

ESODO

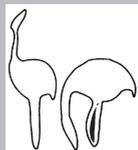


Legami di libertà

Barbaglio, Boccanegra, Bolpin, Bottazzi, Bovo, Cerasi, Corradini, Cremaschi, Fiorin, Garota, Jevolella, Laurenzi, Luzzatto, Macchi, Mancini, Manicardi, Mozzato, Vianello, Zavagno.

Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 4 ottobre-dicembre 2006 - Anno XXIX - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Legami di libertà

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

PARTE PRIMA: Legami di libertà

Schiavi uno dell'altro

L'arte dell'amore nel Cantico	<i>L. Cremaschi</i>	pag. 6
Le guarigioni di Gesù: il dono dell'incontro	<i>L. Manicardi</i>	pag. 11
La libertà come schiavitù	<i>G. Barbaglio</i>	pag. 18
La libertà e il suo velo	<i>R. Bottazzi</i>	pag. 22
L'assillo del senso	<i>E. Cerasi</i>	pag. 29
Il sogno di Allah	<i>M. Jevolella</i>	pag. 37
Libertà e giustizia	<i>R. Mancini</i>	pag. 40

Genitori e figli

Liberati per essere liberi (Gal 5,1)	<i>M. C. Laurenzi</i>	pag. 43
La libertà del figliol prodigo	<i>D. Garota</i>	pag. 51
Genitori & figli	<i>L. Boccanegra, C. Bolpin, D. Mozzato, I. Zavagno</i>	pag. 58
Liberi come?	<i>B. Bovo</i>	pag. 65

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

Una riflessione su Giobbe	<i>G. Fiorin</i>	pag. 68
Ebraismo e cristianesimo: un dialogo aperto	<i>A. Luzzatto</i>	pag. 69
L'assemblea dei soci di Esodo	<i>F. Vianello</i>	pag. 71
Via Anelli e la città nascosta	<i>G. Corradini</i>	pag. 73
Religione e politica in USA e in Europa	<i>F. Macchi</i>	pag. 78

Editoriale

Punto di partenza di questo numero - che fa seguito a un primo quaderno sulla libertà (cfr. *Esodo* n. 3/2005) - è una suggestione trovata nel libro di Natoli, *Stare al mondo*, il cui cap. 13 porta il titolo che abbiamo preso a prestito: "Legami di libertà" (1). La tesi che si cerca di mettere a tema è, infatti, che la libertà si costruisce attraverso lo sviluppo di legami: si diventa liberi attraverso una giusta e profonda esperienza del legame. "Soggetto morale (...) non vuol dire un soggetto obbediente a una legge esterna, ma colui che diventa legge a se stesso, sa darsi un limite. Di più: sa essere all'altezza del proprio limite, (...) assume la propria potenza come finita, si accolla il peso della propria finitezza. Questo è il significato del termine *ascesi*, non rinuncia ma esercizio". Così suggerisce ancora Natoli (pagg. 108-109), che afferma: anche attraverso la presa di distanza dai propri desideri, "il gesto più alto di amicizia e di amore consiste nel restituire l'altro al suo governo di sé", alla sua responsabilità.

Se si getta un'occhiata veloce alla nostra quotidianità si ha, invece, l'impressione che le relazioni agli uomini e alle cose siano dominate da dinamiche di "dipendenza", da una frenesia fagocitante per migliorare se stessi e la propria vita che non passa attraverso l'incontro con altri, ma piuttosto attraverso l'inglobamento e la fruizione (Mancini). Le frustrazioni, poi, non vengono vissute ed elaborate in modo costruttivo, ma provocano spesso varie forme di fuga nello "spirituale", in cui però si ripete lo schema autoreferenziale: tutto continua ad essere riferito all'io, per la propria crescita spirituale, per essere buoni, vicini a Dio... per sostituirlo? Sembra quasi che il "senso" stesso delle cose e dell'esistenza debba essere prodotto della libertà, capace di autodeterminare il significato della propria vita. Non si riesce a passare dall'infanzia alla condizione adulta, matura: si rimane nella dimensione del "proprio", non si esce verso il "vicino", il "lontano" (Boccanegra). Non ci si fa prossimo dell'altro. La realtà, gli altri non sono che l'estensione del soggetto che pensa, sciolto da ogni legame, assolutamente libero in quanto soggetto, artefice del valore dato agli altri, di cui questo "io" diventa custode titolare, nella propria interiorità (e oggi, svalutata l'anima, sempre più nella propria corporeità, fisicità). L'amore di sé è considerato la misura di tutto. Una delle malattie infantili della nostra società sembra quella dell'autoreferenzialità, il non riuscire a mettersi a disposizione - e da parte - quando serve.

Paradossi di libertà. Cosa succede se si prova a pensare la libertà come *esodo*, innanzitutto da sé, dalle proprie certezze, dai propri bisogni, anche di senso (Cerasi), dalle proprie mancanze cui le persone e le cose dovrebbero supplire?

Ci sembra che questa "uscita da sé" possa essere intesa in almeno due modi: come *dono* di sé agli altri, donarsi, e come accoglienza del dono dell'al-



tro, *incontro*. D'altra parte, quest'interpretazione ci rimanda immediatamente a uno dei paradossi della libertà, la tensione, cioè, tra l'assunzione del limite, della finitezza che siamo, e la trascesa di questo stesso limite, nell'incontro con altri e con l'Altro. Da un lato, non possiamo che vivere il limite, siamo questo limite, ed assumerlo significa non ignorarlo né pensare di poter sfondarlo, ma riconoscerlo, assumercene la responsabilità e metterlo a frutto; d'altra parte, come misconoscere che vi è una dimensione in cui questo limite viene *trasceso*, non da me, bensì dall'incontro con l'altro, dalla storia che si fa tempo (utopia), dal Padre che mi apre all'oltre morte?

Il cristianesimo, in particolare, porta in primo piano altri elementi di paradosalità della libertà, *in primis*, la libertà come *schiavitù* (Barbaglio): il vangelo dice che i cristiani devono essere schiavi l'uno dell'altro, obbedire al comandamento: "amatevi!". Che libertà è quella che si fa obbedienza? E, ancor più, si fa schiavitù? E come può essere comandato l'amore? E, ancora, la libertà come *ascolto* (Laurenzi), relazione appunto, che porta alla salvezza (Manicardi). E poi libertà come *svuotamento* che fa essere la libertà dell'altro, Dio che si ritrae per far essere l'uomo. Natoli scrive, a proposito della carità: "*allora il massimo della carità non sta nel soffrire con chi soffre, non sta nella condivisione della sofferenza, il massimo della carità sta nel dolore per la sofferenza dell'altro: io non vorrei che tu soffrissi, io vorrei essere inutile per te. Il massimo della carità sta nel dolore di dover essere caritatevoli, nello strazio di dover donare qualcosa senza poter incontrare l'altro nella sua libertà. Il massimo della carità è dato nella possibilità di liberare l'altro a essere se stesso. Ma molte volte la carità non è altro che vincolare, attraverso la dipendenza, l'altro a sé e quindi nell'apparenza massima del dono anche la grande malafede della sudditanza: io mi sento buono e tu resti debole. Il culmine della carità quindi non sta nel soffrire con l'altro, ma nel gioire della gioia dell'altro*" (2).

Vi è, poi, un'ulteriore problematicità nell'intendere la libertà come condizione nella quale nasciamo o come scelta, e in quest'ultimo caso il paradosso per cui nel momento stesso in cui operiamo la scelta, scegliamo una strada piuttosto che un'altra, ci troviamo vincolati a quella scelta, chiamati alla responsabilità di portare fino in fondo la scelta fatta, quindi non più liberi o autenticamente liberi? Aristotele afferma che "*lo schiavo è colui che non ha legami, che si può utilizzare dappertutto e in diversi modi. L'uomo libero è invece colui che ha molti legami e molti obblighi verso gli altri, verso la città*" (cfr. Miguel Benasayag, Gérard Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli 2006). Paradossalmente, quindi, la nostra società è riuscita a forgiare un ideale di libertà che assomiglia alla vita dello schiavo così come la definisce Aristotele.

La libertà nelle relazioni fra genitori e figli. Abbiamo avvertito l'urgenza di concretizzare, radicare, queste riflessioni sul terreno di esperienze reali, quotidiane, e il rapporto genitori/figli ci è apparso un caso esemplare delle dinamiche di libertà che possono confliggere. Da un lato, infatti, l'amore è totalmente



gratuito, si ama per “niente”, non perché si manchi di qualcosa da compensare, sostituire, non perché si abbia “bisogno” dell’altro/a come “oggetto” sostituibile, rimpiazzabile da un altro. Dall’altro lato, siamo “schiavi” di questo amore, al servizio della relazione, specie con i propri figli.

Il dono dell’essere genitore, allora, è la possibilità di liberare il figlio a essere se stesso. Ma un genitore, di quale libertà può fare esperienza rispetto al figlio? Può liberarsi, o essere liberato, dal figlio? L’esperienza di genitore fa rivivere quella, fatta come figlio, di essere amato per primo, il dono di essere amato per niente. Questa esperienza rende possibile continuare a essere amato anche nell’assenza (dei genitori e quindi anche dei figli che si allontanano), nella memoria di chi ci ha amato e continua sempre ad essere presente. Non è, infatti, da questa relazione originaria che nasce l’esperienza della libertà, senza fondamento? Diventare se stesso è rimanere “legato” a chi si ama senza dipendenza, ma liberamente nella propria singolarità, come avviene nell’esperienza mistica e in quella poetica, narrativa. È la perfetta letizia e libertà, folle e umanissima, di San Francesco. Ma non è questa anche l’esperienza della coppia e della sessualità? È possibile, e se sì in quale misura, una condivisione assoluta con l’altro fino a sentirlo dentro di sé? “*Sono colui che amo*”, dice un poeta mistico arabo, ma anche “*sono colui che mi ama*”: come interpretare questo verso? Come deve rapportarsi il genitore di fronte alle sofferenze del figlio? Fino a che punto e come deve farsene carico, prenderle su di sé? Si può amare a tal punto da desiderare di sostituirsi al dolore dell’altro? Ci sembra che vi sia un rapporto asimmetrico: il figlio non deve farsi carico dei genitori, ma deve liberarsi dai vincoli per poter costruire legami maturi, non “necessari”; i genitori, da parte loro, non devono “sostituirsi” al dolore dei figli, annullando l’irriducibilità dell’altro e creando così meccanismi che li tengono legati, ma devono rapportarsi in modo tale da rendere i figli autonomi e responsabili.

Torna alla mente il *Simposio* di Platone in cui Socrate dice che il desiderio di avere dei figli risponde alla tensione all’eternità presente in tutti gli uomini. Ciò significa che l’uomo desidera un figlio per sfuggire in qualche modo alla morte cui è destinato, e lasciare qualcosa di sé che gli sopravviva. Insomma, nel desiderio di avere dei figli si gioca la tensione propria dell’uomo tra finito e infinito. È interessante osservare come per eternizzarsi, per sfuggire alla finitezza, l’uomo abbia bisogno di un altro essere finito, diverso da lui. E il frutto di questo desiderio e del concepimento è un terzo essere che è parte di entrambi e altro da loro. Nel rapporto genitori/figli vediamo più da vicino, viviamo sulla nostra pelle, tocchiamo con le nostre mani un aspetto che caratterizza il nostro relazionarci agli altri: questa tensione all’infinito che sembra prendersi gioco di noi, il desiderio di essere altro da quello che siamo, infiniti anziché finiti, immortali anziché mortali, che ci spinge inesorabilmente verso l’altro diverso per generare il terzo diverso da entrambi. Il difficile in questa relazione, ma in ogni relazione, sta nell’imparare - perché crediamo si debba



imparare, non viene naturale - a non servirsi della libertà, a vivere il proprio limite, la propria libertà, e il limite dell'altro, la sua libertà. Questo limite e questa libertà si danno solo all'interno della nostra relazione, del riconoscerci come infinitamente parte l'uno dell'altro, prossimi l'uno all'altro, e allo stesso tempo infinitamente diversi l'uno dall'altro, distanti l'uno dall'altro.

Le immagini. Rembrandt nel quadro "Il figliol prodigo" sembra dire che essere padre significa saper attendere i tempi del figlio (Garota). Le due figure sono speculari, ma il volto del figlio non si vede, è immerso, naufraga nel grembo "materno" del padre: il figlio vince l'amor proprio, sa di poter cambiare e avere un nuovo inizio, liberarsi, perché c'è qualcuno che lo aspetta, lo ama comunque. Il volto del padre assorbe il dolore del figlio, lo libera per gioire assieme. Il figlio è inondato dalla luce del padre, del suo volto e delle sue mani che appaiono diverse (una più grande e una più piccola: misericordia e giustizia, maschile e femminile). Il figlio maggiore nel fondo - con un coltello? - rifiuta il fratello e il padre, pretende l'eredità per costruire il proprio progetto e il proprio modo di darsi significato, attende ma non ha una relazione con il padre, attende la sua morte, che non ci sia più. Allora potrà realizzarsi. Rivendica giustizia. Per questo è disposto ad uccidere, a negare il fratello, che - è stato detto - sembra un deportato di Auschwitz, rasato, misero. È uno straniero, escluso, sconfitto. Il padre si fa prossimo a lui, il fratello lo rifiuta.

Un'altra immagine è quella del "Figliol prodigo" di A. Martini. Tra i due sembra in primo luogo una lotta, le braccia da una aggressione reciproca sembrano trasfigurarsi in abbraccio, riappacificazione. La relazione di liberazione non è pacifica, buonista. Esige un conflitto: vincere le difese, le paure, le schiavitù dell'io, per lasciarsi amare senza condizioni. In entrambe le opere le due figure sono speculari, si può essere volta a volta l'uno o l'altro; anzi coesistono dentro di sé (anche l'altro fratello è parte di ciascuno). Il banchetto, preparato dal padre, è l'immagine della festa a cui siamo chiamati senza condizioni, attraverso legami di comunione e comunicazione, libera e intima.

Nel Cantico dei cantici la giovane si libera dai vincoli delle tradizioni familiari attraverso il legame appassionato del Tu che ama, che chiama alla ricerca mai raggiunta, compiuta, che attraversa anche l'oscurità della notte, della violenza subita (Cremaschi). In ogni frammento di amore vive il desiderio di eternità, di mantenere per sempre viva questa attesa, che rimane presente anche nell'assenza. È la passione escatologica, come nel finale di Giobbe.

Carlo Bolpin, Diletta Mozzato

Note

- 1) SALVATORE NATOLI, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- 2) Ivi, p. 59.





PARTE PRIMA
Legami di libertà

Si è liberi nei legami d'amore? L'autrice, monaca della comunità di Bose, parla di necessaria "arte dell'amore" attraverso il commento al Cantico dei cantici di Gregorio di Nissa, per il quale, "l'amore non ha misura, non ci si può rassegnare, accontentare. L'amore si nutre d'amore", che trasfigura e "fa rassomigliare l'amante all'amato".

L'arte dell'amore nel Cantico

Intorno al 391 Gregorio di Nissa (335 ca - 394 ca), ormai anziano, commenta alcuni capitoli del Cantico dei cantici (fino a Ct 6,9); le sue note verranno poi pubblicate nelle *Omellerie sul Cantico dei cantici*, che non si presentano, in realtà, esclusivamente come un commento esegetico, ma come un compendio della ricerca teologica e mistica di tutta una vita. Pronunciate probabilmente nella chiesa di Nissa e dedicate a Olimpia, donna colta e di grande fede, le *Omellerie* tracciano una parabola della vita cristiana, dal battesimo alla trasfigurazione in Cristo, riprendendo i temi cari alla spiritualità del Nisseno. Una seppur rapida lettura del suo commento ci introduce all'arte dell'amore illustrata nel Cantico dei cantici.

Profumo effuso è il tuo nome

"Mi baci con i baci della sua bocca! Sì, le tue tenerezze sono più dolci del vino. Per la fragranza sono inebrianti i tuoi profumi, profumo effuso è il tuo nome, per questo le giovinette ti amano. Attirami dietro a te, corriamo!" (Ct 1,2-4a).

L'amore si nutre di desiderio mai sazio. Il tema del desiderio, così caro alla spiritualità gregoriana, appare fin dalle prime pagine del suo commento. Egli annota che le compagne della sposa l'incitano "a nutrire un desiderio ancora più forte" (1) e ricorda poi la figura di Mosè; egli "che è la sposa, amava lo sposo, imitando la vergine del Cantico dei cantici che dice: Mi baci con i baci della sua bocca. Così Mosè, grazie al contatto ottenuto per dono di Dio bocca a bocca, come attesta la Scrittura, dopo sì grandi teofanie provò nel suo animo un desiderio ancor più forte di tali baci, tanto che domandò di vedere colui che desiderava, come se non lo avesse ancora contemplato... Allo stesso modo, sicuramente, anche ora l'anima che si congiunge a Dio è insaziabile in questo suo godimento; quanto più abbondantemente essa si riempie della bellezza, tanto più fortemente arde dal desiderio" (2).

L'umano desiderio non si appaga mai su questa terra; è costantemente rilanciato, desidera sempre altro. Non solo, la conoscenza dell'amato non è mai piena. L'altro è sempre per noi un mistero; lo conosciamo in parte, ma non ne cogliamo mai la verità profonda. Anche la persona più vicina, più amata, è portatrice di un mistero che mi sfugge. Noi stessi siamo per noi un mistero; non ci conosciamo pienamente, apprendiamo gradualmente e con fatica ad abitare con noi stessi, ma non giungiamo mai alla conoscenza piena delle profondità del nostro essere. Dell'Altro per eccellenza, Dio, riconosciamo "so-



Legami di libertà

lamente le orme”, dice Gregorio (3), e dei “barlumi”. “Profumo effuso è il tuo nome” (Ct 1,3); “le parole della nostra teologia indicano solamente un misero residuo di quanto è esalato dal buon odore divino” (4). L’altro non è riducibile a un oggetto che può essere scomposto e analizzato; Dio non è un “esso”, è un “tu”. Solo nel rapporto con lui, nel dialogo lo incontro.

“Le anime attirano a sé il desiderio dello sposo incorruttibile, andando dietro al Signore Dio, come sta scritto (cf. Os 11,10). Il motivo del loro amore è il buon odore dell’unguento: verso quel buon odore esse sempre corrono, protendendosi verso quello che è avanti e dimenticando quello che è dietro (cf. Fil 3,13)” (5). L’amore vero non si impone, attira a sé e coinvolge nel proprio cammino, nella propria corsa.

Sono ferita d’amore

“Sono nera, ma bella”, dice la sposa (Ct 1,5). “Mi ha fatto bella con il suo amore”, commenta Gregorio. L’amore rende belli, l’amore trasfigura, l’amore fa rassomigliare l’amante all’amato. Quante coppie che hanno perseverato nell’amore vicendevole giungono ad assomigliarsi nei tratti del volto, nella gestualità del corpo. “A uno specchio assomiglia, veramente, l’essere umano, il quale si trasforma a seconda delle immagini volute dalla sua libera scelta” (6). L’essere umano ha la facoltà di scegliere verso chi volgersi, a chi assomigliare. Chi si volge all’amore di Dio è “lavorato” da quest’amore che poco per volta fa riemergere in lui l’immagine e la somiglianza deposte nell’*in principio* (cf. Gen 1,26) e poi offuscate e ottenebrate dalla stolta attrazione per il male. “Ora, invece, è facile vedere che nella maggior parte degli uomini l’amore si attua confusamente e disordinatamente, e che lo si nutre in modo sbagliato... Alcuni amano con tutta l’anima e con tutte le loro forze il denaro, gli onori e le mogli, e nutrono nei loro confronti sentimenti di eccessivo calore... Dio, invece, lo amano quanto a loro piace” (7). L’amore è ordinato, si volge a Dio e in Dio ama ogni creatura, anche il nemico, che “deve essere amato nel non ricambiare il male con il male, ma restituire l’ingiustizia con il bene” (8).

“Sono stata ferita dall’amore”, dice la sposa (Ct 2,5). Con queste parole essa mostra la freccia che si è conficcata profondamente nel suo cuore. Ebbene, l’arciere è l’amore. Ma noi abbiamo appreso dalla sacra Scrittura che Dio è amore (cf. 1Gv 4,8), Dio che manda la sua freccia scelta (cf. Is 49,7), il Dio Unigenito, a coloro che si salvano” (9). Cristo è la freccia scoccata dal Padre, Cristo è l’amore fatto carne che fa ammalare d’amore chi lo segue. “Oh, bella ferita e dolce colpo, grazie al quale la vita si diffonde dentro di noi, aprendosi l’ingresso come se si trattasse di una porta e di un’entrata, per mezzo dell’apertura della ferita! Non appena, infatti, la sposa ha ricevuto la ferita d’amore, ecco che il colpo della freccia si è trasformato in gioia nuziale” (10).

L’amore comporta una ferita, una sofferenza, uno strappo. Una ferita è all’origine della vita, segna una nuova nascita, e una ferita segna il nascere



dell'amore. Volgersi al Signore implica abbandonare il culto degli idoli, qualsiasi forma essi assumano. Gregorio cita il salmo 113,6 che, a proposito degli idoli, dice: "Possano diventare simili ad essi coloro che li fanno e tutti quelli che hanno riposto la fede in essi", e commenta: "Come infatti quelli che guardano il vero Dio ricevono in sé le peculiarità della natura divina, così chi si rivolge alla vanità degli idoli si trasformerà ad essere conforme a quello che guardava e divenne pietra, da uomo che era" (11). L'idolo trasforma a propria immagine e somiglianza.

Ma la voce dello Sposo esorta: "Alzati, amica mia, mia bella, e vieni!" (Ct 2,10b.13c). Risuona qui, per Gregorio, l'invito non solo a uscire dal male della disobbedienza, ma anche a camminare come il paralitico guarito (cf. Mt 9,5). "Il Logos dice ancora una volta alla sposa che si era destata: Sorgi e, quando essa fu giunta: Vieni. Colui che sorge in questo modo non cesserà di sorgere sempre, e colui che corre verso il Signore avrà da percorrere un ampio cammino nella sua corsa divina!" (12). "Colui che corre verso di te sempre cresce e sempre più sale in alto, perché il suo accrescimento si attua, in proporzione, per mezzo del suo ascendere al bene... E colui che sale non si ferma mai, perché riprende da un inizio a un altro inizio, e l'inizio delle realtà che si fanno sempre più grandi non si conclude mai" (13). È il tema dell'*epektasis*, del progresso continuo, tipico della spiritualità gregoriana. L'amore non ha misura, non ci si può rassegnare, accontentare. L'amore si nutre d'amore.

La crisi

L'avventura dell'amore è grandiosa, ma fragile. Conosce momenti di crisi, di tiepidezza, di pigra sonnolenza. Certo, fin da principio sperimenta la prova. "Io credevo che l'anima, che era stata così levata in alto, avesse raggiunto la vetta della beatitudine ma, a quanto sembra, le prove superate sono solo un prologo all'ascesa" (14). La ricerca dell'amato a tratti fallisce, manca il bersaglio. "Allora io possedevo l'amore per colui che desideravo, ma l'oggetto del mio amore svanì sfuggendo alla presa dei miei ragionamenti" (15). La sposa cerca lo sposo nella notte, ma il letto è vuoto. L'amore non toglie la solitudine. Va patito l'amore; occorre sentire la nostalgia, la mancanza, la lontananza e continuare a cercare. Così Dio ha cercato l'uomo. La domanda: "Adamo, dove sei?" risuona in ogni pagina della Scrittura, in ogni istante della storia. "Io lo cercavo nel mio letto, durante le notti, sì da conoscere quale ne fosse la sostanza, donde provenisse, dove terminasse e in quale condizione possedesse la sua esistenza. Ma non lo trovai: lo chiamavo per nome, per quanto mi era possibile trovare un nome per colui che non è nominabile" (16). Conoscere il nome di un altro, per la Bibbia, significa aver poter su di lui. L'amore non è prepotenza.

"Devono essere più forti del sonno coloro che guardano la vita che è in alto e continuamente debbono essere desti con la mente, cacciando la sonnolenza dagli occhi, che è ingannatrice dell'anima e insidiatrice della verità. Intendo



parlare di quella sonnolenza e di quel sonno per mezzo dei quali si formano in coloro che sprofondano nell'inganno della vita questi fantasmi di sonno, cioè il comando, le ricchezze, il dominio, l'orgoglio, l'incantesimo dei piaceri, l'amore di gloria, il desiderio di godere, l'ambizione e tutto quello che è oggetto di vana ricerca in questa vita... (17). Altri amori ingannevoli minacciano l'amore, amori che inebriano non di quella sobria ebbrezza con cui ci allietta lo sposo, ma di un'ebbrezza mortifera che provoca accidiosa sonnolenza.

"Aprimi, sorella mia, mia amica, mia colomba, perfetta mia; perché il mio capo è bagnato di rugiada, i miei riccioli di gocce notturne" (Ct 5,2). L'interpretazione spirituale proposta da Gregorio è la seguente: "Il grande Mosè cominciò a godere della visione di Dio nella luce: dopo di essa Dio gli parlò attraverso la nube. Quindi Mosè, divenuto ancor più sublime e più perfetto, vide Dio nella tenebra" (18). Ci aspetteremmo il cammino inverso: dalla tenebra alla luce, e invece la ricerca dell'Amato parte dalla luce, da ciò che è visibile, passa per la nube e giunge alla tenebra, nel mistero di Dio. "Mosè entrò nella caligine ove si trovava Dio" (Es 20,21). Non tutto è chiaro e manifesto; se la sposa accoglie in casa sua lo sposo potrà raccogliere la rugiada che stilla dalla testa dello sposo e le gocce della notte che stillano dai suoi riccioli. Non è possibile, dice Gregorio, che chi è penetrato nelle realtà invisibili "incontri la pioggia o il torrente della conoscenza", ma è dono grande nella calda notte del deserto gustare la frescura della rugiada.

"Mi sono alzata per aprire al mio diletto e le mie mani stillavano mirra, fluiva mirra dalle mie dita sulla maniglia del chiavistello" (Ct 5,5). Quella morte al proprio io avvenuta nel battesimo, di cui è figura l'atto con cui la sposa si è tolta la veste e si è lavata i piedi (cf. Ct 5,3), si ripete ogni giorno nel mettere a morte le passioni, forme di amore traviato. Essa avviene "per libera decisione" (19); Gregorio consiglia di dedicare un'ora ogni mattina a discernere i pensieri e a "scacciare dalla città del Signore" (Sal 100,8), cioè dal nostro cuore, tutti quelli che non sono secondo Dio.

Nella corsa dietro allo Sposo non bisogna mai fermarsi, ma lasciarsi attirare a lui. Se passa oltre, non ci si deve scoraggiare; egli non vuole abbandonare la sposa, ma destare ancor più il suo desiderio. In questo gioco d'amore può giungere l'ora della disperazione; sembra che a nulla valga l'impegno nella ricerca, che ogni sforzo sia destinato al fallimento. L'altro resta sempre altro, ci sfugge. La sposa "dispera di raggiungere colui che essa desidera, e pensa che il suo desiderio del bello rimarrà inappagato" (20). Ma se persevera, viene guarita dalla disperazione e impara che la gioia risiede nel suo stesso insaziabile desiderio.

L'inabitazione

Quando la sposa accede a tale comprensione dell'amore, quando vive del desiderio dell'Amato, altri le si fanno vicini: "Dov'è andato il tuo diletto, o



bella tra le donne? Dove si è recato il tuo diletto perché noi lo possiamo cercare con te?" (Ct 6,1). Essa, "a somiglianza di Filippo che disse: Vieni e guarda, guida le vergini a comprendere colui che esse cercano e... fa vedere il luogo in cui si trova colui che esse cercano" (21).

La perseveranza nell'amore, nella ricerca, nel desiderio conduce alla conformazione all'amato. "Coei che dice: Io sono nel mio diletto e il diletto è mio (Ct 6,3) dice di essere stata resa conforme a Cristo (cf. Rm 8,29), ricevendo la bellezza che è tipicamente sua, cioè la beatitudine originaria della nostra natura" (22). Ormai lo Sposo stesso è venuto ad abitare nella sposa. Gregorio, a commento di questo passo del Cantico, cita il testo paolino: "Per me il vivere è Cristo" (Fil 1,21).

"Una sola è la mia colomba, la mia perfetta" (Ct 6,9); spiegando questo versetto, l'ultimo del Cantico da lui commentato, Gregorio ricorre a Gv 17,21: "Affinché siano tutti una cosa sola, come tu, Padre, sei in me e io in te, affinché anch'essi siano una cosa sola in noi". L'amore vince ogni divisione, supera le diversità, crea comunione nell'attesa di quell'ora in cui "Dio sarà tutto in tutti (cf. 1Cor 15,28), in quelli che, grazie alla reciproca unione, sono congiunti nella comunione con il bene, in Cristo Gesù Signor nostro, a cui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen" (23).

