



Giustizia e misericordia

**Anastasia, Bolpin, Bovo, Corradini, Cortella, Ghetti, Ghibaudi,
Macchi, Manconi, Manicardi, Manziega, Menotto, Morlin, Piana,
Rizzi, Rubini, Savogin, Stefani.**

SOMMARIO



Giustizia e misericordia

Editoriale *S. Savogin* pag. 1

PARTE PRIMA: Giustizia e misericordia

Giustizia in discussione

La giustizia delle regole *L. Cortella* pag. 4
Giustizia, equità, misericordia *G. Piana* pag. 8
L'indulto e i suoi effetti *J. Ghibaudi* pag. 13
Civilizzare le pene *S. Anastasia, L. Manconi* pag. 17

Esperienze e testimonianze

Rieducare e reinserire *M. T. Menotto* pag. 20
I conti con il terrorismo: né verità, né giustizia *S. Savogin* pag. 25
Giustizia come riparazione? *C. Ghetti* pag. 30

Per una giustizia misericordiosa

Beati i misericordiosi *L. Manicardi* pag. 41
Al di là della dialettica giustizia-misericordia *P. Stefani* pag. 49
Giustizia e misericordia si daranno la mano *B. Bovo* pag. 53

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

Degrado morale e indignazione profetica *G. Morlin* pag. 56
Il Concilio tradito *G. Manziega* pag. 61
Dal Molin: le ragioni della pace *G. Corradini* pag. 65
Famiglia e matrimonio *F. Macchi* pag. 73
Apriamo un confronto sulla scuola *C. Bolpin* pag. 84

Libri e recensioni

Messaggeri del nulla *C. Rubini* pag. 87

All'interno del numero i disegni sono di Albrecht Dürer: illustrazioni dell'Apocalisse di Giovanni.

Editoriale

Di fronte alla crescente e pur giusta domanda di sicurezza proveniente da una parte dell'opinione pubblica dobbiamo continuare a interrogarci su quali scelte possano garantire i diritti di tutti, nell'ottica del perseguimento della giustizia in un contesto complesso come quello dell'Italia di oggi. È lo stesso concetto di giustizia a essere in crisi nella società attuale, un concetto che fin oltre le soglie della modernità aveva il suo fondamento nella categoria concettuale di *natura*, come universo guidato da regole e principi intelligibili e osservabili (Cortella). Se l'idea di natura risulta essere una produzione culturale relativa e storicamente determinata, anche la teoria della giustizia non può più essere fondata in modo radicale sulla base di un'omogeneità di valori, quanto su un processo di riconoscimento collettivo da parte delle diverse componenti di una società non più omogenea ma multiculturale, di regole comuni che risultino accettate e riconosciute da tutti per rendere possibile la convivenza. Precondizione di questo accordo sulle regole è il rispetto dell'altro.

Rimane, a questo punto, aperto il tema di cosa implichi un autentico rispetto dell'alterità. La dignità della persona e dell'insieme di diritti inalienabili di cui è portatrice rappresenta, per Piana, un "dato ontologico" di riferimento per la costituzione dell'idea di giustizia. La creazione delle condizioni perché ogni soggetto umano possa godere di questi diritti è la premessa per costruire, secondo giustizia, le norme che regolano i rapporti umani.

Secondo questa prospettiva anche i detenuti sono soggetti portatori diritti, di fatto negati dall'attuale organizzazione carceraria italiana, la cui crisi è strutturale: al 1992 risale un'ammonizione da parte della Commissione Europea all'Italia per la disumanità della condizione dei penitenziari nel nostro paese. Il Sottosegretario alla Giustizia Manconi sottolinea questo bilancio fallimentare dell'attuale istituzione carceraria: anziché funzionare da deterrente, sembra favorire la reiterazione dei comportamenti delinquenti. Infatti una recente indagine del Dipartimento Penitenziario ha rilevato che il tasso di recidiva da parte dei detenuti che hanno scontato la pena in carcere è altissimo, pari a oltre il 65%.

La scelta di potenziare l'applicazione di pene alternative alla detenzione non è solo la più adeguata secondo il parametro della giustizia, ma anche la più valida dal punto di vista dell'efficacia e quindi anche, a lungo termine, la meno dispendiosa: i dati sui percorsi penali delle persone condannate rivelano che il tasso di recidiva di chi passa attraverso percorsi alternativi si abbassa al 15-20%.

Il sovraffollamento delle carceri ha costituito un serio ostacolo al potenziamento degli interventi miranti a favorire processi di riabilitazione e reinserimento. L'indulto ha rappresentato un provvedimento di emergenza per affrontare questo specifico problema, ma la ricerca di un consenso parlamentare ha



aperto la strada a una serie di emendamenti che hanno incluso indebitamente nel provvedimento reati economici, finanziari e contro l'ambiente. Ma l'applicazione dello stesso ha evidenziato anche il grado di impreparazione delle Istituzioni che, in molti casi, non sono riuscite ad avviare quelle strategie necessarie a favorire il reinserimento di quanti hanno beneficiato dell'indulto (Ghibaudi). Spesso le organizzazioni del privato sociale hanno svolto e svolgono, una funzione di supplenza diventando un punto di riferimento per chi deve riprogettare la propria vita al momento dell'uscita dall'istituzione penitenziaria. È soprattutto questo il ruolo dell'Associazione *Il granello di senape* che dal 2005 è attiva mediante uno sportello che opera questo versante e aiuta gli ex carcerati a riprendere in mano la propria vita all'interno di una logica di legalità (Menotto).

Una forma già sperimentata di attuazione di misure alternative in atto è l'affidamento in prova al servizio sociale, attraverso cui il condannato viene posto in grado di compiere azioni riparatorie del danno arrecato. Con il soggetto viene avviato un processo di riflessione sul suo operato e sulle responsabilità a esso connesse, che lo può indurre a impegnarsi in attività gratuite a favore della comunità (Ghetti).

Recentemente, tuttavia, le modalità di riabilitazione e l'eccesso di esposizione di alcuni ex detenuti, tra quanti si sono resi colpevoli di reati di terrorismo, sono entrati in conflitto con la domanda di giustizia delle vittime e dei loro familiari. Mario Calabresi si è fatto interprete del profondo disagio di queste persone nel veder ignorato il fatto che chi compie un reato può estinguere la pena ma non cancellarne gli effetti (Savogin).

La misericordia si iscrive in un orizzonte diverso, che si pone nella dimensione della gratuità e del dono. Infatti la giustizia di Dio, secondo Stefani, "ha in se stessa una misura eccedente che la rende un altro volto della Misericordia". Nell'Antico Testamento (Rizzi ce lo ricorda) la "collera di Dio" è solo un'espressione antropomorfa che attiene più al fallimento dell'uomo che all'atteggiamento divino, la cui misericordia trova la sua massima espressione in Cristo come vincitore sulla morte e sul peccato.

Per Manicardi, la misericordia fonda la creazione del mondo e precede la giustizia che da sola non può reggerla, e le leggi presenti nella più antica raccolta legislativa della Bibbia, espressione della volontà di Dio, riflettono un senso della giustizia orientato a rigenerare e a dare nuova vita sia alla vittima che al colpevole.

Essere capaci di misericordia significa vedere l'immagine di Dio presente anche nell'uomo più spregevole, e credere comunque nella sua umanità. La beatitudine dei misericordiosi "è la beatitudine del dare la vita là dove regna la morte".

Sandra Savogin





PARTE PRIMA
Giustizia e misericordia

L'autore, docente di filosofia all'Università di Venezia, sottolinea come "la giustizia è il prodotto di un processo di riconoscimento collettivo". Idea, questa, effettivamente compatibile con il pluralismo di sistemi valoriali presenti e diffusi nella nostra società, nessuno dei quali può tuttavia pretendere di regolare la vita di tutti i cittadini.

La giustizia delle regole

L'immagine tradizionale della giustizia rappresentata da una bilancia ci dà un'idea abbastanza precisa su quale sia la sua natura specifica. Essa allude non tanto a un trattamento uguale quanto a un *equilibrio* fra le parti coinvolte, una considerazione non parziale delle ragioni in conflitto. Le più antiche immagini della giustizia rinviano sempre all'idea di equilibrio. Celebre è quella di Platone che pensava la giustizia come un equilibrio fra le tre parti dell'anima (la giustizia è prima di tutto una virtù individuale), e poi come un equilibrio fra le tre classi sociali (pur disuguali fra loro) che di quelle tre parti dell'anima erano l'espressione all'interno della città. Equilibrio significa in questo caso che nessuna delle classi cercherà di fare ciò che è compito specifico delle altre, che nessuna prevaricherà le altre nei loro ruoli, e che ognuno dei membri di quelle classi sociali rispetterà la natura specifica della propria anima.

Giustizia è dunque essenzialmente rispetto nei confronti della propria natura, accordo con essa. Quell'equilibrio è "giusto" perché rispetta la natura delle cose. Questa è l'idea più antica di giustizia, quella secondo cui qualcosa (un individuo, una società, un ordinamento giuridico, uno stato) è giusto quando rispecchia l'equilibrio naturale delle cose. In fondo, l'idea di un "diritto naturale" sulla base del quale giustificare ogni diritto positivo e ogni legislazione "umana" rimanda proprio a quell'antica concezione.

Anche la rappresentazione religiosa di una giustizia umana fondata su quella divina accoglieva l'idea che proprio nella natura delle cose si riflettesse al meglio l'originaria giustizia divina. Perfino la modernità, che pure aveva messo in discussione la necessità di un riferimento teologico come base giustificativa dell'ordinamento giuridico, ha continuato a tener ferma, almeno nella sua prima fase, l'idea che il diritto affondasse le sue radici nella natura umana e nella sua "giustezza" originaria.

Oggi facciamo molta difficoltà ad accettare quella concezione normativa di natura che ha costituito il riferimento fondamentale delle epoche passate. La rivoluzione scientifica ha infatti cambiato radicalmente la nostra idea della natura. Essa non può più essere concepita come un cosmo regolato secondo un ordine razionale e finalizzato al bene, come veniva pensato dagli antichi e dal medioevo cristiano. La natura è stata svelata come un meccanismo cieco senza fini, in cui prevale non già la giustizia ma la forza e il rapporto fra le forze. Non è il bene a regolare i meccanismi naturali, il movimento degli astri, la riproduzione degli esseri viventi, la competizione per la sopravvivenza nel mondo



animale. Non è perciò dall'osservazione della natura che noi potremo ricavare le nostre idee di giustizia, di diritto e di bene.

Queste idee sono un prodotto specifico della nostra cultura, non affondano né all'interno del mondo naturale che ci circonda, né all'interno del nostro DNA. Sono un faticoso risultato della nostra evoluzione storica e civile. Non sono un prodotto naturale ma una *costruzione artificiale*. Si badi: artificiale non significa arbitrario, ma solo "costruito", certo a partire da basi naturali (noi uomini siamo anche natura), ma con l'aggiunta decisiva della nostra intelligenza, della nostra cultura e della nostra moralità (che ci consentono di non essere solo natura).

Ma allora, su quale base potremo dire che un ordinamento sociale, un sistema giuridico, un individuo, una decisione, una società, uno stato sono "giusti"? In che modo potremo evitare che essi usurpino la loro pretesa di giustizia? Non già perché rispecchiano un ordine naturale, ormai irrimediabilmente crollato e del tutto improponibile di fronte ai nostri occhi disincantati, ma perché ci appaiono "giustificati".

