcune che hanno visto protagonisti i loro padri, pagine che narrano di avvenimenti che hanno aperto ferite non ancora chiuse, il cui ricordo i figli hanno per lo più conservato con pudore nei loro cuori, come un’eredità intima e personale, di affetti e di dolori che solo ad essi poteva appartenere.

Alla fine di una guerra che ha coinvolto intere nazioni, anche le nostre terre soffrivano per l’oppressione di forze prepotenti a fianco delle quali inizialmente l’Italia si era schierata, arrivando a condividere gli assurdi ideali del nazismo e poi, dopo un disastroso armistizio, le persone che vedevano gli antichi amici diventati feroci nemici, ne sono rimaste, a dir poco, sconcertate. Sorgeva comunque un desiderio di rinascita, e mentre questo stava realizzandosi, quando già nella città di Padova la resa dell’esercito tedesco sembrava avesse posto definitivamente fine alle ostilità, il paese di Saonara è stato colpito da un’inumana tragedia.

Allorché le forze partigiane stavano completando, anche nel territorio alla periferia di



Padova, il successo che avevano conseguito nel capoluogo di provincia, ad una richiesta di resa, forse non preparata adeguatamente, è seguita una rabbiosa reazione da parte delle forze occupanti che vedevano ormai vanificata la loro insana volontà di supremazia.

Alcuni partigiani, comandati da un giovane animato da forte determinazione, che voleva imporre la resa ad un gruppo che riteneva formato da pochi soldati, si sono visti assalire da un commando delle famigerate SS, armate fino ai denti, che li hanno sovrastati e annientati. Mentre i capi dei partigiani venivano arrestati, i giovani che li avevano accompagnati fino a Villa Pimpinato, sede ove si erano svolte le trattative di resa, abbandonarono le loro posizioni raggiungendo il centro abitato di Villatora.

Al loro inseguimento e alla loro ricerca i soldati tedeschi sono arrivati in paese bussando violentemente a tutte le porte, facendo uscire ed arrestando persone che nulla avevano a che fare con l'attività partigiana, alcune delle quali sono state uccise sul posto, e altre ferite mortalmente. Nove persone hanno subito queste conseguenze, fra le quali Agostino, un bambino di appena cinque anni.

Un'altra mezza dozzina di uomini è stata presa in un'osteria, dove si era nascosta per proteggersi. Altri sono stati fermati per strada: un infermiere, gente comune, due panettieri, quattro contadini, i padroni della villa ove si erano svolte le trattative, un generale dei carabinieri in pensione, altri contadini, bovani, studenti...

Trasportati su di un camion presso villa Bauce, sono stati sottoposti ad un sommario e illegale giudizio, e condannati a morte. A nulla è valso il gesto eroico del generale Giuseppe Dezio che, assumendo su di sé ogni eventuale presunta responsabilità del tentativo insurrezionale, offrì la propria vita per aver salva quella degli uomini arrestati. Sembrò venisse assecondato e fu il primo ad essere ucciso. Ma la furia delle esasperate SS non si fermò. Una ad una tutte le trentacinque innocenti vittime finirono la loro esisten-

za amucchiate in un fosso, di fronte alla villa.

Quarantaquattro i caduti: persone anziane, uomini maturi con figli, giovani animati dal nuovo desiderio di libertà, ragazzi che si stavano aprendo alla vita. Tutti videro la loro esistenza finire miseramente con un colpo di arma da fuoco.

Un intero paese li ha pianti. Molte mogli, madri, figli hanno visto svanire in una triste sera d'aprile i loro affetti, le loro speranze. A sessant'anni di distanza va assottigliandosi il numero dei parenti loro più prossimi. Taluni di costoro, raccontando del proprio congiunto, sentono ancora chiudersi la gola, faticano a continuare a parlarne, ed un pianto di commozione sale ai loro occhi.

Il ricordo di queste persone, del loro sacrificio, non può passare inosservato e venire dimenticato. Le ultime pagine della storia della loro vita le hanno scritte col loro sangue. Esse sono anche pagine della storia di un paese che le vuole ricordare e tramandare ai posteri.

Il ricordo e il pianto non ha tuttavia lo scopo di rinfocolare odio e suscitare sentimenti di vendetta verso persone o popoli, bensì di ribadire la vanità di ideologie che portano dei popoli a contrapporsi, e la nefandezza delle guerre, che da esse derivano, apportando solo distruzione e morte. E andando alla ricerca di valori calpestati si può risalire ai sentimenti di pace, di libertà, di serena convivenza, cui l'intera umanità aspira.

Guardando così a questi principi, anche ricordando momenti tristi di contrapposizioni fra popoli e fazioni, si può pervenire al superamento di inimicizie e di dolori, condividendo le aspirazioni comuni, guardando alle quali può rinascere la speranza di ritrovarsi tutti fratelli in un'unica famiglia.

Significative, a tale proposito, appaiono due iniziative che, in forme diverse, hanno contribuito a riavvicinare due popoli che la guerra aveva tragicamente contrapposto.

Eddy Evans, un giovane birmano, di madre birmana e di padre statunitense, al quale



i Khmer rossi avevano massacrato i genitori e quasi tutti i fratelli, venuto a studiare in Italia, a Padova, fece amicizia con Piero, uno studente di medicina abitante a Villatora. Dopo alcune peregrinazioni all'estero, tornato in Italia si fece sacerdote. Ritrovati i vecchi amici, Eddy, che nel frattempo aveva fatto conoscenza con molta gente in Germania, incominciò, assieme all'amico Piero, alla moglie di questi Esterina e ad altri giovani di Villatora, ad organizzare dei gemellaggi fra gruppi di tedeschi e gruppi di italiani, proprio con lo scopo di pervenire ad una specie di conciliazione, che servisse a riavvicinare due nazioni che la guerra aveva crudelmente diviso, causando tanti lutti, come era avvenuto a Villatora e a Saonara. L'intenzione dei gemellaggi era di seminare amicizia.

A Camin, Romeo, che aveva perso un fratello nell'eccidio di Saonara, qualche anno dopo la fine della guerra riuscì nella difficile impresa di far andare al suo paese squadre di giocatori di calcio tedeschi, slavi, inglesi, riuscendo a stabilire una specie di gemellaggio, in particolare con i tedeschi. Dal punto

di vista della convivenza umana, questi incontri hanno costituito un elemento apprezzabile. Ciò è avvenuto nei primi anni sessanta.

Dieci anni fa, ricorrendo il cinquantesimo dell'eccidio, l'amministrazione comunale ha pubblicato un opuscolo che ha sinteticamente ricostruito i tristi avvenimenti. Le scuole elementari e medie hanno interessato gli alunni a ricostruire i fatti, interrogando parenti ed amici, e raccogliendo testimonianze. Ne sono derivati dei compendi interessanti ed apprezzabili.

Quest'anno l'amministrazione sta promuovendo la pubblicazione di un libro che ricostruisca ulteriormente gli avvenimenti con maggior dovizia di particolari, ricorrendo ai ricordi di coloro che ancora possono testimoniare i fatti, e contribuisca altresì a meglio collocare il racconto nel contesto storico in cui esso si è verificato.

Nel corso di una riuscita manifestazione, realizzata nel giorno dell'anniversario della strage, presso la villa dove si sono svolti gli ultimi momenti della tragica vicenda, con la

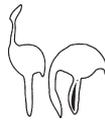
partecipazione di autorità civili, religiose e di studenti, è avvenuta l'inaugurazione della nuova decorosa sistemazione del monumento che ricorda l'eccidio.

Il ricordo della malvagità umana non impedisce che si possa risalire ai sentimenti migliori che si annidano nell'animo dell'uomo, gli unici che lascino spazio alla speranza di un futuro di pace.



19 novembre 2005. Pubblico presente nella sala municipale di Favaro Veneto (Ve) all'incontro con don Redento Bello (Candido) e Giovanni Padoan (Vanni) per la presentazione del cammino di riconciliazione per i fatti di Porzus.

Giovanni Sartoratti



## Allontànati dal male

La poesia conosce la riconciliazione?

Intendo la poesia italiana, quella del Novecento, la poesia che, civile o meno, ha vissuto spesso in prima persona i molti momenti tremendi e laceranti che hanno percorso il secolo appena tramontato.

Ho cercato molto e in varie direzioni: Ungaretti e Quasimodo e Pavese e Gatto e Pasolini e Betocchi e Levi e Luzi e Fortini e Turoldo e alcuni dialettali...

Di Quasimodo ero stato tentato da una sua poesia - scritta non prima del 1949 - dove torna con il ricordo "Ai quindici di Piazzale Loreto". Mi colpiva quel suo sforzo di far diventare poesia, attraverso la memoria, anche l'arido puntiglioso elenco dei cognomi dei 15 uccisi e ancora il finale dove apre con forza, dopo la rievocazione cupa e insistita della morte, alla vita: *"La nostra non è guardia di tristezza, / non è veglia di lacrime alle tombe; / la morte non dà ombra quando è vita"*.

Anche Turoldo mi aveva affascinato quando - nel 1947 - ricorda quella che lui chiama la sua Milano *"povera patria"* in balia delle vendette (*"È di ieri il grido di altri / morti sulla via del colle..."*), devastata dall'odio (*neppure / una breve sosta di odii*), invelenita e arrabbiata (*"Ancora nel sangue l'abitudine / di morte; ancora nel sogno / i pugni serrati*), abbandonata a se stessa senza *"più un profeta che annunzi / il Suo avvento"* e *"il Duomo [che] è ritornato di pietra"*.