Lisa Cremaschi

Note

1) GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sul Cantico dei cantici 1*, in Id., *Omellerie sul Cantico dei cantici*, a cura di C. Moreschini, Roma 1988, p. 47.

2) Ibid., pp. 52-53.

3) Ibid., p. 57.

4) Ibid.

5) Ibid., p. 59.

6) Id., *Om.* 4, p. 105.

7) Ibid., p. 117.

8) Ibid., p. 116.

9) Ibid., p. 119.

10) Ibid.

11) Id., *Om.* 5, pp. 133-134.

12) Ibid., p. 142.

13) Id., *Om.* 8, pp. 200-201.

14) Id., *Om.* 5, p. 127.

15) Id., *Om.* 6, p. 157.

16) Ibid.

17) Id., *Om.* 11, pp. 247-248.

18) Ibid., p. 252.

19) Id., *Om.* 12, p. 267.

20) Ibid., p. 286.

21) Id., *Om.* 15, p. 333.

22) Ibid., p. 336.



“Gesù sa che non la sofferenza salva, ma l’amore, (...) e l’annuncio della salvezza al malato passa attraverso l’instaurarsi di una relazione vera”.

L’autore, monaco di Bose, mostra l’attualità delle guarigioni di Cristo, “come liberazione da legacci che impediscono la libertà” per restituire capacità relazionali autentiche.

La guarigioni di Gesù: il dono dell’incontro

Cura, guarigione e libertà

I vangeli testimoniano che Gesù ha incontrato molte persone afflitte da svariate malattie: menomazioni fisiche (zoppi, ciechi, sordomuti, paralitici), malattie mentali (gli “indemoniati” designano persone afflitte di volta in volta da epilessia, isteria, schizofrenia, cioè da una serie di mali la cui origine era attribuita a un impossessamento diabolico), *handicap* e infermità più o meno gravi, cronici o momentanei (lebbrosi, la donna che soffriva di emorragie, la suocera di Pietro colpita da grande febbre). Incontrando i malati, Gesù non predica mai rassegnazione, non ha atteggiamenti fatalistici, non afferma mai che la sofferenza avvicini maggiormente a Dio, non chiede mai di offrire la sofferenza a Dio, non nutre atteggiamenti doloristici: egli sa che non la sofferenza, ma l’amore salva, e l’annuncio della salvezza al malato passa attraverso l’instaurarsi di una relazione vera. Anzi, quella stessa relazione è già salvezza.

Nella malattia Gesù ha sempre colto un attentato alla pienezza dell’umanità di una persona, in quanto limitante la sua libertà, e ha sempre cercato di *curare* (36 volte ricorre il verbo *therapeuein*, curare) e a volte ha anche *guarito* (19 volte si trova il verbo *iasthai*, guarire), chi era vittima del male (1). Gesù vede nel malato una persona, ne fa emergere l’unicità e si relaziona con la totalità del suo essere, cogliendone la ricerca di senso, vedendolo come una creatura capace di preghiera e segnata dal peccato, mossa da speranza e disposta all’apertura di fede, desiderosa non solo di guarigione, ma di ciò che può dare pienezza all’intera sua vita. Il Gesù terapeuta manifesta che *ciò che conta è la persona malata, ben più della sua malattia*.

Ecco dunque che le guarigioni che Gesù opera possono essere colte come gesti di liberazione, come uno *sciogliere* chi era *legato* e imprigionato dal male (cf. Lc 13,10-17), come un *prendere per mano* e *guidare fuori* dal male chi ne era schiavo (Lc 14,1-6), come uno *scacciare via* il male che aveva invaso il corpo e la mente di una persona impossessandosene (Mc 1,21-28.32-34). È come se la forza del Dio dell’esodo (che del resto in Es 15,26 si presenta così: “Io sono YHWH, colui che ti guarisce”) sia presente nel Gesù che guarisce. Al tempo stesso, come l’esodo è stato il far uscire da una schiavitù alienante il popolo per immetterlo in un servizio liberante, così le guarigioni che Gesù compie sono liberazione del malato da legacci che impediscono la libertà per immetterlo in relazioni autentiche.

Il senso delle guarigioni operate da Gesù in giorno di sabato sta esattamen-



te nel coglierle come un atto di liberazione: se il senso e il fine del sabato è la libertà, Gesù, guarendo in giorno di sabato, anche quando non vi è pericolo di vita, adempie il fine proprio del sabato (2).

Non è difficile cogliere un legame stretto fra *guarigione* e *relazione* che si esplicita in diverse maniere. Gesù guarisce mediante la fatica dell'incontro, della relazione che deve personalizzarsi e trovare linguaggi particolari per ciascun malato che egli ha di fronte. Ma proprio questo legame rende evidente la *struttura dialogica* delle guarigioni: in verità, nei cosiddetti racconti di guarigione la guarigione è menzionata alla fine, brevemente, ed è l'effetto congiunto di Gesù e uno o più *partner* dell'azione: la guarigione è il frutto della relazione che si è stabilita fra Cristo e chi gli sta accanto. Ciò che occupa la parte principale della narrazione è il racconto dello stabilirsi di tale relazione perché questa è al cuore esistenziale e teologico del racconto. Una visione miracolistica che veda in Gesù l'agente unico delle guarigioni è sconfessata dai testi stessi. E alcuni di questi racconti mostrano il cammino che Gesù stesso deve compiere per giungere a una relazione corretta con la persona che ha di fronte (3).

Marco 5,1-20: la relazione come medicina e come guarigione

Marco presenta un uomo dagli atteggiamenti bizzarri e aggressivi, autoleisionisti (si percuoteva con pietre), che andava in giro nudo, viveva in cimiteri, era isolato e tenuto a distanza. È un uomo alienato, estraniato da sé, frammentato nella personalità (v. 9), e la società ha provveduto a difendersi da lui mettendolo a distanza, togliendogli il diritto di cittadinanza, cioè relegandolo fuori dai centri abitati, quasi per esorcizzare illusoriamente il potenziale di violenza e rabbia, stranezza e anomalia che tutti sentono come mortifero e di cui egli si fa rappresentante. La società che ha cercato invano più volte di neutralizzarlo legandolo con catene (vv. 3-4), si è liberata di lui allontanandolo.

Il testo diviene racconto della *violenza delle relazioni sociali*. La famiglia, la società, la comunità religiosa hanno di fatto decretato su di lui una silenziosa e complice condanna a morte. Sorge la domanda: è solo quest'uomo che è malato e deve guarire? O la malattia di uno è sintomo di un dis-funzionamento, di una patologia della comunità in cui egli vive?

Egli avvicina Gesù e nel suo atteggiamento traspaiono ansia e desiderio di incontro, ma espressi in maniera assolutamente sgradevole e respingente. La sua sete di relazione *non può che esprimerla in maniera aggressiva*, violenta, che suscita paura più che simpatia. E così egli rivela fino a che punto di profondità giunge la sua non libertà. Gli atteggiamenti di difesa e di non coinvolgimento che la società ha mostrato nei suoi confronti, sono ora gli atteggiamenti che il malato oppone a Gesù, proprio mentre vorrebbe incontrarlo (*"che hai in comune con me?"*).



Legami di libertà

Il Card. Martini, in un intervento al Convegno internazionale *“La cittadinanza è terapeutica. Confronto sulla buone pratiche per la salute mentale”* (Milano, aprile 2002), commentando questo testo biblico ha scritto: *“C’è in questa aggressività una domanda e una espressione di disagio profondo, che un grande conoscitore del cuore umano esprime così: Un laccio interno, prodottosi dalla parte sensitiva dell’animo, avvolge tutto ciò che altrimenti scatta in libertà, e si muove e opera senza impacci. Tutto diviene stanco, indifferente. L’uomo non padroneggia più la sua vita’ (Romano Guardini). E un altro scrutatore del disagio intimo della persona qualificava questa situazione così: Situazione tremenda, quella di una coscienza che abbia subito, fin dall’infanzia, una compressione tale che tutta l’elasticità dell’anima e tutta l’energia della libertà non riescano più a scollarla (Kierkegaard). Nessuno di noi sarebbe disposto a perdere l’energia della libertà, perché è la connotazione più alta del nostro essere uomini. Eppure nella follia è contenuta una domanda radicale: esiste una forza che può avvolgere tutto ciò che altrimenti scatta in libertà?”*.

Gesù non si sottrae alle tensioni profonde che l’incontro con tale persona suscita, ma *mentre sente le grida e le invettive, ascolta la sofferenza profonda dell’uomo. L’ascolto della sofferenza profonda, che sta dietro all’atteggiamento aggressivo, è l’atto di fiducia originario, il momento iniziale del cammino che Gesù intende compiere con questo scomodo compagno di viaggio.*

È infatti con un profondo coinvolgimento personale e con la fatica della parola e dell’ascolto, del dare ascolto e del dare la parola, ovvero dello stabilire le condizioni per una relazione personale, che Gesù opera la guarigione. *Gesù prescrive se stesso come farmaco, donando tempo ed energie per incontrare quest’uomo che tutti giudicano non incontrabile. Nessuna traccia di ricorso alla magia o a tecniche da iniziati nelle guarigioni che Gesù compie: nessuna invocazione di nomi divini, nessuna sequenza di lettere o sillabe prive di senso, nessuna manipolazione di poteri invisibili (cose ampiamente attestate nei papiri magici ellenistici). Anzi, non vi è nemmeno il ricorso a tecniche e a formulari esorcistici. In Mc 5,7 gli elementi sempre presenti nei formulari esorcistici ellenistici dell’epoca sono sarcasticamente posti in bocca all’indemoniato: “Gesù, ti scongiuro, per Dio, non tormentarmi”. L’indemoniato usa l’espressione tecnica che l’esorcista pronunciava “Ti scongiuro”, chiama per nome il suo avversario, lo prega in nome di Dio (“per Dio”) di non tormentarlo.*

L’evangelo critica le tecniche esorcistiche e le dimensioni magiche e ritualistiche che assumevano, e fa dell’ironia (l’indemoniato che esorcizza il guaritore!) uno strumento di libertà. Gesù scaccia i demoni *“con la parola”* (Mt 8,16): la sua azione terapeutica avviene all’interno di un colloquio.

Quindi Gesù, con infinita pazienza che lo porta a ripetere i tentativi (*“gli diceva”*: l’imperfetto indica la frequenza di questi tentativi), dà la parola all’uomo e gli chiede il nome: per lui non è un *indemoniato* (un essere la cui identità è sequestrata dalla sua malattia). Gesù dà tempo, *dà il proprio tempo*



all'altro, si dispone ad ascoltarlo, gli dà la parola, lo riconosce nel suo nome proprio, nel suo volto unico e irripetibile, e così cerca di far emergere la soggettività, l'identità personale di colui che ha davanti, proseguendo in tal modo il cammino intrapreso con lui. Gesù applica una terapia della relazione, fondata sulla relazione.

La guarigione è ritrovamento della relazione e della capacità relazionale (4). Vivendo una relazione sensata e normale con questa persona, egli arriva anche a vederla restituita alla capacità di comunicazione con se stessa, con gli altri e con Dio. Gesù risveglia risorse sopite in quest'uomo, ma che non erano scomparse, attendevano solo chi si mettesse in ascolto per farle emergere. Né Gesù "si appropria" della persona per cui ha fatto tanto, anzi la restituisce alla sua vita, alle sue relazioni: "Va' nella tua casa, dai tuoi, e annunzia loro ciò che il Signore ti ha fatto" (Mc 5,19). Colui che non sopportava alcun legame, ora invoca relazione, chiede di rimanere con Gesù (v. 18), ma Gesù non blocca la rinascita di quest'uomo trattenendolo presso di sé: lo restituisce compiutamente a se stesso.

Certo, la guarigione di colui che delirava, girava nudo, si percuoteva e che ora appare "seduto, vestito e sano di mente" (Mc 5,15), non è avvenuta solo grazie ad una relazione personale, ma anche ad un'azione sociale. Questa liberazione ha un costo sociale: il costo simbolizzato dalla perdita dei duemila porci in cui entrano gli spiriti impuri e che affogano nel mare (Mc 5,11-14). "La guarigione profonda dell'uomo chiede un prezzo a quella stessa società civile che non ha saputo accoglierlo, perché il benessere di una persona nella collettività è un fatto che investe tutti, che chiede tempo, energie, risorse, attenzione per il suo reinserimento sociale" (Card. Martini). La perdita economica può divenire una vittoria morale.

Il difficile cammino verso la relazione

In molti racconti evangelici l'opera di guarigione e di liberazione di Gesù incontra ostacoli e nemici: scrupolosi difensori di leggi e istituzioni religiose ("Ci sono sei giorni in cui si deve lavorare: in quelli dunque venite a farvi curare e non in giorno di sabato": Lc 13,14), la banalità dei discepoli, il loro essere schiavi dell'ovvio ("Tu vedi la folla che ti si accalca attorno e dici: Chi mi ha toccato?": dicono i discepoli a Gesù che ha "sentito" di essere stato toccato da una donna che cercava guarigione: Mc 5,31), lo zelo senza intelligenza della folla che vuole proteggere Gesù e impedire a due ciechi di incontrarlo ("La folla li sgridava perché tacessero": Mt 20,31). Tanto che ci si può chiedere se questi racconti non rivelino, tra le righe, qualcosa che va ben oltre il malato che di volta in volta è in questione: ovvero, che c'è una malattia che attanaglia i "sani" e che è l'incapacità di relazione, la distorsione della comunicazione, il rifiuto di accogliere la debolezza dell'altro, l'ostacolare l'altro nella sua sete di libertà e di pienezza di vita, la perversione delle relazioni a livello comunita-



Legami di libertà

rio.

Non c'è forse anche la denuncia della capacità delle strutture comunitarie e istituzionali di produrre malati, vittime, sofferenti? O comunque di non saperli adeguatamente accogliere? La situazione di emarginazione estrema a cui erano costretti i lebbrosi rivela i molteplici livelli relazionali minati o distrutti: personale, sociale, familiare, politico, religioso. Abbandonati dalle famiglie, costretti a vivere fuori dai centri abitati, esclusi dal culto, giudicati impuri e castigati da Dio, vittime della malattia e ritenuti colpevoli di peccato, costretti essi stessi a gridare la loro condizione per consentire a chi li incontrasse di evitarli (costretti a usare la parola non per comunicare e trovare relazioni, ma per evitarle), isolati anche affettivamente e sessualmente (il contatto fisico con loro era interdetto): questi erano i lebbrosi.

Emblematica la guarigione del lebbroso in Mc 1,40-45. Con grande forza vitale egli si lancia verso Gesù superando le barriere poste dalla società e dalla religione e gli dice: *"Se vuoi, tu puoi guarirmi"* (1,40). Egli trova finalmente un "tu", qualcuno con cui relazionarsi, che non lo lascia nell'isolamento, che gli rivolge uno sguardo non omologato, ma diverso, di comprensione e condivisione della sua sofferenza e non di paura o di commiserazione, e così lo autorizza a guardarsi lui stesso in modo diverso, più libero e umano. Non si piange addosso, ma si rimette al buon volere di Gesù dicendogli: se è tua gioia il guarirmi, tu puoi farlo. Potremmo parafrasare: se ti sta a cuore di me, il cammino di guarigione può iniziare.

La guarigione appare evento relazionale e instaurazione di una relazione adeguata e autentica. Se il *"se vuoi, tu puoi"* è anche una confessione dell'identità di Gesù, dunque un cogliere Gesù nella sua verità profonda, Gesù poi, mostrando di voler entrare in contatto e in relazione con lui, assume il suo linguaggio, riprende le sue parole (*"Lo voglio, sii guarito"*), le sposa, e si lascia incontrare da lui facendo avvenire in lui qualcosa della sua diversità di lebbroso. In effetti, l'episodio si conclude con Gesù che si trova nella situazione di emarginazione del lebbroso: *"Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti"* (1,45).

Un cammino ancor più tortuoso è quello che compiono Gesù e una donna straniera (cananea in Mt 15,21-18; sirofenicia in Mc 7,24-30), che lo implora per la guarigione della figlia malata. Per giungere allo stabilirsi della relazione, gli ostacoli e le differenze da superare sono molteplici: la differenza di genere, la stranierità, forse la condizione socio-economica, forse una distanza morale (se sirofenicia equivale a prostituta) e infine, la differenza linguistica, sottolineata da Marco (*"era greca"*: in quale lingua si sono parlati?).

Soprattutto, la posizione rigorosamente "giudaica" di Gesù frappone molte difficoltà allo stabilirsi di una relazione: la redazione matteana mostra un



lungo e ostinato *iter* della donna che si scontra prima con il *silenzio* di Gesù (Mt 15,23), poi con la *risposta secca* rivolta ai discepoli che si fanno intercessori interessati per la donna (“*Non sono stato inviato che alle pecore disperse della casa di Israele*”: Mt 15,24), infine con la *dura risposta* rivolta a lei personalmente (Mt 15,26). Il motivo di fondo che separa Gesù dalla straniera è espresso da Mc 7,27 (“*Lascia prima che si sfamino i figli...*”) nei termini teologici che evocano i tempi dello svolgersi del piano di Dio: *prima* i giudei, *dopo* i greci. Siamo di fronte a una concezione teologica diffusa della chiesa primitiva circa il disegno salvifico di Dio: la storia di salvezza ha un suo svolgimento, un suo piano che non è dato sconvolgere.

L’ostinatezza della donna che accoglie le parole di Gesù sui non ebrei definiti “cani”, e che sposta l’attenzione dal piano temporale a quello spaziale (“*i cagnolini sotto la tavola*”: Mc 7,28), arriva però a cambiare l’atteggiamento di Gesù. C’è una sorta di conversione di Gesù che muta le sue posizioni accedendo alle parole della donna: Gesù sposa le parole della donna e, dichiarandosi vinto, le annuncia la guarigione della figlia a causa della parola che lei stessa ha pronunciato (“*Per questa tua parola, va’, il demonio è uscito da tua figlia*”: Mc 7,29; “*Donna, grande è la tua fede. Ti avvenga come tu vuoi. E da quell’istante sua figlia fu guarita*”: Mt 15,28). Qui è la donna che con la sua ostinatezza cambia l’atteggiamento di Gesù e lo conduce a una relazione autentica. E la domanda che nasce è: a chi va attribuita la guarigione? Non sembra forse Gesù colui che crede nella forza del volere e della parola della donna? La guarigione avviene nello spazio della relazione.

Tra guarigione e non guarigione

Gesù ha guarito solo alcune, poche persone. Ma l’intera sua vita, fino all’evento pasquale, ha aperto al credente la via ad un’esperienza non solo di *liberazione dal male*, ma di *libertà nel male*, che può avvenire anche quando la malattia non passa. Agostino testimonia la consolazione che il sofferente conosce grazie alla vicinanza e alla relazione affettuosa dei fratelli: “*Io non so come accada che, quando un membro soffre, il suo dolore divenga più leggero se le altre membra soffrono con lui. E l’alleviamento del dolore non deriva da una distribuzione comune dei medesimi mali, ma dalla consolazione che si trova nella carità degli altri*” (Epist. 99,2). Ciò che veramente consola, dà senso e dà forza per vivere, è la presenza degli altri, il loro affetto, la relazione con loro.

L’esperienza di Paolo narrata in 1Cor 12,7-10 ci pone di fronte al non esaudimento della sua preghiera: egli chiedeva che gli venisse tolta la spina nella carne, probabilmente una malattia, ma quel non esaudimento si risolve in un paradossale esaudimento. La malattia che non è tolta diviene partecipazione del credente Paolo alla debolezza del Cristo crocifisso, sicché Paolo può dire: “*Quando sono debole, allora sono forte*” (1Cor 12,10). Una nuova libertà viene sperimentata nella fede. Di fronte alla guarigione che non arriva, la



Legami di libertà

fede integra la malattia cogliendola come partecipazione al cammino di Cristo crocifisso. La sofferenza, che sovente isola, diviene in questo modo cammino di comunione. Non avviene la guarigione fisica, ma la malattia diviene parte integrante del cammino di sequela di Cristo.

Luciano Manicardi

Note

1) Cfr. E. BIANCHI - L. MANICARDI, *Accanto al malato*, Qiqajon, Bose 2000; L. MANICARDI, *L'umano soffrire. Evangelizzare le parole sulla sofferenza*, Qiqajon, Bose 2006.

2) Cfr. in dettaglio: L. MANICARDI, «Le guarigioni come opera del sabato (Sinottici)», in *Parola, Spirito e Vita* 52 (2005), pp. 149-174.

3) Cfr. L. MANICARDI, «Le guarigioni di fede. I miracoli di guarigione», in AAVV, *Guarire: sfida tecnica o atto di fede?*, a cura di Enrico Larghero, Edizioni Camilliane, Torino 2006, pp. 63-83.

4) Non riguarda l'ambito del nostro intervento, ma è utile rinviare al capitolo «Verso una clinica del legame» del libro di M. BENASAYAG e G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 101-117, con un'interessante critica all'oggi diffuso ed enfatizzato concetto di "autonomia", e una sottolineatura della importanza dei legami per la libertà dell'uomo. Libertà che appare non tanto legata a una guarigione intesa come sparizione di sintomi, ma ad un installarsi nella fragilità, vivendo in rapporto di interdipendenza con altri, sviluppando legami che sono possibilità di vita condivisa. "La vita non è da *guarire*, ma da vivere, semplicemente" (p. 115).



Il figliol prodigo (particolare), van Rijan Rembrandt



L'autore, biblista esperto in particolare di Paolo, ne analizza il concetto di libertà come "dipendenza, per scelta d'amore, dagli altri, (...) addirittura come schiavitù". Liberi dal peccato, siamo "schiavi di Cristo, l'uno e l'altro". Tale libertà responsabilizzante è messa a confronto con l'ideale greco della libertà come autonomia e indipendenza del soggetto.

La libertà come schiavitù

1. La libertà come autonomia nel mondo greco

Appare utile un confronto di Paolo con il mondo greco del tempo, che era affascinato dalla libertà intesa in duplice senso, politico ed esistenziale.

La prima era tipica della *polis* greca che non per nulla veniva definita "comunione e partecipazione di persone libere" (*koinônia tôn eleutherôn*). Di conseguenza, il cittadino (*politês*) era nello stesso tempo uomo libero, partecipe delle assemblee della *polis* (*ekklesiai*) in cui poteva esprimere il suo pensiero e votava scelte e decisioni comuni. Una libertà però limitata ai cittadini con esclusione delle minoranze etniche (*paroichoi*) e degli schiavi.

La seconda, aperta a tutti gli uomini, persino agli schiavi, e propugnata dallo stoicismo e dal cinismo, contrassegnava i soggetti, gli individui, e comprendeva l'uomo non in rapporto alla *polis*, bensì visto in se stesso, per quello che ciascuno è.

I maestri di filosofia, in modo particolare i cinici, insegnavano anzitutto una *libertà da*, non solo e non tanto indipendenza dagli altri, da un padrone, bensì libertà da se stessi, dalle proprie "passioni" (*pathê*), da tutto ciò che condiziona la persona rendendola dipendente, perciò non libera, da tutto ciò che "patisce" nel suo io. In concreto, libertà dalla paura, dall'angoscia, dall'*auri sacra fames*, dai bisogni, dai desideri, dalla cupidigia di avere e di possedere. L'ideale era l'*ataraxia*, l'imperturbabilità della persona. Per questo il ritratto esteriore del cinico era segnato dalla bisaccia (che conteneva poche cose da mangiare), dal bastone, per difendersi da malintenzionati, e dal mantello per ripararvi di notte.

È stato detto, a buon diritto, che i cinici erano degli *hippies in un mondo di juppies*, come li ha definiti D. Crossan. Ed Epitteto, nel I sec. d.C., dopo aver dato la sua definizione paradigmatica di libertà, può confessare in prima persona: «È libero colui che vive come vuole, che non può essere né costretto, né impedito, né violentato, le cui scelte sono libere, realizzati i desideri, non messe in scacco le avversioni» (4,1,1); «Invece colui che può essere costretto o ostacolato, o contro volontà gettato in qualche difficoltà è uno schiavo» (4,1,128); «Guardami: sono senza casa (*aoikos*), senza città (*apolis*), senza proprietà (*aktêmôn*), senza schiavi (*adoulos*). Dormo sul nudo terreno. Non ho né moglie né figli, né palazzo governatorale, ma solo terra e cielo e un ruvido mantello. E che cosa mi manca? Non sono libero da dolore e paura? Non sono libero?» (3,22,47-48).



Legami di libertà

Libertà da, ma anche *libertà per*: vivere per la virtù, cioè tradurre in pratica gli ideali dell'*aretê*. In concreto, si tratta di una libertà dal forte accento etico e segnata da un ideale di provocante ascetismo. Sempre Epitteto dichiara che la libertà porta il nome della virtù (*to tês aretês onoma*) (in *Stobaeus* 31). E Filone, filosofo ebreo di Alessandria d'Egitto, contemporaneo di Gesù di Nazaret, ha scritto un libro dal titolo significativo così tradotto in latino: *Quod omnis probus liber sit*: è libero chiunque vive una vita da uomo virtuoso, che si conforma alla natura: il bene è vivere "secondo natura" (*kata physin*) e il male andare "contro natura" (*para physin*).

2. La libertà intesa dall'apostolo

Paolo ridefinisce in modo paradossale la libertà esistenziale del mondo greco comprendendola non come autonomia e indipendenza del soggetto, bensì quale dipendenza, per scelta d'amore, dagli altri, dai beneficiari del suo annuncio evangelico, addirittura come schiavitù.

In 1Cor 9 esibisce il suo esempio di apostolo a quei credenti di Corinto che si sentivano liberi dal praticare le forme più comuni della religiosità cittadina, partecipando, senza scrupoli, a banchetti sacri nell'area dei templi pagani, in cui si consumavano carni offerte alle divinità in occasione di feste pubbliche o anche, e soprattutto, per celebrare ricorrenze familiari: il compleanno di un figlio, la nascita di una figlia, il matrimonio di un parente, eccetera.

Esiste un unico Dio, dicevano, dunque le divinità pagane sono vere e proprie nullità; di conseguenza le carni che si consumano in banchetti dentro l'area dei templi e in strettissimo rapporto con i sacrifici sono semplici carni, e la loro consumazione non significa alcun atto idolatrico.

Di parere contrario erano altri cristiani che non avevano questa libertà interiore e, magari volendo emulare quelli, si sentivano rimordere la coscienza e finivano per ricadere nell'idolatria. In breve, una libertà interiore ostentata all'esterno senza tenere conto della reazione degli altri, una libertà irresponsabile, contro la quale Paolo fa valere la sua condotta di apostolo che può accampare il suo buon diritto di essere mantenuto da coloro ai quali annuncia il vangelo: "Non sono forse io libero?" (v. 1). Una rivendicazione avanzata per sottolineare che egli non ha inteso affatto avvalersene (v. 15), e questo per la causa del vangelo, per non porre intoppi alla sua accettazione (v. 12).

E poco dopo allarga questa sua libertà di uomo dedito totalmente alla causa dell'annuncio, condividendo con gli ebrei la "dieta" alimentare, e con i gentili invece adeguandosi alla loro condotta mangiando di tutto (vv. 19ss). In breve, dice, «mi sono fatto tutto a tutti, per poter salvare a ogni costo qualcuno» (v. 22).

Non lo si giudichi però un opportunist, perché è stabilmente fedele alla causa del vangelo. La sua libertà è piena disponibilità agli altri, accoglienza



della loro individualità culturale, servizio del vangelo. E in questa prospettiva giunge a definire la sua libertà una schiavitù: «Infatti libero da tutti, per tutti mi sono fatto schiavo, per poter guadagnarne parecchi» (v. 19). Libero da tutti nel senso che nessuno domina su di lui: è questa la libertà di segno greco, libertà come *autokrateia* (autodominio); è lui che dispone di sé, non altri; ma dispone di sé mettendosi a pieno servizio di tutti. È una libertà di autodonazione agli altri. La parola è forte: schiavitù, e significa totale dedizione alla causa del vangelo e totale dedizione agli altri.

Non meno paradossale è quanto afferma in Gal 5,13: nella prima parte il verbo all'indicativo serve ad esprimere un fatto, qualcosa che è stato dato ai credenti: «Fratelli, siete stati chiamati efficacemente alla libertà». Di fatto, Paolo riprende quanto ha affermato poco prima al v. 1: «Cristo ci ha liberato perché potessimo vivere nella libertà». Una libertà ricevuta che però responsabilizza i beneficiari, come dicono gli imperativi che seguono.

Il primo, negativo, mette in guardia da possibili travisamenti: «Soltanto che questa libertà non si tramuti in una base di lancio (*aphormê*: vocabolo del lessico militare) per vivere nella "carne"», cioè secondo la dinamica dell'egocentrismo. Dunque libertà da non scambiare per licenza.