Giustizia e giustificazione tornano a saldarsi non solo sotto il profilo linguistico-semantico ma in modo sostanziale. Il processo di giustificazione non va qui inteso come un procedimento formale in cui vengano vagliate ragioni e obiezioni nei confronti di differenti idee di giustizia o nei confronti del sistema giuridico che si vuole adottare. Nessuna società ha mai costruito i propri ordinamenti in quel modo. Anche i processi di costruzione costituzionale, che sono il momento in cui più di ogni altro si istituiscono i fondamenti giuridici di uno stato e che pure sembrano seguire un processo formalizzato di libero confronto di ragioni apparentemente sulla base di una *tabula rasa* iniziale, presuppongono come già accettata una certa idea di giustizia e di che cosa significhi un trattamento equo e giusto. La giustificazione come base della giustizia va perciò intesa piuttosto come una sua accettazione implicita e sostanziale da parte del corpo sociale: norme giuste sono quelle sulle quali si è realizzato e viene costantemente ribadito il consenso da parte dei cittadini.

Certo quel consenso è sempre qualcosa di rivedibile e in continua trasformazione, così come quelle norme di giustizia possono subire modificazioni e trasformazioni. Ma il punto fondamentale è che per poter valere come giuste devono apparire giustificate, devono cioè essere state accettate, almeno implicitamente, dal corpo sociale.

Non è questa un'idea nuova nella filosofia politica moderna. Si tratta, infatti, di una trasformazione aggiornata del celebre modello del contratto sociale come base legittimante delle istituzioni politiche. A differenza, però, della sua versione classica, non viene qui immaginato un momento originario in cui



individui liberi e uguali abbiano gettato le basi della convivenza sociale, ma si fa riferimento più realisticamente a un processo storico in cui il consenso e le norme di giustizia oggetto di quel consenso si rinnovano e si trasformano in continuazione.

Lo stesso John Rawls che, con la sua *Teoria della giustizia*, aveva riproposto proprio il modello classico del contratto come base istitutiva e legittimante le norme fondamentali di giustizia, ha successivamente rivisto quell'idea. Con la pubblicazione di *Liberalismo politico* ha abbandonato la tesi che, alla base delle norme di giustizia, debba essere immaginata un'ipotetica "posizione originaria" in cui individui sotto un "velo di ignoranza" riguardo alla loro condizione futura arrivino consensualmente alle idee fondamentali della giustizia sociale. Egli ha sposato invece l'idea che le istituzioni delle nostre società siano rette da un "consenso per intersezione", in cui i differenti individui, pur continuando a pensarla in modo differente relativamente alle opzioni etiche, culturali e religiose, realizzano fattualmente un accordo trasversale sul modo di regolare la loro convivenza.

Non si tratta perciò di immaginare alcuna "situazione originaria", ma di partire più concretamente da quello che *di fatto* i cittadini delle nostre società hanno in comune.

Bisogna abbandonare l'idea che sia possibile fondare in modo radicale il complesso delle norme di giustizia che regolano la nostra convivenza. Dobbiamo rinunciare una volta per tutte a questo modello fondazionalista, e sostituirlo con uno meno pretenzioso e più flessibile. Vale qui anche per la teoria della giustizia ciò che Otto Neurath scriveva a proposito della teoria della scienza: non abbiamo alcuna possibilità di fondare su alcune proposizioni originarie il nostro sapere, non possiamo mai fare una *tabula rasa* e su di quella costruire le nostre teorie. «Noi siamo come marinai che devono riparare la loro nave in mare aperto, senza mai poterla disfare in un cantiere e ricostruirla con parti migliori».

La nostra concezione della giustizia si è formata nel corso di un lungo processo storico, e quello che possiamo fare è correggerla, trasformarla, rivederla senza mai pretendere di rifonderla nelle sue basi originarie.

Possiamo perciò affermare che una concezione della giustizia risulterà "giustificata" quando avrà trovato dei cittadini disposti a "riconoscerla". Si tratta qui di sostituire l'idea classica di contratto originario con quella più realistica di *riconoscimento*. In fondo, la validità di un sistema sociale, delle sue leggi e dei suoi ordinamenti sta nel fatto che gli viene tributato quotidianamente un riconoscimento da parte della totalità (o della maggior parte) dei suoi cittadini.

Il riconoscimento non è un'esplicita dichiarazione di consenso. È piuttosto l'accettazione implicita, *nella pratica quotidiana*, di quel sistema politico e giuri-



dico. Non è necessario che ci sia una discussione tra cittadini liberi e uguali se è giusto o meno fermarsi di fronte a un semaforo rosso. Ciò che è fondamentale è il suo riconoscimento pratico da parte dei cittadini (o almeno della loro gran parte) come un segnale di *stop*. È l'osservanza pratica il modo in cui si esprime il riconoscimento nei confronti delle istituzioni e in cui si ribadisce il consenso esplicito attorno ad esse. Senza di essa nessuna società potrebbe reggersi. In tale riconoscimento risiede non solo la *giustificatezza* delle norme giuridiche e politiche, ma anche la loro stessa *razionalità*.

La giustizia è il prodotto di un processo di riconoscimento collettivo. Questa idea è l'unica compatibile con il *pluralismo* di opzioni e di sistemi valoriali ormai profondamente radicato nella nostra società. Nessuno di quei sistemi può più pretendere di regolare la vita di tutti i cittadini, tanto meno di quei cittadini che in quel sistema non si riconoscono. Non siamo più autorizzati a elevare uno specifico valore come punto di riferimento e di giustificazione delle norme socialmente vincolanti (siano quelle giuridiche, siano quelle politiche).

È questa una conseguenza non solo delle nostre società ormai definitivamente pluriethniche e multiculturali, ma altresì di quel processo di disincantamento nei confronti dell'antica idea di natura che si è venuto realizzando con la modernità. Non sentendoci più vincolati a una natura capace di indicare le norme di comportamento, abbiamo concepito la nostra libertà come assolutamente svincolata ed emancipata da ogni limitazione che non ci appaia ragionevolmente giustificata. Nessuna autorità, nessuna norma, nessuna natura può impedirci di perseguire liberamente i nostri piani di vita e le nostre specifiche modalità di autorealizzazione. Il limite viene solo dal rispetto dell'altro e dalla giustizia che deve informare i rapporti reciproci.

Questa giustizia non discende, perciò, da uno dei tanti sistemi di valori perennemente in competizione, ma dall'istituzione di *regole comuni* che siano state "riconosciute" vincolanti da tutti coloro che entrano a far parte dell'arena sociale. L'impossibilità di un accordo sui valori rende necessario questo (implicito) accordo sulle regole. Al loro rispetto noi siamo vincolati. Su questo rispetto, sul suo rafforzamento e consolidamento uno stato di diritto è tenuto a vigilare.

Lucio Cortella



“Non è forse possibile ipotizzare anche sul piano pubblico (e dunque sul piano del diritto) l’esercizio di una ‘giustizia misericordiosa’, che si ispiri, sia pure secondo proprie modalità, al principio del perdono?”, è la domanda che pone l’autore, docente di etica cristiana presso la Libera Università di Urbino.

Giustizia, equità, misericordia

Giustizia, equità e misericordia compongono un trittico unitario dal quale non è possibile prescindere nella costruzione della vita relazionale sia a livello intersoggettivo che sociale. Pur avendo, infatti, come virtù oggetti (o contenuti) differenti, esse si implicano reciprocamente, al punto che la definizione della loro identità è resa possibile soltanto dalla vicendevole contaminazione, cioè da una forma di interazione dialettica, e che il loro inserimento nel quadro della realtà sociale, reclama, per avvenire in modo corretto, la continua ricerca di un equilibrio tra esse.

Le brevi note che vengono qui sviluppate si propongono di rendere ragione di questo dinamismo. La precisa delineazione dei contorni di ciascuna delle virtù e, insieme, dei limiti che le contrassegnano rende infatti trasparente la necessità della loro integrazione (I), ed evidenzia soprattutto l’importanza della loro correlazione nei processi che riguardano la conduzione della vita associata (II). In questo modo giustizia, equità e misericordia diventano strutture portanti del tessuto connettivo della società e fattori imprescindibili della promozione di un contesto civile umanizzante.

1. I contenuti delle singole virtù e l’esigenza della loro integrazione

La messa a fuoco delle modalità secondo le quali deve dispiegarsi il rapporto tra queste virtù è anzitutto connessa alla determinazione della loro specificità. Le relazioni umane sono infatti guidate da logiche che si sviluppano in maniera articolata su diversi piani, a seconda della maggiore o minore vicinanza che si istituisce tra i soggetti in gioco e della diversità delle situazioni esistenziali in esse implicate.

1.1. *La giustizia come base della vita morale.* Considerata nel suo significato più ampio (dunque non solo legale), la giustizia costituisce la base di ogni ordinamento etico. Le definizioni classiche, che di essa sono state date nell’ambito della filosofia greca e del diritto romano, ne fissano con precisione i lineamenti. La *prima* – la filosofia greca – pone anzitutto l’accento sull’elemento che sta alla radice della costituzione stessa della giustizia, il rapporto cioè con l’alterità (*iustitia est ad alterum* secondo la nota formula aristotelica), e dunque sulla necessità che l’agire umano si sviluppi nel segno di una autentica relazionalità. Il *secondo* – il diritto romano – con la formula *unicuique suum* sembra, invece, interessarsi al suo contenuto e alla sua estensione, sottolineando rispettivamente, mediante il *suum*, l’esistenza di un dato ontologico al quale riferirsi,



identificabile nella dignità irrinunciabile della persona (e dunque nell'insieme dei diritti inalienabili che ad essa afferiscono) e, mediante l'*unicuique*, l'estensione universalistica del rispetto di tale dignità, e perciò il dovere di creare le condizioni perché essa venga concretamente riconosciuta a ogni soggetto umano.

Queste due definizioni, che correlano strettamente relazionalità, dignità della persona e dilatazione universalistica del suo riconoscimento, fanno della giustizia la virtù destinata a regolare l'insieme dei rapporti sociali. Tuttavia – purtroppo – questa funzione, che le appartiene in modo connaturale, ha subito in epoca moderna un processo di graduale decurtazione; il concetto di giustizia è andato infatti soggetto a interpretazioni riduttive sia per difetto che per eccesso. La modernità, con l'affermarsi in Occidente di una cultura individualistica (che ha permeato di sé anche il cristianesimo) ha di fatto concorso a dare vita a una concezione della giustizia legata prevalentemente (e quasi esclusivamente) alle relazioni intersoggettive – la cosiddetta giustizia “commutativa” – rescindendo pertanto da essa la dimensione sociale. Mentre, a sua volta (e in parallelo), l'accento posto sulla prospettiva giuridica (invece che su quella etica) ha causato il farsi strada di una lettura della giustizia in termini di perequazione oggettiva delle prestazioni, con il rischio della sua oggettivazione e soprattutto di una mancata attenzione alle diversità soggettive, così da farla diventare talora – paradossalmente – *summa iniuria*.