Non mancano, insomma, momenti alti, intensi, con rimandi forti alla vita e magari anche alla pace, ma ancora tutti dentro a un'affermazione precisa di campo, a una identità offesa che chiede di essere riscattata, dentro uno schema in cui uno è la vittima e l'altro è il nemico, ancora.

La riconciliazione, insomma, l'incontrarsi nello sforzo di presa di coscienza e possibilmente di ricostruzione di una fratellanza disastata, non c'è. In questa nostra poesia non sono riuscito a trovarla.



Che forse, mi sono chiesto, la società laica e civile anche nella sua espressione più colta e matura, non conosca la riconciliazione; che forse di fronte a questo passo successivo e necessario per una reale convivenza civile non sia ancora in grado di parlare?

Mi è venuto allora in mente Desmond Tutu, vescovo anglicano che, nella veste di Presidente della "Commissione di verità e riconciliazione" istituita in Sudafrica dopo la tremenda stagione dell'*apartheid*, affermava: "Per quanto possa essere un'esperienza dolorosa, non possiamo permettere che le ferite del passato arrivino a suppurazione. Devono essere aperte. Devono essere pulite. Devono essere spalmate di balsamo perché possano guarire. Questo non significa essere ossessionati dal passato. Significa preoccuparsi che il passato sia affrontato in modo adeguato per il bene del futuro". E allora mi sono chiesto, laicamente, se non fosse il caso di cercare nella cultura religiosa qualcosa che potesse parlare di riconciliazione.

Nella Bibbia, in quel libro incredibile dove un popolo di pastori parla a Dio senza soggezione alcuna, ho trovato il salmo 34 (33) che mi sembrava potesse aiutarmi, là dove, al versetto 12 che inizia con "Venite, figlioli, ascoltate: / io vi insegnerò il timore del Signore", diventa una specie di lezione sapienziale (1).

Di questa "lezione" il punto centrale credo stia dove l'ipotetico maestro esorta gli altrettanto ipotetici discepoli ad allontanarsi dal male, il male subito. Che può essere stato grande, tremendo, che può avere sconvolto una o molte vite, ma pure dal quale occorre allontanarsi, occorre lasciarlo perdere, non fermarsi a guardarlo fino a farsene ossessionare, fino a farsi invadere il cuore, che poi non sarà in grado di vedere e capire e sentire altro. "Allontanati dal male - dice il maestro - e invece fa il bene, preoccupati di fare il bene. La giustizia è una questione di Dio: lui si muove contro quelli che fanno il male, lui si preoccupa di chi è giusto, lui riscatta la vita dei suoi servi, lui fa sì che il malvagio perisca vittima della sua malvagità. Tu hai solo una cosa da fare: fai il bene e cerca la pace e adoperati perché essa vinca sempre e in ogni momento".

In questo "fare il bene", "costruire fratellanza", nonostante tutto il male che è successo, in questo cercare fattivamente e positivamente la pace credo stia la strada per la riconciliazione.

Beppe Bovo

*(Una delle regole che mi ero dato nell'iniziare questa rubrica è stata quella di utilizzare solo testi italiani non per sciovinismo culturale ma per non ricorrere alle traduzioni, sempre "inaffidabili" e in modo particolare in poesia. "Costretto", questa volta, a ricorrere a un salmo, ho optato per la versione della vulgata che è meno lontana - almeno nel tempo - dal testo originale, inaccessibile per molti, me compreso.*

*Confido nella capacità di comprensione - intesa nelle diverse accezioni del termine - dei lettori di Esodo).*

#### Nota

1) Il salmo è di David che, in fuga da Saul che vuole ucciderlo, è costretto a farsi passare per pazzo per salvarsi da Achis, re di Gat.



## PSALMUS 34 (33)

.....  
 Venite, filii, audite me:  
 timorem Domini docebo vos.  
 Quis est homo, qui vult vitam,  
 diligit dies, ut videat bonum? -  
 Prohibe linguam tuam a malo,  
 et labia tua, ne loquantur dolum.  
 Diverte a malo et fac bonum,  
 inquire pacem et perseguere eam.  
 Oculi Domini super iustos,  
 et aures eius in clamorem eorum.  
 Vultus autem Domini super facientes mala,  
 ut perdat de terra memoriam eorum.  
 Clamaverunt, et Dominus exaudivit  
 et ex omnibus tribulationibus eorum liberavit eos.  
 Iuxta est Dominus iis, qui contrito sunt corde,  
 et confractos spiritu salvabit.  
 Multae tribulationes iustorum,  
 et de omnibus his liberabit eos Dominus.  
 Custodit omnia ossa eorum,  
 unum ex his non conteretur.  
 Interficiet peccatorem malitia;  
 et qui oderunt iustum, punientur.  
 Redimet Dominus animas servorum suorum;  
 et non punientur omnes, qui sperant in eo.

*(Venite, figlioli, ascoltate; io vi insegnerò il timore del Signore. Chi è l'uomo che desidera la vita e che brama lunghi giorni per poter gioire del bene? Trattieni la tua lingua dal male e le tue labbra da parole bugiarde. Allontanati dal male e fa' il bene; cerca la pace e adoperati per essa. Gli occhi del Signore sono sui giusti e i suoi orecchi sono attenti al loro grido. Il volto del Signore è contro quelli che fanno il male per cancellare dalla terra il loro ricordo. I giusti gridano e il Signore li ascolta; li libera da tutte le loro disgrazie. Il Signore è vicino a quelli che hanno il cuore afflitto, salva gli umili di spirito. Molte sono le afflizioni del giusto; ma il Signore lo libera da tutte. Egli preserva tutte le sue ossa; non se ne spezza neanche una. La malvagità farà perire il malvagio, quelli che odiano il giusto saranno considerati colpevoli. Il Signore riscatta la vita dei suoi servi, nessuno di quelli che confidano in lui sarà considerato colpevole).*

PARTE SECONDA  
**Echi di Esodo**



## Dialoghi ecumenici e inter-religiosi

### Intervista a don Luigi Sartori

*Il dialogo ecumenico, come ricerca di una piena comunione tra le varie confessioni cristiane, è "esploso" in maniera dirompente, almeno nel mondo cattolico, negli anni di Papa Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II. Ma già negli anni precedenti il 1958, anno dell'elezione a Papa del cardinal Roncalli, c'erano stati fermenti che avrebbero permesso il nascere e lo svilupparsi, nei decenni successivi, di una feconda stagione ecumenica.*

*Uno di questi "fermenti" nacque a Venezia, alla fine del secondo conflitto mondiale, per iniziativa di una giovane laureanda, che aveva deciso di preparare una tesi di laurea sulla Riforma protestante. La giovane cattolica, di nome Maria Vingiani, in seguito avrebbe dato vita a periodici incontri di dialogo e studio tra esponenti delle diverse confessioni.*

*Da quest'ultima esperienza, quasi in concomitanza con la conclusione del Concilio Vaticano II, nasce il SAE (Segretariato Attività Ecumeniche), che ha avuto e continua ad avere il merito di organizzare ogni anno delle "sessioni di formazione ecumenica", ove i relatori di diverse confessioni religiose animano e sollecitano ricerche e dialoghi su temi di interesse ecumenico.*

*L'ultima sessione, la 42<sup>a</sup>, si è tenuta a Chianciano Terme dal 23 al 29 luglio 2005, avendo per tema "Se aveste fede quanto un granello di senape". Nell'ambito di questa sessione sono state fatte alcune interviste. La prima è stata fatta a mons. Luigi Sartori. Ne riportiamo, di seguito, alcuni stralci, non rivisti dall'autore.*

*D. Come e quando si è lasciato coinvolgere dall'ecumenismo?*

*R. Quand'ero chierico si usava fare la cosiddetta "correzione fraterna"; con una decina di amici, ho creato un gruppo dove c'era la stimolazione fraterna per scoprire gli aspetti*

positivi. Così si è fatta un'esperienza ecumenica: invece di mettere in evidenza i difetti, abbiamo messo in evidenza i pregi, valorizzandoli.

Quando poi ho studiato a Roma dal '46 al '50 ho trovato, in una libreria di seconda mano, i libretti di Taizé, stampati su carta straccia, che trattavano temi come la riconciliazione in Cristo, Maria... Tale circostanza ha acceso in me il desiderio di conoscere questa comunità, quando in Italia ancora nessuno forse conosceva per esperienza Taizé.

Due anni dopo mi sono recato in Francia per le vacanze, e ne ho approfittato per visitare la sede dei teologi Danielou e De Lubac, ma anche per incontrare la comunità di Taizé: sono tornato in Italia con la voglia di pensare anche ai fratelli non cattolici.

Per il resto, ho fatto una tesi di laurea in teologia, ma insieme anche in filosofia, su Blondel, il grande filosofo che, anche dal punto di vista culturale, ha ridato impulso ad un pensiero che diventasse universale, perché Blondel prende in mano tutta la cultura moderna in quanto soggettivistica, e passa da una chiusa immanenza a una immanenza aperta alla trascendenza.