Il secondo imperativo sollecita a un comportamento positivo: «Ma fatevi schiavi gli uni gli altri mediante l'amore». *La libertà è schiavitù!* Ma l'ossimoro non è privo d'intelligibilità: anzitutto è autoschiavitù, non una schiavitù imposta da altri, bensì una scelta per sé. Inoltre è schiavitù reciproca da praticare in un contesto comunitario, di vita insieme con i fratelli. Reciprocità nel senso che i ruoli sono interscambiabili; nessuna fissazione delle persone in schiavi e liberi, ma piena disponibilità degli uni per gli altri. Non per nulla poco più avanti, in 6,2, Paolo esorta i galati a farsi carico gli uni dei pesi degli altri; e come motivazione di questo appello afferma che in questo modo essi realizzeranno appieno «la legge di Cristo».

Terza qualifica della libertà/schiavitù: è autoschiavitù reciproca scelta «in forza dell'amore», sotto la spinta del dinamismo agapico che muove la persona all'estroflessione, a relazionarsi agli altri, tutti tesi alla comune "costruzione" della comunità (*oikodomê*: cf. 1Cor 14). Paolo vede la chiesa come edificio che cresce e s'innalza per l'azione convergente di tutti.

In breve, la libertà per l'apostolo vale in un contesto di relazioni impegnative. La persona non è un'isola, un microcosmo in sé chiuso, senza porte né finestre, ma un soggetto interrelato ad altri, interrelato all'insegna della reciproca schiavitù mosso dall'agape.

Per completezza, ma per non dilungarmi oltre, mi limiterò qui a citare alcuni altri passi paolini che completano il quadro della sua ridefinizione di libertà. In 1Cor 7,21-23 relativizza il valore delle categorie sociali di schiavo e



Legami di libertà

libero.

Una persona convertitasi alla fede, quando era in stato di schiavitù non deve puntare assolutamente a diventare libera: non è questione di vita o di morte. Certamente, se le circostanze le offrono la possibilità di ottenere la libertà, l'accetti pure. La vera liberazione è quella di essere diventata «un liberto (*apeleutheros*) del Signore». Parimenti la persona libera diventata, per grazia, credente «è schiava (*doulos*) di Cristo». Questi ha fatto suoi quanti hanno creduto («acquistati in moneta sonante»). Appartengono in tutto a lui, non devono diventare «schiavi di uomini». Paolo mette qui in sequenza libertà, appartenenza totale a Cristo, ossia schiavitù di lui, libertà *da* qualsiasi altro.

In 2Cor 4,5 insieme con i propri collaboratori parla della sua schiavitù di annunciatore del vangelo nei confronti dei credenti, per amore di Cristo. La metafora della schiavitù è qui di nuovo sviluppata nel quadro della sua azione missionaria di araldo del vangelo, ma esprime totale dedizione ai destinatari dell'annuncio: «Non annunciamo, è vero, noi stessi, bensì Gesù Cristo come Signore, mentre noi siamo vostri schiavi per amore di Gesù». In un altro passo la "schiavitù" è affermata invece in rapporto a Cristo, definendosi appunto «schiavo di Cristo» (*doulos Christou*) (Rm 1,1), e in Fil 1,1 allarga il quadro a Timoteo, l'uno e l'altro «schiavi di Cristo».

In Rm 6,18-20 libertà e schiavitù, invece, sono comprese e si definiscono non per se stesse bensì in relazione a questo o a quel campo di scelte di vita: per un verso schiavitù dice "legame con", e libertà "scioglimento da", ma anche schiavitù e libertà in rapporto a grandezze opposte, peccato e giustizia, immoralità e santità. «E liberati dal peccato, siete diventati schiavi della giustizia». L'apostolo avverte i destinatari di queste parole che si tratta di un linguaggio da capire bene. «Parlo in termini umani per la vostra debolezza: come presentaste le vostre membra schiave dell'immoralità e dell'empietà per l'empietà, così ora presentatele schiave della giustizia per la santità. Quando infatti eravate schiavi del peccato, eravate liberi riguardo alla giustizia».

È la conferma che l'apostolo sa usare il linguaggio di libertà e schiavitù in maniere molto originali e personali: un segno della sua versatilità di pensiero e di parola.



Il figliol prodigo, Arturo Martini

Giuseppe Barbaglio



L'itinerario della libertà non è mai finito. L'autore, direttore della Facoltà valdese di Roma, evidenzia i deterioramenti della libertà presenti fin nelle prime comunità cristiane. L'immagine del velo viene utilizzata nel Nuovo Testamento per indicare il servirsi della libertà per coprire il calcolo, la manipolazione degli altri.

La libertà e il suo velo

Come l'amore, come la bontà, come la vita stessa: anche la libertà finisce presto in un incomprensibile deterioramento, prodotto dall'angusta prospettiva attraverso cui guardiamo, sentiamo, viviamo. Perché mai ci troviamo quasi subito a dover intervenire sulla rovina che noi stessi abbiamo procurato alle esperienze, alle relazioni, che ci erano sembrate all'inizio così perfette, così assolute, scaturigini di una novità di vita inarrestabile? È l'interrogativo che si pone l'apostolo Paolo in Galati 1,6: *Mi meraviglio che così presto voi passiate da colui che vi ha chiamati mediante la grazia di Cristo, a un altro vangelo.*

Vi propongo di considerare la deriva deprecabile della libertà, come viene accennata in alcuni testi del Nuovo Testamento (1) - testi intrisi di realismo, di un certo sconforto, ma anche di una non arresa passione per la libertà, quella vera. Cominciamo dal brano di 2Corinzi 3,1-18, leggendo in particolare queste espressioni:

(...) Una simile fiducia noi l'abbiamo per mezzo di Cristo presso Dio.

Non già che siamo da noi stessi capaci di pensare qualcosa come se venisse da noi; ma la nostra capacità viene da Dio.

Egli ci ha anche resi idonei a essere ministri di un nuovo patto, non di lettera, ma di Spirito;

perché la lettera uccide, ma lo Spirito vivifica.

... se il ministero della morte (...) se il ministero della condanna (...)

Avendo dunque una tale speranza, ci comportiamo con molta franchezza, e non facciamo come Mosè, che si metteva un velo sul volto...

Ma le loro menti furono rese ottuse (...) un velo rimane steso sul loro cuore (...)

Ora, il Signore è lo Spirito; e dove c'è lo Spirito del Signore, lì c'è libertà.

E noi tutti, a viso scoperto, contemplando come in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasformati nella sua stessa immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione del Signore, che è lo Spirito.

Il Nuovo Testamento scopre che dove c'è lo Spirito di Dio lì vi è libertà, e che in questa prospettiva la nostra esistenza viene aperta all'autenticità. Possiamo stare a viso scoperto, ed assaporare la reale presenza di Dio nel mondo. Anzi ci troviamo presi nella sua stessa energia trasformatrice, procediamo anche noi arricchendo ed approfondendo la realtà individuata del nostro essere, entrando sempre di più nel cuore dell'azione di Dio stesso.

Ma troviamo questo slancio all'interno di un discorso amareggiato. Nella



lotta con una “lettera che uccide” in luogo dello Spirito che vivifica, confrontandoci con persone che si ritrovano senza la fiducia che possiamo avere per mezzo di Cristo, senza la capacità che viene da Dio, fissate ad un “ministero di morte”, al “ministero della condanna”. Dov’è finita la possibile franchezza data alla nostra vita? perché muoversi sulla difensiva, mettendoci un velo sul volto? dove si sta chiudendo la nostra mente ottusa?

Così presto scadiamo! Allora è necessario fare un percorso proprio dentro questa dinamica rovinosa. Vi propongo alcuni passi, per far sì che la libertà donataci in Cristo non venga malamente sprecata.

1. Resistere all’abuso

Il primo passo consiste nella fermezza contro ogni abuso, contro ogni tentativo di intromissione abusiva. La libertà ha a che fare con i confini della nostra dimensione personale. Avvertiamo questa sensibilità ai confini, nella risposta con la quale Paolo fronteggia il tentativo di riportare i credenti nella dimensione della schiavitù, nel brano di Galati 2,4-5:

... intrusi, falsi fratelli, infiltratisi di nascosto (introdottisi abusivamente - intromessi) tra di noi per spiare (insinuati per spiare) la libertà che abbiamo in Cristo Gesù, con l'intenzione di renderci schiavi, noi non abbiamo ceduto alle imposizioni di costoro neppure per un momento, affinché la verità del vangelo rimanesse salda tra di voi.

Quando non c’è vera libertà, fra le persone è necessario che si frappongano barriere - è il sistema di vita costrittivo e di conseguenza difensivo. E quando ci sono barriere, le si cerca di superare, aggirare, scavalcare - in una situazione di lotta per il dominio della situazione. Con la libertà, invece, le barriere non vengono più necessariamente alzate: non ce ne sarebbe bisogno, in una dimensione non competitiva. Ciascuno potrebbe stare in pace nei propri confini, trovando la sorgente vitale al proprio centro, piuttosto che nella difesa contro l’esterno. Ma questo, solo se la realtà di questi confini viene rispettata: solo se vengo rispettato nel mio essere.

Vi è però chi continua a vivere nella rigidità, e non può sopportare che l’altro resti lì, nella sua identità tranquilla (sarebbe questa la dimensione della libertà), senza opporre la sua barriera. Se dunque il confine della nostra vita personale, vissuta nella fiducia, non è più costituito da una barriera eretta verso l’esterno, ecco che l’altro - chi vive, invece, ancora come se ci fossero barriere - si muove venendo come un intruso. Si introduce abusivamente, si infila di nascosto. Come una spia in territorio nemico, guarda alla nostra libertà spiandola come se essa fosse protetta da una cortina.

Ma noi siamo senza barriere, ed allora l’altro si intromette e cerca di riprodurre il muro dall’esterno: il muro della schiavitù con il quale questo intruso



vorrebbe nuovamente rinchiuderci. Una intenzione subdola, la cui falsità deve essere riconosciuta, denunciata, perché viola il confine sano della libertà. Queste persone vengono addirittura identificate come “falsi fratelli” - e chi ha ricevuto nella propria esistenza un danno psicologico, morale o spirituale da un cristiano legalista, sa quanto la sofferenza sia pesante, e quanto sia necessario identificare l'offensore.

Ma noi non abbiamo ceduto alle imposizioni di costoro neppure per un momento. Si tratta proprio di resistere fin dall'inizio, di non lasciare spazio all'invasione abusiva. E ciò non per reazione difensiva, come se a quel punto trovassimo anche noi solo la soluzione di opporre, al tentativo invasivo dell'altro, un nostro nuovo muro che ergiamo in fretta, costretti dalla circostanza. No: si tratta invece di rinsaldare la verità dell'evangelo, la verità della nostra vita come si costituisce non sulla barriera esterna ma al nostro stesso centro. La libertà consiste nella saldezza del nostro centro, nella verità ferma, stabile che ci fonda, all'interno di quel confine entro il quale la libertà la *abbiamo in Cristo*.

È la dimensione autentica che ci permette di non cedere. Questa fermezza interiore, che non ha bisogno di costrizione per farci rimanere saldi in noi stessi, questa è la vera libertà, come potrebbe davvero essere.

2. Restare liberi, non retrocedere

Ma l'attacco verso questa libertà non viene in realtà solo dall'esterno. L'attacco esterno non è portatore di una esigenza estranea, in effetti: il suo tentativo è quello di una retrocessione dalla libertà verso condizioni nostre, interiori, di sicurezza. E dunque la spinta non è tanto verso l'esterno, verso un'altra cosa, quanto piuttosto verso l'*indietro*. Lasciarsi porre *di nuovo* sotto il dominio, invece che restare liberi. Dunque bisogna identificare l'intruso, ma anche parlare al cuore del danneggiato, e chiedergli come mai ha così fragilmente ceduto. Seguiamo Galati 5,1-26, ed in particolare:

*Cristo ci ha liberati perché fossimo (restassimo) liberi;
state dunque saldi e non vi lasciate porre di nuovo sotto il giogo della schiavitù. (...)
Voi che volete essere giustificati dalla legge, siete separati da Cristo;
siete scaduti dalla grazia. (...)
Voi correvate bene; chi vi ha fermati (tagliato la strada)
perché non ubbidiate alla verità? (...)
(...) Lo scandalo della croce sarebbe allora tolto via.*

Ripetere il passato, lasciarsi riportare nello schema precedente, quello rispetto al quale saremmo stati appunto liberati. La costrizione a riprodurre un modello di vita che ci aveva soffocato ma di cui comunque conoscevamo bene il funzionamento. La libertà è una dimensione che sorge solo dalla liberazione, e solo se trae continuamente forza dalla liberazione - cioè dalla forza di uscita



dalla schiavitù - può restare salda, e si può restare in questa libertà. Se la libertà perde l'origine liberante, si crea come un vuoto. È come se alla libertà venisse a mancare il giusto confine datole dall'esperienza della liberazione. Persa la forza originaria dell'esperienza di liberazione, la libertà si disperde, ed è dunque facilissimo che, nel vuoto, ci si ritrovi risucchiati da un ritorno di esigenza di confini, ma ora in modo abusivo, cioè di confini intesi come barriere. E dalla mancanza di ricordo dell'esperienza della liberazione, si passa direttamente nella nuova esperienza della schiavitù. È molto più facile ridiventare schiavo per chi non vive la sua libertà nella prospettiva aperta dall'uscita dalla schiavitù.

Insieme a Paolo, io, per esempio, sono molto contento di avere ricevuto una educazione costrittiva legalista. Perché ho imparato bene quanto sia vitale la liberazione, e sento ancora oggi da molto lontano l'odore delle nuove schiavitù, nelle quali coloro che si considerano liberi cadono invece così volentieri...

Ma in questa caduta c'è qualcosa di così deludente! Perché non è una caduta, ma una ricaduta: uno scadere. Una incapacità di entrare in pieno possesso della dimensione vitale offerta. Trovarsi addirittura separati da Cristo. Tornare indietro può spesso sembrare rassicurante, ma la sicurezza di questo rientro fa scoprire (perlomeno qui Paolo cerca di portare i suoi interlocutori a vedere lo squallore di questa retrocessione) quanta parte di vita ci siamo persi. Come quando, per paura di non riuscire, si abbandona un'impresa attraente, una relazione coinvolgente tutti i sentimenti: ti ritrovi al sicuro nelle usuali stanze, ma non era proprio là fuori la vita che volevi? E chi allora ti ha tagliato la strada? Chi ha interrotto i tuoi passi verso la vita?

"Lo scandalo della croce sarebbe tolto via". Certo: molti conti potrebbero tornare togliendo questo scandalo. La vita tornerebbe ad essere un bel circolo conosciuto, un circolo vizioso, forse, ma perfettamente circolare e perfettamente risaputo. E forse qualche guadagno in questo circolo qualcuno pure lo otterrà... Ma: come vivere davvero togliendo questo punto di svolta? Questo rischio incomprensibile, ma foriero di futuro? Questa stranezza per la quale però riceviamo vita, e fiducia, e franchezza? La libertà si situa su di una difficile linea di confine, ed ogni confine porta anche un po' di contraddizione, pone in tensione il suo di qua ed il suo di là. Ma togliere il confine significa appiattire tutto, rinunciare a vedere davvero la realtà. Sulla linea di confine della libertà impariamo invece ad ubbidire alla verità, a ciò che veramente è.

3. Restare liberi, non consumarsi

Ora però, se vogliamo seguire l'itinerario della libertà, dobbiamo vedere come sia altrettanto patologico, non solo il passo indietro, ma anche quello sconsiderato in avanti. C'è un modo di non restare nella libertà rinchiudendosi nuovamente nello schema precedente, e c'è l'altro modo: quello di non restare sul crinale difficile della libertà, ma di scivolare in avanti impadronendoci



dell'esistere in modo consumistico. Il passo indietro cerca di autogiustificarsi in forma difensiva, quello in avanti strumentalizza invece la libertà a fini egoistici. Sono due aspetti del tutto speculari. Proseguendo nella sua argomentazione, Paolo infatti guarda ora la cosa dall'altro lato dello scandalo della croce: non il "di qua" dal quale siamo tratti, ma ora il "di là" verso cui siamo chiamati:

*Perché, fratelli, voi siete stati chiamati a libertà;
soltanto non fate della libertà un'occasione per vivere secondo la carne,
(purché questa libertà non divenga un pretesto)
ma per mezzo dell'amore servite gli uni agli altri... (...).
Ma se vi mordete e divorate gli uni gli altri,
guardate di non essere consumati gli uni dagli altri. (...).
Non siamo vanagloriosi, provocandoci e invidiandoci gli uni gli altri.*

Ora il confine della libertà deve essere riposizionato opportunamente verso l'esterno. Dentro la dimensione della libertà tutto è possibile, perché il suo centro - la verità dell'evangelo - è inattaccabile dalla schiavitù. Ma dobbiamo noi stessi ora riandare alla periferia (dalla quale provenivano minacciosi gli intrusi) per scoprire che lì si pone una nuova relazione, definita dall'espressione "gli uni gli altri". Diventiamo noi gli altri per gli altri. Entriamo nella reciprocità. Se con il primo passo avevamo resistito all'abuso operato verso di noi dagli altri, ora si tratta di trattenere noi stessi dal compiere l'abuso. La libertà che prima veniva spiata, guardata con cattiveria da chi non la sopportava, ora potrebbe essere usata come pretesto, come occasione di egoismo. Da un lato, la libertà viene offesa dall'abuso, dall'altro viene strumentalizzata dall'opportunismo. Alla fine, si tratta comunque di una forma distruttiva. Meno subdola della precedente, più appariscente: un rapporto aggressivo verso l'altro. Una rivalità che condanna entrambe ad essere consumati. Compare al fondo il vero sentimento distruttivo della libertà, che è l'invidia, che porta a sottrarre vita agli altri per vivere noi stessi.

C'è una parola di passaggio fra i due versanti patologici della libertà, tra il retrocedere nella schiavitù e lo scivolare nella provocazione inutile: è quel *soltanto*. "Soltanto": delinea il cammino diritto sul crinale, guardando da un lato alla liberazione ottenuta, sulla quale siamo saldi, nel pieno rispetto di noi stessi; e guardando dall'altro lato alla reciprocità della relazione "gli uni gli altri", che ci trattiene in equilibrio, in piedi, dalla tendenza a mordere l'altro. La liberazione rende tutto possibile, soltanto pone attenzione alla possibilità che si arrivi alla distruzione di tutto.

4. Non servirsi della libertà

La libertà dunque viene attaccata dalla tentazione di ricadere alla situazio-



Legami di libertà

ne di prima della liberazione, alla situazione dell'essere servi; e, altrettanto, viene vanificata dalla tentazione a *servirsene*, della libertà. L'autore paolino della 1Pietro, in 2.15-16, ha ben presente questa dinamica falsificante.

*... questa è la volontà di Dio:
che, facendo il bene, turiate la bocca all'ignoranza degli uomini stolti.
Fate questo come uomini liberi, che non si servono della libertà
come di un velo per coprire la malizia, ma come servi di Dio.*

Ritroviamo qui, sorprendentemente, l'immagine del velo, che prima copriva il volto della persona incapace della franchezza della libertà, e che qui invece serve al "libero" per dissimulare la sua intenzione. Il velo che ci sembra di dover portare, il velo che invece ora vogliamo mettere: la libertà qui come strumento di indifferenza per coprire il calcolo, l'azione intenzionata alla manipolazione degli altri. Sul crinale delineato dalla libertà non si è servi di nessuno, ma anche non ci si serve di nessuno. Liberi dal velo nello sguardo verso Dio, la nostra vera intenzione è quella di servire Dio. Se no, al di sotto delle apparenze di libertà, la nostra posizione si rivela comunque come quella di uno schiavo. Sempre l'autore di 2Pietro 2,19 scopre acutamente la situazione:

*... promettono loro la libertà, mentre essi stessi sono schiavi
della corruzione, perché uno è schiavo di ciò che lo ha vinto.*

Nella promessa di libertà, può manifestarsi in realtà il retroterra di una schiavitù, altrettanto come nell'incapacità alla libertà vi è il retrocedere a prima della liberazione. Non vi è solo l'abuso legalista insomma, vi è anche quello liberista: c'è una schiavitù che non concede liberazione, c'è una schiavitù che procura corruzione. La libertà - quella vera - non sta dentro il nostro possesso, ma deve essere "fronteggiata", come illustra Giacomo in 1,25s:

*Ma chi esamina attentamente (fissa lo sguardo) la legge perfetta,
che è la legge della libertà, e persevera in essa,
non essendo un uditore dimenticabile (ascoltatore smemorato)
ma un facitore dell'opera,
costui sarà beato (troverà la sua felicità) nel suo operare.*

Solo la libertà delinea quella legge che possiamo fronteggiare a viso scoperto, solo nella legge della libertà possiamo effettivamente stare, restare. Senza perdere noi stessi, senza smarrire il senso, ma operando efficacemente nella vita e trovandovi la nostra propria felicità, senza il bisogno di invadere l'altro ma riempiendo di positività il percorso di vita che ci è proprio. Attuando parole ed azioni che non rispondono né a meccanismi di autogiustificazione né



ad atteggiamenti di distruzione, come ancora dice Giacomo in 2,12:

*Parlate quindi e agite come se doveste essere giudicati
dalla legge della libertà,
perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non ha usato misericordia;
e la misericordia trionfa sul giudizio.*

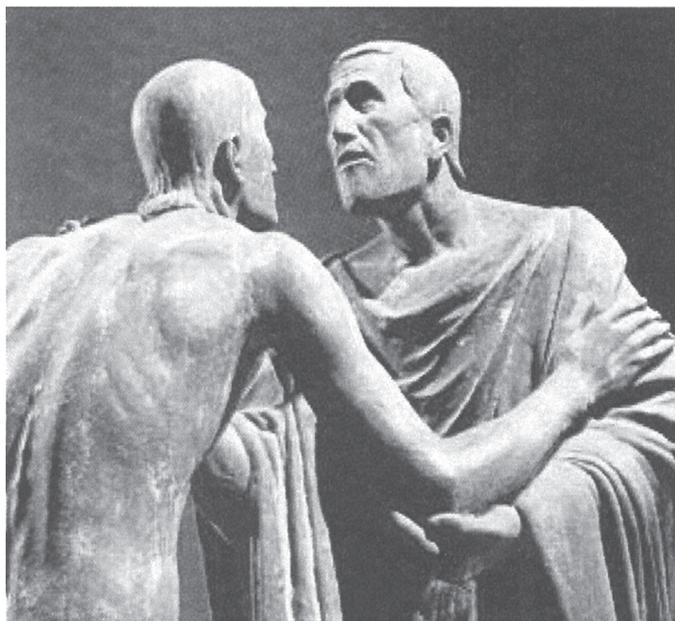
Abbiamo aperto il nostro itinerario con un amaro accenno ad un “ministero di morte”, ad un “ministero della condanna”. Forse troviamo qui la chiave profonda di tutto il percorso della libertà, tra il suo anelito di realizzazione e il suo deterioramento. Solo dalla libertà possiamo essere giudicati. Senza la libertà il giudizio diventa un abuso verso di noi ed un opportunismo manipolativo verso gli altri. Ma la libertà ci giudica autenticamente, rivelandoci la verità che fonda il suo stretto sentiero: in una realtà in cui *il giudizio è senza misericordia contro chi non ha usato misericordia, la misericordia trionfa sul giudizio.*

La libertà sta tutta qua, e soltanto qua: nella sottile possibilità che fra noi e gli altri, fra gli altri e noi, alla implacabilità della prima parte della sentenza - *senza misericordia* - si affianchi coraggiosa e indomita anche la seconda - *la misericordia trionfa*.

Roberto Bottazzi

Nota

1) Uso la traduzione detta *Nuova Riveduta*, in alcuni casi aggiungo tra parentesi la traduzione CEI.



Il figliol prodigo (particolare), Arturo Martini



Solo liberati dal bisogno di senso si può scoprire l'autentico bisogno di Dio. L'autore, docente di Storia della Filosofia moderna all'Università di Venezia, partendo dalla razionalità del mercato, libera dal bisogno di Dio, ritrova in Cristo risorto dai morti "le capacità per contrastare un sistema sociale che ha fatto del senso un oggetto di consumo".

L'assillo del senso

1. Se proviamo a invertire i frammenti 124 e 125 della *Gaia Scienza*, ci troviamo di fronte a un importante aspetto della dottrina nietzschiana della "morte di Dio": non una semplice distruzione della tradizione giudaico-cristiana, ma una sua riproposizione rovesciata: un *nuovo esodo*, analogo ma opposto a quello dei figli di Israele.

Tutto comincia con la morte di Dio - e non occorre sottolineare di quale Dio si tratti. Colpisce piuttosto come la liberazione dal bisogno di Dio sia l'espressione della liberazione dal bisogno di senso degli esseri umani. Gli uomini, ormai, al punto conclusivo della civiltà che abbiamo conosciuto e di cui Nietzsche intende proclamare la fine, non hanno più bisogno dell'*ipotesi Dio* (Bonhoeffer) per orientare le loro vite; per la semplice ragione che la vita sociale funziona benissimo da sé, essendo sostenuta da una razionalità che, come Weber mise in luce, non ha più bisogno di motivazioni esterne per imporsi (1). Non è un caso che gli uomini di cui si tratta siano gli uomini del mercato, affaccendati in ben altre faccende che quelle riguardanti il buon vecchio Dio e i suoi stralunati profeti.

L'uomo folle, che dà il titolo al frammento, è davvero uno di questi profeti - l'ultimo, probabilmente, del vecchio Dio della tradizione europea e il primo di un'era il cui imminente avvento Nietzsche, nella sua opera, profetizza. Di più: l'uomo folle è una controfigura di Mosè; come lui, anch'egli esorta il popolo a incamminarsi verso la terra promessa. Quale terra? Lo vedremo fra poco. Per intanto, agli schemi della gente del mercato, che ironizza malignamente su chi si attardi ancora alla ricerca di Dio, l'uomo folle risponde: "Dove se ne è andato Dio? - gridò - ve lo voglio dire. *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo vagando attraverso un infinito nulla? [...]"(2).

La tranquilla e piatta razionalità del mercato, ormai libera dal bisogno di Dio, è solo la superficie di una situazione più seria di quanto non appaia. La condizione moderna è quella di un eterno precipitare - un precipitare privo finanche del semplice orientamento verticale. Se non c'è Dio, non c'è più alcun



orientamento; non c'è né un alto né un basso, né una destra né una sinistra. Non vi è una direzione, un senso, uno scopo. Si vaga "attraverso un infinito nulla".

Il *pathos* dell'uomo folle, insomma, è l'esortazione a prendere coscienza della radicale condizione di chi si è liberato del bisogno di Dio: "Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giuochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di quest'azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? [...]" (126).

La liberazione dal bisogno di Dio richiede un uomo nuovo, diverso e superiore, perché l'uomo precedente, così come si è formato nel corso di millenni, semplicemente non può vivere in questa nuova condizione.

La conclusione del frammento non suggerisce alcun ottimismo. Il folle, desolatamente, ammette: "vengo troppo presto - proseguì - non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono il loro tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo esser state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana delle più lontane costellazioni: *eppure sono loro che l'hanno compiuta!*" (126).

Desolante condizione, quella del profeta nietzschiano! Si trova ad annunciare agli uomini un messaggio che mai potranno comprendere. Una condizione asintotica, poiché l'enorme avvenimento profetizzato è destinato ad essere sempre ancora per la strada, eternamente estraneo agli uomini così come sono. "Eppure sono loro che l'hanno compiuto!". Proprio gli uomini del mercato, con la loro spicciola razionalità borghese, sono coloro che hanno compiuto l'enorme azione di essersi liberati dal bisogno di Dio. Ecco ciò che l'infelice profeta non è capace di accettare.

Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: "Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?" (126).

È questa l'ultima parola della profezia della "morte di Dio"? L'incomprensione tra il profeta e il suo inconsapevole popolo? Forse sì. Se però leggiamo il frammento 124, successivamente al 125, possiamo ipotizzare che il desolato finale del frammento non sia l'ultima parola. Così inizia il frammento 124: "Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle - e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi.



Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano".

Dunque l'esodo, nonostante tutto, avviene; ed è un passaggio *dal mare all'oceano*: un enorme allargamento degli spazi, in cui - evidentemente - viene a mancare ogni abituale possibilità di orientamento, come proprio l'uomo folle aveva annunciato. E in questo disorientamento spesso si avverte la tentazione di tornare sui propri passi: come Israele, nel deserto, ebbe la diabolica nostalgia delle pignatte d'Egitto, così anche la navicella nietzschiana è tentata da un desiderio regressivo, che il suo profeta prontamente stigmatizza: "Ma verranno momenti in cui saprai che [l'oceano] è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e urta ora nelle pareti di questa gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più *libertà* - e non esiste più *terra* alcuna!" (125).

Dunque, il nome della terra promessa è *libertà*. Libertà *da* cosa? Da una vita creata da Dio con tutti i sistemi di orientamento, di senso, pre-fissati; da un uomo ottusamente pronto a seguire questi sistemi di orientamento, ad adeguarsi a questo senso. Libertà *per* cosa? Per l'oltre-uomo, dal quale ci si aspetta un diverso atteggiamento verso la vita, una più radicale fedeltà alla terra fondata sulla libertà dal bisogno di senso e di orientamento.