Concezione privatistica e obiettivazione delle istanze, al di là delle ragioni storiche per le quali si sono affermate, rappresentano in ogni caso due tentazioni permanenti in cui la giustizia incorre, due rischi ad essa connaturali: la diversità dei diritti e dei doveri, che caratterizzano il grado diverso di intensità secondo cui si articolano le relazioni, alimenta il rischio di una chiusura intimistica che conduce al disimpegno sociale - la giustizia sociale, anziché essere considerata come la giustizia *tout court*, assume i contorni di una realtà del tutto aleatoria, non legata a una vera obbligazione. D'altra parte, l'esigenza di fornire alla giustizia confini precisi (e non fluidi), legati cioè a interpretazioni soggettive che possono incorrere in posizioni relativistiche o soggettivistiche, induce ad accentuarne – è questo l'altro rischio – l'oggettivazione, impedendo che essa si misuri con la diversità delle esigenze personali e situazionali, non fornendo perciò risposta ai bisogni e alle potenzialità di ciascuno.

1. 2. *La necessaria integrazione dell'equità*. Mentre al primo rischio – quello connesso all'individualismo – si deve reagire ripristinando la centralità (peraltro riconosciuta da tutta la tradizione classica) della giustizia sociale (o generale) in quanto vera giustizia di cui la giustizia commutativa (o particolare) non è che una forma espressiva, al secondo – quello dell'oggettivazione – si è cercato di rispondere, sul piano storico, mediante l'introduzione della virtù dell'equità, che, fin dalla più antica classicità, è stata concepita come un correttivo della giustizia, come lo strumento che consente cioè di applicarla



alla varietà delle situazioni soggettive. A ben vedere, lo stretto legame che, nella definizione della giustizia, si istituisce tra il *suum* e l'*unicuique* prevede di per sé una precisa attenzione alla singolarità del soggetto (*ciascuno*); la vera giustizia è quella che si rivolge contemporaneamente a "tutti" e a "ciascuno", rispettando perciò universalità e particolarità. Ma l'applicazione che storicamente si è fatta della giustizia e l'oggettiva difficoltà segnalata a mantenere il giusto equilibrio tra i due versanti rende evidente l'importanza del ricorso all'equità.

Le origini di questa ultima virtù risalgono peraltro alla filosofia greca, dove il termine con cui viene designata è quello di *epikeia*. A motivarne l'esigenza è anzitutto la considerazione del limite connaturale alla giustizia legale – la legge, osservava Aristotele, vale "nella pluralità dei casi ma mai nella totalità" (*in pluribus sed non in omnibus*), e lascia pertanto sussistere una serie di situazioni emergenti che sfuggono alla sua capacità di controllo – e perciò la consapevolezza che, per attingere la vera giustizia, è talora necessario scavalcarla, sia andando oltre laddove è esigito dalle circostanze, sia sottraendosi ad essa quando esistono seri motivi per ritenerla soggettivamente non obbligatoria. L'obiettivo dell'*epikeia* è dunque il perseguimento di una giustizia migliore rispetto a quella imperfettamente definita dalla lettera della legge; è il superamento della giustizia legale in nome di una giustizia superiore – quella naturale – che non può limitarsi alla semplice pariteticità delle prestazioni, ma deve prendere in seria considerazione le istanze soggettive, nel nome di un'uguaglianza che non va confusa con un conformistico egualitarismo, ma che deve armonizzarsi con le differenze, mettendo ciascuno nelle condizioni di soddisfare i propri bisogni veri e di dare pieno sviluppo alle proprie potenzialità.

1. 3. *La misericordia come eccedenza*. Mentre tra giustizia ed equità sussiste – come si è visto –, pur nella differenza dei contenuti, una vera continuità, la misericordia si muove in un orizzonte radicalmente altro, determinando un vero e proprio salto di qualità. Essa appartiene infatti a un ordine diverso, quello della gratuità e del dono; costituisce, in altre parole, una forma di "eccedenza", che introduce un principio nuovo e creativo destinato a sconvolgere l'assetto abituale degli ordinamenti secondo cui si sviluppano le relazioni interumane.

Questa differenza di piani non implica – è giusto ricordarlo – l'esclusione di ogni possibile rapporto con le virtù della giustizia e dell'equità, sia perché esse necessitano di essere, in alcune circostanze, trascese, sia perché la misericordia non può prescindere da esse quale base necessaria su cui radicarsi. Si danno infatti situazioni drammatiche – si pensi a certe gravi forme di lacerazione dei rapporti interpersonali o a stati di conflittualità sociale esasperata – il cui riscatto non può essere demandato alla semplice perequazione, per quanto equa, dei diritti, ma esige l'irruzione di qualcosa di radicalmente diverso.



La misericordia (e il perdono che da essa scaturisce) è nell'ordine di tale diversità. Essa implica, da un lato, il riconoscimento del limite e della fragilità della condizione umana in quanto condizione creaturale e, dall'altro, la capacità di piegarsi su di essa rinunciando a rivendicare il risarcimento e facendo credito alla possibilità dell'altro di cambiare. L'autentica misericordia implica pertanto il rifiuto della vendetta, il superamento della "legge del taglione"; ma anche il rifiuto di ogni complicità con l'errore o con il male, di ogni pseudoperdonismo, di cui denuncia con fermezza la grave equivocità. Il paradigma cui rinvia è quello della grazia "a caro prezzo": una grazia che impegna chi la riceve a farsi carico di una risposta incondizionata, che può scaturire soltanto da una profonda conversione interiore.

Giustizia ed equità sono scavalcate ma non rinnegate; la rottura con la logica cui fanno riferimento non comporta rottura con l'obiettivo che perseguono: l'attuazione di un ordine sociale a misura delle esigenze di ciascuno e di tutti. È invece il riconoscimento che l'edificazione di tale ordine presuppone la convergenza di virtù diverse, il cui contributo risulta essenziale per fare fronte alle domande che nascono dalla complessità delle situazioni esistenziali della vita quotidiana.

2. Gli orizzonti di esercizio della misericordia

L'integrazione delle tre virtù descritte non avviene mai in modo del tutto lineare; è soggetta – come già si è detto – a una certa dialettica, frutto di un processo ascensionale culminante nella misericordia, in cui giustizia ed equità trovano il loro compimento e il loro oltrepassamento. Commentando il "molto ti è stato perdonato perché molto hai amato" con cui Gesù si rivolge alla Maddalena, Kierkegaard osserva che siamo qui di fronte alla "giustizia dell'amore", che si contrappone alla "giustizia del diritto", per la quale a contare è la semplice osservanza della lettera della legge. Ma egli ci mette, nel contempo, al riparo dal rischio di incorrere in tentazioni semplificatrici: non si tratta di una realtà facile ma estremamente esigente. Chi è fatto oggetto di un atto di misericordia si trova in uno stato di radicale spiazzamento; è infatti chiamato a ricambiare con amore l'amore ricevuto nel segno della logica della gratuità e della sovrabbondanza. Si può dire, facendo riferimento alle parole stesse di Gesù, che siamo posti qui di fronte a quella giustizia "più grande" o "superiore" richiesta al discepolo se vuole entrare nel regno: "Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei non entrerete nel regno dei cieli" (Mt 5,20).

La possibilità di accedere a tale giustizia è strettamente connessa all'esperienza dell'essere fatti oggetto di misericordia, alla percezione cioè che, nonostante il limite e la colpa, non cessiamo di essere accolti e amati per quello che siamo; e, di conseguenza, alla capacità di uscire dalla spirale di una colpevolizzazione paralizzante per accettarci nella nostra povertà e impegnar-



ci a cambiare. Solo chi ha piena consapevolezza del male che è in lui e insieme della possibilità di riscattarlo usandosi misericordia, è disponibile ad accogliere l'altro nella sua debolezza, esercitando la misericordia verso di lui.

Non è difficile, anche a livello semplicemente umano (perché di virtù umana anzitutto si tratta), riconoscere l'importante significato che la misericordia riveste nei rapporti intersoggettivi: si pensi all'impossibilità di superare per altra via pesanti forme di conflittualità destinate altrimenti a condurre a una rottura totale. Ma è opinione diffusa che ciò che può (e deve forse) essere praticato nei rapporti privati non possa (e non debba) diventare oggetto di pratica pubblica. Per questo si è soliti distinguere nettamente la misericordia e il perdono come libera scelta della persona, dalla giustizia il cui esercizio deve invece caratterizzare il comportamento delle istituzioni pubbliche: l'offerta del perdono da parte della vittima di una grave ingiustizia non deve rendere meno stringente – si dice – l'esigenza che la giustizia faccia il suo corso. E' davvero così? Non vi è forse, dietro a questo tipo di approccio, un residuo di ipocrisia o una forma di stridente sdoppiamento della coscienza? Pur riconoscendo



l'esistenza di due piani, che non possono del tutto coincidere, è giusto separarli in modo così drastico? O non è forse possibile ipotizzare anche sul piano pubblico (e dunque sul piano del diritto) l'esercizio di una "giustizia misericordiosa", che si ispiri, sia pure secondo proprie modalità, al principio del perdono? Sono interrogativi volutamente aperti, ai quali occorre tuttavia rispondere, se si vuole uscire dalla distretta di un rigore che fa ancora eccessivamente appello al carattere punitivo della legge (e della pena) e dimentica la sua funzione educativa, la ricerca cioè del pieno riscatto della persona.

Giannino Piana



Il recente indulto - denuncia l'autrice, del Gruppo Abele - ha messo a nudo le disfunzioni del sistema penale italiano e ha trovata impreparata la comunità locale: senza un'efficace funzione rieducativa della pena che coinvolga sia l'istituzione carceraria sia la comunità locale, come è possibile il reinserimento di chi ha commesso reato?

L'indulto ed i suoi effetti

L'ultimo provvedimento di indulto (che, a differenza dell'amnistia, estingue la pena, ma non il reato) è stato emanato il 31 luglio 2006 con una legge (241/06) voluta dalla maggioranza del Parlamento; successivamente, in seguito ad un'intensa campagna mediatica a carattere securitario, molti parlamentari hanno rinnegato tale provvedimento.

Sicuramente, il fatto che l'indulto sia stato approvato sulla base di un accordo condiviso da una maggioranza di parlamentari ha significato che ciascun gruppo parlamentare potesse condizionare il proprio assenso all'approvazione di uno o più emendamenti presentati. A questa logica si deve l'inclusione fra i reati indultabili dei reati economici, finanziari e fiscali commessi contro la Pubblica Amministrazione, dei reati contro l'ambiente e di quelli contro la sicurezza del lavoro.

Le persone indultabili e responsabili di un reato ascrivibile alle tipologie sopra descritte rappresentano una parte minima della popolazione carceraria (le vittime sono migliaia): ciò non giustificherebbe l'estensione del beneficio anche a loro, a fronte dell'obiettivo di contrastare il sovraffollamento delle carceri. Per questa ragione Gerardo d'Ambrosio - parlamentare ed ex magistrato - si è scagliato contro la maggioranza parlamentare accusandola di aver stretto accordi "blindati" con il principale partito di opposizione.

Il sovraffollamento degli istituti penitenziari è un dato reale: a giugno 2006 le persone ristrette in carcere erano 61.264, e la capienza regolamentare di 42.952 unità. La situazione era dunque "esplosiva" e occorreva intervenire al più presto onde evitare l'ingovernabilità degli istituti penitenziari.