Tornato a Padova, non ho pensato all'ecumenismo avendo fondato la rivista *Studia Patavina* a nome del mio Vescovo. Ho cercato - con il gruppo di studio - aperture sempre crescenti, non soltanto tra gli uomini di cultura ma anche di fede: apertura soprattutto nei confronti del mondo orientale, tenuto conto che la nostra regione, con Venezia al centro, è chiamata per vocazione ad interessarsi dell'Est, anche di quello più lontano.

Alle ultime due sessioni del Concilio Vaticano II sono stato invitato come esperto della CEI, in sostituzione di Carlo Colombo. Facevo parte del gruppo di teologi italiani che redigevano la relazione giornaliera sul Concilio. Così è nata in me l'esigenza di farmi capire dalla gente e di saper tradurre con efficacia divulgativa (nel senso buono della parola) il dibattito dei padri conciliari. È lì che



il Concilio mi ha convertito nel più profondo all'ecumenismo: ero specialmente presente ai dibattiti della *Unitatis redintegratio* e della *Gaudium et spes*.

Considero il problema ecumenico nei termini allargatissimi di vero dialogo tra cristiani, comprensibile e vero solo quando è dialogo con le religioni, tra le religioni. Ma anche questo secondo dialogo è autentico solo quando abbraccia anche le diversità di pensiero culturale. Ho questa convinzione: alla base delle differenze tra chiese e tra religioni c'è sempre un fattore culturale; la divisione non dipende dalla parola di Dio e dalla sua interpretazione, ma ciascuno dà una interpretazione diversa in base alla cultura. Studiare e far convergere le culture, quindi, è già fare ecumenismo. Il credente è prima di tutto uomo, in secondo luogo "uomo di fede".

Dopo il Concilio ho incontrato Maria Vingiani e la sua attività. Successivamente ho conosciuto don Germano Pattaro, che era già ammalato. Mi ritengo un po' l'ombra di Pattaro. Dal punto di vista della profondità culturale mi avanzava, specialmente perché lui era interessato alle filosofie, alle culture. Aveva una capacità filosofica veramente profonda, arrivava all'ecumenismo ma sempre come passione per le correnti filosofiche.

Io, invece, ho forse più la dote - che sarebbe anche un difetto - di non leggere (o di leggere poco) i libri, le fonti culturali, ma di ascoltare nei convegni. Sempre seduto, fino a rovinarmi la salute, coglievo gli appunti da tutti, e cercavo sempre di capirli, legandoli tra di loro. E questo atteggiamento è già un vivere l'ecumenismo: quasi svuotarsi della propria identità non per perderla ma per riscoprirla, ricevendola sempre di nuovo allargata integrando i vari apporti.

Non si tratta di un semplice sincretismo: non era un accostare, ma un rivivere la propria identità, assumendo dentro di essa stimoli e fermenti dalle altre identità, e così arricchendola. L'ecumenismo è gioioso e bello perché ti fa diventare te stesso, ma sempre più ricco, non perdendo la tua identità ma,

direi, fermentandola in maniera che diventi un dono sempre più grande. E mentre arricchisco la mia identità divento anche sempre più ricettivo. È l'esperienza che ho fatto, anche per merito del SAE.

Questa è una tesi veramente ecumenica: diventare ciò che sei ricuperando l'identità come dono sempre ricevuto. L'identità te l'ha donata Dio e, affinché resti sempre donata, devi continuamente aprirti al dono degli altri. Tu sei un dono ma devi restare dono, poiché è facile che il dono sia trattato come possesso.

*D. Il dialogo ecumenico come ha inciso nella situazione teologica italiana?*

R. Sono stato quasi 20 anni presidente dell'*Associazione Teologica Italiana* (dal 1969 al 1987), sempre legato al vescovo Carlo Colombo, che ne è stato il fondatore, anche su insistenza di Paolo VI, avendo constatato che i vescovi italiani non avevano inciso per niente nella elaborazione delle tesi conciliari, mentre attivi erano stati i vescovi olandesi, tedeschi, francesi, belgi. Per questo il Vaticano II è chiamato "Concilio lovaniense realizzato a Roma", cioè realizzato dai vescovi collegati all'università di Lovanio.

L'*Associazione Teologica Italiana* è nata per rinviare la nostra teologia, non per intenti intenzionalmente ecumenici. E come presidente - già da tre anni ero dentro al SAE - anziché stimolare gli amici teologi immediatamente sul terreno ecumenico, mi sono detto: "Voglio che i teologi si convertano da soli all'ecumenismo non per una mia insistenza".

Dopo 10/15 anni, pian pianino, ho visto che i componenti dell'*Associazione* chiedevano la sottolineatura di aspetti ecumenici. Solo una sottolineatura. Purtroppo, in Italia, ancora oggi la teologia non è convinta che occorra non solo introdurre una dimensione ecumenica ma diventare tutta intera ecumenica. Lo affermo con gioia ma anche con amarezza: l'ideale che propongo oggi è che solo diventando ecumenica la teologia è teologia.

Il nuovo contesto in cui pensare la teolo-



gia e viverla è il pluralismo religioso. Ogni affermazione teologica deve essere pesata, maturata, attingendo da tutte le religioni; è un traguardo difficilissimo, a cui sono giunto solo dopo 20-30 anni. È dunque difficile che tutti i teologi - anche quelli italiani - si attestino su questa mentalità pluralistica.

In Africa sta nascendo poca teologia "autentica": lì sono stati tutti obbligati a ripetere la teologia imparata a Roma, mentre si doveva solo piantare la teologia che c'era qui. L'Africa, in realtà, è stata tenuta minorene; basti pensare che anche il sinodo dell'Africa è stato tenuto a Roma. Anche i vescovi asiatici sono stati costretti a fare il sinodo a Roma, ma loro hanno già fermenti di una teologia "locale". In Asia hanno studiato per 10 anni - teologi e vescovi insieme - il problema dei libri sacri induisti per domandarsi se possano essere considerati come ispirazione di Dio, se sia dunque possibile accostarli come portatori di parola di Dio rivelata.

Come membro della commissione *Fede e Costituzione del Concilio ecumenico delle Chiese* ho partecipato a vari congressi internazionali. A Bangalore ho preso visione del libro *Ispirazione e rivelazione dei libri sacri*, un cui allegato ho studiato: vescovi e teologi asiatici hanno definito ispirati, per analogia, i libri sacri induisti, ed hanno creato la "messa induista" con la prima lettura tratta dai libri sacri induisti, la seconda dall'Antico Testamento, e poi il Vangelo. Io stesso ho celebrato in India una tale messa, depositata al Santo Ufficio e già approvata da Roma, poi "bloccata" e ora permessa solo in casi eccezionali.

A Roma era stata accolta perché nella *Congregazione delle Missioni* c'era un indiano come sottosegretario. La teologia in Italia, dove non ci sono induisti, ma solo protestanti e qualche ortodosso, quando sarà stimolata a fare qualcosa del genere?

Se il traguardo finale dovrebbe essere quello di una teologia rinnovata, che incorpora anche valori di altre culture, sull'esempio di quanto hanno fatto in India, come posso io spingere i teologi italiani a diventare ecume-

nici in senso così avanzato ?

*D. A che punto siamo del dialogo ecumenico, e quali sono le prospettive concrete realizzabili?*

R. All'inizio del cammino ecumenico c'era la speranza di riuscire ad avere presto degli effetti, adesso capiamo che c'è molta strada da fare. Secondo Ratzinger (che ha una concezione un po' mistica della verità) "*bisogna non avere fretta*", per non illudersi di poter arrivare all'unità attraverso progetti umani: l'unità è un dono di Dio. Così mentre nel SAE tutti premono per fare dei passi, io vorrei che quanto si fa apparisse anche chiaramente come un dono di Dio.

Oggi, in campo ecumenico, non c'è più la disperazione subentrata alle grandi speranze conciliari, adesso c'è una rassegnazione, però più positiva di qualche anno fa, la rassegnazione di chi si impegna senza pretendere di vedere il frutto. E non è solo Roma che frena, in realtà ogni gruppo ecumenico, in Italia, in Germania, in Francia... continua a trovare delle difficoltà: è faticoso convertire i fratelli, dentro la propria Chiesa. Confesso che ho fatto molta fatica con i preti della mia diocesi: per il fatto che quando parlo entusiasmo un po', mi battevano le mani quando predicavo queste cose, ma poi più che diventare ecumenici diventavano filo-Sartori.

Se si fa difficoltà a proporre l'ecumenismo ai preti, devo dire che ci sono tanti movimenti di laici. Una volta c'era solo l'Azione Cattolica, fedele alla gerarchia che li poteva indirizzare dove riteneva giusto. Oggi in ogni parrocchia ci sono almeno 5-6 gruppi diversi. Un mio amico parroco, grande sacerdote, aveva nella sua parrocchia 10 gruppi, che invitava tutti, una volta al mese, a rendere conto l'uno all'altro del proprio operato, senza pretese. La parrocchia li deve far camminare senza urti, ma con quell'attenzione di assumere i valori di ciascuno. E come è difficile aprire i gruppi e i movimenti!