2. La *vexata quaestio* della "morte di Dio" in Nietzsche si presenta quindi nel modo seguente: *liberazione dal bisogno di Dio* come *liberazione dalla richiesta di senso*. Se Dio - e proprio il Dio della tradizione giudaico-cristiana, che viene confessato come il Signore della storia - esiste, il senso è pre-fissato, assicurato, e l'uomo non deve far altro che seguirlo. L'uomo che si sia liberato da questo bisogno di senso si è liberato dal bisogno di Dio e attende solo di superare anche se stesso elevandosi alle altezze dell'oltre-uomo.

Questo è ciò che ha visto Nietzsche. Karl Lowith tradusse questa intuizione in tesi storiografica quando sostenne la necessaria continuità tra la fede escatologica della Bibbia e le filosofie moderne della storia, con lo storicismo come esito (3).

A questa tesi segue che l'unica alternativa allo storicismo moderno - e alla crisi in cui esso è caduto - va cercata non nel ritorno alla fede biblica, che è interamente responsabile della crisi della modernità, ma alla saggezza greca, che non conosce alcuna fede nel significato e nel senso della storia perché vede l'uomo nell'orizzonte cosmico della natura. L'unica alternativa alla concezione teleologica della storia è l'eterno ritorno di tutte le cose; ma questo costringe ad abbandonare anche la fede giudaico-cristiana in un Dio personale che governi la storia (4).

Rudolf Bultmann spese gran parte delle sue energie intellettuali alla ricerca di una terza via. Si pensi ad esempio alle parole con cui si conclude *Storia ed escatologia*: "Abbiamo iniziato le nostre lezioni con l'interrogativo sul senso della storia, suscitato dal problema dello storicismo. Abbiamo visto che l'uomo



non può rispondere a questo interrogativo se lo intende riferito alla storia nel suo insieme. L'uomo infatti non è al di fuori della storia. Ma ora possiamo dire: *il senso della storia è nel presente puntuale*, e quando il presente viene colto dalla fede cristiana come il presente escatologico, il senso della storia è realizzato. Colui che si lamenta: *Non riesco a vedere alcun senso nella storia, e perciò la mia vita, che è intrecciata alla trama della storia, è sprovvista di senso* deve essere richiamato così: *Non guardare attorno a te, alla storia universale; devi invece guardare alla tua storia personale. Nel tuo presente puntuale è il senso della storia, e tu non puoi vederlo come spettatore ma soltanto nelle tue decisioni responsabili. In ogni istante sonnecchia la possibilità di essere l'istante escatologico. A te lo svegliarlo" (5)*

Bultmann, come è noto, elaborò un'escatologia esistenziale che gli consentisse di mantenere l'esigenza di un *éschaton* assoluto che però non fosse costretto in uno scenario cosmico-apocalittico. Per cui Bultmann poté rispondere a Lowith come segue: "Le filosofie della storia [e con esse lo storicismo] non nascono dall'autentica escatologia cristiana [rappresentata, nel Nuovo Testamento, da Paolo e da Giovanni] ma, indirettamente, dall'escatologia apocalittica, e direttamente dalla sua cattiva storicizzazione: quella storicizzazione che si compie attraverso il costituirsi della chiesa come istituzione della salvezza (sacramenti e magistero dottrinale) e perciò come luogo di una *storia della salvezza*" (6).

Il lavoro di Bultmann è degno del massimo rispetto; dubito, tuttavia, che la fede cristiana possa accontentarsi di questo "presente puntuale" in cui il credente guarda solo a sé, alla sua storia personale.

Ma quale via dovrà percorrere chi, dopo Nietzsche, non si accontenti di questa impalpabile puntualità?

3. *La liberazione dal bisogno di senso è liberazione dal bisogno di Dio.* È proprio così? O vi è una liberazione dal bisogno di senso che non implica una liberazione dal bisogno di Dio? Ciò equivale a chiedersi: *donde* sorge il bisogno di senso? Certamente da una filosofia della soggettività. Ma questa può "cristianizzarsi" solo quando la fede cristiana non è più capace di leggere la storia profana all'interno della storia sacra. Questa almeno è la tesi di Hans Frei, che George Lindbeck riassume così: "Il cristianesimo insiste particolarmente, anche se non esclusivamente, sui meccanismi tipologici o figurali, in primo luogo per unificare il canone, e poi per racchiudere al suo interno il cosmo. La tipologia era usata per incorporare la Scrittura ebraica nel canone incentrato su Cristo e poi, per estensione, per abbracciare la realtà extrabiblica. Re Davide, ad esempio, fu per certi aspetti una prefigurazione tipologica di Gesù, ma fu anche, in epoca carolingia, un modello per Carlo Magno [...]. È importante notare la direzione dell'interpretazione. La tipologia non trasforma i contenuti scritturali in metafore di realtà extrascritturali, bensì l'opposto. Essa non sug-



gerisce, come spesso si dice al giorno d'oggi, che i credenti trovano le proprie storie nella Bibbia, ma piuttosto che essi fanno della storia della Bibbia la loro storia. La croce non deve esser vista come una rappresentazione figurativa della sofferenza, né il regno messianico come un simbolo della speranza nell'avvenire; piuttosto, la sofferenza dovrebbe aver forma di croce, e le speranze nel futuro dovrebbero essere messianiche. Più in generale, è la religione esemplificata nella Scrittura che definisce l'essenza, la verità, la bontà e la bellezza, e le esemplificazioni non scritturali di questa realtà devono essere trasformate in figure [...]. È il testo, per così dire, ad assorbire il mondo, piuttosto che il mondo il testo" (7).

Il tentativo di Frei, di Lindbeck e in generale della cosiddetta scuola post-liberale (8) è di liberare il cristianesimo dal *bisogno di senso* senza liberarlo dal *bisogno di Dio*. Rovesciando "la direzione dell'interpretazione" (Auerbach), il senso non è più un problema, ma una semplice questione di applicazione. La croce non è il simbolo ma l'archetipo della nostra sofferenza, così come il regno di Dio non è il simbolo ma l'archetipo della nostra speranza. Il che, con orrore di Nietzsche, è come dire che il senso ci precede.

Secondo la tesi di Frei, questa è stata l'interpretazione della storia e dell'esistenza condivisa dalla grande maggioranza dei cristiani fino alla Riforma (9). Può essere riproposta oggi? Lindbeck sembra esserne convinto, a patto che la chiesa cristiana, prendendo coscienza del tramonto dell'epoca costantiniana, torni a essere capace di socializzare i propri ormai minoritari fedeli secondo una prospettiva rigorosamente intratestuale, esclusivamente biblica (10). L'assillo del senso, e la sempre nuova speranza di trovare nei simboli cristiani una risposta ad esso, è - secondo la prospettiva di Frei e Lindbeck - una caratteristica dell'apologetica liberale, dalla quale è necessario ormai prendere le distanze essendo questa l'ultima espressione di un cristianesimo ormai incapace di formare la propria visione del mondo e dell'esistenza in accordo con la grande narrazione biblica.

Rizzi, nella *Postfazione* al volume citato di Bultmann, propone un'analogia tra la teologia di Bultmann e il pensiero post-moderno di Lyotard, notando come entrambi assumano come irrinunciabile la crisi del senso unitario della storia, ripiegando sull'istante (Lyotard) o sul presente puntuale della decisione (Bultmann). Hauerwas - un allievo radicale di Frei e Lindbeck - in un saggio ha fornito delle indicazioni importanti sulla ragione per cui il cristianesimo non può allearsi al post-moderno.

Il postmoderno [...] sembra mettere in questione il progetto illuminista, e questa è sicuramente una cosa buona. Tuttavia io non sono convinto che il postmoderno, sia come posizione intellettuale sia come stile culturale, sia post-qualunque cosa (11).



Il postmoderno è l'intuizione della simultaneità delle epoche storiche; ossia, è la negazione della storia quale "significativa interconnessione di tutti gli eventi" nella loro unicità. Al contrario, per la fede cristiana è indispensabile non rinunciare all'idea di storia. In altri termini, è vero che viviamo nel frammento - o, come preferisce dire Hauerwas, nel deserto (12) - ma limitarsi a questo "è dare una spiegazione troppo comprensibile e confortante del luogo in cui siamo". Limitarsi a diffidare di ogni senso preconstituito significa adattarsi su una nuova forma di senso adatta solo alla curiosità di intellettuali annoiati. I cristiani devono confessare che la modernità - e il postmoderno come suo esito necessario - deriva dall'infedeltà della chiesa e della sua teologia: "il tentativo di rendere Dio conoscibile a prescindere dal modo in cui Egli si è fatto conoscere nella Scrittura ha reso concepibile un mondo senza Dio. Dio allora non può essere di alcun aiuto; è soltanto una tra altre possibilità metafisiche" (13).

La tesi è chiaramente barthiana (14); caratteristico della teologia di Hauerwas è la stretta connessione di questa perdita della centralità della rivelazione con l'incapacità di articolare la razionalità cristiana come testimonianza: "La modernità e il suo figlio bastardo, la postmodernità, non sono altro che il riflesso del tentativo cristiano di fare di Dio un dio disponibile senza la mediazione della chiesa. [...]. Il post-moderno, in breve, è la punta estrema degli errori che la teologia cristiana ha commesso, tentando di rendere il cristianesimo "vero" a prescindere da una fedele testimonianza" (15).

Non vi è una "verità" cristiana separabile dalla "testimonianza" prodotta dai cristiani (16). Testimonianza di cosa? Di come Dio, in Gesù Cristo, ha vinto i poteri che dominavano il mondo sottomettendoli al proprio progetto salvifico, che si concluderà con il ritorno di Cristo sulla terra. Il Dio che ha sollevato Israele dall'Egitto e ha risuscitato Gesù dai morti è colui nelle cui mani sta tutta la storia; e la chiesa è chiamata a testimoniare questo Dio, seguendo l'Agnello innocente cui Dio ha dato ogni potere in cielo e in terra.

Certo, i post-moderni diliggeranno questa testimonianza come "la più grande delle grandi narrazioni" (17), mentre Bultmann vi avrebbe visto un'ingenua riproposizione di una mitologia non solo non credibile agli occhi dei moderni ma, peggio ancora, oggettivante. Ma per Hauerwas, il problema non sta né nelle grandi narrazioni né nella mitologia. Si tratta piuttosto di acquisire le competenze (*skills*), le abilità pratiche, che rendano possibile una testimonianza fedele. Si tratta di elaborare *skills of resistance* che permettano di sopravvivere al capitalismo decadente e alla sua ideologia, il postmoderno.

Non mi è possibile, in questa sede, nemmeno accennare a come si configurano queste *skills of resistance*; gran parte dei numerosissimi saggi di Hauerwas (siamo ormai a più di trenta volumi) è dedicata appunto alla loro positiva elaborazione. Certamente esse non si limitano a porre un senso che ci preceda.



Legami di libertà

Scrive Hauerwas: “Le grandi narrazioni proseguono, “ma le piccole storie delle vittime del grande processo, le storie di ciò che il grande, nuovo mondo sprema o ignora, saranno raccontate sulla piccola scala e riempite di dettagli che il nuovo mondo liquiderà come superficiali e inessenziali. In termini di struttura ecclesiale, le piccole storie saranno raccontate al livello diocesano, parrocchiale, o di comunità di base” [N. Boyle]. Una chiesa capace di narrare tali “piccole” storie avrà bisogno di tutte le risorse che essa sia in grado di raccogliere - specialmente quelle risorse che, provenendo dal passato, ci diano la fiducia di contrastare la falsa universalità del mercato con l’universalità che deriva dal fatto che Gesù di Nazaret è risorto dai morti” (18).

Liberarci dal bisogno di senso non significa liberarci dal bisogno di Dio; al contrario, solo il Dio che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti può darci le capacità per contrastare un sistema sociale che ha fatto del senso un oggetto di consumo.

Enrico Cerasi

postscriptum: La prospettiva proposta in queste pagine non intende essere apologetica, né nel senso peggiore né nel senso proprio del termine. Eppure, l’espressione: “bisogno di Dio”, sembrerebbe una ricaduta non solo nella prospettiva apologetica, ma oltretutto nel suo senso peggiore denunciato come scadente e non cristiano da Bonhoeffer in una lettera dal carcere. A una tale obiezione, posso rispondere soltanto che il “bisogno di Dio” di cui parlo non è quello che dovrebbe sorgere nelle situazioni di debolezza, di indigenza, di prossimità della fine, o in altre “situazioni limite”. La mia esortazione a liberarsi dal “bisogno di senso” non è altro che un’espressione sintetica per queste considerazioni. Ciò che suggerisco è che solo quando ci si sia liberati dal bisogno di senso ci si possa trovare di fronte all’autentico “bisogno di Dio”, di cui ho detto nelle pagine precedenti.

Note

1) Suggestioni molto interessanti sul rapporto tra Weber e Nietzsche in merito alla questione della razionalizzazione si possono trovare nel saggio di J. TAUBES, *L’origine del popolo-paria giudaico*, ora in TAUBES, *Messianismo e cultura. Saggi di politica teologica e storia*, ed. it. a cura di E. STIMILLI, Garzanti, Milano 2001, pp. 209-222.

2) F. NIETZSCHE, *La gaia scienza in Idilli di Messina. La gaia scienza. Scelta di frammenti postumi 1881-1882*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, trad. it. di F. MASINI e M. MONTINARI, Mondadori, Milano 1979 (terza edizione), pp. 125-126. D’ora in avanti riferirò solo la pagina, rifacendomi all’edizione citata.

3) Cfr. K. LOWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Prefazione di P. ROSSI, trad. di F. TEDESCHI NEGRI, Il Saggiatore, Milano 1989.

4) Cfr. K. LOWITH, *Nietzsche e l’eterno ritorno*, trad. a cura di S. VENUTI, Adelphi, Milano 1985.

5) R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, trad. e Postfazione di A. RIZZI, Queriniana, Brescia 1989, p. 204

6) A. RIZZI, *Bultmann, teologo post-moderno*, Postfazione a BULTMANN, *Storia ed escatologia*, cit., p. 209.

7) G. LINDBECK, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un’epoca postliberale*, ed. it. a cura di G. CAMPOCCIA e C. VERSINO, Introduzione di F. FERRARIO, Claudiana, Torino 2004, p. 144. Lindbeck fa riferimento a H. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth*



and *Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London, Yale University Press, 1974. Per la concezione della tipologia, cfr. E. AUERBACH, *Figura*, in *Studi su Dante*, trad. di M. L. DE PIERI BONINO e D. DELLA TERZA, Prefazione di D. DELLA TERZA, Feltrinelli, Milano 1995 (XI edizione), pp. 176-226.

8) Un'ampia illustrazione della teologia postliberale si può trovare in F. FERRARIO, *Introduzione* a G. LINDBECK, *La Natura della dottrina*, cit., pp. 7-21.

9) Secondo Auerbach, possiamo trovare uno dei momenti più alti di questa comprensione tipologica della storia nella *Divina commedia*: cfr. AUERBACH, *Ultimi studi su Dante*, in *Studi su Dante*, cit., pp. 243-323.

10) Cfr. G. LINDBECK, *The Sectarian Future of the Church*, in J. P. WILLIAMS (ed), *The God Experience: Essays in Hope*, New York, Newman 1971, pp. 226-242.

11) S. HAUERWAS, *The Christian Difference. Or, Surviving post-modernism in ID, A Better Rope. Resurces For a Church Corifronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*, Grand Rapids (MI), Brazon Press, 2001 (seconda edizione), p. 37.

12) Cfr. S. HAUERWAS, *Wilderness Wanderings. Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, Westview Press, Colorado-Oxford 1997.

13) S. HADERWAS, *The Christian Difference*, cit., p. 39.

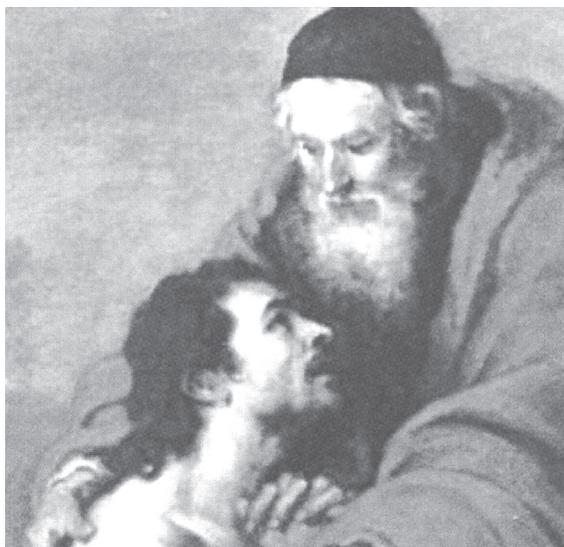
14) Cfr. K. BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo*, vol. I: *Le origini*, Introduzione e cura di I. MANCINI, Jaka Book, Milano 1979. In proposito, mi permetto di rimandare al mio volume: *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, Presentazione di G. LETTIERI, Città Nuova, Roma 2006.

15) S. HAUERWAS, *The Christian Difference*, cit., p. 38.

16) Sulla razionalità cristiana come testimonianza, cfr. S. HAUERWAS, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, Brazon Press, Grand Rapids (MI) 2002 (seconda edizione), pp. 205-241.

17) S. HAUERWAS, *The Christian Difference*, cit., p. 43.

18) S. HAUERWAS, *The Christian Difference*, cit., p. 45.



Il ritorno del figliol prodigo (particolare), Murillo



Il mondo, dopo la creazione - sottolinea l'autore, islamista e studioso delle religioni abramiche, offrendo uno spaccato della spiritualità e della riflessione islamica sulla libertà - "s'è mosso seguendo le sue leggi naturali. Questo è anche il principio della libertà umana, ed è prova del limite della libertà di Dio".

Il sogno di Allah

Premessa

Il pensiero dell'Islâm classico sunnita fa capo principalmente a tre correnti: il *kalâm* (teologia), il *tasawwuf* (sufismo, o mistica), e la *falsafa* (filosofia). Occorre distinguere ovviamente l'ambito di queste discipline da quello delle quattro grandi scuole di diritto islamico (*fiqh*): hanafita, malikita, sciafiita e hanbalita, che esulano dal presente discorso.

Il breve racconto che segue non è di pura fantasia; si basa con estremo rigore sulla dottrina e sulla biografia dei massimi rappresentanti storici delle tre discipline di pensiero appena menzionate:

Abû-l-Hasan 'Alî al-Ash'arî (873 d. C. - 935) per il *kalâm*;

Abû Hâmîd Muhammad al-Ghazâlî (1059-111), supremo armonizzatore del *kalâm* e del *tasawwuf*;

Muhyî-d-Dîn ibn 'Arabî (1165-1240) per il *tasawwuf*;

Abû-l-Walîd Muhammad ibn Rush (Averroé, 1126-1198), per la *falsafa*.

Il racconto

Abû-l-Hasan 'Alî al-Ash'arî richiuse la porta, nel buio, accompagnandola lentamente con una mano: i suoi figli dormivano nella stanza accanto, un rumore avrebbe potuto destarli. Durò pochi istanti quel gesto, ma Abû Hasan *sentì* che in quegli attimi insignificanti era racchiuso il segreto dell'eternità. Già altre volte, concatenando sillogismi per costruire una verità, con la stessa arte geometrica del muratore che impila mattoni per edificare una casa, egli si era fermato, confuso, dinanzi al paradossale sofisma: l'eterno non è che un attimo infinitamente breve? Il tutto e il nulla sono semplicemente la stessa cosa? Ma con abili ragionamenti aveva poi aggirato l'astratto scoglio, che ora invece *sentiva* e *vedeva*. Nel buio, la sua mano spingeva la porta, lievemente, e la porta sembrava affondare in uno sterminato abisso, e quegli istanti sembravano non dover mai finire.

«In un tempo breve come questo Allah creò i mondi?», si chiese. E una voce che scaturiva dal suo cuore gli rispose: «Ancor più breve». «Ma questa brevità è l'eternità», osservò. E la voce: «Allah crea al di fuori del tempo».

«Crea? Sta creando?». «Sì, Egli crea, ora e sempre, e anche in quest'attimo, mentre tu chiudi questa porta, Egli crea l'universo e tutti gli esseri visibili e invisibili che l'universo contiene. Esiste infatti un ponte che mette in comunicazione l'istante temporale con l'istante eterno, ma per varcarlo occorre abbandonare il peso del corpo, dei sensi e della nostra ragione».



«Allah crea anche la mia mano che compie il gesto di chiudere la porta?». «Sì, e anche la tua volontà di compiere quel gesto».

Il giorno dopo, alla scuola coranica, il maestro Abû 'Alî al-Giubbâ'î, per dimostrare la perfezione della giustizia divina, propose agli allievi l'esempio della sorte dei tre fratelli: «Uno visse osservando fedelmente la Legge, un altro disprezzandola e ribellandosi ad essa, il terzo morì nell'infanzia, quando ancora non l'aveva appresa. Ebbene, Allah, il Giusto, Colui che conosce i segreti dei cuori, volle che al primo fratello fossero concesse le gioie del paradiso, che al secondo venissero inflitte le pene dell'inferno, e che al terzo non fosse dato né premio né castigo».

Gli allievi annuirono soddisfatti: nella storia narrata dal maestro non v'era una parola che potesse fornire appiglio al dubbio o alla discussione. Quell'esempio aveva la forza persuasiva di un'affermazione apodittica. «Allâhu Akbar!», esclamarono in coro, testimoniando la loro adorazione per il Dio-Più-Grande, e l'ammirazione sconfinata per la sua perfetta giustizia.

Ma quando il grido si estinse, si udì nel silenzio la voce un po' irrealista di al-Ash'arî, che con suprema calma così si rivolgeva al maestro: «Venerabile *shaykh* al-Giubbâ'î, ho meditato sul tuo esempio, e ho trovato che il terzo fratello avrebbe potuto dire al Signore: "Perché non mi hai concesso una vita più lunga, offrendomi la possibilità di obbedire alla Legge e di meritare il paradiso?". A una simile domanda, che cosa avrebbe replicato l'Altissimo Iddio?».

Tra gli allievi serpeggiò stavolta un coro di sussurri. Ma il maestro prontamente rispose: «Allah, l'Onnisciente, avrebbe detto al terzo fratello: "Nella mia prescienza, Io già sapevo che tu, se avessi vissuto più a lungo, avresti commesso il male, infranto la Legge e guadagnato l'inferno"».

Al-Ash'arî nuovamente parlò: «Se tale fosse stata la risposta del Giusto, allora il secondo fratello avrebbe potuto insorgere ed esclamare: "O Signore, perché dunque non facesti morire anche me nell'infanzia, sì da preservarmi dall'errore, e salvarmi dalle fiamme dell'inferno?"».

Furono ancora sussurri, e sul volto di al-Giubbâ'î apparve l'ombra sottile di un'irritazione venata d'inquietudine: «In tal caso», rispose, «il Signore avrebbe detto al peccatore: "Ho voluto che tu vivessi più a lungo, per darti modo, comunque, di raggiungere una perfezione che tu hai ostinatamente rifiutato"».

Al-Ash'arî non si dette per vinto: «Bene, ma allora ti chiedo di nuovo: perché Allah non ha prolungato la vita anche al terzo fratello?».

A quest'ultimo quesito, al-Giubbâ'î non seppe più cosa rispondere. «Stamattina il demonio non si sarà per caso impadronito di te?», chiese all'allievo ribelle, senza celare la collera che ormai l'animava contro di lui. Rispose al-Ash'arî: «Io non sono posseduto dal demonio, ma l'asino del maestro non passerà il ponte che separa il tempo dall'eterno». Poi si alzò, e se ne andò via.

Abû Hasan al-Ash'arî morì a Baghdâd nel 324 dell'Égira. Passarono da quella data 164 anni lunari, e un giorno, a Damasco, il maestro di *kalâm* Abû



Hâmid Muhammad al-Ghazâlî si smarrì nell'enigma dell'assoluta libertà di Dio. Dall'alto del minareto, sulla cui cima si era rifugiato a meditare, vedeva le terrazze e i cortili delle case schiacciati dalla vampa di un sole implacabile. E all'improvviso rammentò una frase di al-Ash'arî: «Il mondo non fu creato da Allah, il mondo è creato da Allah in ogni istante». E allora rifletté: «Se Allah continuamente crea il mondo, Egli può distruggerlo quando vuole, o mutare in un attimo questa torrida calura in un fresco delizioso... e, dunque, se i raggi del sole producono questa vampa bruciante, non è per la legge fisica della causa e dell'effetto, ma per la pura, incondizionata volontà di Allah. Questa è l'assoluta libertà dell'Altissimo, e per questo al-Ash'arî disse ad al-Giubbâ'î che l'asino del maestro non passerà il ponte».

Al tramonto, scendendo per i gradini del minareto, al-Ghazâlî concepì il proposito di scrivere un libro per demolire le tesi dei filosofi peripatetici, che fino a quel giorno non aveva disprezzato. Nell'attimo infinito in cui il suo piede destro discese il primo gradino, egli sentì che il cosmo intero, e il tempo, e la catena sterminata delle creature non vivevano che in un istante eterno, come sognati nella mente di Dio, e che in quel solo istante era racchiuso il *Ghayb*, il Mistero dell'Essere.

Passarono da quel giorno decine e decine di anni lunari. Giunse a Damasco un *sûfî* andaluso, di nome Muhyî-d-Dîn ibn 'Arabî. Egli aveva letto il libro che Abû-l-Walîd ibn Rushd (Averroé) aveva scritto per confutare lo scetticismo mistico di al-Ghazâlî. A colpi di scintillanti sillogismi, ibn Rushd aveva nuovamente dimostrato l'irrefutabile verità della legge di causa ed effetto: il mondo fu creato da Dio una volta per tutte, è eterno, e dopo la creazione s'è mosso seguendo le sue leggi naturali. Questo è anche il principio della libertà umana, ed è prova del limite della libertà di Dio. Giustamente, perciò, il maestro al-Giubbâ'î s'era irritato per i dubbi di al-Ash'arî: l'esempio dei tre fratelli non voleva alludere ad altro che al principio della responsabilità dell'uomo. E senza libertà non può esistere responsabilità. In caso contrario, che senso avrebbero il premio e il castigo?

Ibn 'Arabî guardò il minareto dove al-Ghazâlî, molti decenni prima, era salito tante volte a rifugiarsi. In un solo momento il suo sguardo saettò dalla base alla vetta di quella torre antica. In quell'attimo insignificante egli sentì che il mondo è "immaginazione nell'immaginazione" (*khayâl ft-l-khayâl*), che ogni creatura è ombra del Creatore, e che ogni causa e ogni effetto nascono e vivono, come sogni, nel tremendo mistero della mente di Dio.

Massimo Jevolella



Docente di ermeneutica filosofica all'Università di Macerata, l'autore esamina le dimensioni della libertà in un mondo globalizzato, in cui sono in crisi i vecchi parametri. In particolare va riaffermato il rapporto tra processi di liberazione e giustizia, attraverso la riappropriazione della democrazia da parte dei movimenti dal basso e delle scelte della politica.

Libertà e giustizia

Solo in una visione deformata della libertà umana si può pensare che essa consista nel potere, più o meno illimitato, di prendere, accumulare, conquistare. Un minimo di ascolto della nostra condizione mostra che, anzitutto, la libertà si sperimenta come libertà dal patire, dalla paura, dal male subito e agito, dalla morte. Il cammino individuale per diventare liberi richiede attenzione, cura, coraggio, disponibilità ad apprendere, esercizio della fedeltà a se stessi e al senso che si è riconosciuto per la propria vita. Ma questo cammino, per quanto sia personale, non è mai privato, non può isolare chi lo intraprende. Anzi, esso deve dilatarsi per condivisione e divenire, nelle forme più aperte e duttili possibile, un cammino comunitario. È in questo orizzonte che si scopre come la traduzione plurale e l'inveramento della libertà personale risiedano nella giustizia. Non mi riferisco tanto alla giustizia penale o a quella retributiva, quanto alla giustizia restitutiva, che tende cioè a restituire i diritti umani conculcati, e a ristabilire il pieno esercizio dei corrispondenti doveri umani.

Quali sono oggi le vie possibile per il fiorire della libertà equa e della giustizia restitutiva? Qui vorrei indicare, anzitutto *la via aperta dai movimenti*. Non credo che un'iniziativa politica, se si configura come azione di un movimento, sia in quanto tale automaticamente benefica e immune alle patologie tipiche della politica tradizionale dei partiti, dei parlamenti e dei governi. Nei movimenti si possono riproporre errori identici o analoghi. Nondimeno, ritengo che in questi decenni l'azione dei movimenti per la pace, per i diritti umani, per i diritti delle donne, per la difesa della natura, per un'alternativa alla globalizzazione, per l'attuazione e lo sviluppo delle Costituzioni democratiche, per l'accoglienza degli svantaggiati e degli stranieri, per la liberazione dall'ingiustizia della povertà, per la tutela dei lavoratori e del lavoro sia stata vitale per ogni reale maturazione politica che abbiamo potuto registrare.