Secondo un sondaggio dell'Eurispes, l'opinione pubblica, tuttavia, non ha condiviso la concessione dell'indulto non considerandolo affatto un atto di umanità, ma la conferma dell'impunità di coloro che commettono reati. Il senso di fiducia dei cittadini nei confronti della giustizia è diminuito in modo direttamente proporzionale all'aumento del senso di insicurezza, grazie anche all'allarmismo diffuso da molta parte dei mezzi di informazione.

L'informazione diffusa nei mesi seguenti l'emanazione di tale provvedimento ha enfatizzato molto i fatti di cronaca nera, sottolineando in modo particolare quelli commessi dai beneficiari dell'indulto. Ci si è però dimenticati di confrontare i dati di criminalità di quel periodo con quelli relativi allo stesso periodo dell'anno precedente, operazione che avrebbe evidenziato una leggera diminuzione dei reati sul territorio nazionale, fatta eccezione per alcune grandi



città (Roma, Napoli, Palermo).

È comprensibile, dunque, la reazione dell'opinione pubblica che si è sentita minacciata nella propria sicurezza e non è stata stimolata ad approfondire la riflessione per individuare quali strade si possano intraprendere per ricostituire quella sicurezza sociale così minacciata e così bramata.

Mi sembra di poter affermare che un effetto dell'indulto è stato quello di mettere a nudo le disfunzioni del sistema penale italiano. In 15 anni in Italia si è praticamente raddoppiato il numero delle persone ristrette (31.053 nel 1991 - 61.264 nel 2006), ma non il numero di reati commessi.

Già nel 1992 la Commissione Europea aveva ammonito l'Italia per le condizioni disumane in cui versavano gli istituti penitenziari. Nell'ottobre 2006 il Consiglio d'Europa ha dichiarato che i ritardi della giustizia italiana causano violazioni ripetitive dei diritti umani e costituiscono una seria minaccia al principio dello stato di diritto; ha denunciato l'Italia per violazione dell'art. 6 della Convenzione Europea, in quanto non è in grado di garantire il diritto a un processo equo, né l'esecuzione delle sentenze di risarcimento danni.

Mediamente i processi in Italia hanno un tempo medio di 35 mesi per giungere a una sentenza di primo grado, e di 65 mesi per giungere a una sentenza di appello; possono trascorrere anche 10 anni prima di giungere a una sentenza definitiva. Quando è stata emanata la legge 241/06 vi erano circa 10 milioni di processi pendenti e 70.000 condanne definitive non eseguite.

Questa è la ragione per la quale i Presidenti di Corte e i Procuratori Generali hanno richiesto a gran voce l'emanazione anche dell'amnistia: la loro preoccupazione riguarda migliaia di processi destinati a chiudersi con condanne a pene estinte dall'indulto e, quindi, non eseguibili a fronte di un dispendio considerevole di risorse umane ed economiche e un forte rischio di paralisi dell'attività dei tribunali.

È da notare che tutti i precedenti provvedimenti di indulto emanati nella storia della Repubblica sono stati concomitanti a provvedimenti di amnistia, proprio per evitare questi rischi.

Un'altra disfunzione del sistema penitenziario italiano messa a nudo dall'indulto riguarda la concessione delle misure alternative alla detenzione, che sono delle modalità di espiazione della pena differenti dal carcere. Molte delle persone dimesse dal carcere al momento dell'emanazione della legge 241 avevano un residuo di pena inferiore ai 3 anni: queste stesse persone avrebbero potuto terminare la pena, in regime di misura alternativa all'esterno del carcere, in tal modo avrebbero potuto saldare il proprio debito con la giustizia senza incidere sul sovraffollamento del carcere.

Il punto è che ancora oggi, purtroppo, si pensa al carcere come all'unica forma di espiazione della pena, e quando si parla di "certezza della pena" in



realtà si intende la “certezza del carcere” perché le misure alternative sono considerate concessioni benevole.

Un ulteriore effetto dell’indulto - certo più eclatante del precedente - è stato quello di mettere a nudo l’impreparazione delle istituzioni, che non sono riuscite a programmare e a progettare percorsi volti al reinserimento sociale dei beneficiari. Moltissime sono state le persone che, ricuperando improvvisamente la libertà, si sono trovate prive di sistemazione alloggiativa, prive di lavoro e/o in difficoltà a recuperare il proprio ruolo all’interno della famiglia. È noto come nel mese di agosto i Servizi operino in regime ridotto, il che aggrava la già scarsa possibilità di offrire risposte ai bisogni delle persone che ad essi si rivolgono. Occorre riconoscere che il Privato sociale è stata sovente l’unica risorsa cui rivolgersi per ottenere una sistemazione abitativa seppur temporanea, un aiuto nella ricerca di un lavoro e anche un sostegno psicologico per fronteggiare le difficoltà relazionali che accompagnano il reinserimento sociale.

Certo il numero elevato delle persone indultate dimesse dal carcere (17.455 a novembre 2006 - dati DAP) ha costituito un problema, ma ciò non si è verificato anche a causa di una modalità di espiatione della pena che poco risponde al dettato dell’art. 27 della Costituzione italiana? Secondo questo articolo *“Le pene (...) devono tendere alla rieducazione del condannato...”*.

L’ordinamento penitenziario parla di “trattamento individualizzato” che ha il fine di offrire alla persona quelle opportunità indispensabili al superamento delle condizioni che lo hanno portato a delinquere.

Nel 1983 il cardinal Martini diceva: *“Penso che nessuno, oggi, arrestato o condannato, arrivando al carcere abbia la coscienza di entrare nel luogo della sua redenzione, nel palazzo costruito per il suo recupero. A tutti coloro che vi entrano, perché portati passivamente, il carcere appare come luogo costruito per punirli, per provarli delle libertà; forse qualcuno potrebbe dire, anche, per annientare la loro personalità...”*.

Occorre, dunque, aprire una riflessione ampia sulla funzione rieducativa della pena che coinvolga sia l’istituzione carcere sia la comunità locale.

Il trattamento individualizzato presuppone di potersi avvalere di personale specializzato adeguato numericamente e qualitativamente; è fondamentale, inoltre, coinvolgere attivamente nei processi formativi la polizia penitenziaria che quotidianamente si relaziona con le persone detenute, influenzandone - consapevolmente o meno - i percorsi riabilitativi. Gozzini sosteneva che il personale di custodia impreparato costituisce un ostacolo all’attuazione dell’ordinamento penitenziario. Ma non è possibile prescindere neppure dal coinvolgimento della società civile.

Ogni cittadino è chiamato a ottemperare ai *“ doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale”*, previsti dall’art. 2 della Costituzione Italiana.



Come è possibile pensare ad un reinserimento sociale delle persone dimesse dal carcere se la comunità locale - e quindi i cittadini e le istituzioni - non si sente attivamente chiamata in causa?

È in riferimento a questo dettato costituzionale che l'ordinamento penitenziario apre un rapporto diverso fra carcere e comunità locale, un rapporto che possiamo definire - con le parole del senatore Gozzini - di corresponsabilità. La comunità locale deve essere coinvolta *in primis* con le sue istituzioni (Comuni, Province e Regioni), ma anche i con le associazioni dei cittadini.

La dimissione dal carcere, a qualsiasi titolo avvenga, deve essere preparata per tempo e ciò significa prevedere corsi professionalizzanti rispondenti alle esigenze del mercato del lavoro, individuare aziende disponibili a inserire nei loro organici non solo persone dimesse dal carcere, ma anche persone in misura alternativa o coloro che beneficiano dell'art. 21 (lavoro esterno al carcere), incentivare la presenza di Cooperative sociali disponibili ad aprire un'attività lavorativa dentro le mura del carcere, predisporre la possibilità per queste persone di poter fruire di risorse abitative, predisporre l'apertura di sportelli anagrafici dentro il carcere (senza una residenza non si accede ad alcun servizio), prevedere la possibilità

dei Centri per l'Impiego di operare anche all'interno dei carcere...

In ultimo, ma non di secondaria importanza, è l'impegno volto a sensibilizzare l'opinione pubblica, dimostrando che la sicurezza sociale si costruisce a partire dall'accoglienza, dal ridare dignità alle persone riconoscendole capaci di assumere le proprie responsabilità e di operare scelte differenti dalle precedenti. Forse la più grande ingiustizia è proprio quella di non lasciare scelta a una persona fra il bene e il male, offrendogli solamente indifferenza e rifiuto per continuare a vivere.



Joli Ghibaudi



A fronte dei risultati fallimentari dell'istituzione penitenziaria e della stessa pena detentiva, Luigi Manconi (Sottosegretario al Ministero della Giustizia), e Stefano Anastasia (Capo Segreteria del Sottosegretario Manconi), ribadiscono che vanno potenziate le alternative, che rappresentano "un passo oltre nel processo di civilizzazione delle pene".

Civilizzare le pene

Ogni anno ottantasette-ottantottomila persone varcano, in uscita, i cancelli delle carceri italiane; più che compensati da circa novantamila nuovi ingressi. Un transito ordinariamente imponente, assai più significativo di quello - assolutamente eccezionale - che vide uscire nel solo mese di agosto dello scorso anno oltre ventimila detenuti, liberati per effetto del provvedimento di indulto, e che ha causato infinite polemiche a proposito dei livelli di sicurezza in Italia. Se ventimila scarcerazioni hanno fatto versare fiumi d'inchiostro, cosa dovrebbe dirsi di quello stillicidio quotidiano che, nell'arco di un anno solare, porta a sfiorare le novantamila unità? Eppure, quegli oltre ventimila scarcerati dell'agosto scorso, per merito delle istituzioni e della società civile organizzata, furono, in parte consistente, accolti all'esterno da una rete di sostegno, che offrì loro un pasto, un ricovero, un biglietto d'autobus o di treno, se non - purtroppo assai più raramente - un lavoro o qualche altra attività. Al contrario, coloro che lasciano le carceri - una marea umana - giorno dopo giorno nella disattenzione generale, nella grandissima maggioranza non trovano nessuno ad accoglierli fuori dalle mura dei penitenziari. La gran parte di loro (sessantamila persone, a stare alle indagini sulla recidiva degli ex-detenuti), nel giro di cinque anni sarà tornata in carcere, una o più volte.

Ben lontane dalle miserrime polemiche sugli scarcerati dall'indulto, queste sono le cifre di un fallimento, non della clemenza o della politica criminale di questo o quel governo, bensì dell'istituzione penitenziaria e della stessa pena detentiva. Un fallimento di fronte al quale bisognerebbe sfidarsi nella ricerca di qualcosa di meglio della coazione a ripetere le vecchie risposte, l'insufficienza delle quali appare addirittura involgarita nella loro riduzione a mero affare quantitativo (uno, due, x anni in più di carcere, vengono proposti a ogni ri-emergenza di fenomeni criminali vecchi e nuovi).

Il carcere fu - è stato scritto (Spierenburg) - un passo ulteriore nel processo di civilizzazione delle pene: auspice l'illuminismo, tramite esso furono cancellate (nel continente europeo) le pene corporali e i pubblici supplizi, soppiantati dalla privazione della libertà per un periodo di tempo predeterminato per legge. Pena formalmente uguale, apparentemente incruenta e sottratta all'arbitrio occasionale del principe e del giudice, ancora oggi (soprattutto oggi, nei sistemi democratici a suffragio universale!) il carcere mostra però la sua ingiustizia sostanziale, condannando ripetutamente a se stesso chi non abbia le risorse economiche, sociali, culturali per non restarvi avviluppato.