*D. Cosa pensa dell'ospitalità eucaristica?*

R. Mi ricordo che alla Mendola, fino al



'96, ogni anno c'era dibattito su questo tema. Era una vera sofferenza: Pattaro piangeva perché non potevamo fare l'eucarestia insieme. Dopo i primi anni di pianto ci sono stati gli anni della protesta: alcuni cattolici andavano alla mensa della Santa Cena e alcuni protestanti all'Eucaristia, e ogni anno io che moderavo con la Maria Vingiani, annunciavo le regole delle Chiese. Ogni anno aumentava il numero dei cattolici e dei protestanti che vicendevolmente si avvicinavano all'altra confessione. Bisogna aver fiducia nella lievitazione delle coscienze, che interpretano come indicazioni, non come precetti, quelli che vengono da Roma. Ai nostri giorni, dunque, si procede non più per indicazione superiore ma secondo la coscienza.

Sono in totale disaccordo con la nuova interpretazione degli articoli 8-11 del decreto *Dignitatis redintegratio*. Tali articoli consentirebbero l'intercomunione in certi casi (che potrebbero essere molti), ma recentemente il Santo Ufficio li ha interpretati in maniera riduttiva: la comunione insieme si può fare solo in pericolo di morte, in caso di persecuzioni, quando si è imprigionati insieme...

*D. Blondel e soggettivismo: il soggettivismo è qualcosa di esasperato; come risponde alla critica feroce dell'egemonia del relativismo legato all'ecumenismo?*

R. Il Papa attuale sostiene che il vero potere per cui la fede fatica ad emergere è la scienza e la tecnica, per questo non accetta un relativismo quasi esigito con la forza.

Il relativismo diventa come uno spauracchio adoperato dai potenti; ora ecco il grande genio che Dio ha suscitato nella Chiesa con Blondel e con Ranher: avere il coraggio di dire: "Andiamo a fondo del soggettivismo o meglio dell'immanentismo, e scopriremo che dentro l'immanentismo c'è la sete ancora più forte della trascendenza". Il pensare e l'amare sono infiniti, non possono esaurirsi nell'immanenza. Tutto il cambiamento moderno della filosofia fa scattare la sete della trascendenza. Anche nella pastorale, oggi, prima di

evangelizzare o anche mentre si evangelizza, il sentire la sete di verità, la sete di bontà, di bellezza, di arte, viene garantito da fuori, dalla parola di Dio.

Ranher ha lavorato parecchio assieme a Ratzinger, e non si sono scontrati su questo tema, che lo stesso Ratzinger condivide (in una bellissima omelia fatta in montagna, il Papa ha detto: "La vacanza non soltanto è utile ma necessaria in quanto ti fa pensare di più e riscoprire che sei creatura povera ma unica, *capax Dei* in quanto hai dentro la sete dell'infinito"). Tema di divisione è stato, invece, l'esigenza di unire le Chiese - per Ratzinger eccessiva- espressa da Rahner nel famoso e bellissimo libro *L'unità delle chiese come possibilità reale*, tradotto dalla Queriniana.

Il vero problema dell'ecumenismo non è quello confessionale tra Chiese, non quello religioso tra le religioni. Il vero problema dell'autentica fede nasce già quando tratti l'uomo nella sua profondità. Una mamma è "moderna" se è capace di pensare che il suo bambino ha diritto e dovere ad essere lui a muoversi alla scoperta di Dio. Ecco perché insisto che i genitori e i maestri di scuola facciano inventare, scrivere preghiere, poesie. Che gioia quando vedi un bambino che sa fare una preghiera meglio della tua...

Roberto Mancini afferma che tutto la filosofia moderna, che sembra una pazzia, in fondo è la scoperta che non si può più battere la sola via della razionalità. È quindi come l'attesa di una via che valorizzi altri aspetti dell'uomo: l'affettività, il desiderio...

Lo stesso Leibniz arriva a dire che la quantità non è l'aspetto principale della realtà perché l'atomo, il punto di inizio... è una realtà spirituale. Così dicendo sembra voler mettere in evidenza la scoperta del tema del *conatus*, per cui se ogni realtà è un *appetitus Dei*, ogni realtà trova il suo compimento in Dio.

Il miglior mondo possibile è quello fatto per tendere a Dio. Che bellezza!

Luigi Sartori

(a cura di Edo Pastorelli e Lucia Scrivanti)



### Il telescopio

## C'era una volta il Concilio

Già! C'era una volta il Concilio! Una volta, appunto! Esattamente 40 anni fa (8 Dicembre 1965) si chiudeva a Roma il più importante evento ecclesiale degli ultimi 4 secoli.

Un evento universale, voluto ostinatamente da papa Giovanni XXIII, e portato a termine da Paolo VI. Un evento che, non solo nella Chiesa ma anche nella società, ha sprigionato una quantità di spinte vitali che hanno introdotto nuovi modelli culturali. Un evento che, per la prima volta in assoluto, ha dato ufficialità ad alcuni nuclei innovativi della ricerca teologica di quegli anni (Congar, Ranher, Chenu, Metz, Schillebeeckx...) che, fino ad allora, erano diffidati dal Sant'Uffizio del cardinale Ottaviani.

Erano nuclei teologici articolati attorno al dialogo con il mondo (*Gaudium et Spes*), alla nuova idea di Chiesa (*Lumen Gentium*), alla riscoperta della Bibbia (*Dei Verbum*), alla ricomprensione della liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), alla valorizzazione del laicato (*Apostolicam Actuositatem*), al nuovo concetto di missione (*Ad Gentes*) e alla riflessione sul ministero sacerdotale (*Presbiterorum Ordinis*).

Subito dopo il Concilio prese avvio una irripetibile stagione ecclesiale, esaltante e frenetica allo stesso tempo. Una grande passione per l'uomo e la sua storia, una nuova concezione di Chiesa, una diffusa esigenza di partecipazione, una libera ricerca nei campi del sapere teologico, una maggiore consapevolezza di corresponsabilità ecclesiale a tutti i livelli, una accentuata valorizzazione della realtà laicale: erano questi i fronti aperti e le energie vitali che si sono sprigionate da quell'evento provvidenziale.

Ben presto, però, tali energie determinarono, nell'autorità ecclesiastica, centrale e periferica, irrigidimenti e diffidenze nei confronti

del "nuovo" che il Vaticano II e le sue molteplici interpretazioni rappresentavano.

Parallelamente a ciò, il "sessantotto" diede vita a fenomeni di aspra contestazione antiistituzionale contro gli autoritarismi dello Stato e della Scuola, del mondo del lavoro e della Chiesa stessa. È stato all'interno di questo contesto storico piuttosto movimentato e nella paura dell'indebolimento delle istituzioni che le "rivoluzionarie" intuizioni conciliari passarono in secondo piano, fino quasi a scomparire nell'oblio.

Tutto ciò avvenne anche con la complicità della Curia vaticana a cui inizialmente, e per diretto intervento di papa Giovanni, era stata sottratta la gestione dell'intero impianto contenutistico e metodologico del Concilio. Nel giro di 10-15 anni, quindi, le spinte propulsive del Vaticano II esaurirono la loro carica vitale.

Attualmente, i grandi teologi e i padri che ispirarono l'assise ecumenica sono quasi tutti scomparsi. Le suggestioni conciliari di fondo si sono fortemente stemperate, lasciando campo libero ad una progressiva normalizzazione, fino ad arrivare ad una rassegnata rimozione che, con malcelato rimpianto, spinge molti cristiani e preti a ripetere, appunto: "C'era una volta il Concilio!".

E adesso cosa c'è?...

È difficile rispondere obiettivamente. Comunque io, pur in maniera certamente approssimativa e soggettiva, tento alcune risposte.

Nella Chiesa italiana d'oggi esistono moltissime cose che "funzionano" e che danno al cattolicesimo nazionale un'identità forte, sempre più presenzialista e politica: i grandi movimenti ecclesiali, i grandi raduni mondiali dei giovani, le grandi masse di papa Wojtila e Ratzinger, gli annuali e grandiosi *meeting* di CL a Rimini, i grandi riconoscimenti pubblici da parte del potere politico ed economico nei confronti dell'istituzione ecclesiastica, lo schiacciante risultato dell'astensione elettorale, pubblicamente incoraggiata e



sponsorizzata dalla CEI, in occasione del *Referendum* per la fecondazione assistita, effettuata nel Giugno 2005, le grandi piazze mediatiche della TV che si riempiono di personaggi ed eventi religiosi...

All'interno di questa cornice trionfale di massima visibilità ecclesiastica, vorrei chiedere se trovano spazio anche piccoli frammenti vitali che parlano di Vangelo e di profezia.

Vorrei chiedere se, nella società italiana, la Chiesa cattolica è riconosciuta per la sua efficienza onnipresente e onnicomprensiva oppure per la sua efficacia evangelica. Vorrei chiedere se in un Paese come il nostro, in cui si assiste ad un pauroso calo di tensione etica nella vita civile e politica, ci sono luoghi per un annuncio forte e chiaro dei principi della dottrina sociale cristiana.

C'è un'Italia, sempre più sperequata da condoni e da leggi *ad personam*, che sprofonda nelle sabbie mobili dell'amoralità collettiva, dell'indifferenza di fronte all'illegalità diffusa, e del profitto solo per pochi.