Oltre al rinnovamento culturale che movimenti del genere promuovono, è importante l'impulso che essi in parte hanno dato e in parte potranno ancora dare per una trasformazione dell'azione e della natura dei partiti. Una trasformazione che dovrà puntare a questo traguardo: la creazione di vie integrate efficaci nell'affrontare e risolvere i problemi più urgenti della convivenza sociale e del nostro rapporto con il mondo naturale. Tale creazione avrà luogo allorché la traduzione istituzionale delle istanze di fondo di questi movimenti non sarà né corporativa né riduttiva, configurandosi invece come un momento creativo di "incremento di significato" nel rapporto di doppia eccedenza che sussiste tra teoria e prassi. Perché, infatti, nella teoria hanno vita modelli,



significati, orizzonti più ricchi di quanto la realtà data ci presenti, e nel contempo in quest'ultima e nella prassi esiste un patrimonio di esperienza più ricco di quanto la teoria, da sola, possa costruire.

Certo, la dialettica politica è più complessa, e quanto ho appena detto non va affatto interpretato nel senso che i movimenti stanno ai partiti, ai governi e alle istituzioni come la teoria sta alla prassi. Né è vero che la forza innovativa in politica sia monopolio dei movimenti e non possa essere espressa anche da altri soggetti più formalizzati. Non per niente, nel dibattito attuale sul futuro della democrazia, i parlamenti, le costituzioni e il sistema giuridico in quanto tale sono considerati da molti come fattori essenziali di trasformazione della società. Si tratta, semmai, di leggere le correnti di cooperazione che possono dispiegarsi tra i diversi elementi della struttura sociale di base e tra tutte le forme di co-soggettività politica democratica e nonviolenta. È palese, comunque, la necessità ineludibile di arrivare a incidere qualitativamente e permanentemente sulla formazione, sulle scelte e sull'operato dei governi.

A questo punto ritengo rilevante richiamare, oltre alla via dei movimenti più fecondi per una nuova vita pubblica, anche *la via della costruzione di sistemi regionali di pace* (ad esempio, l'Unione Europea, l'Organizzazione degli Stati Africani, ecc.) ad opera almeno di alcuni governi, sostenuti da tendenze presenti nelle rispettive aree di opinione pubblica. Il vero terreno di mediazione reale e di concretizzazione dell'etica della dignità e della cultura della pace su scala mondiale passa infatti per la maturazione di un circuito virtuoso di sistemi regionali. Sistemi capaci di delineare una correlazione istituzionale democratica ed equa tra nazioni di una stessa area del mondo, atti a disinnescare e sanare i conflitti interni a quell'area, in grado di concorrere proficuamente alla costruzione di un ordine internazionale mondiale veramente democratico, equo e pacifico.

In terzo luogo credo debba essere indicata *la via delle politiche nazionali e locali* (le regioni, le province e i comuni) come corrente di radicamento e consolidamento quotidiano di un *ethos* della libertà solidale capace di pluralismo e, al tempo stesso, convergente nel tradurre ideali e forme della nuova politica interculturale. Questo livello della costruzione di un sistema e di una prassi politici rinnovati non può essere lasciato alle spinte localiste, leghiste, xenofobe o comunque particolariste in senso territoriale. La realtà nazionale dovrebbe potersi orientare secondo un decentramento che favorisca i processi di democratizzazione e di tutela unitaria e indivisibile dei diritti alla luce della carta costituzionale e dell'adesione a costituzioni sovranazionali (ad esempio, per noi italiani, la futura Costituzione dell'Unione Europea e la Carta delle Nazioni Unite).

Le realtà locali, a loro volta, devono finalmente aprire gli occhi e capire che il loro specifico si gioca e si valorizza non tentando di affermarsi come comunità esclusive o favoleggiando di particolari ascendenze e purezze etniche, ma,



al contrario, imparando a portare il proprio originale e imprescindibile contributo ai processi più ampi di democratizzazione nazionale e internazionale.

Basta uno sguardo d'insieme alle tre vie citate per comprendere che non è affatto vero quanto dice, un po' in tutti noi, la voce della disperazione politica, ossia che non possiamo fare niente e che abbiamo le mani legate. Invece si può fare molto, in campi diversi e secondo forme d'intervento differenti, dunque compatibili con la sensibilità, la storia, le aspirazioni di ciascuno.

Attingere alle fonti prima ricordate, percorrendo vie concrete nella situazione attuale, richiede non l'illusorio realismo dello scettico, ma lo sguardo del traduttore. Lo sguardo di chi sa correlare mondi diversi, esperienze distanti e anche contrapposte, facendo vivere i significati che sono affidati alla sua cura. Se di solito è palese, nel considerare il compito di chi traduce da una lingua a un'altra, l'esigenza primaria di mediare le differenze, si fa meno attenzione al dato, non meno importante, per cui il vero traduttore non distrugge mai, giacché la sua responsabilità è quella di far vivere e, in particolare, di far vivere ciò che è altro, diverso, distante, straniero accogliendolo nel proprio contesto.

La direzione e il metodo di una prassi politica interculturale non sono però esclusivamente affidate alla coscienza e all'azione dei singoli; esse investono la responsabilità di gruppi, associazioni, movimenti, partiti, sindacati, confessioni religiose e istituzioni nel quadro giuridico fondamentale e propulsivo degli ordinamenti costituzionali democratici.

La fisionomia di una società liberata è infatti normativamente e proletticamente disegnata nel tipo di giustizia cui le Costituzioni fanno riferimento, che è poi la giustizia secondo la dignità e secondo la sua declinazione plurale nei diritti e nei doveri umani. E poiché, come sappiamo, permane uno scarto, spesso profondo e grave, tra il profilo costituzionale dei diritti stessi e lo stato di attuazione effettiva nella realtà esistente, la direzione quotidiana di una prassi politica interculturale dovrà essere quella della loro restituzione di quanti ne sono stati espropriati. Quella che invoca oggi, senza deroghe, la nostra azione responsabile è appunto la giustizia delle Costituzioni e delle restituzioni, l'unica in grado di far maturare le condizioni storiche di ciò che chiamiamo pace e di togliere dalla menzogna l'appello alla libertà.

In questo percorso ciascuno, assumendo finalmente la sua quota di responsabilità politica, dovrà avere nella mente la consapevolezza del fatto che abbiamo - con tutte le differenze da correlare senza forzature, oppressioni o esclusioni - un unico destino. Vale proprio e soprattutto per noi, oggi, il detto di Eraclito: "Solo i desti hanno un mondo comune". Non conosco altra libertà vera e possibile che si ponga al di fuori o contro questo mondo, che sempre più attende oggi liberazione e trasfigurazione.

Roberto Mancini



La libertà, nella Bibbia, nasce dall'ascolto. Non sottratto dalle condizioni della vita, chi può ascoltare vive non nella difesa di un'identità, ma nella tensione, all'interno di una relazione, verso la ricerca di un senso dell'essere per gli altri più che ricerca di sé.

L'autrice è studiosa di teologia e di filosofia.

Liberati per essere liberi (Gal 5,1)

1. Una verità evidente non lascia sussistere il consenso e l'adesione, perché non lascia sussistere destinatari autonomi, cioè in grado di accettarla o rifiutarla: essa non è una domanda o una richiesta, poiché non c'è chi la consideri senza identificarvisi. Se non c'è evidenza inclusiva di ogni punto di osservazione, né verità in cui si identifichi ogni assenso, ma divario tra una verità che si presenta e qualcuno che può riconoscerla, tra una richiesta di considerazione e un interesse in quel senso, allora nella domanda o richiesta qualcosa si presenta, qualcuno vuol farsi conoscere e riconosce, rivolgendosi a un destinatario. Questi è designato come tale dall'interrogare: l'interrogato trova se stesso in questo rapporto, cioè nel divario tra sé e un interrogante, e nel divario trova a sua volta la possibilità di interrogare e di rispondere, di rendersi conto, di assentire o dissentire.

Interrogazione: non principi razionali, criteri di un sapere vero (come verità del reale o della costruzione del reale), ma pensiero, cioè rivolgersi di individui concreti verso qualcosa che li sollecita, riconoscerne la differenza, coglierne il senso, porsi nella relazione a..., nel suo svolgimento, cioè nei fatti in cui essa si attua, storicamente. Non c'è un pensiero in genere, in universali, ma il pensiero di individui, che *si trovino* in una relazione - non in se stessi, ma nell'accadere di un incontro, rispetto a cui essi non sono primi. Non c'è un pensiero che si applichi a diversi campi, ma un *pensiero di...*, che si configura in diversi pensieri; non in contenuti di un unico pensare, ma in esperienze di cui è parte; non unitario *a priori*, ma semmai unificato nel tempo. Un pensiero che accade, non padrone di se stesso, non illuso circa le possibilità ontologiche (circa l'autotrasparenza, il linguaggio dell'essere), ma attento alle condizioni storiche. Non un pensiero razionale come dispositivo formale da applicare ai contenuti, nei limiti che eventualmente assegna a se stesso, in contrapposizione a un "credere" indipendente dalla ragione, semmai faticosamente giustificato da motivi di credibilità (apologetica), che non eliminano il conflitto.

I pensieri, invece, si configurano in esperienze, e queste sono accadimenti reali; pensiamo nella forma consentita dagli accadimenti, non nella forma di una razionalità autonoma. Non c'è una razionalità contrapposta a una fede, ma pensieri nella forma resa possibile dall'esperienza, nell'accadere e nello svolgersi di questa. È anche possibile che si voglia costruire un mondo, sulla base di leggi universali, comprensibili razionalmente: si tratta di costruzioni ipotetiche - come è ben noto alla riflessione sul metodo delle scienze - falsificabili e riformulabili in altri termini, il cui presupposto è sempre: "ammettia-



mo che...”, un processo di selezione e rilievo di alcuni elementi e strutture, di emarginazione di altri. Questa è una forma di pensiero per ipotesi, ispirato a un criterio di ordine e ad un progetto di comprensione-dominio del mondo; il pensare come soggetto dominante è una forma della cultura (specificamente della cultura razionale scientifica occidentale), come pure il pensare logico-matematico (contemplazione e scoperta di forme e rapporti possibili tra enti e processi, nella stabilità e nella trasformazione), o il pensiero della storia (costituirsi degli individui o degli aggregati umani come destinatari e autori di eventi dotati di senso).

Un pensiero è legato alla sua concreta nascita, a ciò che lo consente o lo richiede, non preesiste al suo inizio - non è qualcosa che si attui in modi diversi, ma qualcosa che avviene, ed è solo in questo - perciò non è propriamente un pensiero scientifico, filosofico, teologico, ma *questo* pensiero, collegato o collegabile ad altri, e tuttavia pensiero-esperienza, nel singolare e non nell’universale. Posso riconoscere o scoprire affinità culturali tra alcuni pensieri, ma non unificarli in astratto. Così, ad esempio, possiamo chiederci: c’è una filosofia greca antica, o ci sono le singole espressioni di un mondo di uomini, che ci colpiscono e ci attirano? Non si nega il reale contesto, ma il pensiero è in rapporto alle proprie condizioni, e stabilisce con esse un rapporto qualificante: questo è da riconoscere, non da anticipare.

2. Un pensiero qualificato della realtà cui si rivolge elimina anzitutto - è il caso del pensiero biblico - questioni generali, come il rapporto ragione-fede (che presuppone una razionalità costituita, in grado di includere o escludere ciò che è affine alla sua essenza o, viceversa, se ne dimostra estraneo), ma non si riconosce neppure nei presupposti del procedimento ermeneutico. Secondo la ragione ermeneutica ogni differenza tra culture e realtà storiche è pensabile e comunicabile; il linguaggio è la trasparenza della verità, non solo il mezzo, ma la sostanza stessa del comprendere: in quanto voce dell’essere, non rimanda a qualcosa oltre se stesso, è l’aprirsi della realtà in tutti i suoi aspetti. Ci si sottrae, in tal modo, ad ogni irruzione dell’ignoto, ad un interrogativo che accada come imprevisto.

L’interrogativo è un fatto, nel senso che ci *troviamo* in esso, che ci troviamo a *pensare a...* Nell’esperienza storica, il pensiero si trova non solo nel sapere intuito o costruito dal soggetto, ma anche nel raccogliere un segno oltre le capacità dell’individuo; segno che non è dato, ma inizio, cioè fa nascere e qualifica il pensiero. “Pensiero” sono i pensieri inerenti alle esperienze degli individui, che trovano se stessi nelle relazioni, negli eventi di scoperta e di incontro. Non un soggetto razionale, che comprenda il senso dei fatti in categorie proprie, ma un individuo nell’accadere delle relazioni, non presupposto ad esse, per cui il pensiero è qualificato dai rispettivi ambiti di interrogazione. Se studio il pensiero biblico, non è la ragione che si applica ad una parola



Legami di libertà

rivelata, ma il sorgere di una domanda che si rivolge ad ascoltatori, individui in circostanze particolari. Pensiero biblico, e in esso le diverse e irriducibili espressioni, non pensiero "religioso", "teologico"; si tratta di una storia e di una cultura ben determinate, di esperienze e linguaggi di individui.

Se parliamo in riferimento alla Bibbia di eventi, di libertà, di decisione, non cerchiamo un sapere antropologico, in genere, ma pensiamo nella relazione biblica; le espressioni di quella cultura si presentano come domande, ci obbligano a decidere se considerarle o no. Non si tratta di giustificare razionalmente fatti o scelte, ma di soggetti concreti, posti effettivamente di fronte a domande o richieste, cui possono o devono corrispondere. Un soggetto chiamato non può contare su una razionalità in genere, ma si costituisce come pensiero della relazione in cui è effettivamente. Ad esempio, un concetto della divinità in genere non integra, anzi confonde il nome che si manifesta ai profeti di Israele, come atto di elezione e promessa di fedeltà. L'universale non riguarda qui la forma del manifestarsi, ma se mai il contenuto, ciò che in essa si attesta e si promette, la sua estensione, il coinvolgimento effettivo: ciò che riguarda un singolo popolo - una storia con il suo Signore - può interessare anche altri, perché in quella storia agiscono intenzioni e sollecitazioni oltre il primo destinatario; altri sono convocati, sia pure mediatamente, e quindi possono ascoltare.

Ma di che si tratta in questo coinvolgimento? C'è una posizione neutra, esterna al pensiero biblico? C'è differenza tra studiare e aderire (credere) in questo contesto?

3. Il testo biblico ha la sua efficacia non nell'affermare, ma nell'interrogare. Il presentarsi e il persistere dell'interrogazione dimostra la differenza reale tra un interrogante e il destinatario; questi, il lettore, non interroga se stesso, non resta entro l'esperienza del mondo, ma è in presenza di qualcosa di irriducibile. Pensare, in questo caso, è ciò che accade al destinatario di una chiamata, il trovarsi in relazione ad altri, il riconoscerne l'autonomia e la capacità comunicativa.

Ad esempio, l'esodo del popolo d'Israele dall'Egitto è narrato come il presentarsi e il qualificarsi di un interlocutore, partecipe del destino del popolo; non un sovrano da idolatrare, ma una presenza fedele, esigente, che chiede libera adesione, impegno anche per il futuro. Pensare, all'interno di questa elezione, non è uno sviluppo di forme logiche, ma vita reale, conflitti e riconciliazioni, fedeltà e cadute, dubbio e conversione, contesa e preghiera.

Che cosa distingue il testo biblico da una raccolta di scritti letterari, di documenti ed espressioni di una cultura, delle vicende storiche di un popolo? La pretesa avanzata nei confronti dell'individuo concreto, non del soggetto razionale, e la libertà esercitata dall'individuo nell'assumerla. Indubbiamente ogni normativa postula ed esige obbedienza; in questo caso è lo stesso atto



normativo a porre la libertà del destinatario, è il legislatore che riconosce non il suddito, ma il responsabile di un impegno. L'effettività vivente di una relazione distingue il pensiero biblico da altre espressioni culturali. Lo studio critico fa del testo un oggetto di esame, cioè presume di spiegarlo a partire dalle condizioni di una cultura storica; riduce il possibile a ciò che possiamo pensare in una determinata cultura ed epoca, non riconosce un pensiero dell'imprevisto e della differenza, cioè un pensiero che *si trovi* in una relazione, e non sussista fuori di essa. Un pensiero dell'imprevisto e della differenza è solo nell'essere riconosciuto e chiamato, nella relazione effettiva con ciò che lo occupa.

Non possiamo confondere un pensiero che *si rappresenta* l'imprevisto e la differenza - così riducendoli al possibile e all'analogo - con un pensiero che si trova e si riconosce in qualcosa che non è il soggetto. Esso si distingue dal primo per il referente: mentre nel primo si può rappresentare, cioè costruire o addirittura immaginare un contenuto che sia soltanto prodotto delle sue stesse funzioni sintetiche, il secondo si trova di fronte ad una realtà diversa da sé, che riconosce, a cui si rivolge; in questo caso il referente ultimo non è il soggetto stesso che produce le rappresentazioni, ma un termine diverso dal soggetto, imprevisto nell'agire e nel presentarsi, un referente che porta il soggetto fuori di sé, in presenza di altri, anziché farlo richiudere su di sé senza scampo.

Questo pensiero in relazione deve dunque accadere, non è garantito da un *a priori*; esso è al di là della difficoltà insolubile, incontrata dalla fenomenologia, per cui, una volta riconosciuto che ogni espressione è costruita secondo rappresentazioni, anche la critica ricade nell'attività rappresentativa del soggetto, che non riesce ad aprirsi alla realtà. Nel pensiero della relazione, nella concreta relazione che lo costituisce, chi pensa è rivolto al proprio referente, non nel senso che si rappresenti la situazione, ma nel proprio essere oltre i condizionamenti individuali e collettivi, che pure esistono; il pensiero ha la forma del riconoscere, dell'ascoltare, dell'accogliere o non accogliere: il suo carattere distintivo è l'agire nella libertà.

Così l'autore biblico non lavora primariamente su rappresentazioni, ma deve accettare e svolgere un incarico, e questo esige un assenso libero. Non si tratta di rappresentazioni illusorie, o di una forza incontrollabile, ma di accogliere una richiesta, di assumersi un compito: la libertà qualifica il pensiero biblico.

4. Nel pensiero biblico non si intende mai una libertà come esser sottratti alle condizioni del mondo e della vita, né a condizionamenti indotti dalle vicende storiche, individuali o collettive, che siano vicende o costanti nella vita dei gruppi o dei singoli, accadimenti o incontri, conflitti o intese; la libertà biblica - pur nell'appartenenza al mondo - è il *poter ascoltare*: cioè il non essere del tutto catturati e prigionieri di un'essenza, che determini tutto ciò che gli



Legami di libertà

appartiene, fissando un punto di vista necessario per il soggetto in questione. Non si può ascoltare - prestare attenzione, rivolgersi senza presupposti indiscutibili o pregiudizi - se ogni comportamento è prescritto e ogni evento rientra nel possibile, e come tale è compreso; manca il pensiero di qualcosa che arrivi senza garanzia di essere commensurabile; ascoltare non è sinonimo di comprendere, ma indica la tensione verso qualcosa che si presenta, ma non appartiene al dato e al noto, e perciò mette in qualche modo in crisi un equilibrio, lo minaccia. Ascoltare è anche rischiare, non rimanere attaccati alla sicurezza di una visione del mondo, ma riconoscere che la realtà ha centri, iniziative, soggetti al di fuori dei punti di vista, delle regolarità, delle condizioni che definiscono uno stato dei fatti e un aspetto della storia.

Ascoltare è la libertà dalla cattura in una definizione: chi può ascoltare vive non nella riproduzione e difesa di un'identità, ma nella tensione e nella ricerca, all'interno di una relazione, non come ricerca di sé, un sé presupposto e prefigurato, ma come ricerca di un senso - del non essere superfluo di un elemento, del suo riferirsi a - ed essere per altri. Prima è la relazione e poi, in essa, il ritrovarsi di elementi, non sussistenti in altro. Ascoltare è dunque trovarsi, non essere inizio, ma seguire: infatti non ci si può volgere in una direzione, se questa non si evidenzia; non ci si predispone ad accogliere un segnale, uno stimolo, se questo non ha rilievo; non è un segno ciò che non si fa notare, ma non può farsi notare se non ciò che si sia procurato un osservatore. L'ascoltare consegue ad una richiesta di ascolto, e questa è il gesto creativo di relazione, realtà che si attua nella voce della richiesta.

Di solito il segno presuppone nel destinatario la capacità di decifrarlo; comunque il rilievo di un elemento rispetto ad uno sfondo, che fa dell'elemento un segno, presuppone un percettore della differenza, uno che osservi la realtà cercandone il senso. Oppure, all'interno di un sistema complesso, funzioni di livello inferiore possono dar luogo a una funzione più organizzata (in presenza di condizioni adeguate), in grado di leggere come segnali elementi dell'ambiente. In ogni caso, un osservatore determina il campo delle possibilità di significare; solo ciò che rientra in questo campo è per lui significativo. Questo è anche il limite, come accennato, della fenomenologia: il non poter uscire dalla prospettiva critica delle possibilità del soggetto.

Il segno biblico, invece, non presuppone la possibilità di decifrarlo; la Parola non opera all'interno di un sistema comunicativo, ma è essa stessa comunicazione: chi la raccoglie non determina la possibilità dell'ascolto, ma *si trova nella* relazione, di cui non ha cognizione preliminare. Non si tratta di un'esperienza che si aggiunga ad altre esperienze del soggetto, ma una forma dell'esperienza che non è disponibile; un essere che non è il soggetto, ma un *essere alla presenza di-*, in relazione alla Parola. Non si tratta di ricondurne i significati a possibilità (del nostro mondo), ma di riconoscerla, come sollecitazione che inquieta, e di rispondervi.



L'essere in presenza di- non è una qualità del soggetto, né un'interferenza causale, ma è un inizio, una realtà da esplorare, una condizione da vivere. La relazione alla Parola è primaria, diretta, non acquisita in una sintesi né giustificata in prospettiva critica: come adesione ad una richiesta, consente a questa di farsi sentire e se ne lascia coinvolgere; in questo senso è libertà da ogni condizionamento.

La coscienza critica prende atto delle condizioni reali e della loro necessità; nell'ascolto della Parola, la libertà non è solo logica, ma reale, è il vivere non sul fondamento soggettivo, ma "per qualcuno", cioè in quanto voluti, chiamati, non per altro fine, che non sia il far essere. È l'opposto del condizionamento necessario, la Parola creativa e liberante. La formula biblica "Il Signore disse" indica qualcosa che accade, la differenza percepita tra il necessario appartenere alle condizioni del mondo e l'essere "per qualcuno", avere un senso (l'opposto dell'essere in genere, per necessità o casualità). Ma anche il non coincidere dei termini nella relazione, la libertà dal condizionamento sono pure libertà nel consenso, poter ascoltare al di fuori delle possibilità, ma anche potersi ritrarre, possibilità - impossibile - di cogliere una richiesta, non di subire un'imposizione. Non una presenza dominante, ma una relazione in cui è possibile restare.

La libertà dall'essere "in genere", conseguibile nell'essere "per qualcuno", nell'aver senso, si attua come il persistere nella relazione, lasciare che essa si svolga senza riserve. La relazione è nel persistere delle differenze; non si tratta di aderire con arbitrio "libero" (cioè in equilibrio tra scelte possibili, ciò che Lutero riprova in Erasmo), ma neppure di una "servitù" dell'arbitrio, soggetto sempre a forze avversarie, che prevalgono l'una sull'altra (come lo stesso Lutero intende). La libertà primaria, come *liberazione* dall'essere in genere, ottenuta nell'esser chiamati, nell'essere per qualcuno, non porta all'identità con la propria fonte, ma al riconoscerne la differenza. Questo rende possibile la defezione, la Parola detta ma non raccolta: un conto è la libertà che cerca la propria fonte, un altro la libertà che guarda a se stessa.

La *storia* biblica - non il succedersi temporale di fatti, ma la forma stessa del pensiero - è lo squilibrio, la distanza e la relazione, tra la Parola e la convinzione, tra la ricerca fedele e la pretesa di autosufficienza; la storia biblica è appunto questa dinamica, non risolta. Questa incertezza del pensiero biblico indica il referente della sua formula, un referente che interroga e chiede, non che è chiamato a giustificarsi; come autore della Parola e della libertà inerente all'elezione (volere che altri sia), è inizio, non elemento di un sistema, si incontra nella realtà, senza che si diano spiegazioni nel campo del possibile.

5. La possibilità che la Parola biblica sia udita non come semplice parola umana, inerente alle condizioni del mondo, ma come Parola "per noi", che riconosce e dà senso, inizio libero e creativo di una relazione, apre un'alterna-



Legami di libertà

tiva al determinismo nel considerare gli eventi. Se non c'è solo determinismo, posso credere a ciò che non mi risulta riconducibile ai canoni del pensiero critico.

“Posso credere” significa che qualcosa crede in me, anche se sfugge al soggetto dell'esperienza; posso lasciare che la libertà sia, nel credere, anziché reprimerla. Qualcosa crede in me, anche se non si esprime in linguaggio critico: questo ultimo è invece lo spazio del dubbio, che appartiene ad un altro livello; non si elimina come opposto, ma coesiste con il livello più profondo, il livello della Parola “per noi” ascoltata. Questa Parola “per noi”, non semplice segnale interno al mondo, dice che qualcosa è accaduto, che qualcosa è stato dato come dono (cioè senza ragione e senza pretesa); accoglierlo o non accoglierlo è subordinato alla possibilità iniziale. Come inizio, esso si attua nella decisione alternativa, ma è coestensivo ad essa; è come se la libertà conseguita nell'*essere per* (al posto dell'*essere in genere*) coesistesse con le decisioni che la attuano: esse esprimono il soggetto, come pensiero critico, in corrispondenza alla libertà conseguita, ma questa va oltre, e comprende le singole decisioni.

Ogni decisione è libertà in atto, ma la libertà iniziale (liberazione dal condizionamento) corrisponde ad ogni decisione, senza identificarvisi. Mentre infatti le decisioni escludono, la libertà iniziale persiste e va oltre ogni decisione. Anche la decisione che la rifiuta, ignorando la propria fonte e ponendo in se stessa il proprio fondamento, non cancella il dono iniziale; il silenzio che consegue al rifiuto o all'indifferenza non equivale all'assenza di relazione, nel movimento del dono: qui si dà sempre interrogazione, chiamata, possibilità che non si ritira.

“Libertà della propria libertà”, secondo un'espressione barthiana (1), per indicare il rapporto tra le decisioni concrete e la libertà iniziale in cui esse si inscrivono. Come accadimento di liberazione, la libertà si attua nelle decisioni effettive (“Scegli la vita!” esorta il Signore, dopo aver dato la possibilità delle alternative, Dt 30,19); per chi ha incontrato Gesù di Nazaret, essa è tutt'uno con l'annuncio evangelico, l'accoglimento degli uomini, così come sono, nella realtà di figli di Dio, che li rende capaci di agire responsabile.

Nel Nuovo Testamento si parla di “nuova nascita” (Gv 3,3), e si pone la domanda relativa alla presenza storica di Gesù: “Chi dite che io sia?” (Mt 16,15 e par.); cioè si allude in forme varie a quella liberazione dalla verosimiglianza e dal fondamento critico che è l'annuncio del senso dell'essere (essere figli di un Padre), e già in questo il suo attuarsi. E inoltre la libertà primaria, conseguita nell'annuncio della remissione dei debiti, si integra in orientamenti diversi delle scelte concrete: non c'è una pretesa esclusiva dell'evangelo, ma un attuarsi della libertà in diversi tipi di risposte. C'è la libertà che si vincola in un impegno di fedeltà, ma anche la libertà che si perde nella ricerca di se stessa.

Come Parola di Dio, nella sua realtà di individuo storico concreto, Gesù di Nazaret è il portavoce dell'evangelo, cioè di un gesto liberante e creativo; la



sua parola e la sua stessa vita sono un interrogativo, che incrinano le evidenze logiche e le certezze dell'esperienza. Questa libertà dalla riserva critica si attua nelle decisioni concrete, ma non è tutt'uno con queste; come individuo appartenente alla storia, Gesù di Nazaret infatti non è una presenza esclusiva, dominante, non esclude cioè la pluralità degli elementi di esperienza. Le decisioni effettive sono responsabili, sono cioè l'attuarsi della libertà primaria nelle risposte degli individui. Perché queste sono così diverse, fino a sfiorare gli opposti della fedeltà e dell'indifferenza? Le risposte, le decisioni concrete, corrispondono, ma non coincidono, con la libertà primaria, perciò sono compatibili in relazione ad essa. Quanto al configurarsi effettivo, non si tratta di risolvere *a priori*, né tanto meno di eliminare il paradigma deterministico, ma di tener ferma, accanto a questo, la possibilità dell'essere *in presenza di-*, dell'essere che abbia senso, in quanto destinatario di una Parola iniziale.