Inutile dire che questa ingiustizia si riproduce incessantemente: l'entrata, l'uscita e il ritorno, la devianza e la recidiva alimentano la convinzione diffusa che la pena sia insufficiente, che il carcere non sia abbastanza duro e che, dunque, di più ce ne voglia, di più duro, fino agli estremi dei trattamenti inumani o degradanti e della pena capitale, cancellati (in Europa) dal dibattito pubblico, ma ben presenti nella pancia della società. Ma, se di civilizzazione delle pene si trattò, chi ha detto che passi ulteriori quel processo non possa fare, a secoli di distanza dalla sua ultima tappa?

Intanto, a chi tocca la responsabilità del governo, qui e ora, del sistema penitenziario spetta l'onere di ridurre al minimo quella ingiustizia, prendendo sul serio e perseguendo fino in fondo lo statuto di una pena che si vuole incruenta, uguale per tutti e - addirittura! - finalizzata al reinserimento sociale del condannato. Adeguare le norme ai principi, e le prassi alle norme è già compito immane in un contesto in cui i principi e le norme sono spesso tanto solennemente proclamate proprio affinché sia sopito l'onere della loro prova. Nel 2008, a dieci anni dalla sua formale enunciazione, forse, riusciremo a dare attuazione alla "riforma Bindi" in materia di assistenza sanitaria in carcere, con l'ingresso del Servizio sanitario nazionale nei penitenziari, in ossequio al valore universalistico del diritto fondamentale alla salute. A partire dal 2008, forse, riusciremo a predisporre un piano di adeguamento degli istituti di pena alle previsioni del nuovo regolamento penitenziario, entrato in vigore nel 2000.

Intanto cerchiamo soluzioni praticabili ai problemi della non voluta detenzione dei figli di madri detenute, dell'autolesionismo e dei suicidi in carcere: nuovi istituti a custodia attenuata per le madri che non riescano ad accedere alle misure alternative alla detenzione; un servizio di accoglienza e una maggiore attenzione alle condizioni soggettive e ambientali che possono portare a forme gravi, e fin estreme, di autolesionismo.

Ma se il carcere fa male, le ricerche sui percorsi penali delle persone condannate ci dicono che la grande maggioranza di chi passa attraverso alternative alla detenzione non viene riarrestato nei cinque anni successivi alla fine della pena (15-20% contro il 65-68% dei liberati dal carcere). Vanno dunque potenziate le alternative, proprio perché si sa che in quel passaggio si manifesta una delle più dure forme di discriminazione nel sistema penale (dopo quella del giudizio, tra chi ha mezzi e condizioni per affrontarlo nel migliore dei modi, o nel meno afflittivo possibile, e chi no): va da sé che alle alternative accedano più facilmente le persone più ricche di risorse economiche, culturali e relazionali, detenute in contesti più sensibili socialmente. Per questo stiamo lavorando con le Regioni, gli Enti locali, il terzo settore e tutti gli altri comparti dell'amministrazione statale per una più diffusa offerta di opportunità di istruzione, formazione, inserimento lavorativo e sostegno sociale che supplisca alle (e compensi le) carenze individuali e ambientali nel perseguimento di percorsi



di reinserimento.

Tutto questo va fatto, nella consapevolezza che la privazione della libertà non risolve, ma rischia di amplificare le condizioni soggettive all'origine di percorsi criminali. Ma tutto questo va fatto sapendo che la prospettiva è in un passo oltre nel processo di civilizzazione delle pene.

Anche il carcere degli illuministi resta chiuso nel paradigma retributivo che è proprio del diritto penale: al male si risponde con il male, alla sofferenza con la sofferenza, secondo il gioco mimetico che vuole il diritto emulo sotto controllo della sua antitesi, la violenza. La differenza del diritto resta quindi affidata alla sapienza delle dosi, come nel farmaco che cura e che avvelena (Eligio Resta). Nel migliore dei casi, il diritto penale sarà capace di minimizzare la violenza che senza di esso si manifesterebbe nella realtà delle relazioni sociali (Luigi Ferrajoli), ma - nel migliore dei casi - esso resta una risposta successiva a un male compiuto (Federico Stella), sempre esposta al fascino del suo lato oscuro, della vendetta (e quindi del male) ordita per legge.

Qualcosa di meglio del carcere, qualcosa di meglio del diritto penale è dunque la frontiera ulteriore verso cui bisogna muovere: a partire da una



penalità non meramente incapacitativa, ma volta alla valorizzazione dell'autore di reato nel risarcimento del debito alla società; attraverso la sottrazione al diritto penale di condizioni e stati sociali (la tossicodipendenza, l'immigrazione...) a esso indebitamente delegati, per sfuggire a più complesse risposte che coinvolgono credenze, culture, politiche. Per arrivare alla diffusione di pratiche di mediazione sociale e di giustizia riparativa che impedisca che i conflitti interindividuali e tra gruppi siano perennemente sottoposti alla sequenza dell'individuazione della colpa, della responsabilità, della pena e al rischio del suo infinito ripetersi.

Stefano Anastasia, Luigi Manconi



L'autrice è presidente dell'associazione di volontariato penitenziario 'Il granello di senape': "Credo che il senso di questo volontariato (...) debba ricordare e riproporre un necessario cambiamento di paradigma culturale: dal diritto alla sicurezza, alla sicurezza dei diritti di tutti, da quelli liberali a quelli sociali..."

Rieducare e reinserire

I Garanti dei diritti dei detenuti, che al momento in tutto il territorio italiano sono solo 12 - istituiti dalla Regione Lazio, dalla Provincia di Milano e da 10 comuni -, si sono incontrati qualche giorno fa per fare un bilancio a un anno dall'indulto. Hanno ancora una volta ricordato come l'indulto fosse inevitabile per "l'illegalità" che si era venuta a creare a causa del sovraffollamento delle carceri, ma hanno anche chiesto nuove risorse da investire per il reinserimento sociale dei detenuti. Al Governo, poi, affinché non vengano vanificati i risultati prodotti dall'entrata in vigore del provvedimento di clemenza, hanno chiesto a gran voce di modificare la legge ex Cirielli sulle recidive, la Fini-Giovanardi sulle droghe e la Bossi-Fini sull'immigrazione. Tutti provvedimenti che portano in carcere persone che non dovrebbero entrarci.

Riflettendo su queste sollecitazioni, sento di dover sottolineare che lascia davvero perplessi una certa incoerenza nel progetto che doveva fare dell'indulto la premessa a riforme strutturali ben più significative, e che, diversamente, ne ha fatto un atto rimasto fino ad oggi isolato e non supportato nella fase critica. Infatti, è tutta squisitamente politica la responsabilità di chi dovrebbe assicurare che lo stato delle carceri e la filosofia con la quale sono gestite rispondano alle finalità costituzionalmente attribuite alla pena detentiva.

Oggi la fotografia statistica degli Istituti ci dice che in essi entrano in larghissima maggioranza persone emarginate, povere e scarsamente istruite: circa 3 detenuti su 4 hanno bassa o nulla istruzione, e solo 1 su 4 aveva un'occupazione prima dell'arresto.

Dal mio punto di vista, l'indulto è stato anche l'occasione per consolidare e "mettere alla prova" la rete che in questi ultimi anni si è creata a Venezia, dove un'esperienza positiva vede collaborare una serie di soggetti, istituzionali e non, che operano all'interno e all'esterno degli Istituti. La cosiddetta "emergenza indulto" ha, per certi versi, costretto ad accelerare alcune relazioni, in qualche caso a crearne di nuove, nella consapevolezza di dove dare risposte oneste, vere, mirate e soprattutto condivise e coordinate alle persone che, finito il percorso giudiziario, hanno necessità di ricostruire la propria esistenza, trovare un lavoro, riannodare i fili delle relazioni affettive e sociali. L'obiettivo è quello di rendere il nostro territorio capace di accogliere gli ex detenuti e permettere loro di trovare una dimensione di vita autonoma e dignitosa.

Lo scorso 16 giugno, l'associazione di volontariato penitenziario *Il granello*



di senape ha voluto contribuire con qualche ulteriore stimolo alla riflessione sul senso della pena, organizzando un incontro pubblico dal titolo “Rieducare ed inserire: il senso dei permessi e delle misure alternative alla detenzione”.

L'attività che *Il granello di senape* fa attraverso l'iniziativa *Sportello carcere esterno*, gli interventi culturali e ricreativi, le azioni di sostegno dei volontari negli Istituti della città, pongono l'associazione in relazione con persone in percorso giudiziario o a percorso finito, e tali esperienze hanno più volte portato a riflettere sul significato della pena e sulle misure che sostituiscono la detenzione muraria. Ritengo anche che questo sia un buon momento per parlare di rieducazione e di reinserimento, un momento che vede una congiuntura favorevole, dove il Governo si appresta a varare il nuovo *Codice penale* e in Parlamento è stato depositato un progetto di riforma dell'*Ordinamento penitenziario*. Si presenta, quindi, l'occasione non solo di armonizzare il sistema delle pene e il sistema dell'esecuzione delle pene stesse, ma anche di mettere in atto quelle parti più innovative della riforma che le ansie di sicurezza hanno bloccato, e di dare al lavoro negli Istituti una progettualità non più costretta dall'emergenza, ora che il numero dei detenuti è in parte diminuito grazie all'indulto.

Rieducare e reinserire è un tema impegnativo. La rieducazione di coloro che sono stati condannati è un problema molto delicato e complesso, che credo non possa lasciare indifferenti sia chi si occupa di carcere e chi in carcere ci deve stare, sia l'intera società, troppo spesso solo impaurita da un'informazione sempre più allarmista.

Provocatoriamente, verrebbe da chiedersi se non sia necessario anche, e ancor prima, rieducare la società a produrre minori disuguaglianze, a consentire a tutti percorsi scolastici e condizioni materiali dignitose e a prevenire la devianza e i reati, non limitandosi solo a punirli.

Forse, come suggeriva Sergio Segio, in occasione del convegno, dovremmo porci alcuni interrogativi: che senso ha rieducare alla libertà togliendola? Come si può reinserire chi non è mai stato inserito o chi non ha mai avuto quelle opportunità che ipocritamente si pensano concesse a tutti? Non dobbiamo dimenticare che il carcere ha pesanti costi economici, oltre che umani, e che investire risorse in inclusione sociale è vantaggioso e rispettoso delle leggi, a partire da quella suprema, ma dimenticata, che si chiama Costituzione.

Lo schema “reato che genera la pena” e la possibilità che la pena di per sé possa essere sufficiente a sanare lo strappo generato nella società, si sono dimostrati nel tempo illusori e inefficaci. Il nuovo modello di sistema penitenziario prospettato è quello che prevede il carcere come luogo dove svolgere attività di recupero e reinserimento sociale, con un cambiamento di impostazione che pone al centro il detenuto come persona, e il ricorso alle forme alternative alla detenzione come strumento sempre più massiccio per consen-



tire il graduale reinserimento in libertà.

Numerosi studi concordano perlomeno su un punto: chiudere una persona in cella dà poche speranze che la persona possa rendersi più consapevole e che quindi non ritorni a delinquere e, se la recidiva non si può cancellare, si può sicuramente almeno abbassare quando i detenuti arrivano a fine-pena passando attraverso un percorso diverso da quello esclusivamente intramurario. L'introduzione delle misure alternative ha costituito un elemento di forte rottura culturale, dimostrando, con i suoi esiti, la possibilità e la "convenienza" di impegnarsi nella costruzione di coesione e di inclusione sociale.