È un bel caso di alienazione di massa, non c'è che dire! E pensare che Karl Marx, 150 anni fa, teorizzava sull'alienazione della classe operaia. Oggi questa alienazione si sta trasferendo dall'ambito produttivo a quello esistenziale e culturale. E la TV, grande meretrice tecnologica da questo punto di vista, sempre più fa rimbambire e regredire un Paese, in cui, fino a 20-30 anni fa, facevano presa i grandi valori acquisiti dal patrimonio ideale ereditato dalla Resistenza e dalla Costituzione repubblicana. Erano valori che funzionavano come importanti riferimenti politico-culturali per un popolo, il quale dopo il fascismo voleva ricostruire non solo le città distrutte dalla guerra ma anche la sua coscienza etica e civile, defraudata dalla dittatura di Mussolini.

Ora, sempre più ormai, nelle case e nelle teste degli italiani, sembra funzionare solo una permanente "televendita" delle coscienze.

Di fronte a tale degrado morale una tri-

stezza infinita pervade molti cristiani e preti, che sembrano incapaci di trovare una via di uscita dal berlusconismo imperante: un fenomeno, questo, che prima di essere un'opzione politica, rappresenta una particolare visione di vita con parametri di tipo economico, culturale ed etico. È un modello collettivo di vita, propagandato 24 ore su 24 da una TV sempre più involgarita e omologata ad un "pensiero unico" che ottunde le menti, svilisce la libertà, appiattisce le coscienze e cancella il futuro. Finché la TV del cosiddetto *reality show* e delle veline raggiunge le vette dell'*Auditel* nazionale c'è poco da stare allegri. Tutto questo sottoprodotto culturale assomiglia ad una specie di magma informe che come una slavina di neve travolge tutto, coprendo ogni diversità e identità di persone e di eventi.

Bisogna acquisire consapevolezza dell'emergenza e voler uscire dal tunnel: evitando l'asfissia culturale ed etica che ammorba la convivenza, introducendo modelli alternativi di esistenza, e promuovendo spazi di libertà e di azione per singoli e per gruppi che non sono più disposti a lasciarsi fagocitare da questo moderno Molok, così invasivo e devastante.

È a questo punto che, per non perdere del tutto le speranze, giova recuperare alcune pagine magisteriali di grande respiro che aprono nuovi orizzonti all'azione dei cristiani nella storia. Paolo VI affermava che "Soltanto il Regno di Dio è un assoluto, tutto il resto è relativo" (*Evangelii Nuntiandi*, n. 8). In questi tempi in cui, da parte cattolica e anche laica (si pensi al nuovo fenomeno dei cosiddetti "atei devoti" alla Pera e alla Ferrara!...) si fa un gran parlare dell'iniquità del relativismo, l'affermazione citata è quanto mai significativa.

Se soltanto il Regno è un assoluto vuol dire che sotto la categoria di relatività bisogna mettere tutto il resto: la Chiesa e i catechismi, le giornate mondiali della gioventù e i pellegrinaggi al Santuario di Padre Pio, le



parrocchie e le attività ad esse connesse, eccetera...

La relatività di queste molteplici realtà ecclesiali non significa che esse non contino nulla, ma che sono efficaci solo nella misura in cui si collocano sulla linea della costruzione del Regno di Dio tra gli uomini: è questo il fine ultimo dell'esperienza religiosa nella storia del mondo. È tra gli uomini che il Regno va promosso ed alimentato, come dice Giovanni Paolo II: "Il Regno mira a trasformare i rapporti tra gli uomini, e si attua progressivamente, man mano che essi imparano

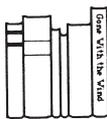
ad amarsi, a perdonarsi, a servirsi a vicenda..." (*Redemptoris missio*, 15).

Allora, da questo punto di vista, le grandi istanze del Concilio Vaticano II, sul piano sia teologico che antropologico (si rileggano alcuni suggestivi passaggi della *Gaudium et Spes!*...) possono ridonarci quella speranza che ci aiuta a riscoprire, dentro l'attuale e difficile contesto storico, le ragioni di un rinnovato impegno per l'uomo e per il Vangelo.

*Giorgio Morlin*



19 novembre 2005. Don Redento Bello (Candido) e Giovanni Padoan (Vanni) presentano alla municipalità di Favaro Veneto (VE) il cammino di riconciliazione da loro avviato per i fatti di Porzus.



## Civitella in Val di Chiana: storia di una memoria divisa

Il 29 giugno 1944, a Civitella in Val di Chiana, a pochi chilometri da Arezzo, le truppe tedesche in ritirata verso il Nord compirono un massacro di 203 civili: 90 a Civitella paese, e rispettivamente 60 e 40 nelle frazioni di San Pancrazio e Cornia. Questa strage è paragonabile, per crudeltà ed efferatezza, a quelle delle Fosse Ardeatine o di Sant'Anna in Stazzema, ma si distingue per la memoria che di quel terribile evento è rimasta tra gli abitanti, scampati al massacro o parenti delle vittime, e che si è consolidata per oltre cinquant'anni, attraverso la narrazione e la ricostruzione degli avvenimenti.

Con il passare del tempo, nel vissuto della popolazione, si è allontanata l'immagine dei tedeschi autori della strage, mentre si è rafforzata l'ostilità nei confronti dei partigiani locali, accusati di aver dato il pretesto ai tedeschi per attuare la rappresaglia.

Sulla vicenda sono uscite, dal dopoguerra alla fine degli anni novanta, numerose pubblicazioni, memorie di testimoni, ricostruzioni storiche, ma il saggio di Giovanni Contini (*La memoria divisa*, Rizzoli, 1997) oltre a delineare la dinamica degli avvenimenti e riportare le versioni contrapposte, analizza, in modo puntuale ed efficace, attraverso quali meccanismi i ricordi siano stati elaborati nel tempo, e come i partigiani stessi, con il loro comportamento, abbiano rinforzato il risentimento dei superstiti nei loro confronti.

Secondo l'autore, anche nelle altre località italiane colpite dalle azioni di rappresaglia, inizialmente la responsabilità era stata attribuita ai partigiani ma, con il passare del tempo, soprattutto dopo la Liberazione, anche quelle stragi sono state riportate all'interno della vicenda della Resistenza. Tutti i caduti, partigiani o civili, sono stati commemorati come vittime della più generale lotta di

liberazione contro l'oppressione delle truppe nazifasciste.

Attraverso questo processo, quindi, è avvenuta una nuova lettura ed una più corretta attribuzione della responsabilità degli eccidi all'esercito tedesco, di cui erano stati resi noti i massacri compiuti a danno dei civili in tutta Europa, e ai fascisti suoi alleati. Sappiamo però, grazie a ricerche e saggi successivi alla pubblicazione di Contini (1), e anche da testimonianze pubblicate in questo numero, che anche in alcuni centri del Veneto, oggetto di rappresaglie tedesche, si sono create situazioni analoghe a quella presente a Civitella, anche se meno conosciute e a lungo ignorate dalla ricerca storica, situazioni che presentano lacerazioni e contrapposizioni ancora presenti tra la popolazione, divisa tra chi ha attribuito forti responsabilità ai gruppi partigiani e chi ne ha difeso l'operato.

A Villa del Conte e Santa Giustina in Colle, in provincia di Padova, e a San Martino di Lupari, in provincia di Treviso, la 29° divisione tedesca corazzata Falk, comandata dal generale Fritz Polack, tra il 27 e il 29 aprile 1945, ritirandosi verso la Germania, fece strage di civili rastrellati, uccidendone complessivamente 127.

La colonna era stata attaccata dai gruppi partigiani della zona, che ubbidivano alle direttive degli alleati di ostacolare la ritirata, con l'obiettivo di completare la disgregazione delle truppe tedesche ancora presenti in Italia. Queste, ormai in fuga, ricorsero senza alcun limite alla violenza, a volte usando gli abitanti presi in ostaggio come scudi umani per aprirsi la via di fuga, a volte sfogando sulla popolazione inerme la tensione e l'istinto di vendetta, appoggiati in alcuni casi da membri delle brigate nere.

In circostanze analoghe venne compiuta una strage di civili a Pedescala, in provincia di Vicenza, con l'uccisione di 82 civili. I re-



sponsabili di queste stragi, benché indagati dalla Procura Militare, non sono mai stati processati, perché i fascicoli aperti a Padova restano chiusi nell'*armadio della vergogna*, e le indagini vengono riprese solo per constatare la morte degli inquisiti. Rimangono invece gli atti d'accusa contro i partigiani, che sarebbero stati colpevoli di attacchi sconsiderati compiuti senza valutare l'entità delle forze nemiche e senza tener conto delle ritorsioni sulla popolazione civile (2).

### Lo scenario e l'antefatto

Civitella è un comune situato in un'area collinare all'inizio della val di Chiana e a ridosso dei Monti del Chianti, a pochi chilometri da Arezzo. Attorno al centro urbano, cinto da mura medievali, erano presenti numerose frazioni, due delle quali, Cornia e San Pancrazio, furono teatro delle violenze naziste. Dopo l'8 settembre il nuovo partito fascista repubblicano non raccolse consensi nella cittadina al punto che la federazione fascista nominò d'autorità, a capo del partito locale, il medico del paese, che divenne poi invece il principale punto di riferimento della Resistenza a livello locale. Anche l'arciprete era stato apertamente antifascista e per questo aveva subito persecuzioni dal regime e lo stesso podestà si dice che avesse aiutato prigionieri di guerra alleati nella fuga. Entrambi furono uccisi dai tedeschi quel 29 giugno.