Maria Cristina Laurenzi

Indicazioni bibliografiche

1) Sulle forme del pensare nella realtà di un mondo frammentato e nella pluralità di culture non egemoni: ROMAN A. SIEBENROCK, *Europa, un tentativo di definizione*, "Concilium" XL, 2, 2004, 20-34; ALBERTO MADRICARDO, *Verità, storia, democrazia*, "Esodo" XXVI, 1, 2004, 18-24; ILARIA TANI, *Significato ed esperienza in Herder*, "Paradigmi" XXII, 64-65, 2004, 179-193; SALVATORE NATOLI, *Dio/mondo*, in *Parole della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, 164-174.

2) Sulle forme del pensare teologico, in rapporto all'esperienza culturale della frammentazione dei criteri di verità e della non assolutezza dei fondamenti del sapere: VINCENZO VITIELLO, *Dire l'ineffabile?*, in S. Sorrentino (a c. di), *Il prisma della rivelazione*, Cittadella, Assisi 2003, 11-20; HERMANN HAERING, *Sull'attualità della teologia negativa*, "Concilium" XXXVII, 1, 2001, 185-2001; HANSJURGEN VERWEYHEN, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001; CHRISTIAN DUQUOC, *La teologia in esilio*, Queriniana, Brescia 2004; FULVIO FERRARIO, *Teologia come preghiera*, "Protestantesimo" 58, 1, 2003, 3-18.

3) Sul rapporto elezione-libertà nel pensiero biblico, secondo la comprensione ebraica, cristiana delle diverse confessioni: SERGIO TAGLIACOZZO, *Dio nascosto, Dio rivelato*, "Esodo" XXV, 3, 28-33; PAOLO DE BENEDETTI, *Qohelet*, Morcelliana, Brescia 2004, 86 s.; ELIE WIESEL, *Sei riflessioni sul Talmud*, Bompiani, Milano 2004, 50 s.; EMILIA D'ANTUONO, *L'amore, dramma e speranza di Dio*, "Segno" XXIX, 250, 2003, 59-70; SERGIO ROSTAGNO, *Il Dio che ama nella libertà*, in S. Rostagno (a c. di), *Barth contemporaneo*, Claudiana, Torino 1990; FULVIO FERRARIO, *Nascondimento e rivelazione. In margine al servo arbitrio*, "Protestantesimo" 59, 1, 2004, 28-56.

Nota

1) La citazione di K. Barth viene dalla conferenza del 1933, *La Riforma come decisione*, in K. BARTH, *Agire politico e libertà dell'evangelo*, a c. di F. S. Festa, Città Aperta, Troina, 2004, 64.



L'autore, studioso della Bibbia e dell'ebraismo, considera la parabola del Figliol prodigo come paradigma del rapporto genitori/figli. Infatti "l'amare, ma ancor di più l'essere amati implica l'esercizio della libertà", lasciar libero l'altro e liberarsi dai propri egoismi: "Chi ha amato davvero un figlio sa che amare è una cosa sola col gioire col soffrire".

La libertà del figliol prodigo

Amare qualcuno, ma ancor di più, essere amati da qualcuno, implica necessariamente l'esercizio della libertà. Non si ama senza libertà e non si è amati se non lasciamo libero colui che dovrebbe amarci, che desideriamo con tutto noi stessi che ci ami. Ci sono quelli che in certi momenti odiano a morte la persona di cui sono innamorati, ma così facendo non sanno né amare né lasciare liberi. Le forme della gelosia e dell'odio prendono vigore quando non si riesce a offrire libertà, quando l'amore, anziché docilmente accoglierlo, lo si pretende, lo si esige con la forza. Non c'è amore senza libertà. Nessuno può essere costretto ad amare: l'amore è come il vento o lo Spirito, "soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va" (Gv 3,8).

Ma potremmo anche dire: che cos'è lo Spirito se non quella potenza d'amore che tiene uniti il Padre e il Figlio e che anche su di noi soffia desideroso d'essere accolto affinché, a nostra volta, corrispondessimo nell'amore, ricambiassimo il Padre che ci ha tanto amati "da dare il suo Figlio unigenito" (Gv 3,16)? Da farsi cioè egli stesso uomo, fino a tremare di paura tra le grinfie della libertà umana, fino a farsi pane, buono come il pane, per dirci, nei gesti e nelle parole dell'Eucaristia: prendete e mangiate, questo è il mio corpo? E non è quel morire in croce come un disperato, quel calarsi giù fino a farsi ammazzare, il punto massimo della libertà e dell'amore che Dio ci regala ogni giorno? Cos'è se non onnipotenza d'amore quell'impotenza dalla quale il Dio fatto uomo ci guarda dal patibolo?

Amare qualcuno è dirgli: tu sei libero. Ma se quello è libero ti può inchiodare in croce. Questo, non altro, sta alla base del cristianesimo: l'Eterno, il Glorioso, il Creatore, l'Amante si fa povero offrendo libertà, e la creatura amata risponde inchiodandolo al legno per poi dire tra sé con aria beffarda: "Ha salvato altri, non può salvare se stesso! Il Cristo, il re d'Israele, scenda ora dalla croce, perché vediamo e crediamo" (Mc 15,31). All'amore di chi si offriva anima e corpo si è risposto col peggiore degli egoismi, anziché accoglierlo come un fratello lo abbiamo preso a sputi in faccia e ci siamo poi fregati le mani dicendo: "Venite, uccidiamolo, e avremo noi l'eredità" (Mt 21,39).

Anche nella parabola del *Figliol prodigo* c'è eredità di mezzo (Lc 15,11-32), se non ci fosse stata quella, probabilmente il racconto di Gesù non poteva stare in piedi. "Dammi la parte del patrimonio che mi spetta": è su questo "dammi" categorico che la parabola ruota, è lì che fa leva lo sfacciato egoismo del figlio, un egoismo ben conosciuto da chi si trova a essere genitore di figli insaziabili



in un mondo che ha messo il consumo a criterio massimo di libertà e realizzazione di sé stessi.

Al figlio che pretendeva il gruzzolo per andare girovago a sperperare tutto "vivendo da dissoluto", il padre - secondo diverse logiche e non del tutto prive di saggezza - avrebbe dovuto rispondere con un secco "no". Non sapeva forse in partenza come sarebbe andata a finire? Chi più di un padre dal cuore buono e attento sa intuire in anticipo l'esito di certe alzate d'ingegno di un figlio? La parabola non lo dice, ma cosa non avrà fatto e detto quel padre per dissuadere il figlio e condurlo a ragione? Rendere libero un figlio non è dirgli: "Fai ciò che ti pare", ma agire con quel giusto equilibrio tra severità e dolcezza, che solo un amore pronto e generoso sempre sa offrire. Le nostre società opulente e permissive conoscono bene dove conduce quel togliere ogni freno all'ingordigia di chi si trova a essere fin da bambino bombardato dal compra-godi-compra quotidiano che finisce col cancellargli riferimenti certi, valore della semplicità e gusto del vivere. Spaventoso e foriero di schiavitù grandi quel vuoto interiore che consegna agli abissi della noia le migliori energie della giovinezza.

Ma alla fine chi ama davvero non può che mollare. Come diceva Dostoevskij, è meglio il male compiuto liberamente del bene imposto: chi decide in tutta libertà di compiere il suo male, può anche pentirsi e tornare sui suoi passi, ma chi compie il bene sotto la frusta della costrizione non vedrà l'ora di liberarsi e vendicarsi appena può, compiendo mali ben peggiori di quelli che si temevano. Oppure piegandosi in se stesso, diventando larva senza più libertà né vita. I padri eterni fanno i figli crocifissi, diceva qualcuno.

Comandamento sommo quanto quello dell'amare Dio con tutto il cuore è l'"onora tuo padre e tua madre, come il Signore Dio tuo ti ha comandato" (Dt 5,16). Triste cosa vedere i figli che abbandonano i genitori nella loro vecchiaia. Ma sappiano i genitori che ogni figlio è destinato da Dio a lasciare il padre e la madre per unirsi alla sua donna ed essere con lei "una sola carne" (Gen 2,25). Lì ci saranno altri esercizi basati sulla libertà e sull'amore, esercizi nei quali è bene che i genitori non ficchino il naso, perché quei due potrebbero essere destinati a loro volta a diventare padre e madre, per ricominciare il giro dell'andirivieni delle generazioni (Qo 1,4).

Nel *Cantico dei Cantici* si ha quasi l'impressione che persino Dio stia lì affascinato a osservare il gioco della libertà e dell'amore di quei due, per impararne le dinamiche potenti e infiammate, non osando toccarle nemmeno con un dito; "perché forte come la morte è l'amore, / tenace come gli inferi è la passione: / le sue vampe son vampe di fuoco, / una fiamma del Signore!" (Ct 8,6).

Dunque, nella parabola, il padre lascia il figlio libero di andarsene pur sapendo che sarebbe finito male; è la tragedia della libertà e dell'amore, la



Legami di libertà

tragedia della croce. Se il figlio non fosse tornato, crocifisso finiva il figlio e crocifisso il padre con lui, in eterno. Questo è il rischio della storia del mondo: un abbandono eterno, un dolore eterno, perché "eterno" è l'amore di Dio per noi (Ger 31,3). Se Dio non salva, non "strappa dalla bocca del leone" (Am 3,12), magari un brandello di umanità, tutto è perduto. Non solo per noi, ma anche per Dio, che non potrà dimenticare, in eterno, le sue creature. Una donna non si dimentica del "figlio delle sue viscere", ma anche se si dimenticasse si sappia che Dio non ci dimenticherà mai: sulle "palme" delle sue mani ci porta disegnati uno a uno (Is 49,15-16).

Alla potenza della libertà e dell'amore Dio ha dovuto aggiungere quella del perdono. Chi osserva attentamente *Il Ritorno del figliol prodigo*, dipinto da Rembrandt tre anni prima di morire, chi guarda in quell'immagine i piedi piagati, i sandali rotti e il capo chino del figlio lazzarone caduto in ginocchio, chi guarda le mani, ma soprattutto il volto del padre che l'abbraccia, non può evitare di cogliere la dolcezza della consolazione e del perdono, la potenza della libertà e dell'amore sempre in lotta con il male e con la morte. C'è una potenza di perdono in Dio che nasce tutta dalla sua capacità d'amare, e dunque di soffrire. C'è un versetto nel profeta Isaia in cui Dio dice: "Consolate, consolate il mio popolo" (40,1). Ma Paolo De Benedetti, che lo cita spesso a supporto dei suoi pensieri, aggiunge che, secondo una lettura *midrashica*, potrebbe essere tradotto anche così: "Consolatemi, consolatemi, o mio popolo". Dio paga un prezzo altissimo, si consuma fino alla fine, fino a pagare al nostro posto, fino a dare la vita per noi, fino alle doglie messianiche, fino agli orrori apocalittici degli ultimi giorni, quando pure Dio avrà bisogno di essere molto consolato dal nostro cadere in ginocchio davanti a lui, desiderosi del suo abbraccio di perdono.

Chi ha amato davvero il suo uomo o la sua donna, chi ha amato davvero un figlio, sa che amare è una cosa sola col gioire e col soffrire, dunque l'esatto contrario di coloro che, imperturbabili e tiepidi, riescono ogni volta a indossare maschere di pura indifferenza per allontanarsi e poi magari da là sogghignare puntando il dito. Terribile l'indifferenza di chi sta a guardare mentre a te un figlio ti soffre tra le braccia.

"Dio ha donato i genitori - dice Dostoevskij - per imparare ad amare. La famiglia è un tirocinio pratico dell'amore" (Taccuini de *I Fratelli Karamazov*). Se Dostoevskij può scrivere questo è per la sua esperienza di padre, prima di tutto. Da come ci racconta sua moglie Anna Grigor'evna, avremmo potuto vederlo con quale straordinaria tenerezza faceva il bagno alla sua bambina appena nata, con quale dolcezza la teneva in braccio e la ninnava per addormentarla. Così lo scrittore russo scriveva a un amico in quei precisi giorni: "Ah, perché non siete sposato e perché non avete un bambino, stimatissimo Nikolaj Nikolaievic! Vi giuro che sono questi i tre quarti della felicità della vita, e tutto



il rimanente è solo un quarto" (A. G. Dostoevskaja, *Vospominaija*). Ma in altri momenti avrebbe di certo potuto dire che anche i tre quarti del dolore sono dentro la famiglia: quando le liti fanno piombare l'inferno in casa, quando entra la malattia o, peggio ancora, quando è la morte che arriva a rapirci uno a uno, lasciando gli altri lì, nell'abbandono e nel pianto. Dostoevskij sapeva cosa vuol dire urlare di dolore in un albergo perché ti è morto un figlio. Del resto, solo nell'amore si sa cos'è dolore, del prossimo soprattutto, quando si ha compassione di lui; e solo nel dolore, per converso, si sa cos'è amore: chi soffre poco, in questo mondo di dolore, in genere è perché ama poco. Cos'è compassione? È il non guardare mai dall'alto in basso il prossimo che ci vive accanto, il non voltarsi dall'altra parte quando ci si accorge che ha bisogno di noi; è la lama che ci penetra il cuore balenandoci in mente la possibilità del dolore per il bambino che abbiamo davanti agli occhi mentre beve la sua tazza di latte tenendola stretta con le sue manine, ed è nostro figlio.

Dolore si ha quando si vive il male. Ma dolore si ha anche quando non si vive più il bene, quando si rifiuta la cosa preziosa che ci viene offerta e ci si accorge di essa solo quando la si è abbandonata senza più possibilità di recupero. Il male che rovina la nostra vita interiore non è quello che abbaglia e distrugge in un istante, ma quello diabolico che gentile s'intrufola nel "così fan tutti" della banalità quotidianizzata, che ruba i cuori per allontanarli dal prossimo e da Dio; è quello che Dostoevskij ha voluto raffigurare con la massaia da un quintale che va ad accendere tranquilla il suo cero in chiesa. È quella mediocrità che impedisce di cadere in ginocchio per chiedere perdono, quella leggerezza che ti fa dire ogni volta: che male c'è? All'inferno si può finire con uno sbadiglio.

Mi ha molto colpito, da genitore, quel che ha risposto la figlia ormai adulta di un noto cantante italiano, a chi le chiedeva da dove nascesse secondo lei il dolore: "E chi lo sa. Da un papà che canta *Azzurro* ma non ti rimbecca le coperte, da una mamma della quale hai dimenticato l'odore, da una casa da cui te ne sei andata troppo presto senza sentire più chiamare: *È pronto in tavola!*" (*Corriere della Sera*, 28.03.06). C'è chi negli ospedali conosce dolori ben più grandi, ma nelle nostre società anche questo è dolore.

Non è un caso che proprio nell'anima russa - così simile per molti versi a quella ebraica - noi troviamo riflessioni poderose sulla libertà e sull'amore, specie quando si esplicano nella realtà familiare. Soloviev diceva che senza porre radice in una famiglia, l'amore rischia di diventare impersonale e astratto. Ognuno di noi ha esempi a sufficienza per vedere dove può condurre quel parlare a vuoto sull'amore di certe persone incapaci nella loro vita di allacciare legami affettivi veri e duraturi. È nella famiglia, dice Soloviev, che "ogni membro è uno scopo per tutti, non solo nelle intenzioni e nelle aspirazioni, ma realmente; ognuno è riconosciuto come qualcuno che ha un'importanza asso-



Legami di libertà

luta percettibile, ciascuno è insostituibile. Da questo punto di vista, la famiglia appare come il modello e la cellula elementare costitutiva della fraternità universale o della società umana così come deve essere" (*Opravdanie dobra* III,IV,4).

Per un credente la responsabilità nei confronti dei figli, dagli orizzonti dell'etica si estende fino a quelli della fede: almeno fino a una certa età chi sia Dio i figli lo intuiscono osservando e ascoltando il proprio padre o la propria madre. Ho conosciuto il caso di un bambino che è scappato a gambe levate quando ha sentito dire che Dio è padre: la sua esperienza era quella di avere un padre despota che lo picchiava spesso. Grandi guai produce un genitore autoritario. Ma non di meno ne producono quelli che restano assenti. Difficilissimo e impegnativo è l'esercizio dell'autorevolezza che sa esprimersi con chiarezza nel pretendere limiti senza ferire la libertà. Senza limiti si è preda di rancore e frustrazione, e facilmente si finisce nel vortice dei vizi.

Sono cresciuto in ambiente contadino figlio di mezzadri dal cuore grande e mai finirò di esser loro grato per il senso della rinuncia e del sacrificio che mi hanno inculcato. Ci piangevo di fronte a certe negazioni, ma mai ho dubitato del gran bene che mi volevano. A volte l'amore più autentico per un figlio si esprime davvero nella capacità che abbiamo di dirgli di no. Rendere libero un figlio è, prima di tutto, aiutarlo a non lasciarsi imbrigliare da necessità e seduzioni: faticosissimo e tormentoso è in certi frangenti essere liberi, soprattutto in giovane età. È stato notato che la parola "libertà" in ebraico è *herut* e inizia con la lettera *het*, una lettera chiusa come una casa con tetto e pareti aperta solo sul fondo. Come per dire: per gli ebrei la libertà è qualcosa di molto serio che necessita la conoscenza e il rispetto dei limiti. Limiti tuttavia mai accolti in maniera pedissequa, ma con partecipazione libera e piena. Nei precetti e nei limiti l'ebraismo insegna il libero accoglimento dal basso e mai la tracotante imposizione dall'alto.

I genitori sono chiamati essenzialmente ad autorevolezza e amore. Autorevolezza è ciò che fa conoscere i limiti aiutando a rispettarli. I genitori sono il fondamento dell'educazione, il bastoncino che tiene dritta la pianticella che cresce: dietro a essi a tratti trapela la bontà del Padre che è in cielo. Il genitore autorevole si distingue da quello autoritario per la capacità di dire "no" a suo figlio, ma anche "non so", oppure "ho sbagliato, scusami", e poi magari riprendere insieme a lui tutto da capo senza traballare: di questo i figli hanno estremo bisogno.

Anche Dio, d'altra parte, si è pentito di fronte all'umanità, fino a farsi crocifiggere da essa, ma guai se non continuasse a restare il Dio della potenza al quale possiamo ogni volta dire: "Venga il tuo regno!". Indebolendoci in autorevolezza diventiamo assenti, finendo in quelle arrendevoli forme di fra-



ternalismo complice con cui ci si abbassa di fronte ai figli fino a imitarne i modi pur di non apparire loro antipatici; oppure diventando violenti, fino a negare libertà e amore. Solo una persona libera e di polso può chiedere scusa e subito dopo ricominciare decisamente a indicare la via. La persona autorevole sa che la posta in gioco non è avere ragione, ma la verità che da tutti esige rispetto e che tutti libera: "la verità vi farà liberi" (Gv 8,32), dice il Dio fatto uomo. Solo quando ogni volontà di potenza è spenta si può essere liberi e destare quella libertà senza la quale mancherebbero persino i presupposti per giungere a verità.

Essere convinti di quello che si dice e cercare di mettere in pratica ciò che si pretende, conferisce una grande forza al momento educativo. Forse l'efficacia maggiore chi educa la ottiene quando ammette di avere sbagliato, quando sceglie con sincerità, e senza smancerie pedagogiche, di andare anche contro se stesso, fino a pagare di persona, pur di stare dalla parte della verità. Saper guardare in faccia le cose come stanno e avere il coraggio delle proprie opinioni, fino al punto di cambiare idea se occorre, è la condizione dalla quale ogni vera educazione dovrebbe partire. Kafka scrive a suo padre che il vedere "dappertutto solo persone infallibilmente integre", diventava in lui sfiducia verso se stesso "e perpetua paura di tutto".

L'autorevolezza che sta alla base di ogni vero dialogo è quella che ci permette di avere qualcosa di necessario e di buono da dire quando il nostro interlocutore lo sa, quando nostro figlio si fida di noi e ha bisogno di ascoltarci. Ma autorevolezza è capire al volo che quel figlio ha subito dopo bisogno anche di essere ascoltato. Privo di autorevolezza è un genitore che non lascia libero il figlio di esprimersi fino in fondo. Non c'è amore senza ascolto. Forse la differenza vera tra chi è autorevole e chi è autoritario sta tutta lì, nella capacità di aprire il cuore disponendosi all'ascolto. L'autorevolezza lascia libero colui che deve crescere e imparare la via che è sua, soltanto sua e che nessun altro può percorrere al suo posto: Dio non crea doppioni. Nessun genitore può sostituirsi al figlio nell'accoglienza dei doni che Dio vuole fargli giorno dopo giorno nel rispetto della sua libertà. Dio lascia assolutamente liberi, vogliamo forse fare meglio di lui? L'attenzione morbosa, quel tenergli gli occhi addosso assillandoli con le più stupide domande pur di sapere tutto, è un tedio che logora come poco altro i nervi dei nostri figli.

Tanto difficile è oggi l'ascolto e per diversi motivi: il rumore e il chiacchiericcio di aggeggi sempre ad alto volume che di continuo ci distraggono tra le mura domestiche, il fatto che le parole stesse ormai si sono svuotate di senso impedendo l'intesa, un po' come quando non si parla più la stessa lingua; e poi la mancanza di tempo, il non potersi quasi mai ritrovare tutti insieme a tavola in silenzio e santa pace. Ma questo produce disorientamento e solitudine, sfiducia nel futuro e in sé stessi, mancanza di prospettive.



Legami di libertà

Si dice che i giovani oggi siano figli dell'attimo, senza memoria e senza speranza per il domani. Forse mai come oggi il compito più urgente per un genitore diventa allora quello di dire al proprio figlio: "Guarda che la vita è bella e vale la pena combattere". Ma dirlo coi fatti, più che con le parole, con lo sguardo docile o una pacca sulla spalla al momento giusto. "Essere allegri è un fatto esterno, rumoroso, e presto si dissolve - dice Romano Guardini -; la gioia invece vive nell'intimo, silente, è profondamente radicata. Essa è la sorella della serietà; dove è l'una è anche l'altra" (*Lettere sull'autoformazione*).

Solo chi è in grado di coltivare pace e gioia duratura nell'intimo sa guardare in faccia il male della realtà intorno senza scoraggiarsi, e sa con quella gioia contagiare.

Guai a uccidere la fiducia e la gioia nel cuore dei nostri figli. Anche se con animo lacerato li dovessimo veder partire alla deriva tra porci e prostitute, mai nel nostro sguardo manchino gioia di vivere e apertura del cuore. La porta non sia chiusa a chiave, e mai si perda la fiducia nel suo ritorno. E se ciò dovesse accadere, quando è ancora lontano bisogna precipitarsi commossi ad abbracciarlo. C'è più gioia nel ritrovare un figlio perduto che nell'aver accanto un figlio che non è mai partito, questo anche ci insegna la parabola evangelica.

La difficoltà di chi educa sta nel dover sempre ricominciare da capo senza perdersi di coraggio, senza smettere di offrire fiducia, senza arrendersi a quello scetticismo e a quella stanchezza che, per forza di cose, sono sempre in agguato. A volte può anche uscire l'urlo da caserma, lo sfogo incontenibile, solo così appare la nostra umanità, la nostra fatica, il nostro dolore; ma subito dopo si rientri con la delicatezza dei gesti e del chiedere scusa, pur senza abdicare al nostro compito di padri e madri che continueranno a dire il loro secco "no" se occorre.

In uno degli ultimi giorni della sua vita, Dostoevskij ha un violento litigio per questioni economiche con sua sorella Vera. Pieno di rabbia corre nella sua stanza dove ha uno sbocco di sangue. Viene allora chiamato un medico che lo visita, ma lui prega sua moglie di chiamargli un sacerdote. Si confessa, fa la comunione. Poi chiama a sé i suoi figli e prega la moglie di leggergli ad alta voce la parabola del *figliol prodigo*. Dostoevskij l'ascolta ad occhi chiusi, con profonda attenzione, e appena conclusa la lettura dice: "Figli miei, non dimenticate mai quello che avete appena udito: abbiate assoluta fede in Dio e non dubitate mai della sua misericordia. Io vi amo molto, ma il mio amore non è nulla in confronto all'infinito amore di Dio per tutti gli uomini che ha creato" (Citato in Zenta Maurina Raudive, *Dostoevskij creatore di uomini e cercatore di Dio*).

Voglia Dio concedere a ogni padre e madre di trasmettere tali cose ai propri figli.

Daniele Garota



Anche i legami di amicizia sono fecondi di liberazione.

Due redattori, curatori del numero, parlano con due persone amiche, Ida Zavagno (psicologa) e Luigi Boccanegra (psicoanalista), del rapporto genitori/figli, che coinvolge dal punto di vista professionale e del proprio vissuto.

Genitori & figli

Ida: Quando ragioniamo del rapporto con i nostri figli dobbiamo sapere fino in fondo come è stato quello con i nostri genitori.

È molto bella questa riflessione di Rico Danon in *Lo stesso mare*: “Chi è nato di donna porta il peso di due genitori sulle spalle. Dentro il grembo. Per tutta la vita non fa che sostenere loro e la folta schiera di chi è venuto prima: genitori di genitori, avi e avi di avi: come una scatola cinese sino all’ultima generazione. Non si fa che seminare e inseminare genitori, in ogni gesto. Andando raminghi e restando fermi. Ogni notte si spartisce il letto con un padre e il sonno con una madre, sino allo spuntar del giorno”.

Noi ci siamo scontrati con i nostri genitori, siamo stati una generazione di sognatori, ci siamo nutriti di utopia e di onnipotenza; i nostri figli hanno patito la nostra incapacità di essere fermi e rigorosi nel dare i limiti. In qualche modo è passata l’idea (a livello generazionale...) che tutto è possibile; per ciò i giovani faticano a misurarsi con la frustrazione, la delusione e l’insuccesso.

Diletta: Il rapporto che penso avrò con i miei figli sarà molto più rigido di quello che hanno avuto i miei genitori con me. Se guardo la vostra generazione ho la sensazione che vi siate preoccupati di smantellare, conquistare spazi di libertà, ma non sempre vi siete posti il problema di fornire un’alternativa di regole altrettanto valida. Bisogna riconoscere, però, che gli steccati che vi venivano imposti vi hanno dato anche degli strumenti per abbatterli. Forse non averli mette noi ora in difficoltà nel senso di doverne costruire di diversi da soli. Il limite è uno strumento, che può essere valido o meno. Crescendo si può decidere ciò che è negativo o positivo, di avvalersene o meno, e si costruiscono delle proprie regole anche scontrandosi con i limiti posti dai genitori. Nei rapporti genitori/figli e in tutti i rapporti familiari, si mostra tutta la complessità dell’idea che la libertà si realizza attraverso i legami, i vincoli che le relazioni comportano.

Carlo: Ha ragione Ida quando dice che la nostra generazione, rompendo con il passato, ha assunto un’idea di libertà come assoluta possibilità sciolta da vincoli e legami. I rapporti con i figli ci costringono ora a rivivere anche la relazione con i propri genitori, e quindi a ripensare la libertà come solidarietà tra generazioni, come corresponsabilità verso la famiglia di origine e verso quella futura. In un numero di *Esodo* sul dono, riflettendo non in astratto ma su un’esperienza vissuta, concreta, ho detto che questa corresponsabilità va



Legami di libertà

fino alla "invocazione" di sostituirmi al dolore di mia figlia. Paradossalmente - ma la vita va così - la liberazione dalla vita come mia proprietà privata, di cui posso disporre come voglio, comporta il farmi carico del dolore dell'altro/a perché non soffra più, perché lui/lei sia liberato.

Bernanos ha scritto: "Non si muore ciascuno per sé, ma gli uni per gli altri, magari gli uni al posto degli altri, chi sa?". Questa esperienza del "donarsi", perdersi, libera il genitore stesso. Non è questo stare con il figlio/a, questa comunione, il modo che può insegnare ai giovani ad assumersi, a propria volta, le responsabilità degli altri, l'essere solidali nel bene e nel male? E saper quindi affrontare la sofferenza, liberandosi da paure, solitudine?

Diletta: Ma ciò è impossibile. Posso condividere il desiderio di sollevare il figlio dalla sofferenza, ma, come nel caso inverso del figlio che vede soffrire il genitore, si vorrebbe sollevarlo, e non si può fare niente, non ci si può *sostituire* a nessuno dei soggetti. Posso *condividere* il dolore ma, anche questo, non fino in fondo, nel senso di una sostituzione (che presuppone un'identificazione) all'altro, perché c'è un'irriducibilità che resta.

Luigi: Se si dovesse, per quanto riguarda la relazione genitori/figli, astrarre un attimo dalla nostra società e formulare questi temi in modo da individuare delle costanti valide per ogni sistema di convivenza, forse sarebbe utile la tripartizione proposta dall'ultimo Ricoeur, quando distingue: proprio, prossimo e lontano. Questa triade, che prevede il riferimento per ultimo al lontano, permette di immaginare che la crescita augurabile all'interno di una data cultura avvenga in relazione a come essa considera anche le altre culture, e alla funzione di confine che esse possono svolgere come dirimpettaie.