Facilitare l'accesso alle misure alternative, se può essere moralmente inaccettabile per chi evoca risposte dure e punizioni severe, permette invece di superare la distruttività dell'esclusione e dell'emarginazione, fornendo opportunità di percorsi esistenziali affrancati dal crimine.

Ormai è dimostrato, sia in Italia che all'estero, che la *probation* garantisce una maggiore responsabilizzazione degli interessati e che, in questi casi, la recidiva è notevolmente inferiore a quella dei detenuti che scontano in carcere l'intera pena.

Conferma ci viene da una ricerca del *Dipartimento dell'Amministrazione Penitenziaria*. Il quadro che ne scaturisce è che tra i detenuti affidati in prova al servizio sociale la percentuale di recidiva è del 4%, che sale al 19% tra coloro che usufruiscono di misure alternative in genere, e quasi al 70% per i detenuti che scontano la pena esclusivamente in carcere.

Banalmente, quindi, quasi sette persone su dieci tornano a commettere reati se escono dal carcere a fine pena senza un percorso di reinserimento, meno di due su dieci se la strada verso la libertà è graduale attraverso le misure alternative.

Un dato straordinario che, a mio avviso, parla chiaro: tutte le soluzioni che vanno nella direzione di rendere più difficile l'accesso alle misure alternative non cancellano la recidiva, anzi, tendono ad aumentarla, mentre con un incremento e la messa a disposizione di risorse per i percorsi di reinserimento si riesce a ottenere da un lato una riduzione del danno alla società, che subisce meno reati, e dall'altro una riduzione del danno alla persona condannata che viene aiutata a crearsi le condizioni per non ritornare più in carcere.

Ma quali possono essere gli strumenti, le risposte per evitare che chi esce dal carcere ritorni a commettere reati?

L'associazione *Il granello di senape*, che si è costituita nel 1996 con l'obiettivo di promuovere una maggiore attenzione e una più forte solidarietà nei confronti dei detenuti e delle loro famiglie, accanto a un impegno di carattere culturale, finalizzato alla sensibilizzazione della pubblica opinione rispetto alle problematiche carcerarie, ha avvertito la necessità di collaborare a costruire



concrete opportunità di reinserimento soprattutto tramite il lavoro. Ciò nasce dal convincimento che questo sia uno strumento fondamentale per restituire dignità e diritti ai detenuti, per rendere effettiva la risocializzazione. Il lavoro rappresenta davvero uno degli elementi chiave per il processo di strutturazione dell'identità sociale, per lo sviluppo delle relazioni che legano l'individuo alla comunità.

Una delle missioni fondamentali del *Granello* è proprio lavorare sulla relazione, all'interno e all'esterno del carcere. In particolare, con l'iniziativa *Sportello carcere esterno*, che l'associazione gestisce da luglio 2005, si cerca di aiutare gli ex detenuti a orientarsi nella ricerca di un lavoro, di una sistemazione abitativa, a risolvere i tanti problemi del dopo-carcere. Diritto di cittadinanza significa anche poter fruire dei servizi e delle opportunità che il territorio offre.

Il lavoro è un fondamentale mezzo di risocializzazione, oltre che come fonte di sostentamento lecito, e rappresenta sicuramente un forte, anche se non l'unico, punto di partenza per un detenuto o ex detenuto. La cultura del lavoro è una leva importante per la riabilitazione e va sostenuta con azioni diverse a partire da quella informativa, coinvolgendo la persona nella riprogettazione di sé in un'ottica della legalità e collaborando per questo obiettivo con tutti gli operatori che possono accompagnare e sostenere la persona nelle varie tappe. Queste tappe possono essere poche o molte secondo i bisogni del soggetto, e non è possibile pensare a prassi standardizzate, ma ogni progetto deve essere pensato *ad hoc*, ogni percorso deve coinvolgere tante figure che devono cercare di lavorare in maniera integrata e coordinata.

L'esperienza dello *Sportello carcere esterno*, nel primo periodo, ha utilmente adottato la forma dello "sportello viaggiante", erano gli operatori, infatti, che si recavano dalle persone, e non viceversa, e questa modalità ha permesso di conquistare, passo dopo passo, credibilità, e di aprire la strada a un dialogo finalizzato alla raccolta di bisogni e di esigenze spesso assai diverse: dalla formulazione di richieste specifiche (come ottenere il sussidio per l'affitto, richiedere una nuova carta d'identità, partecipare a corsi di formazione, rinnovare la patente, ecc.) a richieste meno esplicite che hanno rivelato in realtà il bisogno di essere ascoltati e sostenuti nel delicato approccio con la realtà esterna.

Ci si è resi conto che la difficoltà iniziale a raggiungere la sede dello *Sportello* non era e non è stata solo determinata dalla regolamentazione del tempo libero delle persone, ad esempio in semilibertà, ma anche da una "non abitudine" e, in alcuni casi, "diffidenza" a relazionarsi con i luoghi istituzionali, atteggiamento che caratterizza quasi tutta questa tipologia di utenza. Nella maggior parte dei casi, infatti, per queste persone si tratta di costruire un nuovo progetto di vita, riprendere il filo dei diritti interrotti, ritrovare la propria soggettività in relazione agli affetti e ricostruire una rinnovata identità



sociale.

Abbiamo anche constatato che lo Sportello, per essere funzionale, deve essere flessibile nel rapporto con i propri utenti, in virtù della complessità delle problematiche che vengono presentate e delle conseguenti azioni da porre in atto per darne soluzione. Va evidenziato che chi si è rivolto al servizio ha manifestato bisogni distinti anche in relazione alla diversa posizione giuridica, e che i primi contatti sono giunti talvolta filtrati da familiari o da amici, nonché da volontari che svolgono un prezioso ruolo di ponte tra l'interno e l'esterno degli *Istituti di Pena* e contribuiscono a mettere in moto buone prassi per la risoluzione di problemi.

Dall'inizio ad oggi i contatti avuti sono stati circa 600, le persone seguite 60, quelle inserite al lavoro sono state 15, mentre 20 sono state accompagnate nei diversi percorsi, anche questi, sempre concordati con altri operatori.

Credo che il senso di questo volontariato, questo modo di fare politica, e cioè di dedicarsi alla *Pòlis*, debba ricordare e riproporre un necessario cambiamento di paradigma culturale: dal diritto alla sicurezza, alla sicurezza dei diritti di tutti, da quelli liberali a quelli sociali, un cambio di paradigma culturale

e politico che possa trovare nel *welfare* la possibilità di ricomporre i conflitti sociali, relegando il sistema penale a estrema *ratio*.

La cultura della nonviolenza deve insegnarci che anche in terreni scomodi dobbiamo imparare a costruire alternative, continuare a pensare a un'idea di persona come valore fondante della nostra comunità sociale e giuridica; che il diritto alla vita e a una vita dignitosa per i cittadini e non solo, per i liberi e per i detenuti sono una conquista, e che una società solidale e giusta non può concentrare le sue risorse soprattutto sul contenimento sociale dei devianti e dei diversi.



Maria Teresa Menotto



L'autrice, della redazione di Esodo, analizza e propone il contenuto di due libri, scritti da figli delle vittime del terrorismo: molti ex-terroristi sono convinti di avere estinto, una volta pagata la pena, anche la loro responsabilità; ciò non è pensabile, poiché gli effetti dei loro atti continuano a pesare sulla vita quotidiana delle vittime e dei loro familiari.

I conti con il terrorismo: né verità, né giustizia

La lettura di due libri scritti da figli di due vittime della lunga stagione del terrorismo in Italia, *Spingendo la notte più in là* (di Mario Calabresi) e *Guido Rossa, mio padre* (di Sabina Rossa), fanno emergere con chiarezza come la classe politica italiana non sappia affrontare con un'adeguata volontà e capacità di analisi e approfondimento le aggrovigliate problematiche lasciate aperte dagli "anni di piombo", atteggiamento che accomuna, pur con modalità diverse, entrambi gli schieramenti.

"Bisogna ripartire dalle vittime, dalla loro memoria e dal loro bisogno di verità", sostiene Mario Calabresi in un passo del suo testo: tra i parenti molti attendono ancora dallo Stato risarcimenti e indennizzi a cui hanno diritto, o sospettano che sulle circostanze della morte dei loro cari ancora non sia emersa la verità e che vi siano connivenze inconfessabili. L'autore riporta a questo proposito il pensiero di Carol Beebe Tarantelli, vedova di Enzo Tarantelli, ex parlamentare con la Sinistra Indipendente e poi con i DS, sulla rimozione operata in Italia rispetto al terrorismo. Il fatto che molti ex-terroristi siano convinti di avere estinto, una volta pagata la pena, anche la loro responsabilità è solamente una fantasia perché gli effetti dei loro atti continuano a pesare sulla vita quotidiana delle vittime e dei loro familiari. L'atteggiamento di chi è stato reinserito nella società civile dopo il carcere dovrebbe di conseguenza essere ispirato a un senso di misura e di riserbo.

Il libro di Calabresi rappresenta da un lato uno dei tanti modi, sicuramente uno dei più efficaci, attraverso cui la vedova, Gemma Capra, e i figli hanno cercato di tenere vivo il marito e padre, di "riscattarne la memoria, pulirlo dal fango e dargli giustizia". Dall'altro lato, egli dà voce al punto di vista di molti familiari di vittime del terrorismo, più o meno noti, la cui vita è stata sconvolta dal tragico evento dell'assassinio. L'autore ricostruisce attraverso i ricordi personali e le confidenze dei familiari, che ha "archiviato" in anni di paziente ricerca, la dinamica e i precedenti dell'uccisione del commissario, avvenuta il 17 maggio 1972, ma soprattutto il lungo percorso di maturazione e rielaborazione personale che lo ha condotto a diventare giornalista e ad accettare di lavorare per *La Repubblica*, lo stesso quotidiano che vede come collaboratore Adriano Sofri.

Soprattutto durante il periodo dell'adolescenza l'ossessione di voler capire il clima in cui è maturato l'assassinio del padre lo ha spinto a una lunga indagine, attraverso soprattutto la stampa dell'epoca, in particolare *Lotta Con-*



tinua. Il giornale, mediante una violentissima campagna, individuò in Luigi Calabresi il responsabile della morte di Giuseppe Pinelli, lasciando sullo sfondo il ruolo svolto dal questore Guida e dal capo dell'Ufficio Politico Allegra. La campagna fu condotta con articoli, vignette e *slogans* scritti sui muri e scanditi durante le manifestazioni, ma anche con lettere minatorie fatte pervenire all'indirizzo privato, e investì l'area della sinistra soprattutto extraparlamentare. Chi ha vissuto quegli anni ricorda le accuse, ma colpiscono, a distanza di tempo, la violenza e i toni degli articoli che hanno condizionato profondamente molti nell'area della sinistra, lasciando una scia lunga decenni, al punto che il 18 novembre 2006, durante la manifestazione a Roma per la Palestina della sinistra radicale, alcuni partecipanti tracciarono sui muri la scritta "Calabresi assassino".