All'inizio dell'estate del 1944 l'esercito tedesco si stava ritirando verso il Nord ed aveva appena avuto rinforzi consistenti: presso il Trasimeno si scontrarono due corpi d'armata inglesi con tre divisioni tedesche, tra le quali la Herman Goering che andò ad attestarsi su una linea, la "Arezzo", che passava per il comune di Civitella.

Le truppe tedesche subivano continui attacchi aerei da parte degli alleati e azioni di sabotaggio da parte delle formazioni partigiane. Non è da sottovalutare, per comprendere lo stato d'animo dei tedeschi nei confronti dei civili italiani, il fatto che giungevano dalla Germania le notizie di massicci bom-

bardamenti alleati sulle città tedesche, e la consapevolezza dei soldati di lasciare territori liberi dai terribili rischi della guerra, mentre gli stessi incombevano sulle loro famiglie in patria.

In questo quadro la brutalità verso i civili, già largamente praticata dai tedeschi fin dall'invasione della Polonia, trovava nuove giustificazioni.

La Resistenza nel territorio del comune di Arezzo aveva, nel complesso, una struttura frammentata in molte formazioni autonome con difficoltà di coordinamento, tuttavia la loro reale consistenza e capacità offensiva veniva ingigantita, agli occhi dei tedeschi, anche dalle caratteristiche della tattica della guerriglia.

Era attiva, nel territorio di Civitella, San Pancrazio e Cornia, la banda "Renzino" (il nome derivava da una località in cui nel 1921 i fascisti avevano ucciso, in una spedizione punitiva, quattro comunisti tra cui una donna), comandata da Eduardo Succhielli che da poco si era avvicinato al partito comunista. La formazione era costituita soprattutto da prigionieri di guerra evasi e da giovani renitenti alla leva della Repubblica di Salò, e si era organizzata solo da maggio di quell'anno. Il gruppo partigiano era aiutato dai contadini e, soprattutto dai parroci, in particolare da quello di Cornia, che era la sua roccaforte.

A metà giugno nuovi giovani volevano unirsi alla banda e venne diffuso un proclama del generale Alexander nel quale si invitavano le formazioni partigiane ad attaccare e ad uccidere i tedeschi. La "Renzino", pertanto, si trovava con una impellente necessità di rifornirsi di armi e di munizioni.

In questo quadro maturò, il 18 giugno, la decisione di attaccare alcuni tedeschi che si erano stabiliti a Civitella, in una casa di contadini, per poterli disarmare. Si svolse una riunione con gli antifascisti del paese, da cui scaturì l'idea di aggredirli non nella casa, ma nella sede del Dopolavoro del paese, l'unico



luogo pubblico.

Sull'effettiva dinamica dell'aggressione si sono confrontate per anni le versioni dei superstiti e dei parenti delle vittime della strage, da un lato, e dei partigiani, dall'altro, in particolare su chi abbia aperto il fuoco.

Durante lo scontro, infatti, restarono uccisi tre tedeschi ed un quarto, che si trovava in un'altra stanza, riuscì a fuggire e a raggiungere i compagni. I partigiani presero le armi, fuggirono, si riunirono al resto della formazione e si rifugiarono nei boschi. Alcuni giorni dopo vi fu un combattimento tra tutta la banda, che aveva preso dei prigionieri, e i tedeschi: i partigiani lasciarono sul campo 36 morti, e i superstiti cercarono di ricongiungersi ad un altro gruppo che operava nella zona.

Subito dopo lo scontro al Dopolavoro, gli abitanti di Civitella scapparono per timore delle ritorsioni, ma i tedeschi, dopo un primo interrogatorio, a seguito del quale non ottennero informazioni sui partigiani autori dell'attacco, se ne andarono; a poco a poco, poiché il podestà aveva avuto assicurazione dal comando tedesco che non ci sarebbero state rappresaglie, gli abitanti ritornarono nelle loro case.

### La strage

Il 29 giugno era la festa di San Pietro e Paolo, patroni del paese: i tedeschi arrivarono all'alba e a Civitella radunarono gli uomini nella piazza principale del paese, dopo averli fatti uscire dalle case o dopo averli catturati all'uscita dalla prima messa. Furono uccisi progressivamente in gruppi di cinque alla volta, e l'esecuzione durò due ore; altri, tra i quali il segretario del fascio, furono colpiti in casa o per strada. I soldati avevano ricevuto l'ordine di uccidere solo gli uomini, ma non risparmiarono né i vecchi ultraottantenni, né i ragazzi, né gli invalidi, mentre davano fuoco alle case con bombe incendiarie e mettevano in fuga le donne con i bambini verso i boschi

A Cornia dove, secondo le spie fasciste, ci

sarebbe stato un maggior numero di partigiani, i tedeschi non fecero distinzioni né di sesso né di età: i soldati uccisero tutti quelli che vedevano, anche un bambino di tredici mesi con la madre. Intere famiglie di contadini furono sterminate, e sopravvissero soltanto coloro che furono solo feriti e scambiati per morti, o che riuscirono a nascondersi.

A San Pancrazio furono uccisi solo gli uomini, dopo che erano stati concentrati nella piazza, e i superstiti testimoniarono la presenza tra i massacratori di numerosi uomini mascherati che parlavano italiano e qualcuno con marcato accento toscano. Un noto fascista di un paese vicino era stato visto anche a Cornia.

### La possibile spiegazione

Dal momento in cui era avvenuta, gli abitanti di Civitella si chiesero il perché della strage. Contini propone una sua spiegazione sulla base delle fonti disponibili, che sono scarse e non permettono una ricostruzione certa della catena di cause che portò all'azione tedesca.

La strage sarebbe il risultato, secondo Contini, della concomitanza di tre fattori. In primo luogo la tipologia della divisione che operò a Civitella, la Herman Goering, divisione di *élite*, formata in gran parte da giovanissimi componenti della Gioventù Hitleriana, che combattevano con fanatismo e che erano noti per la loro brutalità e ferocia contro i civili.

In secondo luogo, l'esercito tedesco aveva adottato, in quella primavera, un'*escalation* di violenza, in risposta all'offensiva sempre crescente del movimento partigiano. Di fatto, ogni unità periferica poteva sentirsi autorizzata ad agire come meglio credeva nei confronti dei civili, con direttive dello stesso Kesslerling che costituivano una vera e propria "clausola di impunità".

Le stragi diventarono per i soldati un modo per vendicarsi della vittoria alleata, del tradimento dell'Italia e del pericolo che i loro cari correvano per l'infuriare dei bombardamenti in Germania e soprattutto la popola-



zione civile diventava una sorta di capro espiatorio.

Da ultimo, la posizione di Civitella era diventata strategica in quel momento della ritirata: per il comando tedesco era necessario rendere sicura quell'area, liberandola da ogni rischio rappresentato da consistenti formazioni partigiane, finché l'esercito si fosse ritirato oltre la nuova e fortificata linea gotica. Anche questo fu pagato, secondo le conclusioni di alcuni storici, dalla popolazione civile.

La strage di Civitella sarebbe quindi stata eseguita allo scopo di terrorizzare la popolazione, interrompere il rapporto che la legava ai partigiani, eliminare eventuali partigiani presenti, ed impedire future azioni di resistenza. Sostiene quindi Contini, citando il parere dello storico tedesco Michael Geyer, che l'attacco partigiano alla sede del Dopolavoro in un altro luogo, in un altro momento e con un'altra divisione non avrebbe comportato alcuna rappresaglia.

### **Come si forma una memoria divisa**

La memoria della strage negli abitanti di Civitella, che non potevano conoscere tutti gli aspetti di questa complessa situazione, ne colse solo una componente, l'attacco partigiano, e perpetuò solo quella.

Nei racconti dei superstiti, i partigiani vennero in paese con l'intenzione non di disarmare ma di uccidere i tedeschi e, secondo la loro versione, spararono da subito, esponendo così il paese alla ritorsione tedesca. Anche i partigiani, da parte loro, rimasero prigionieri di questa visione semplificatoria, non riuscirono a proporre una più articolata e complessiva spiegazione degli avvenimenti e insistettero in una contrapposizione frontale.

L'ostilità della città contro i partigiani è stata alimentata da una serie di ragioni, e si è cristallizzata sotto forma di trasmissione orale nei superstiti, nelle vedove e nei figli delle vittime. È stata favorita, in primo luogo, dal tipo di lutto prodotto dal terribile massacro e

dalla narrazione collettiva che da esso si perpetuò; poi dall'impossibilità di processare i veri responsabili della strage; dal rapporto creatosi tra popolazione e partigiani subito dopo la Liberazione e, infine, dagli eventi politici complessivi a livello internazionale, cioè la guerra fredda.

Il lutto di Civitella può essere considerato un lutto straordinario, lutto personale soprattutto delle donne, ma anche lutto collettivo. Nel paese chiunque si incontrava portava la stessa pena, e il rapporto con gli altri non aiutava a dimenticare il trauma della perdita ma a ricordarlo. Anche le rovine delle case continuavano a parlare ai familiari dei loro cari scomparsi.