L'area del "proprio" corrisponde al mondo delimitato del sé più familiare che si mette in relazione con il quartiere, la contrada, la rete di conoscenze più prossime, che si estende poi oltre il raggio di prossimità raggiungendo il lontano, inteso come l'ignoto che si desidera conoscere e che, al tempo stesso, costituisce motivo di estraneità. La propria crescita avviene inizialmente all'interno dell'area familiare e di prossimità sviluppata dai genitori, con tutti i fenomeni di differenziazione di cui il bambino ha bisogno per affermare un'area propria che sia distinta da quella loro. Ma ogni cultura, ogni gruppo familiare che esaurisca le proprie relazioni possibili tra il proprio e il prossimo è come se implicitamente trasmettesse ai figli il messaggio che tutto il mondo, che tutto ciò che c'è da conoscere è già dato in partenza ed è "questo mondo qui", quello conosciuto e trasmesso dai genitori e dagli adulti più prossimi.

Di solito questo aspetto, cioè la perdita del terzo elemento, della dimensione del lontano, impoverisce le due aree precedenti e la relazione di attaccamento tra adulti e bambini rischia di andare incontro ad una esasperazione possessiva (endogamia) che va dall'inavvertito eccesso di protezione dei geni-



tori alla tendenza dei figli a utilizzare l'autorità dei genitori per non esplorare mai il mondo con le proprie gambe, per non uscire dallo spazio di prossimità ormai noto. Il rapporto con il lontano permette di non assolutizzare il proprio mondo, e di mantenere una tensione esplorativa anche verso sé stessi dato che, attraverso gli estranei, percepiamo meglio quello che ancora non conosciamo di noi stessi (concetto di perturbante, in Freud). L'estraneità esterna infatti è l'elemento che più comunemente porta ad interrogarci su noi stessi e a fare dei confronti tra le nostre abitudini e quelle di una famiglia o di una cultura diversa dalla nostra.

C'è poi un ulteriore elemento di carattere più temporale che spaziale, che mi fa essere meno pessimista rispetto al futuro, cioè l'indubbia maturazione che avviene nella generazione successiva alla luce dell'esperienza che essa accumula con il trascorrere del tempo realizzando alcune delle proprie aspettative, anche se queste, è vero, inizialmente vengono soprattutto contrapposte alla generazione precedente.

È vero quanto dice Diletta: molti, quando hanno figli, iniziano a riflettere sul fatto che prima pensavano fosse facile diventare genitori. Una volta che si è riusciti a realizzare alcune delle proprie aspettative e si ha acquisito una maggior fiducia in sé stessi si è meno preoccupati di affermare la propria identità in negativo (contrapposizione) e quindi si è meno preoccupati di criticare e semmai si tende ad una maggior reciprocità. Uno psicoanalista francese, J. B. Pontalis, che sa combinare in giuste dosi l'osservazione clinica e il gusto estetico, usa una felice espressione a proposito di questo cambiamento, dicendo che senza accorgersi si diventa "fratelli del precedente" (Gallimard, 2006). Realizzate alcune cose, si risente meno della smania di essere avvistati dagli altri, di piantare per primi la propria bandierina da qualche parte: esigenza legittima per raggiungere la propria emancipazione ma che forse viene troppo accentuata dal tipo di società in cui viviamo, una società che concepisce l'identità come troppo dipendente dalla visibilità.

Quello che voglio dire è di contare sul fatto che c'è un cammino della maturazione che, in un certo senso, non finisce mai, presente in tutte le culture, che passa dal proprio al prossimo al lontano permettendo un dispiegamento della conflittualità sia in termini spaziali che temporali: poter contare sul fatto che all'interno di ogni cultura c'è un lontano che non si è mai finito di conoscere, con cui entrare in contatto rispettando le reciproche differenze; come pure c'è un'ulteriorità nel rapporto tra le generazioni per cui le esperienze fatte in precedenza possono essere rilette più avanti alla luce di quelle successive.

Ida: Quello che dice Luigi mi pare sia limitato alle esperienze positive, cioè quando le cose vanno bene. Ma non sempre ci sono gli elementi perché si realizzino queste condizioni.

I genitori sono un punto di riferimento. Capire sempre, cercare sempre di



Legami di libertà

proteggere non aiuta veramente. La libertà si sviluppa anche nel contrasto che si realizza nell'area di prossimità, nella contestazione dei limiti posti.

Ora che sono l'unica sopravvissuta della mia famiglia di origine capisco che il lutto e la perdita sono esperienze tragiche nella loro naturalità, che il cammino della crescita umana è costellato di rinunce, abbandoni, delusioni; per questo i giovani devono essere aiutati a capire che si cresce abbandonando, che è importante confrontarsi con tutto quello che non avremo mai, che non saremo mai.

Carlo: Ma il problema, allora, è quello di essere coerente e credibile per i figli. Vale anche per gli educatori. Si può anche mostrare le proprie difficoltà e debolezze come genitore, dire saldamente le proprie convinzioni magari entrando in disaccordo, ma è decisivo essere autorevole. Il problema è che i genitori e gli insegnanti non sono oggi credibili: è la loro vita che non è un punto di riferimento per i giovani. Non basta la trasmissione di credenze e di valori, di regole e limiti, se manca la relazione affettiva, emotiva, e "l'esempio" - come si diceva - che rendano gli adulti affidabili.

Ho avuto il grande dono in famiglia di vivere una ricchezza di relazioni, costituita da tutti i minimi gesti quotidiani, da "piccole" parole, che ricordo anche ora come un forte insegnamento di sapienza pratica per la vita. Attraverso questi legami di ogni giorno, fatti anche da tanti errori, fallimenti, insuccessi e disgrazie, imparavo che potevo contare su di loro e loro su di me, che l'uno può portare il peso dell'altro.

Vorrei che mia figlia si ricordasse così di me. I racconti delle semplici storie familiari (che ora non si fa più), delle festività, delle fatiche e dei dolori, mi insegnavano che la vita non parte da me, che sono dentro una storia molto più grande della mia piccola vicenda, ma che non ci si deve commiserare e che invece si ha la responsabilità di vivere in modo degno della propria famiglia e di trasmettere questo compito ai figli.

Luigi: Oggi nella società secolarizzata le famiglie vivono i problemi dei figli con più paura per il loro futuro, perché i genitori temono che i figli non si possano realizzare. Si potrebbe dire che i figli hanno preso il posto che precedentemente era svolto dalla trascendenza, come se fossero depositari delle uniche speranze rimaste, non ancora iscritte nelle aspettative canoniche. Non sto parlando solo della trascendenza religiosa, ma di qualcosa di sovraperonale, che appartenga al futuro, che definisca un orizzonte orientativo.

Oggi tutto è istantaneo, tutto cambia, non rimane niente di fisso. Il genitore non riesce a fare previsioni: l'esperienza è troppo imprevedibile, mutevole, sfuggente. Tutto è esaurito nell'istantaneità: l'affettività, le passioni, i sentimenti umani più che riconosciuti sono esasperati, e la ricerca dell'identità avviene attraverso i comportamenti limite, nel tentativo di trovare una defini-



zione di sé stessi attraverso condotte estreme, che delimitino il senso di vuoto, la mancanza stessa di senso (sindrome *border-line*).

Spesso sono i genitori stessi che fanno a gara tra loro per piazzare bene i figli, fin da bambini, sulla linea di partenza, in maniera che non debbano partire svantaggiati rispetto ad altri. Si crea nei figli un'angoscia troppo grande rispetto alle aspettative di successo che immaginano che i genitori abbiano nei loro confronti. E dato che le cose stanno proprio così, cioè che i genitori dipendono molto dai loro successi, non è facile aiutare i ragazzi a distinguere quello che ambiscono o temono per loro stessi e quello che può effettivamente deludere i genitori quando qualcosa va male.

Carlo: Spetta ai genitori dare al figlio degli strumenti per capire i limiti, affinché, anche attraverso delusioni, sia capace di fare una lettura sequenziale, con una sapienza pratica, che è una capacità non astratta ma imparata esercitandosi a compiere azioni giuste in base all'esperienza. Imparare a essere adeguato alla realtà. Il genitore confida che anche il figlio riuscirà ad acquisire la capacità di barcamenarsi. Ma non si tratta di trasmissione di conoscenze intellettuali e valoriali: è più un problema di credibilità. Possiamo solo narrare, non esprimere concetti, valori astratti, ma raccontare piccoli episodi, momenti del rapporto con il figlio, che esprimono una realtà più grande di noi. Una trascendenza, una condivisione di credenze, sapienze, da cogliere, anche nelle storie personali e familiari minime, semplici, piccoli attimi di sintonia, da custodire e trasmettere. Così si vive un'idea sacra della vita.

Luigi: Credo di capire le perplessità di Diletta di fronte ad espressioni come "sostituzione", "naufragio nell'altro", usate da Carlo. Sono espressioni forti e suggestive che bisognerebbe aver il tempo per approfondire nel loro significato paradossale. Il dolore è un'esperienza inevitabile, irriducibile, si fa in solitudine. È vero il pericolo di intromissione (come dice Diletta), ma si può intendere che siamo tutte e due (genitore e figlio) sulla stessa barca, "naufraghiamo nell'altro", viviamo situazioni in cui siamo senza sicurezze, restiamo nell'adeguatezza.

Occorre inoltre giungere a considerare l'inimicizia dentro me stesso, l'estraneità dentro me, che porto con me. Per questo riprenderei l'idea di confine implicita nel concetto di perturbante (Freud), perché rimane invece sul crinale tra "familiare-non familiare", senza eluderlo ma anche senza varcarlo del tutto. È vero che tendenzialmente si vive chiusi nel "proprio", e nell'area di prossimità più contigua, mentre occorre scoprire il lontano, l'io visto da un altro luogo, osservando cioè la propria appartenenza da lontano. Però su questo confine, quale priorità salvaguardare?

Per esempio E. Lévinas sostiene la priorità della "sostituzione", come un'evidenza nell'etica: secondo lui, di fronte al comportamento sadico verso l'inermi-



Legami di libertà

tà umana (il bambino, il vecchio, la vedova, il malato) la reazione che porta a dire “piuttosto colpisci me!”, è immediata e non nasce da ragionamenti o da un calcolo.

Ma si sarebbe in grado, ribatte P. Ricoeur, di trovare la forza per farsi avanti e per dirlo quando è il momento, se non si avesse sufficiente fiducia in sé stessi e nelle proprie capacità? Sarei portato a propendere più per la seconda idea. Recentemente M. Ruggenini (*Dire la verità*, ed. Marietti, 2006), in modo meno dilemmatico, propone di considerare la lontananza stessa da cui proviene il nostro linguaggio ordinario, come l’esperienza che fa coincidere continuamente familiarità ed estraneità.

Sono proliferati i corsi per i neogenitori, sanno tutto su come fare i genitori, credono che tutto si risolva con la conoscenza delle tecniche, con il calcolo razionale, con il linguaggio e il lessico appropriato. Si pensa che basti appropriarsi del lessico giusto per fare esperienza.

Anche l’emotività, l’esperienza interiore va spiegata con nomi propri, attraverso corsi appositi. Non si capisce che i figli, oppure gli alunni maturano la cognizione attraverso l’esperienza, e questa richiede tempo e non può essere sostituita dall’informazione. Quest’ultima spesso anticipa le esperienze affettive, e non lascia il tempo perché si formino le condizioni stesse perché l’esperienza sia sentita come propria. Non basta sapere. Si ha paura dell’esperienza attesa e fatta in proprio e la parola, come lessico appropriato, scientifico, diventa l’antidoto alla paura.

Diletta: La madre acquisisce conoscenza raffinata attraverso l’osservazione del neonato, la moltitudine di esperienze. Invece oggi accumula nozioni che la fanno sentire inadeguata. Occorre invece fare esperienza e avere fiducia nelle risorse del bambino.

La capacità di arretrare al momento giusto è la cosa più difficile per un genitore, ma è la più giusta. Dovrebbe saper essere leggero, futile, non indispensabile.

Ida: I genitori non devono farsi prendere troppo dall’angoscia: non dipende tutto da loro. Devono avere fiducia nelle risorse interne dei figli. Ho sempre sentito forte questo mistero-miracolo di una vita nuova, che va custodita, guidata, ma che ha una sua preziosità e forza, che va oltre il contesto in cui si sviluppa.

Luigi: Se si rimane all’interno di un atteggiamento intellettuale di tipo critico si crede ingenuamente che le credenze siano facili da abbattere e soprattutto facili da costruire. Semplificando: finché non si ha figli o allievi si può credere che le credenze trasmesse dalla generazione precedente siano sbagliate, e che l’importante sia distruggerle attraverso la propria corrosività critica



(ironia, auto-ironia etc.).

Il primo Freud pensava che la vita sociale fosse intrisa di una tale ipocrisia che la catarsi fosse in sé stessa una terapia, cioè che il compito della cura fosse ritrovare il coraggio di dire e di dirsi la verità liberandosi dalla soggezione espressiva, ragione per cui gli stessi surrealisti si erano inizialmente riconosciuti nel suo messaggio. Il secondo Freud invece pone un interrogativo più sostanziale, su come il bisogno di autenticità non si realizzi in sé e per sé nella contrapposizione tra codici semplicemente da rovesciare (identità negativa), ma sull'individuare le condizioni che rendono possibile l'instaurarsi di una credenza, cioè sull'irrinunciabile bisogno di riconoscersi in un'identità affermativa. La domanda allora diventa: come si instaura una credenza? Pur rimanendo intatto il metodo, cioè l'impianto centrato sul togliere, sfrondare, eliminare gli orpelli, la domanda diventa: cosa c'è di umano veramente irrinunciabile?

È il problema dei limiti, dei confini che ogni generazione, avendo bisogno di sperare in quella successiva, incontra inevitabilmente quando si pone il problema di che cosa valga veramente la pena di trasmettere. In ultima istanza per uno psicoanalista ciò che è irrinunciabile è il legame affettivo stesso, cresciuto nella durata, cioè alimentato dal tempo stesso. In ogni caso allora, non si tratta tanto di sapere, di capire, si tratta soprattutto di sentire che i propri genitori hanno delle credenze, che c'è qualcosa in cui credono davvero, non di facciata, cioè qualcosa che ha anche dei costi e che non si esaurisce soltanto nel compiacimento (narcisismo) per un'eredità ricevuta passivamente. Il problema, nella vita di ogni giorno, è di accettare di lasciarsi cogliere dai figli o dagli allievi in condotte vanitose e incongruenti. In questo modo sono messi anche loro nella condizione di confrontarsi con l'idealizzazione nei nostri confronti. Come si instaura la credenza?

Forse questo è un interrogativo da condividere oggi con i figli o con gli allievi, per renderci consapevoli che di fronte a questo problema, siamo nella stessa barca. Quando non c'era il frigorifero, si chiamava così anche il mobile di casa in cui si conservavano i cibi su cui l'ospite poteva contare, senza temere di essere avvelenato.

Ida: Le donne hanno un compito delicato: quando il bambino è piccolo la mamma deve soddisfare i suoi bisogni primari che non sono legati esclusivamente al cibo ma anche alla costruzione di un suo equilibrio interno. Quando il bambino è più autonomo inizia quel sottile gioco di presenza-assenza, dell'esserci senza oltrepassare il limite, che via via lo accompagnerà fino all'adolescenza. Il rapporto tra la libertà della mamma e quella del bambino apre comunque un altro capitolo.

Luigi Boccanegra, Carlo Bolpin, Diletta Mozzato, Ida Zavagno



Liberi come?

Liberi? Certo, siamo, dobbiamo, vogliamo essere liberi! Guai solo anche a sopporre qualcosa di diverso! Va bene, liberi; ma come? Vogliamo essere liberi o vorremmo? Siamo al "Vollì, sempre vollì" o al più modesto "Mi piacerebbe tanto..."? Con prudente saggezza, Gaber ripete un cauto, forse anche ironico, certo giudizioso "Vorrei...", aggiungendo un tremendo termine di paragone "...come un uomo"! - "Vorrei essere libero, libero come un uomo".

L'uomo come unità di misura, l'uomo in carne e ossa, contraddittorio sempre e fragile e impacciato, non una fantasia, un entusiasmo, un bel gesto, un volo... È una questione seria la libertà, complessa e tutt'altro che facile; e, vissuta, meglio inverata dall'uomo, lo è ancora di più; e, in una società libera per definizione, è perfino una questione spinosa. Mai univoca, mai semplice, mai definitiva. "Libero come un uomo": quale uomo? Come un essere umano colto al primo giorno di vita, innocente, senza civiltà senza cultura senza coscienza, senza legami di parentele e di interessi, pura gioia pura possibilità pura avventura?

Oppure, come un uomo che, intravisti i vincoli della vita sociale, li salta a piè pari e si lancia a correre nel mondo della sua fantasia, inseguendo una sua democrazia, in una uguaglianza di se stesso a se stesso. Per quanto poi riguarda quello che sta fuori di lui, lui tranquillamente, serenamente, volutamente lo delega: qualcun altro decida e organizzi e provveda. Libero come questo uomo?

Oppure libero come un uomo che i suoi limiti li ha ben presenti e che con incrollabile ottimismo li affronta, sicuro di superarli. Ha dalla sua l'intelligenza e la scienza e la tecnica: può controllare il mondo e dominarlo vivendo della libertà del padrone.

Qualcuno o molti potrebbero illudersi anzi sicuramente si illudono che possa essere così, che in definitiva non sia tanto diverso da così.

Sicuro? Funziona così? E le catastrofi che incoscienza ed egoismi e ottimismo fuori luogo ci hanno regalato e continuano ogni giorno a piene mani a regalarci? Non è piuttosto il caso di domandarci se ci sia una qualche strada che possa aiutarci ad uscire da questo circolo di irresponsabilità e di morte?

La filosofia africana (sì, africana!) ci può dare una mano. Con una parola che è un concetto, che è un modo di vivere, delinea una diversa possibilità, disegna un nuovo mondo di rapporti, dà una straordinaria indicazione di libertà. La parola è *ubuntu*, che tradotto liberamente vuol dire: esistere solo in relazione all'esistenza dell'altro. Cioè: io non sono il mio inizio né al mio inizio, prima di me e dopo di me sta l'altro, la mia libertà comincia (attenzione, comincia, non finisce!) dove comincia quella dell'altro, insomma la mia libertà non sono io ma sei tu. Bella intuizione, splendida verità.

Quando avremo imparato che la libertà sta dentro la scoperta dell'altro e questa (come in una matryoska) sta dentro alla scoperta del proprio limite che sta dentro all'accettazione convinta positiva sincera dei vincoli connessi al nostro essere uomo, allora anche noi potremo cantare che la libertà non è star sopra un albero, non è uno spazio libero, non è un gesto: libertà è partecipazione.

Beppe Bovo



La libertà

Vorrei essere libero, libero come un uomo.

Come un uomo appena nato che ha di fronte solamente la natura e cammina dentro un bosco con la gioia di inseguire un'avventura, sempre libero e vitale, fa l'amore come fosse un animale, incosciente come un uomo compiaciuto della propria libertà.

La libertà non è star sopra un albero,
non è neanche il volo di un moscone,
la libertà non è uno spazio libero,
libertà è partecipazione.

Vorrei essere libero, libero come un uomo.

Come un uomo che ha bisogno di spaziare con la propria fantasia e che trova questo spazio solamente nella sua democrazia, che ha il diritto di votare e che passa la sua vita a delegare e nel farsi comandare ha trovato la sua nuova libertà.

La libertà non è star sopra un albero,
non è neanche avere un'opinione,
la libertà non è uno spazio libero,
libertà è partecipazione.

Vorrei essere libero, libero come un uomo.

Come l'uomo più evoluto che si innalza con la propria intelligenza e che sfida la natura con la forza incontrastata della scienza, con addosso l'entusiasmo di spaziare senza limiti nel cosmo e convinto che la forza del pensiero sia la sola libertà.

La libertà non è star sopra un albero,
non è neanche un gesto o un'invenzione,
la libertà non è uno spazio libero,
libertà è partecipazione.

Giorgio Gaber da "Dialogo tra un impegnato e un non so", 1972





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

ECHI DI ESODO

Una riflessione su Giobbe

Solitamente mi sono limitato a leggere e a riflettere per conto mio, questa volta sono stato tentato di proporre una mia riflessione su Giobbe (*Esodo 2/06*). Mi sembra che Giobbe viva la situazione in cui è venuto a trovarsi come un fatto quasi naturale. Sembra che le consideri cose che ti possono succedere, anche se ne faresti volentieri a meno, ma che ti possono cadere addosso. Sono accidenti che non sempre capisci, perché molte volte non ritieni di esserne il responsabile.

Ciò che sembra non riesca a comprendere sono coloro che pretendono di dargli una mano, che vogliono aiutarlo a fargli riconoscere che la colpa di tutti i suoi guai è Dio, quello stesso Dio che prima lo ha premiato ed ora lo castiga. Solitamente è Dio ad essere considerato il responsabile di tutto, anche di tutti i mali che ci affliggono. Invece di dargli un aiuto sostanziale, oltre che morale, tentano di dimostrare che quello che gli sta succedendo è dovuto ad una sua colpa, e la punizione da parte di Dio ne è la conseguenza; e, in questo modo, lo fanno allontanare dall'idea che lui ha di Dio.

A me sembra che il suo risentimento nei confronti di Dio stia nell'impossibilità di poter riprendere con Lui quel dialogo che si è interrotto quando gli sono capitati addosso tutti quei guai che possono essere la conseguenza di fatti non compiuti da lui direttamente, ma da tutti noi quando veniamo meno ai consigli che Dio ci ha raccomandato di seguire per vivere meglio.

Consigli che non valgono solo per alcuni ma per tutti, perché se anche uno solo li disconosce può recare danno a molti; allora non possiamo dire che è Dio che vuole i poveri, il male, il bene, ma siamo noi con le nostre scelte che li creiamo. Siamo noi che ci procuriamo o che procuriamo ad altri le sofferenze, anche quelle ai giusti. Si accorge che i loro ragionamenti lo stanno portando fuori strada, gli impediscono di riprendere il dialogo con Dio, di ricucire quel rapporto che sembra si sia interrotto, spezzato. In pratica, Giobbe non riesce più a vedere con i propri occhi, ha una visione distorta di quello che vedeva prima, e non ha ancora messo a fuoco la nuova immagine di Dio. Non per trovare una nuova immagine, per giustificarlo, ma per andare oltre a quella che lui già aveva, già ben diversa da quella dei suoi amici. Direi che si trovava molto più avanti di loro. Sembra dimostrare di non aver perso la fede, sta affrontando un conflitto, e questo lo rende insicuro; forse è il pensiero della morte a cui non sa dare un'immagine? Conflitto che si risolve quando dice: "...ora ti ho visto con i miei occhi...". Forse non è quello stesso Giobbe che trae benefici, ma sono quelli che continueranno ad usufruire di ciò che lui ha lasciato in eredità che continueranno sulla sua strada.

Non voglio cercare di giustificare Dio, Dio ci ha lasciati liberi di fare o non fare ciò che ci ha "consigliato".

Spero che non siano "... parole campate in aria..." (Giobbe 16,3).

Gino Fiorin



DIALOGHI ECUMENICI E INTERRELIGIOSI

Ebraismo e cristianesimo: un dialogo aperto

Abbiamo intervistato Amos Luzzatto - da moltissimo tempo collaboratore e amico di Esodo e per tanti anni presidente dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane - sul dialogo ebraico/cristiano. Ne presentiamo sinteticamente le risposte.

D. *Come e quando si è lasciato coinvolgere all'interno dell'ecumenismo nel dialogo ebraico-cristiano?*

R. La prima esperienza è stata nei primi anni '80. Ero residente ad Asti. Grazie a Paolo De Benedetti ho fatto la conoscenza di quell'indimenticabile personaggio che è stato Martin Cunz, con il quale ho immediatamente stretto un'istintiva e stretta amicizia. Martin mi ha convinto ad andare a Prali, per l'incontro di *Agape*, dal quale è nato poi il mio successivo "coinvolgimento".

D. *Come giudica i documenti ufficiali delle Chiese sul loro rapporto con l'ebraismo?*

R. Non è possibile un giudizio globale, perché le stesse Chiese non sono unanimi negli stessi rapporti fra di loro. Mi pare che i rapporti con l'Ebraismo nella sua globalità e non solo, o prevalentemente con quei settori dell'Ebraismo che si presentano più comprensibili alle varie Chiese, richiedano almeno tre cose:

a) il definitivo superamento degli antichi stereotipi, che fanno della tradizione ebraica un condensato di formalismo precettistico con sfumature di crudeltà fondata sulla lettera della Legge e sulla ritorsione del Taglione. Ne siamo ancora lontani, anche se con *Nostra Aetate* è stato compiuto un deciso sforzo, che però non mi pare abbia avuto seguito in altri documenti successivi. Il documento sulla lettura ebraica delle Scritture, secondo me, è deludente, soprattutto nell'impiego dell'aggettivo "possibile" che ne constata l'esistenza (inconfutabile, come qualsiasi altra realtà) ma non fornisce un giudizio di merito.

b) La convinta accettazione della realtà statale di Israele, per la quale sarebbe interesse della Chiesa non accontentarsi dello scambio di rappresentanze diplomatiche ma riconoscerne il valore identitario ebraico derivante dal dispiegamento e dallo sviluppo conseguente degli aspetti *secolari* dell'Ebraismo, che d'altronde già esistevano nella stessa precettistica tradizionale. Mi rendo conto che questo potrebbe porre in discussione la stessa Chiesa cristiana, nel momento che quest'ultima voglia porsi, se non più in sostituzione, certo in continuità con Israele.

c) Affrontare i problemi etici (compresi quelli bioetici) derivanti dall'evoluzione della civiltà contemporanea, ben sapendo che l'etica cattolica, pur nel rispetto della sua dignità e della sua autonomia, non è l'unica, e che quella ebraica se ne distanzia sotto vari aspetti. Non si può pertanto attribuire all'etica cristiana una *naturalità* ovvia e indiscutibile, non più di quanto si possa considerare "naturale" l'anno solare nei confronti dell'anno lunare musulmano o di quello luno-solare ebraico.



Il terreno comune sul quale mi pare possibile affrontare questi problemi non è quello della dogmatica (=principi irrinunciabili), ma quello della Filosofia e delle Scienze. Temo però che tanto la campagna antidarwinista quanto la non chiarissima opposizione al "relativismo" culturale non vadano in questa direzione.

D. *Secondo lei c'è oggi nel mondo ebraico un interesse a rivedere il rapporto con le chiese cristiane?*

R. Sì. Perché la Chiesa ha ufficialmente abbandonato la demonizzazione e la discriminazione con disprezzo degli ebrei, anche se, di tanto in tanto, affiorano nel suo seno tendenze a ritornare al passato. Queste si manifestano a volte nella stessa esegetica biblica, anche da parte di docenti e di personalità di spicco.

Bisogna però riconoscere che questo avvio di un percorso, che appare invertito rispetto ai secoli scorsi, di per sé invita a dialogare. Bisogna soprattutto affrontare assieme i problemi emergenti nel mondo, come quello della posizione della donna nella nostre rispettive Comunità, quello dei rapporti fra i Maestri di Fede e coloro che gestiscono la cosa pubblica, quello della relazione fra coloro che di fatto sono culturalmente egemoni nella società e coloro che invece vi appartengono come minoranza. È auspicabile che queste tematiche possano essere discusse assieme in sedi forse anche stabili.

D. *Quali possibilità concrete vede di uno sviluppo del dialogo tra fedi che riconoscono in Abramo il loro padre?*

R. In questo campo viviamo in un'atmosfera di equivoci. Abramo, tramite Ismaele e Isacco, è considerato geneticamente padre dei musulmani e degli ebrei. Ed è un principio della tradizione ebraica che "i meriti dei padri sostengono anche i discendenti". I Cristiani, essendo nati da una costola dell'Ebraismo, lo considerano poi un padre spirituale.

Ma Abramo era unico per la sua generazione e noi non siamo altrettanto. Noi viviamo all'interno di strutture sociali dentro alle quali è esercitato un potere materiale e una lotta per il prevalere di una struttura sociale su altre, uno Stato su altri, un Governo su altri concorrenti. Vi è chi - anche fra gli "abramitici" - ritiene che il diritto pubblico, in queste due accezioni, sia già prestabilito per volontà divina secondo quanto insegnano i propri dotti. Questi sono i *fondamentalisti*. Vi sono poi coloro che, nella prassi, ritengono corretto o utile sostenere i propri interessi materiali in nome della presunta eredità abramitica. Questi sono i politici spregiudicati.

Il dialogo fra le fedi che vedono in Abramo il loro padre è possibile e probabilmente anche desiderabile (ma perché escludere altri fedeli, appartenenti ad altre fedi?) con la condizione necessaria di escludere dal dialogo i fondamentalisti e i politici spregiudicati.