Il giudice Gerardo D'Ambrosio, che indagò sull'attentato di piazza Fontana e sulla morte di Pinelli, prosciolsi dall'accusa di omicidio volontario i responsabili della questura di Milano, scagionando comunque completamente Luigi Calabresi, il quale si trovava fuori dalla stanza, nel momento in cui l'anarchico precipitò. In un colloquio con l'autore, D'Ambrosio ha rivelato di ricevere dopo la sua elezione a Senatore lettere di accusa da parte di chi non ha accettato i risultati delle indagini, che attribuiscono a un malore la caduta di Pinelli, ed è ancora profondamente convinto, invece, che sia stato assassinato.

La figura di Luigi Calabresi è stata riabilitata dagli organi istituzionali attraverso l'emissione di un francobollo, il conferimento di una medaglia da parte del Presidente Ciampi, mentre in un'inserzione a pagamento pubblicata il 18 maggio 1997, undici ex esponenti di *Lotta Continua*, pur sostenendo l'innocenza di Sofri, Bompresmi e Pietrostefani, affermano che "Luigi Calabresi, prima di essere ucciso, è stato oggetto di una campagna politica e di stampa che ha travalicato i limiti di una pur decisa contestazione e che ha suscitato verso di lui sentimenti di odio, contribuendo a creare un clima che ha portato al suo assassinio". Quest'ultimo è solo uno dei documenti riguardanti la vicenda di suo padre che l'autore ha continuato a conservare con puntigliosità, coltivando la memoria, ma riuscendo a non restare prigioniero di una logica condizionata dal risentimento o dal desiderio di vendetta.

Appare determinante, nel suo processo di maturazione, il ruolo della madre Gemma, il suo atteggiamento mai incline all'odio e al risentimento, ma anche il suo coraggio nell'affrontare la situazione in cui si trovava, rendendosi autonoma, lavorando, aprendosi a un nuovo rapporto con la persona che poi entrerà poco a poco nella vita di Carlo e dei suoi fratelli, amandoli e facendosi amare da loro.

L'opera di Calabresi non è solo un'eccezionale testimonianza personale perché l'autore intreccia la sua ad altre storie meno conosciute come quella di



Antonia Custra, figlia di Antonio Custra, giovane poliziotto ventiduenne napoletano ucciso da Mario Ferrante a Milano nel 1977 durante uno scontro con giovani dell'Autonomia, o quella di Francesca Marangoni, figlia del medico Luigi Marangoni ucciso a Roma da esponenti della colonna Walter Alasia per aver denunciato i sabotaggi in Ospedale di alcuni infermieri vicini all'area dell'Autonomia. Sono numerosi i casi drammatici ricordati nel testo, ma più che le diverse vicende o le reazioni soggettive è importante sottolineare un comune sentire nei confronti dello Stato, della giustizia e del reinserimento degli ex terroristi che hanno scontato la loro pena.

La profondità del percorso di riflessione e di ricerca svolta unitamente alla serenità affettiva raggiunta permettono all'autore di rendersi interprete della sensibilità e delle ragioni di quanti hanno vissuto la stessa tragica esperienza: vedersi strappare, con un atto di violenza spesso a lungo premeditato, un padre, un marito, un fratello. Con pacatezza ma chiarezza e rigore vengono evidenziati il senso di frustrazione e di scoraggiamento di coloro che sono abbandonati da quello Stato, al servizio del quale i loro cari sono stati uccisi. Il disagio e lo sconforto aumentano da quando, tra il gruppo degli ex-brigatisti, sono emersi alcuni che si potrebbero definire dei "riabilitati speciali", che vengono invitati nelle Università e, ancora di più, vengono chiamati a ricoprire cariche pubbliche. Se non si mette in discussione il diritto a rifarsi una vita e al reinserimento in un normale contesto lavorativo soprattutto, sarebbe opportuno che ciò avvenisse sottotono e senza eccessiva esposizione, per non riaprire le ferite mai richiuse di chi ha avuto la vita sconvolta da quelle morti irreparabili.

La nomina di D'Elia a Segretario della Camera, dettata dalla logica delle appartenenze, rivela una particolare insensibilità e ha provocato reazioni, al di fuori della cerchia dei parenti, anche da parte di esponenti del mondo politico e giornalistico non pregiudizialmente contrari ad ogni forma di reinserimento.

Questi episodi rendono palesi le deficienze politiche già segnalate: la cartina di tornasole è rappresentata anche dagli inviti rivolti personalmente a Mario Calabresi da Folena per i DS nel 1996 e, successivamente, dallo stesso Berlusconi, a dare una sorta di via libera per concedere la grazia ad Adriano Sofri. Non si può che condividere la posizione espressa dall'autore: fare i conti con la stagione degli anni di piombo richiede un serio dibattito politico nelle sedi istituzionali ed anche nell'ambito della società civile, e non compete ai familiari prendere una decisione che riguarda la sfera pubblica, non quella del privato in cui ognuno può decidere se perdonare o meno. Richiede inoltre l'impegno a perseguire assieme alla giustizia la verità, la volontà cioè di fare chiarezza sui diversi punti rimasti oscuri sulle stragi, su alcune formazioni terroristiche, sul ruolo dei corpi devianti dello Stato.

Sabina Rossa, parlamentare e promotrice della istituzione di una giornata



per la memoria delle vittime del terrorismo, ha condotto una ricerca che ha avuto come fulcro proprio la ricerca della verità: quale sia stata, in realtà, la dinamica e il contesto in cui è maturata l'uccisione del padre, e trovare elementi per convalidare le dichiarazioni di Alberto Franceschini e di altri testimoni sull'ambiguo ruolo di alcuni esponenti delle BR, di Moretti in particolare. La sua è una vera e propria indagine, nel corso della quale incontra magistrati, carabinieri, amici del padre, funzionari del PCI e soprattutto ex brigatisti, alcuni di quali ancora detenuti.

Da questi incontri emergono alcuni aspetti poco conosciuti ed uno del tutto ignoto, il fatto cioè che Guido Rossa non fosse semplicemente un operaio dell'*Italsider* iscritto alla CGIL e al PCI, ma che appartenesse ad un nucleo riservato della struttura di vigilanza del PCI. Era una rete di iscritti che costituivano un gruppo creato allo scopo di raccogliere informazioni ed organizzare un apparato capace di raccogliere informazioni su eventuali minacce di colpi di Stato che avrebbero costretto il partito a entrare in clandestinità. A Genova si occupava di questa attività il Segretario provinciale Lovrano Bisso. Dal 1964 alla fine degli anni '70, nel nostro paese vennero sventati una serie di tentativi di golpe, ed il PCI genovese venne a sapere che in uno di essi risultavano coinvolti alcuni dirigenti dell'*Italsider*: Guido Rossa fu reclutato per raccogliere informazioni in merito, fatto che rimase segreto al resto della famiglia. Guido era venuto a sapere molto più di quanto avesse denunciato agli inquirenti.

A partire da questa informazione, Sabina Rossa formula una spiegazione del motivo per cui il padre non fu solamente ferito come, secondo le testimonianze degli appartenenti alla colonna genovese, era stato deciso dalle BR, ma ucciso deliberatamente da uno dei tre membri del commando ed esponente dell'ala militarista, proprio per quello che avrebbe potuto rivelare. Ma altri elementi molto inquietanti sono stati raccolti nel corso di questa ricerca e ne citiamo solo alcuni.

In primo luogo l'*input* ad uccidere sarebbe partito dall'interno dell'*Italsider*, in cui sarebbe esistita una struttura funzionante delle BR i cui componenti non sono mai stati individuati, come molti altri esponenti e simpatizzanti. Soprattutto non sarebbe stata fatta luce sull'intreccio di omissioni, coperture o addirittura di connivenze tra alcuni brigatisti ed elementi del Ministero dell'Interno, in particolare a Genova, legati alla P2 o addirittura attraverso contatti segreti, noti solo ad un livello ristretto di membri dell'organizzazione terroristica, tenuti a Parigi dallo stesso Moretti sia con le organizzazioni terroristiche internazionali che con i Servizi Segreti angloamericani, come suppone Franceschini.

Di una "sorta di complicità tra poteri forti dello Stato ed ex brigatisti" che impedisce l'emergere di tutta la verità, parla lo stesso Curcio in una intervista,



precisando anche di non averne le prove. Ma la sua vicenda finì con l'arresto fino al 1976, e lo stesso Curcio a Sabina Rossa conferma che la storia delle BR "non è ancora stata raccontata con il contributo di tutti" e che la stessa sinistra avrebbe delle difficoltà a parlarne fino in fondo. La circostanza che molti assassini e tentati omicidi di ex brigatisti da parte dei loro compagni siano avvenuti in carcere non fa che avvalorare questa affermazione.

Nascono, a questo punto, molti nuovi interrogativi: quanti dei responsabili e dei complici ai diversi livelli sono rimasti nell'ombra e non hanno pagato il loro debito? Quali segreti nascondono ancora gli irriducibili? Quale è stato il contributo dato dai dissociati ora in libertà perché tutte le responsabilità vengano alla luce? Anche tutti questi interrogativi debbono indubbiamente pesare sulle valutazioni e sulle posizioni delle vittime del terrorismo.

Ma soprattutto le ricerche di Sabina Rossa portano altri elementi alla con-

clusione che possiamo trarre da queste letture: non vi potrà essere alcuna forma di conciliazione senza verità e giustizia. Proporre di risolvere, ottenendo il beneplacito dei parenti delle vittime, i debiti con la giustizia degli ex terroristi attraverso la formula dell'amnistia significa rimuovere una questione che è tutta politica e ad avvalorare l'ipotesi che si voglia ancora evitare il rischio che possano emergere responsabilità e coinvolgimenti di pezzi importanti dell'apparato statale ed istituzionale.

Sandra Savogin



Secondo l'autrice, che dirige l'Ufficio per l'Esecuzione Penale Esterna di Venezia, Belluno e Treviso, "nel nostro Paese la giustizia riparativa ha iniziato a registrare interessanti modalità di applicazione (...). La sfida che si cerca di assumere (...) è l'idea che la pena possa costituire un'occasione per ristabilire legami sociali".

Giustizia come riparazione?

Accolgo volentieri l'invito a scrivere su questo tema, con il desiderio di mettere in comune alcuni pensieri. Nel contempo, sento la necessità di distinguere, sin d'ora, i diversi livelli sui quali il tema della giustizia come riparazione si pone: quello personale, quello della comunità ecclesiale e, infine, quello della comunità statale. Attengono a piani differenti e, come tali, richiedono di essere tenuti distinti, per evitare pericolose confusioni, non solo e non tanto terminologiche, ma di tipo concettuale, con conseguenze anche sul piano delle politiche penali e dell'attuazione delle stesse. Proprio questo tema, che rimanda alla questione dei diritti, della legalità e della responsabilità, richiede, infatti, di procedere con rigore, tenendo saldo il timone e avendo lo sguardo verso l'uomo (1). Ciò non significa, beninteso, che questi livelli debbano restare tra loro separati; ciascuno pone, infatti, interrogativi specifici agli altri livelli, ma richiede approcci, categorie concettuali, ambiti di confronto e pratiche diversi.

Il mio contributo procede dalla riflessione su alcune categorie, che non considero come assolute e che sono, per certi versi, difficili da definire: la giustizia, la riparazione e la colpa, interrogandole a partire da una dimensione operativa, per me importante, sempreché non occupi il pensiero riducendolo a una mera descrizione della realtà e rendendolo ripetitivo.