La vita quotidiana divenne il luogo in cui il lutto si continuava a manifestare: le vedove, le madri, le mogli non accettarono per lungo tempo che si cominciasse a dimenticare. Per loro il tutto doveva perpetuarsi nel tempo. Il ricordo della strage diventò narrazione ripetuta e riascoltata. In questa narrazione le vedove di coloro che pure erano in rapporto con la Resistenza negavano questo legame, rivendicando per i loro morti una condizione di pure vittime.

Gli autori del massacro e i loro complici italiani non vennero mai individuati e tanto meno processati e puniti. Gli uomini della divisione Goering non vennero perseguiti: vennero spostati sul fronte orientale e molti di loro morirono.

Nemmeno nei confronti dei fascisti italiani, benché riconosciuti ed identificati da alcuni testimoni, fu istruito un processo. Due di loro, processati e condannati per altri crimini, furono amnistiati nel 1948. La strage di Civitella rimane ancora oggi impunita. In altre località vicine, dove avvennero altri eccidi e nella stessa frazione di San Pancrazio vi furono delle aggressioni da parte dei superstiti a noti repubblicani che si sapevano complici dei tedeschi. In questi casi sembra abbia funzionato il terribile meccanismo del capro



espiatorio, favorendo una sorta di riconciliazione con i partigiani.

I partigiani non riuscirono in alcun modo, benché tentassero, a contrastare l'ostilità dei civitellini. Due aggressioni da loro fatte contro fascisti locali aggravarono la situazione: infatti il paese, privo quasi completamente di adulti maschi, si strinse attorno ai sopravvissuti, che erano diventati preziosi.

Anche i tentativi, avvenuti nell'immediato dopoguerra, di difendersi mediante la stampa fallirono: Succhielli, comandante della "Renzino", confutò in vari articoli l'accusa di aver sparato per primo, e sostenne che la sparatoria avvenne solo perché furono i tedeschi a reagire con le armi. Inoltre querelò un giornale che aveva ospitato un articolo in cui si controbattevano le sue affermazioni: vinse il processo, ma i partigiani, nel corso del dibattimento, fornirono delle testimonianze contrastanti, che li misero in cattiva luce presso la popolazione.

Infine Succhielli si presentò alle elezioni come sindaco e le vinse, grazie ai voti delle frazioni a lui favorevoli: anche questo fu visto dai civitellini come una riprova della prepotenza degli uomini della sinistra. Nella cittadina, infatti, la memoria della strage venne usata nello scontro politico degli anni della guerra fredda, scontro frontale e manicheo.

Il nuovo parroco riorganizzò politicamente il paese, orientandolo verso la Democrazia Cristiana: utilizzò, a questo scopo, il lutto dei parenti e l'ostilità dei sopravvissuti verso la Resistenza, soprattutto nelle sue componenti di sinistra.

L'atteggiamento antipartigiano degli abitanti del paese non cambiò negli anni ed anzi si consolidò: rifiutarono la medaglia d'oro al valor militare perché non volevano essere identificati con il movimento resistenziale e più volte, durante le commemorazioni della strage, esplose il risentimento contro i partigiani in forma pubblica. Nemmeno le numerose pubblicazioni successive sulla vicenda hanno modificato la memoria collettiva degli

avvenimenti.

È un caso emblematico di resistenza della memoria orale alla scrittura: la tradizione orale ha mantenuto un suo spazio autonomo, ha agito tramandando, secondo i meccanismi che le sono propri, il ricordo agendo al di fuori del circuito canonico ed ufficiale della conoscenza storica, creando una identità collettiva che fissa il passato nel presente e lo mantiene vivo.

Sandra Savogin

#### Note

1) In particolare i testi di E. CECCATO, *Resistenza e normalizzazione nell'alta padovana*, centro studi Ettore Luccini, Padova 1999; e *Il sangue e la memoria*, Cierre Edizioni, Verona 2005.

2) Per approfondire il problema della responsabilità rispetto all'uso delle rappresaglie e alla posizione del movimento della Resistenza rispetto a questo rischio, espressa sia in un documento del CNLAI che in diverse memorie di capi partigiani, mi sembra utile rimandare alle riflessioni sviluppate da C. PAVONE nel suo saggio *Una guerra civile*, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 475-492.

In quelle pagine l'autore ricorda che in alcune zone, proprio per effetto degli eccidi e delle violenze, spesso sia cresciuto l'odio verso i tedeschi e siano aumentate le adesioni e la partecipazione alla lotta partigiana.



## Verso un nuovo Concilio?

Abbiate pazienza, torno a scrivervi per condividere, comunicare qualche riflessione, soprattutto interrogarvi. Non si può sempre pensare da soli, servono compagni di ricerca o anche solo di ascolto, ed *Esodo* è per me uno dei pochissimi interlocutori rimasti, cui rivolgere domande importanti, con cui confrontare un percorso di fede radicato in un Vaticano II vissuto con entusiasmo e poi visto a mano a mano offuscarsi, meglio: venire offuscato.

Ho letto attentamente il numero di *Esodo* "Religione senza fede". Condivido tutte le analisi e riflessioni sull'attuale Chiesa costantiniana che ci disorienta. Ma mentre vi leggo condividendo le riflessioni, mi chiedo anche, parallelamente, se per caso non mi sfugge qualcosa che renderebbe più completa l'analisi e, alla fine, diverso il giudizio sul compito della Chiesa di oggi.

Per esempio: il Vaticano II nasce sì per un gesto profetico di Papa Giovanni, ma anche in un contesto ecclesiale e sociale storicamente riconoscibile, dopo anni, decenni, di Chiesa costantiniana, gerarchica, dogmatica, in cui si era solo sudditi. Per noi è stato un sogno impreveduto la Chiesa conciliare, la risposta che superava i desideri.

Anche il contesto sociale e politico mondiale era diverso. Si stava ricostruendo dalle macerie della guerra, c'era ansia di pace, di mondo unito, l'ONU era un simbolo e una presenza, avevamo raggiunto un benessere imprevedibile e pensavamo di esportarlo in tutto il mondo.

Non pretendo di descrivere esaurientemente né tantomeno correttamente il clima di quegli anni. Chi ha vissuto il '68 e le comunità di base ecclesiali capisce cosa voglio dire. Quel clima e quella speranza vedevo ricordati e rimpianti negli articoli dell'ultimo numero.

Tutto questo contesto non c'è più. Se racconto ai miei figli come eravamo, mi guardano senza capire. Il mondo che loro conoscono non è più il nostro, la Chiesa loro è quella woytiliana, accentrata attorno a una forte presenza mediatica, senza messaggi se non quelli spacciati per etici; nessuno legge più la Bibbia tanto quanto gli atei guerrafondai di Bush.

Anche i nostri figli vogliono cambiare il mondo, ma non hanno modelli, forse guardano al passato per cercarli, per ripensare un percorso che aveva qualcosa di sbagliato se ci ha portati a questo punto. Forse rallentano o si aggrappano all'oggi o vogliono tornare indietro perché si sentono precipitare in un baratro.

Per questo mi chiedo: è giusto che rimpiangiamo il Vaticano II (i cui testi tuttavia parlano ancora a me di fede e speranza, di popolo di Dio e di comunione fra gli uomini)? Non rischia di essere una nostalgica fuga all'indietro? Le costituzioni conciliari non sono state censurate o eliminate, tuttavia chi le legge non trova più indicazioni in sintonia con la realtà che sta vivendo, non muovono più grandi slanci, non aiutano a comprendere e affrontare il mondo, se non a prezzo di erudite mediazioni o esegesi.

È giusto pensare che questa fase della Chiesa, che noi interpretiamo come involuzione rispetto al Concilio Vaticano II, sia una parentesi da chiudere per tornare ai tempi conciliari? E se invece dovessimo reinterrogarci ("aggiornarci" - per usare una parola di papa Giovanni) e preparare un Concilio Vaticano III? Metterci a capire l'oggi, parlarlo, dividerlo, soprattutto ascoltare le generazioni di oggi e aiutarle nella ricerca di un'incarnazione nell'oggi dell'unica ed eterna Parola di Dio?

Non che il Vaticano II sia passato: è stato il dono dello Spirito alla nostra generazione, è un prezioso tassello della Tradizione, ma (spero) non è l'ultimo, né il migliore.



Non so se condividete queste mie preoccupazioni. Mi chiedo se non sia il caso di ricominciare (aiutare le nuove generazioni a ricominciare). Con chi ripensare il mondo? Con chi ripensare un percorso di fede?

Penso di riprendere la Bibbia a partire dall'Apocalisse, non più dall'Esodo, per comprendere la storia di un popolo di Dio.

Devo ributtarmi nella mischia, o devo ritirarmi (vista anche l'età) e costruire monasteri dove aprire oasi di pace e riflessione? E come dovranno essere questi "monasteri" del XXI secolo? Certo non agriturismi spirituali. Siti internet? Spazi di riflessione come *Esodo*?

Sono molto confuso. Qualcuno mi aiuta a capire?

*Giovanni Chinosi*

Caro lettore,

innanzitutto grazie per gli apprezzamenti alla nostra rivista e per la condivisione dei contenuti che essa esprime, attraverso la sua lettura attenta e puntuale. Ci permette così di verificare l'interesse che il nostro lavoro suscita. Siamo felici di relazionarci con lei, anche se il trovare esauriente risposta ai suoi quesiti è compito piuttosto difficile, non solo per la loro complessità, ma anche perché noi tentiamo sempre di trovare le giuste domande di fronte ai vari argomenti, ponendoci dunque nell'atteggiamento di chi si interroga e interroga il lettore, disponibili ad ulteriori riflessioni e domande, piuttosto che proporre risposte conclusive.