Amos Luzzatto

ASSOCIAZIONESODO

L'assemblea dei soci di Esodo

Pubblichiamo solo ora una sintesi del verbale dell'assemblea ordinaria dei soci dell'anno corrente (tenutasi il 20 febbraio 2006), allo scopo di "creare un ponte" verso l'assemblea 2007 annunciata in terza di copertina.

L'assemblea ordinaria annuale dei soci del corrente anno, convocata presso la sede redazionale dell'associazione *Esodo* il 20 febbraio 2006 e preannunciata nel n. 4/2005 della rivista, si apre nominando Carlo Bolpin come presidente e Francesco Vianello come segretario della riunione.

Il tesoriere Claudio Bertato, dopo aver distribuito a tutti i soci presenti fotocopie degli atti amministrativi (relazione al bilancio 2005, prospetto dei proventi e delle spese 2005, stato patrimoniale al 31/12/2005), spiega in dettaglio i movimenti relativi alle entrate e alle uscite relativi all'attività sociale nell'arco dell'anno sociale 2005. Fa notare che tra il fondo esercizi precedenti (euro 24.436,37) e l'avanzo di cassa dell'esercizio finanziario 2005 (euro 5.383,86) il patrimonio dell'associazione ammonta a euro 29.820,23. Rende noto che la spesa più significativa affrontata nel 2005 è stata quella a copertura del *Progetto Arcobaleno* (euro 25.000,00), spesa tuttavia sostenuta interamente da due contributi ottenuti: euro 20.000,00 dall'*Istituto comprensivo Statale 1* di Castelfranco Veneto, ed euro 5.000,00 concessi dalla CA.RI.VE.

Circa il preventivo di spesa 2006, il tesoriere ricorda che tutte le voci in uscita sono strettamente collegate alle attività culturali e socio-ricreative programmate dall'associazione (compreso il costo dei quattro numeri della rivista che, dal 1° gennaio 2006, usciranno con una nuova veste grafica).

L'assemblea approva per alzata di mano all'unanimità la relazione economica, il consuntivo 2005 e il bilancio preventivo 2006.

A questo punto il socio Gianni Manziega, responsabile redazionale, presenta i titoli dei numeri della rivista fissati per il 2006; comunica che la tiratura trimestrale è di circa 1100 copie, che i soci paganti (ordinari, sostenitori, all'estero) sono 439 (con un progressivo, lento aumento rispetto ai 366 soci del 1995); propone inoltre di lasciare invariate le quote associative per l'anno in corso e di ritocarle a partire dal 2007. I presenti prendono atto del lavoro svolto e stabiliscono le nuove quote per l'anno 2007, da rendere pubbliche a partire dal n. 3/2006 di *Esodo*: euro 22,00 per i soci ordinari; euro 30,00 per i soci all'estero; euro 55,00 per i soci sostenitori; euro 7,00 per la vendita di un numero della rivista.

Il presidente Carlo Bolpin illustra successivamente nel dettaglio il programma delle attività svolte nel corso dell'anno sociale 2005 e di quelle previste per il 2006.



Attività 2005:

- presentazione pubblica dei 4 numeri della rivista (a cura del socio Carlo Rubini) presso il Patronato della parrocchia dei Frari a Venezia, mentre il numero "religione senza fede" è stato oggetto di riflessione in un ciclo di incontri settimanali della comunità cristiana dell'Annunciazione di Campalto;
- presentazione di libri in collaborazione con la *Casa dell'Ospitalità*;
- incontro annuale nell'isola di S. Erasmo in collaborazione con *Servitium*, con conseguente pubblicazione dei *Quaderni di S. Erasmo*;
- incontri culturali a Favaro Veneto (Ve) in collaborazione con la Municipalità, e a Campalto (Ve) in collaborazione con il *Centro Anziani "Fratelli Cervi"* in occasione della *14° Settimana dell'Anziano*;
- realizzazione del *Progetto Arcobaleno*;
- messa in atto di uno spettacolo teatrale, di dibattiti e incontri sul tema *Memorie condivise*, in collaborazione con il comune e il *Centro Pace* di Mirano (Ve), coordinata dalla socia Sandra Savogin;
- adesione a diverse iniziative ecumeniche e interreligiose in collaborazione con il *Centro Pattaro*, la *Comunità monastica di Marango*, il *Consiglio ecumenico delle Chiese* di Venezia;
- organizzazione di una tavola rotonda sul tema: "*Quando il figlio dell'uomo verrà, troverà la fede sulla terra?*": confronto tra il Patriarca Angelo Scola e il Sindaco di Venezia Massimo Cacciari.

Attività previste per il 2006:

- continuazione del progetto di dialogo interreligioso nelle scuole superiori della Provincia di Venezia;
- presentazione dei quattro numeri monografici della rivista *Esodo* presso il *Centro Culturale Candiani* di Mestre (Ve), presso la parrocchia dei Frari a Venezia e, a richiesta, in altre comunità o centri culturali del territorio;
- continuazione della collaborazione con la *Casa dell'Ospitalità* (presentazione di libri in presenza dell'autore), con *Servitium* (in vista della pubblicazione dei *Quaderni di S. Erasmo*), con il *Centro Pattaro* (corso ecumenico), con il SAE locale e nazionale;
- approfondimento del *Progetto Memoria* in collaborazione con la municipalità di Favaro Veneto (Ve) e con il *Gruppo Anziani "Fratelli Cervi"* di Campalto (Ve);
- sviluppo del progetto "*Memorie condivise*" assieme al *Centro Pace* del Comune di Mirano (Ve). dando inoltre appoggio alle ulteriori iniziative decise dal *Centro* stesso.

L'assemblea prende atto della relazione programmatica e l'approva per alzata di mano.

Francesco Vianello



IL FATTO

Via Anelli e la città nascosta

Una realtà complessa. Da un sito Internet dedicato ai fatti di Via Anelli (Pd), mi è capitato sotto gli occhi un titolo: "Vivere da poveri in una città ricca" e, di seguito, *"Vivere senza casa a Padova è possibile, ma come?... Alzi il coperchio e vedi gente che vive e dorme in vecchi capannoni abbandonati, senza acqua né luce. Vedi topi, rom relegati in accampamenti spontanei, ghetti di africani in cui gli italiani entrano solo in cerca di droga, mense dei poveri e persone in attesa del pranzo fin dalle nove del mattino, qualcuno che prova faticosamente a ricostruirsi la vita fuori dal carcere offrendo il proprio lavoro in cambio del vitto. Chiudi il coperchio e subito ti appare davanti agli occhi la città bella: la Basilica di Sant'Antonio, il Duomo, il Battistero, la Cappella degli Scrovegni con gli affreschi di Giotto, e le strade decorose e pulite..."*.

Sono i due volti che oggi molte città di queste dimensioni presentano, salvo eccezioni, il volto bello e quello... nascosto. A Padova, questa estate, per diversi giorni, il volto nascosto è stato in parte svelato con la violenza dei fatti di cronaca, ma non deve indurci a credere che il *ghetto* di Via Anelli rappresenti da solo una realtà che è complessa e molteplice, come trapela dalla breve descrizione che precede.

L'amplificazione dei *media* si è sbizzarrita sulla costruzione del "muro" di separazione, con la "giusta" dose di drammatizzazione come si conviene, con gli immancabili attacchi dei *no global*, la difesa degli abitanti, gli scontri con la polizia. In passato le cronache si erano già occupate del ghetto di Via Anelli, quando si erano verificati scontri tra bande di spacciatori, magari per accentuarne la componente etnica, per poi lasciare nell'ombra una realtà quotidiana sempre ai margini della legalità. Ma vediamo in sintesi una scheda di questa realtà.

Si chiama quasi per ironia complesso "Serenissima" il blocco di cinque (qualcuno dice sei) palazzoni-alveari, nati negli anni '70 per ospitare gli studenti universitari. In totale sono 280 mini appartamenti (in buona parte oggi chiusi) di 25 mq, che ospitavano 280 persone (registrate), ma si dice che ce ne stavano circa 2000, magari dormendo sulle scale e sugli androni. Negli anni si è verificata una progressiva sostituzione degli abitanti, con l'insediamento di extracomunitari, in gran parte clandestini e dediti ad attività illegali come spaccio di droga e sfruttamento della prostituzione. Questo ha determinato un degrado ambientale conseguente, con lotte tra spacciatori (e protettori) per il controllo di mercati redditizi, aggravate anche da divisioni etniche che le hanno rese incontrollate. Eppure dal 1999 esiste un comitato di cittadini impegnato a garantire il diritto alla casa per il superamento del ghetto, attraverso l'autoassegnazione di case vuote, segnando una strada che poi è stata recentemente percorsa anche dal Comune.

Si è giunti così, nell'ultimo anno, alla decisione dell'amministrazione comunale, ora in fase di attuazione, di svuotare il ghetto, chiudere i palazzoni murando gli accessi, e reinserire i pochi abitanti regolari in altre aree cittadine, mettendo i clandestini di fronte alle proprie responsabilità. Dopo la furiosa



battaglia di fine luglio scorso, che ha reso necessario l'intervento di reparti speciali della polizia, è stata presa a furor di popolo la decisione di alzare un muro di separazione lungo 80 metri e alto 3, per chiudere agli spacciatori l'uscita dal ghetto. Questa decisione, forzata dalla polemica politica, ha diviso i partiti, l'opinione pubblica, e determinato l'intervento dei *no global* che si sono opposti con presidi e manifestazioni, secondo il loro stile.

Oltre il muro c'è via Anelli, che prima tutti chiamavano ghetto e che adesso ghetto lo è veramente. Secondo molti, questa è stata la resa ad una situazione esplosiva che covava da anni, alla quale, in successione, non sono riuscite a dare risposte efficaci due giunte di centrosinistra, una di centrodestra, e un'altra di centrosinistra in carica da due anni. Muri e fossati segnano sempre una sconfitta di tutti, anche quando rispondono ad un'emergenza, come in questo caso, o nel caso di Schio alcune settimane dopo, in cui il sindaco ha voluto far scavare un *vallo* per impedire l'accesso ai *nomadi* nell'area urbana.

La solidarietà. Ma a Padova non c'è solo Via Anelli, come si diceva all'inizio; per questo vorremmo far emergere, al di là delle apparenze, chi e che cosa si sta muovendo a Padova per portare avanti progetti di accoglienza, se non di integrazione sociale, dei numerosi immigrati spesso irregolari, per sostenere la loro a volte disperata ricerca di un tetto e di un lavoro. Per esigenze di spazio e di sintesi non possiamo descrivere le numerose iniziative del volontariato e della società civile per dare concreto sostegno ai più deboli, ma si può a ragione affermare che esiste un mondo di relazioni nel quale singoli o associazioni in forma organizzata si pongono in questa realtà come soggetti di cambiamento. Dal Coordinamento di Via Anelli ai vari Comitati che agiscono sul territorio, alle ACLI, alla Caritas diocesana, c'è un microcosmo associativo che opera in vari ambiti. Ci sono le Cucine Popolari che fanno parte di «Agorà», un coordinamento di dieci associazioni e cooperative che si occupano di disagio grave, e di conseguenza anche di disagio abitativo. Il fine del coordinamento è quello di lavorare sulla sensibilizzazione della città e per un più incisivo intervento della Pubblica Amministrazione. C'è un centro di aiuto che si occupa di dare ospitalità ai nomadi Rom e a persone in difficoltà, offrendo un alloggio provvisorio e distribuendo abiti e cibo. Uno dei problemi più gravi che spesso devono fronteggiare gli operatori di strada è la povertà relazionale. Ci sono persone che vengono da fallimenti familiari, lavorativi, esistenziali, che escono allo scoperto solo quando si trovano a dover affrontare bisogni materiali. Ma quando incontrano i servizi sociali sono già in uno stato di solitudine molto avanzata. Un altro gruppo ha organizzato un centro diurno occupazionale, che si pone l'obiettivo di diventare un punto di riferimento stabile. Vi partecipano 30 persone, segnalate dai servizi sociali, che conducono soprattutto attività di laboratorio. Per alcuni sono previsti percorsi di sostegno, soprattutto per quanto riguarda l'inserimento lavorativo e la ricerca di una casa,

infatti la cooperativa gestisce anche due appartamenti, per un totale di 6 posti letto.

Ma oltre alle iniziative di prima accoglienza c'è anche chi sostiene progetti di medio-lungo periodo. Una ricerca relativa alle principali problematiche nel rapporto immigrazione-lavoro è stata promossa nell'ambito del progetto Orizzonti della Camera di Commercio di Padova e delle ACLI di Padova, in collaborazione con Unione artigiani, Cna e Unindustria di Padova. Per ultima, ma non in ordine di importanza, va segnalata la presenza attiva di 14 associazioni di immigrati che cercano di realizzare progetti di integrazione e che si sono dissociate dai *no global* in occasione delle manifestazioni contro il "muro" per evitare strumentalizzazioni. Fra esse l'associazione marocchina *Rahama* dice di essere nata per far crescere una serie di attività positive fra cui la moschea, come luogo d'incontro della comunità islamica, ricavata dall'ex supermercato del complesso "Serenissima" e aperta alla fine del Ramadan in accordo con il Comune.

La riflessione. Ma il discorso su Via Anelli è tutt'altro che chiuso; quasi ogni giorno un *bollettino di guerra* sulla stampa ci informa sui nuovi regolamenti di conti tra spacciatori, aggressioni, retate della polizia, denunce di ex sindaci, *talk show* televisivi, che esibiscono senza veli il degrado di quel quartiere e in cui si incrociano le accuse sulle responsabilità tra destra e sinistra, o si inventano guerre di religione strumentalizzando anche la costruzione della moschea.

Sicuramente avremo lasciato fuori qualcosa, ma a questo punto è prioritario porci degli interrogativi, per cercare delle risposte, senza la pretesa di trovare delle soluzioni. Il primo ci sembra debba essere quello che, a partire da Padova, ci si debba interrogare sulle possibili alternative alla formazione di ghetti o di periferie degradate, avendo presenti situazioni analoghe, anche se diverse, presenti in Italia (Napoli, Palermo, Torino, Genova...) o all'estero (*banlieux* francesi), che rappresentano altrettante forme di emarginazione sociale, brodo di coltura per la delinquenza diffusa o per la ribellione degli esclusi.

Il secondo interrogativo è conseguente al primo. Ammesso che si riesca a cambiare la legge Bossi-Fini sull'immigrazione, com'è possibile dare accoglienza a tutti in modo dignitoso senza fissare un limite numerico che sia in relazione alla possibilità di trovare lavoro e casa, anche attraverso opportuni sistemi di collocamento e liste che diano a tutti pari opportunità? Come evitare di riprodurre situazioni di degrado con l'ingresso sempre più incontrollato di immigrati?

Una terza questione è relativa al concetto di cittadinanza. La cittadinanza è uno *status* che si acquisisce attraverso un'adesione alle regole di una società democratica, che si fonda sul rispetto dei diritti della persona. È giusto chiedere ad uno straniero di aderire formalmente alle regole sancite dalla nostra Costituzione e "tollerare" che vengano spesso impunemente violate da chi ha dalla nascita la cittadinanza italiana?

In altre parole, dobbiamo pensare a come organizzare le nostre città e a

come governare le istituzioni per affrontare squilibri storici (nord-sud, centro e periferia, sviluppo e sottosviluppo...) ma anche recenti, nello stesso tempo in cui cerchiamo soluzioni a problematiche nuove, sorte con l'aumento dell'immigrazione. Se non si concretizzano soluzioni tempestive, credibili ed efficaci sul piano istituzionale, rischia di essere vanificato anche l'ammirevole prodigarsi delle associazioni di volontariato, di cui è riconosciuta la funzione altamente umanitaria, spesso fondata sulla testimonianza personale.

I vecchi problemi irrisolti saranno inevitabilmente aggravati da problemi nuovi come i conflitti etnici, culturali, di appartenenza, che si aggiungono ad una competizione sociale sempre più violenta. Su questo terreno molte amministrazioni pubbliche hanno fallito clamorosamente (con qualche eccezione) per imprevidenza, incapacità o, nei casi più gravi, a causa della corruzione o delle collusioni con la malavita organizzata.

La cultura della legalità. Qui si tratta non solo di fare un'analisi socio-politica sulle responsabilità e sui fattori di esclusione sociale che hanno causato la formazione dei ghetti (o bassifondi) in cui si è concentrata la malavita delle città, ma anche di individuare le cause di una perdita generalizzata della *cultura della legalità*, che è alla base della convivenza civile, soprattutto laddove l'illegalità è fatta sistema. In questo senso, il ghetto diventa la *discarica umana* in cui confinare chi delinque, ma anche chi non è in regola, non ha "cittadinanza", è *diverso*. Se nel passato le cause di emarginazione possono essere state diverse, nel presente esiste un'exasperazione della competizione sociale che crea ingiustizia e produce nuovi poveri con situazioni di disadattamento e di rifiuto sociale. Questo è un punto da cui non si può prescindere per intervenire sulle cause. Ma sbaglia chi pensa che la cultura dell'illegalità nasca nei ghetti. Spesso è vero l'opposto, e cioè che il ghetto rappresenta simbolicamente l'ultimo stadio di un'illegalità diffusa, che ha una base di immoralità ben più ampia e diventa l'ultimo asilo per chi non ha una *maschera di rispettabilità*.

Che dire, ad esempio, del mercato della droga e della prostituzione? Se c'è un'offerta di droga o di sesso a pagamento è evidente che esiste una domanda spesso determinata da situazioni di frustrazione, di insoddisfazione, di vuoto esistenziale, sulle quali dobbiamo interrogarci. Ad esempio, cosa può indurre un "serio" professionista a procurarsi la droga attraverso un "piccolo corriere" che gliela vende? O a cercare prestazioni sessuali illecite da una prostituta minorenni? E ancora, perché l'illegalità degli immigrati ci colpisce di più di quella dei nostri concittadini? Esistono degli stereotipi secondo cui gli spacciatori sono tutti neri e le prostitute quasi tutte straniere, tralasciando il *dettaglio* che i "clienti" sono quasi tutti indigeni, bianchi, autoctoni.

In realtà, se è vero che la percentuale di immigrati fra i carcerati è preponderante, spesso perché clandestini o a causa di una *disponibilità* a delinquere per *forza maggiore*, è altrettanto vero che situazioni di delinquenza incontrollata

come quelle che si verificano sistematicamente a Napoli e a Palermo sono il frutto di decenni (se non di secoli) di illegalità tollerata, a causa in parte del sottosviluppo, ma soprattutto di un disprezzo delle leggi dello Stato, della dignità della vita e della persona fatto sistema.

Questi esempi solo accennati servono a riflettere sulla visione distorta che spesso abbiamo dell'illegalità, quando la proiettiamo sull'altro, sul diverso, quasi per esorcizzarne il carattere endemico e ormai pervasivo a tutti i livelli sociali. Per questo appare strumentale, quanto illusoria, la domanda di sicurezza sociale che alcuni invocano o pretendono solo in funzione di un rafforzamento delle misure punitive o degli organici di pubblica sicurezza.

Che sicurezza c'è per chi è clandestino, per chi non ha un lavoro, per chi non ha un tetto che lo ripari? Che sicurezza c'è per un anziano pensionato, solo e con il *minimo sociale*? Che sicurezza c'è per un operaio con moglie e figli a carico se guadagna 1200 euro, con un affitto da pagare, o per un giovane impiegato precario che vuole "metter su" famiglia?

Forse non esistono misure adeguate di sicurezza, di fronte all'avanzare implacabile di un male profondo che riconosce solo la sicurezza del denaro che da mezzo è diventato fine, che ha trasformato la libertà in arbitrio e ha abolito il bello, il buono, il giusto, per sostituirli con l'*utile*. Siamo in presenza di una malattia che ha colpito tutta la società, di cui stentiamo a trovare i perché, ma che sollecita un bisogno di "salvezza", più che di un'illusoria sicurezza contro qualcuno o qualcosa. Un bisogno di salvezza che è dentro di noi e che si risveglia ogni volta che ci chiediamo che cos'è il bello, che cos'è il buono, che cos'è il giusto, o proviamo compassione per il debole. Un bisogno che va aiutato uscendo da noi stessi, vincendo la paura e l'egoismo per esercitare forme di accoglienza a partire dalle più elementari, come quella di guardare negli occhi chi ci sta accanto, di cercare il contatto senza scappare via di fronte all'altro, chiunque egli sia.

Allora si può anche intravedere una possibilità di ricerca di un'ipotetica "normalità", in cui ciascuno debba fare la sua parte per "risanare" l'ambiente sociale. Se si vuole riparare le lacerazioni del tessuto sociale, causate dalle relazioni violente e dall'illegalità diffusa, dobbiamo ritenerci tutti coinvolti, senza vie di fuga che tentino di scaricare sui *diversi* (neri, Rom, terroni, o altro) la causa dei nostri guai. Una vecchia metafora sulla mafia diceva che per batterla bisogna togliere ai pesci l'acqua in cui nuotano. Allo stesso modo, per vincere il male sociale che ci opprime, per una prospettiva di salvezza, bisogna forse vivere responsabilmente una vita più semplice e retta, intessendo relazioni sociali di solidarietà, esercitando i propri diritti senza chiedere privilegi per sé o per altri, togliendo il consenso ad ogni pratica illegale senza negare il perdono a chi sbaglia e si pente, ma perseguendo un cammino di giustizia per tutti.

Giorgio Corradini



LIBRI E RECENSIONI

Religione e politica in USA e in Europa

È appena uscito un saggio di Emilio Gentile (1), che aiuta a capire con maggiore chiarezza uno dei temi a cui *Esodo* ha dedicato un ampio spazio negli ultimi numeri: il tema del rapporto fra religione e laicità. L'Autore, professore di storia contemporanea alla Sapienza di Roma, descrive con una copiosa documentazione quella che nel sottotitolo del libro egli stesso definisce *la religione americana nell'era dell'impero del terrore*.

È dagli anni '70 del secolo appena terminato che è diventato quasi un luogo comune pensare alla religione del popolo americano come ad una religione civile. Religione civile significa che per essere un cittadino americano è indispensabile credere in Dio. Kennedy, cattolico, è stato il primo presidente non protestante degli USA. Oggi, afferma Emilio Gentile, potrebbe diventare presidente anche un ebreo, forse un islamico, certamente non un ateo. Senza la fede in Dio, infatti, per gli americani non è possibile fondare un sistema etico e di valori solido e sicuro. Il saggio evidenzia le numerose conseguenze di questa convinzione di fondo.

Bush, sotto la spinta della destra cristiana, *evangelical* e tradizionalista, ha saputo intercettare il desiderio degli americani, spaventati dalla tragedia dell'11 settembre 2001, di ritornare ad un'etica e ad una politica maggiormente ispirate dal sentimento religioso e dagli insegnamenti biblici. Su queste basi Bush ha rinvigorito e valorizzato la convinzione degli americani, che risale alle origini della sua storia, di essere un popolo privilegiato da Dio, un popolo che è investito di una missione: essere una città posta sopra la collina (la biblica Gerusalemme) per illuminare il mondo, per salvare l'umanità, per annunciare la verità, per combattere per la sua affermazione, per difenderla e per diffonderla. Questa coscienza e questa convinzione esprimono anche le parole dell'inno *The Battle Hymn of the Republic*, che fu cantato all'unisono a conclusione della cerimonia in memoria dei caduti, presieduta nella Washington Cathedral, il 14 settembre 2001: "*Gloria! Gloria! Alleluia! La sua verità è in marcia! Dio è in marcia!... Così come egli (Cristo) era morto per rendere gli uomini santi, andiamo a morire per rendere gli uomini liberi, mentre Dio avanza*".

Emilio Gentile descrive tutte le conseguenze politiche e religiose che scaturiscono da questa visione del mondo largamente condivisa dal popolo americano: la giustificazione della dottrina e della pratica della guerra preventiva, la volontà di combattere contro il male e contro il terrore, la scelta di una politica imperiale unilaterale, l'ostilità nei confronti dell'ONU, simbolo della multilateralità e dell'appiattimento etico e religioso.

Emergono, dall'analisi rigorosa del saggio, anche le incongruenze e le contraddizioni che si fanno sempre più vive all'interno della stessa società americana: fino a che punto può tenere una religione civile ecumenicamente

fondata su un Dio concepito teisticamente? Un dio tanto generico che può essere riconosciuto da tutti, ma che, proprio per questo, non può essere il Dio di chi ha una fede fondata su una rivelazione e su dei testi specifici?

Di più. Come è possibile, come ha fatto Bush, parlare in nome del dio di tutti (protestanti storici, *evangelicals*, cattolici, ebrei e musulmani) e contemporaneamente indicare un comportamento politico giustificato in termini apocalittici di stretta derivazione teologica biblico-cristiana? Una politica, che si autogiustifica rivendicando di essere ispirata dalla propria coscienza e dalla propria fede, come può essere vincolata a principi razionali universalmente condivisi e accettati?

L'unilateralismo di Bush si fonda su questo presupposto. Dio ha scelto l'America per realizzare la giustizia e per portare la libertà agli uomini, l'America è quindi legittimata a difendere la propria supremazia mondiale e ad imporre quella visione politica e quelle leggi che ritiene più idonee per portare a termine la sua missione: ONU, organismi di giustizia internazionali, rispetto dei diritti universali e di norme giuridiche internazionali hanno valore solo in quanto servono a instaurare nel mondo l'ordine democratico ed economico degli USA.

La lettura di questo saggio, ben scritto e scorrevole, è sicuramente utile. Tuttavia, sarebbe stato utile per il lettore qualche approfondimento in più sulla specificità delle origini della religione civile americana, che viene continuamente citata, ma mai sufficientemente esplicitata. È invece essenziale avere delle idee più chiare su queste origini, non solo per capire meglio l'America, ma anche per rendersi adeguatamente conto delle differenze e della distanza culturale esistente fra la concezione dei rapporti religione-politica propria degli USA e quella specifica degli stati occidentali europei.

L'Autore dà per scontato che il lettore conosca questa differenza, ma non è così. L'inglese John Lock, mezzo secolo dopo la pace di Westfalia, nel suo *Trattato sulla tolleranza*, sosteneva che lo stato avrebbe dovuto fondarsi su principi razionali condivisi. Uno di questi principi avrebbe dovuto essere la libertà di professare, all'interno delle leggi dello stato, la propria fede. Solo l'ateo non aveva diritto di cittadinanza. Era il primo passo di un'evoluzione che avrebbe portato nel secolo successivo allo stato laico, fondato su principi razionali riconosciuti validi universalmente, senza distinzione fra chi ha una fede e chi non crede in nessun Dio.

La Confederazione degli Stati Uniti d'America nacque, invece, come necessità di sfuggire all'intolleranza religiosa degli stati europei e/o come desiderio di trovare uno spazio in cui liberamente professare la propria fede. Il patto federativo su cui i Padri pellegrini fondarono la loro colonia non era il patto sociale di cui parlavano gli illuministi europei, ma il patto religioso biblico (*Covenant*), che è un patto con Dio e fra eguali.

Si tratta di una democrazia, fondata però su un vincolo garantito dalla fede. Per questo nel Massachusetts fu riconosciuto originariamente il diritto di voto solo ai credenti veramente convertiti. In base a tali premesse "gli altri - scrive lo studioso G. Bouchard - saranno tenuti ad ascoltare i sermoni (onde non perdere ogni chance di conversione) e a pagare le contribuzioni: ma a decidere saranno gli eletti di Dio".

In poche parole, fra la concezione dello stato affermatasi in Europa e quella che sta alle radici degli USA c'è di mezzo l'illuminismo e la sua rivendicazione, per quanto riguarda la sfera politica, della priorità della ragione umana rispetto alle pretese metarazionali di qualsiasi fede religiosa.

Franco Macchi

Nota

1) EMILIO GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, ISBN 88-420-8051-9.



Il figliol prodigo (particolare), il Guercino

ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

L'ottava Assemblea Ordinaria dell'Associazione è convocata il giorno

LUNEDÌ 19 FEBBRAIO 2007

**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 2006
 - approvazione bilancio preventivo 2007
- tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista
 - programma generale delle attività per l'anno 2007
 - varie ed eventuali

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

AVVISO A TUTTI GLI ABBONATI/SOCI

È attivo un Forum, e può essere visitato, all'interno del sito di Esodo (<http://www.esodo.org>). Ciascun socio e lettore della rivista può intervenire su argomenti di attualità, che verranno via via proposti: argomenti che diverranno monografie della rivista o tema di convegni e seminari. Chi desiderasse essere raggiunto dai nostri avvisi e informazioni, comunichi la sua E-mail alla nostra redazione (la E-mail di Esodo è: esodo@esodo.org).

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 30/6/2003, 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 Bettolo, 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 2006

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 22.00
soci sostenitori	Euro 60.00
soci all'estero	Euro 30.00

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

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.esodo.org>

E-mail: esodo@esodo.org

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



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Euro 7.00
(iva comp.)