Sono molti, oggi, che si interrogano sul Concilio, a 40 anni dalla sua chiusura: quali cambiamenti ha realizzato nella Chiesa cattolica? Che ne è (che ne è stato) delle intuizioni che avrebbero dovuto essere sperimentate? Quali proposte il Vaticano II è in grado di offrire all'uomo della post-modernità? Si deve sognare seriamente a un nuovo Concilio? E se fosse indetto un nuovo Concilio, non dovrebbe ripensarsi su schemi - organizzativi, pastorali e teologici - ancora inesplorati?

Attorno a questi temi, fra l'altro, ragiona il nostro collaboratore don Giorgio Morlin (pag. 91-93 di questo numero della rivista), che certamente avrà letto con attenzione.

Troviamo interessante la sua succinta analisi che lega gli avvenimenti storici con la vita di fede ed ecclesiale. Certamente il nostro contesto è dissimile da quello degli anni del Concilio Vaticano II, che tutti noi (tranne i giovanissimi redattori) abbiamo vissuto con grande speranza. Ci sembrava che allora, anche per merito di molti padri conciliari, fosse stata impressa una decisa sterzata alla Chiesa cattolica, invitata a ricomprendersi. La comunità ecclesiale - a tutti i livelli - era chiamata dallo Spirito a cercare di armonizzare la proposta evangelica con i segni dei tempi, a superare la pretesa di ritenersi l'unica depositaria della Verità (*ecclesia magistra*) per diventare discepola dello Spirito che, solo, conduce verso la comprensione di una Parola mai conosciuta del tutto, mai possedibile da nessuno.

Il numero di *Esodo* sulla "Religione senza fede" non intendeva rimpiangere gli anni del Concilio, ma intendeva rilanciare l'affermazione di Agostino, ripresa dallo stesso Concilio, che la Chiesa deve continuamente riformarsi, convertirsi (*ecclesia reformanda*). Anche noi avvertiamo la delusione per il fatto che molte delle intuizioni del Vaticano II siano scomparse dall'agenda della Chiesa. Ci si attendeva dalla gerarchia il coraggio di cambiamenti strutturali e teologici profondi, che non sono avvenuti.

Ciascuno di noi ha il compito di render conto della propria speranza: solo se viviamo con coerenza potremo indicare un percorso di vita alle nuove generazioni, senza imporre nulla, poiché nella libertà ognuno è chiamato a cercare la sua dimensione di fede. Il resto lo compie lo Spirito... che soffia dove e come vuole.

Noi, gruppo di *Esodo*, possiamo proporre la nostra piccola esperienza: siamo uomini e donne in ascolto - alcuni credenti in Gesù



Cristo, altri che non si ritengono tali ma che trovano nella proposta evangelica una interessante proposta di vita con cui confrontarsi - che si danno una mano alla ricerca del senso più profondo di esistere. Senza barriere, dunque; senza nessun distintivo da esibire o a cui aggrapparci, se non il desiderio di restare in cammino verso una pienezza, di senso e di relazioni, mai raggiunta. Pensiamo che la cosa più importante sia la ricerca della "fedeltà". Essa stessa diventerà parola.

Amico lettore, lei parla di "nuovi monasteri". Sembra incredibile: proprio in questi giorni stiamo acquistando il terreno per la costruzione di un "monastero laico", in cui andranno a vivere 8/9 "esodini", alcuni sposati con prole, altri singoli. Dovrà essere un luogo di fraternità e, contemporaneamente, di proposta alla cittadinanza. Di sicuro non luogo separato dal "mondo", dentro al quale costantemente intendiamo giocare la nostra fede (qualunque sia il suo nome). Avremo spazi comuni (per i momenti di convivialità, i dibattiti, gli incontri redazionali...) e spazi "privati". Accoglieremo quanti fossero interessati ai temi dell'inter-religiosità e della pace... Cercheremo di creare occasioni di riflessione per noi e per quanti sognano una vita non appiattita sui modelli del consumo... Una vita più piena e più sensata.

Forse il "nuovo Concilio" dobbiamo iniziare a costruirlo noi, con il coraggio di fare un passo in avanti, oltre. Di inventare cose nuove, di cercare instancabilmente l'altro. Nella misura delle nostre possibilità e delle nostre convinzioni.

Una cosa è certa, amico lettore: nel suo smarrimento che cerca speranza non è solo! Continui a interrogarsi, continui a interrogare. Forse, insieme, troveremo qualche traccia di percorso possibile.

Un abbraccio fraterno

*la redazione*

## Sulla felicità

Gentile don Manziega, qualche tempo fa io e lei sfiorammo casualmente l'argomento "felicità"; lei mi disse che la felicità non era di questo mondo. Non potei che condividere l'affermazione: questa "dea" è molto restia a scendere sulla terra per concedersi agli uomini. Per noi che percorriamo questo tragitto è già auspicabile lo stato d'animo della serenità. Ma anch'essa, per essere ottenuta, ha bisogno di essere esercitata: staccare la spina con il frenetico quotidiano e nel silenzio, in un mistico riferimento al divino, far emergere la spiritualità o l'anima. Quel coinvolgimento a Dio che dà la carica e la speranza per il proseguimento, anche quando questo si fa impervio e ci causa infelicità.

Nel corso dei secoli gli uomini si sono sempre interrogati su queste dissimili realtà che si confrontano e si contemplanò, senza però mai risolvere il quesito: male e bene, felicità ed infelicità, vita e morte.

Honoré De Balzac soleva dire, con una punta di ironia e forse, chissà, di maschilismo: "La felicità è la poesia della donna". Come donna non mi sento per nulla toccata da tale affermazione. Se la poesia è in noi donne, fare emergere la sensibilità di poter accogliere con emotività quelle cose troppe volte inosservate per un quotidiano frenetico - come i colori di un prato fiorito, il profumo e gli aromi... dell'erba tagliata, le variazioni del cielo e il rosa di un tramonto -, allora ben venga il pensiero di Balzac, che la poesia è la felicità delle donne.

La professoressa Valerio, presenziando ad un dibattito, raccontò di una donna ebrea (Etty Hillesum) morta in un campo di concentramento che, pur vivendo la drammaticità di una inaudita realtà, trovava la capacità di affermare che la vita era comunque bella, anche attraverso un filo spinato. Riusciva ad evadere dal luogo, con il cuore e la mente, guardando una pianta, il panorama del cielo, il muoversi delle nuvole, l'intesa



con un amico, il ricordo di un libro letto, e il ripetersi dei versi di una poesia. Il ricordo di questa donna straordinaria è tuttora vivo.

La serenità dell'individuo è impostare la propria vita sul progetto e la sua realizzazione, perché una vita senza progetto è vuota e una perdita di tempo: arrivare ad un titolo di studio, il matrimonio di una coppia, la nascita di un figlio, l'acquisto di un alloggio e... arrivare alla pensione per godere di un tempo libero. Aspirare poi ad un progetto spirituale, la cui dimensione sia l'amore, è raggiungere vette altissime; nei casi in cui l'amore è dono di sé nella più completa gratuità, esso diventa l'essenza dei valori.

A tale proposito, ricordo che nel dopoguerra il rimpianto Edoardo De Filippo raccontava una favola che può anche essere significativa metafora.

Un giorno Dio, dall'alto dei cieli, osservava Napoli e la sua gente, più che mai impietosito da questa popolazione da sempre

affamata e povera. Decise allora di porre rimedio a tanta sofferenza. Mandò sulla Terra un immenso lenzuolo, atto a raccogliere le persone affamate per portarle nella pienezza di vita in Paradiso. Tra di esse vi era una donna ansiosa di partecipare al grande banchetto con Dio. Ma a metà strada si ricordò che sulla Terra, a Napoli, aveva lasciato un bambino di cui era balia. Il pensiero che quel bambino l'attendeva per nutrirsi al suo seno la rese così inquieta e scontenta che pregò Dio di fermare il percorso verso il cielo, e di riportarla a Napoli. Esaudita, e scesa sulla Terra, quando avvicinò il bimbo al seno e lo vide nutrirsi con ingordigia, mentre i suoi occhi la guardavano quasi esprimendole gratitudine, dimentica di se stessa, provò felicità.

Un caro saluto

*Maria Di Grazia*



*19 novembre 2005. Cristina Oriato (di Esodo) modera l'incontro di Favaro Veneto (Ve): "Porzus, riconciliarsi per costruire la pace".*

# ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

La settima Assemblea Ordinaria dell'Associazione è convocata il giorno

**LUNEDÌ 20 FEBBRAIO 2006**

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

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

## ORDINE DEL GIORNO

- relazione economica e approvazione consuntivo 2005
  - approvazione bilancio preventivo 2006
- tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista
  - programma generale delle attività per l'anno 2006
  - varie ed eventuali

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

I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/06/2003, n. 196).

---

*Collettivo redazionale:*

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

*Collaboratori:*

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, 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. 4 ottobre-dicembre 2005

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (Presidente), Beppe Bovo, Gianni Manziega, Sandra Savogin, 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](mailto: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.)