La dimensione operativa è, peraltro, quella che mi ha permesso di incontrare, negli anni, dentro e soprattutto fuori dal carcere, uomini e donne colpevoli di avere commesso uno o più reati, di diversa natura, di ascoltare la storia di ciascuno, di cercare di comprendere il perché di quel crimine, gli elementi che hanno favorito il suo manifestarsi, di offrire un'opportunità di relazione, uno spazio di rielaborazione e di sostegno, di cogliere gli spazi realistici per proporre un percorso, evitando, nel contempo, il rischio di farsi assecondare dalla richiesta spesso collusiva di chi è stato condannato.

Un'esperienza ricca non solo professionalmente, ma anche umanamente, in cui i dilemmi etici si pongono frequentemente, ove le categorie della giustizia, della riparazione e della colpa sono interrogate inesorabilmente, a meno che non si sia optato per la tranquillizzante adesione acritica a ciò che è già stato pensato e previsto, affidandosi alla *routine*, in cui non c'è spazio per le esigenze, la storia e il futuro di ogni singola persona.

Beninteso: non sto qui banalizzando la necessità che, anche e in particolar modo nell'ambito della giustizia, la specifica situazione di ciascuno sia, per l'appunto, analizzata e affrontata con riferimento a criteri che sono stati stabiliti a monte e, per ciò stesso, sono atti a garantire la "universalità" del tratta-



mento, bensì vorrei qui segnalare come, in alcuni ambiti in cui si procede a dare attuazione alla pena, l'attenzione alle persone che hanno commesso reati e alle loro differenti situazioni, sia già presente.

Non mi riferisco tanto al carcere, le cui caratteristiche rendono oltremodo difficoltosa, e per certi versi impraticabile, l'attenzione alla singola persona (2). Ogniquale volta varco i cancelli di un carcere ho la percezione di entrare in un'istituzione che chiude, dietro le sbarre, la possibilità di un incontro vero; nello stesso tempo, il carcere mostra, radicalmente, le contraddizioni di cui è permeata la società e l'esperienza di tutti. Si respira un'inquietudine pervasiva sul male e sulla colpa, una diffusa diffidenza, che rende oltremodo difficoltoso, tra le sbarre di questa istituzione totale, porsi in ascolto dell'altro, cogliere le speranze nell'esperienza della sofferenza, andare oltre il sospetto, per avere rispetto dell'altro, anche se su di lui, come scrive Ravasi Bellocchio, la vita ha incrostato male e furbie e violenza (3).

E proprio questo luogo di reclusione, in cui la dignità dell'uomo appare spesso drammaticamente disattesa, chiama in causa ciascuno di noi. In rapporto all'uomo. Per evitare che chi ha commesso un reato divenga la rappresentazione del male, avendo nel contempo riguardo a rispettare coloro che dal reato hanno subito aggressioni, violenza, misconoscimento dei propri diritti, sofferenze. Viene quasi da dire: facile a dirsi, ma difficile a farsi...

Quando ho incontrato in carcere un noto esponente della camorra, che aveva ordinato numerosi omicidi, ho avvertito un senso di ripugnanza. Mai come in quell'occasione mi è stato difficile cogliere un possibile significato del mio stare davanti a lui, che chiedeva di essere facilitato nei rapporti con la moglie. È molto frequente, d'altro canto, che chi è detenuto chieda, con toni e forme diverse, di coltivare gli affetti, di mantenere o ristabilire le relazioni con i propri familiari. La condizione detentiva, peraltro, contribuisce a idealizzare la funzione genitoriale. I figli simboleggiano *il fuori*, rappresentano in qualche modo il legame con ciò che sta all'esterno e, per riconquistarlo, anche un genitore può arrivare a usarli, per ottenere, ad esempio, una misura alternativa alla detenzione. In ogni caso, penso che il diritto a esercitare la funzione genitoriale debba essere garantito anche a chi è detenuto (4).

Vorrei qui segnalare, con riferimento al rischio di confondere il piano morale e quello del diritto, come sia diffusa, a livello culturale, la considerazione che una condanna penale comporti, per ciò stesso, una valutazione negativa delle abilità genitoriali. Ritengo, invece, che sia necessario tenere distinta quest'ultima valutazione da quella che ha portato alla condanna: in altri termini, anche un genitore che ha commesso uno o più reati è in condizione di essere un genitore sufficientemente "buono", salvo prova contraria, ovvero salvo una specifica valutazione che un certo comportamento sia segno o comporti l'incapacità di svolgere il ruolo genitoriale.



Vorrei qui riprendere alcune domande che considero cruciali: è possibile essere donne e uomini che cercano di essere giusti (5) e di praticare la giustizia? E se sì, cosa intendiamo per giustizia e come praticarla?

Una giustizia che risente, per fare un esempio, dell'incapacità di questa società di adulti di essere accogliente verso chi proviene da Paesi d'oltremare e, più semplicemente, di accettare le turbolenze di uno o più adolescenti, arrivando a classificare come bullismo episodi che potrebbero essere ritenuti situazioni di rivolgimento profondo tipiche dell'adolescenza. Una società che, così facendo, arriva da un lato ad instaurare un nuovo paradigma di normalità, che respinge con ristrettezza e *repressione* nella categoria della patologia il lavoro faticoso di individuazione che è il compito di ciascun adolescente: quello di divenire soggetti di se stessi e, nello stesso tempo, riconoscersi parte di un qualcosa che va al di là: la comunità umana nelle sue dimensioni sincroniche e diacroniche (6). E, dall'altro, una società che iscrive nella categoria della criminalità ogni progetto migratorio che presenti qualche area di incertezza.

La giustizia è resa oggi più difficile dalla *compresenza di differenti culture*, ciascuna delle quali pone specifici interrogativi alla stessa giustizia e alle forme specifiche in cui essa si manifesta e si attua, crea particolari difficoltà e rivela ambiguità. Basti pensare ai differenti significati simbolici che assume la Legge nelle diverse culture.

Una giustizia che risente dunque del clima culturale, degli effetti della globalizzazione in cui si è inguaribilmente pervasi dalla convinzione che si possa ottenere una completa sicurezza. Si sospetta degli altri e cresce la difficoltà di confidare nell'affidabilità della solidarietà umana (7).

E come si rapporta il tema della giustizia con quello della libertà del soggetto? E, ancora, cosa vuol dire essere soggetti della propria storia? Che responsabilità ha chi non riconosce o non può riconoscere l'esistenza dell'altro? Che ruolo ha, in questa prospettiva, la pena? Una pena rimasta per secoli indiscussa, ancorata a una concezione retributiva che si ripropone come ineluttabile e funzionale a riequilibrare il male arrecato con il reato. Sembra che la limitazione della libertà della persona sia l'unica modalità di punizione. Il carcere, infatti, non è ancora l'*extrema ratio*. Si dovrebbe procedere verso la mediazione del conflitto: gettare un ponte, una possibilità perché la persona che ha commesso un reato sia motivata ad una nuova adesione alle regole, non basata sulla sudditanza. Ma come? Non certo con la forza, ma *offrendo spazi di rielaborazione condivisa*, sollecitando una riflessione sulla giustizia, anche a partire da esperienze vissute di situazioni di ingiustizia, per "mettersi dal punto di vista dell'altro".

La prospettiva rieducativa sancita dalla Costituzione ("... le pene devono tendere alla rieducazione del condannato" - art. 27, Costituzione), riapre alla libertà dell'uomo, senza negare il peso dell'ambiente e delle relazioni sociali. Anzi, chiama in gioco la necessità di ricomposizione del conflitto e di una



società compartecipe e corresponsabile delle condizioni che generano criminalità. Esige che si recuperi la dimensione educativa, nell'ottica della corresponsabilità sociale (8). Se l'obiettivo è quello di evitare il compimento di reati, in modo duraturo, l'ottica ri-educativa può rispondere a tale necessità. Essa non può, a mio parere, procedere se non con riferimento all'educazione di adulti. Mi piace qui assumere il termine "educazione" nell'accezione di Cortese, per il quale educazione sta a indicare l'attività che un soggetto compie, in relazione con un altro, affinché questi si sviluppi, attui le sue potenzialità, senza che tale processo rechi danno a se stesso o all'ambiente (9).

Si ritiene, in generale, che non si sappia a cosa servano le misure di pena, se non a simbolizzare la legge. In questi ultimi anni, tuttavia, alcune ricerche segnalano che, allorché la pena si svolge fuori dal carcere, prevedendo modalità di accompagnamento, il rischio che si compiano nuovamente dei reati si riduce drasticamente (10).

E che senso acquistano storicamente gli attori della pena, che si tratti di genitori o insegnanti o magistrati od operatori penitenziari o, infine, delle loro rappresentazioni? Quali conseguenze per la convivenza tra soggetti e tra *soggetti portatori di diritti*, cioè tra cittadini?

Vorrei allora procedere a segnalare come si cerchi di attuare, a partire da un servizio della giustizia, il paradigma della giustizia riparativa. Il termine giustizia assume ed evoca significati diversi, non sempre esplicitati. Allorché a questo termine si aggiunge l'aggettivo "*riparativa*" la questione diventa più ardua. Ci vengono in aiuto, tuttavia, le Nazioni Unite all'interno delle quali la giustizia riparativa è stata definita come "un procedimento nel quale la vittima e il reo e, se appropriato, ogni altro individuo o membro della comunità, lesi da un reato, partecipano insieme attivamente alla risoluzione delle questioni sorte dall'illecito penale, generalmente con l'aiuto di un facilitatore" (11).

Nel nostro Paese la giustizia riparativa ha iniziato a registrare interessanti modalità di applicazione in ambito minorile, all'interno dell'istituto della *probation* e, con modalità diverse, nell'ambito degli adulti, con riferimento a persone condannate, che scontano la condanna tramite la misura alternativa dell'*affidamento in prova al servizio sociale*, il quale prevede, tra le diverse prescrizioni stabilite per la persona condannata, che "l'affidato si adoperi, per quanto possibile, in favore delle vittime del reato" (comma 7, art. 47, Legge n. 354/75) (12).

Vorrei qui segnalare, prima di proseguire con alcune considerazioni circa le forme concrete, già in atto, di giustizia riparativa, come le misure alternative alla detenzione, delle quali viene da più parti proposto con forza un ampio ricorso, siano già una realtà e come, nel tempo, si sia verificato un aumento del numero di persone in misura alternativa (13) e, nello specifico, in affidamento in prova al servizio sociale. Alla prescrizione di cui sopra, negli ultimi anni, è stata prestata una particolare attenzione da parte della magistratura di sorve-



gianza, degli operatori penitenziari - e in particolare da parte di molti assistenti sociali che operano nei servizi della giustizia (14) - e da parte della comunità locale.

La sfida che si cerca di assumere nell'ambito di questa specifica forma di esecuzione penale è l'idea che la pena possa costituire un'occasione per ristabilire legami sociali, ricucendo le fratture che si sono create con il compimento del reato. Essa ha assunto principalmente la forma del *community service* (15), all'interno della quale la persona condannata è non solo *oggetto* di limitazioni della libertà personale, ma *soggetto* richiesto di contribuire, attraverso azioni gratuite a favore della comunità, a *riparare* il danno arrecato. La condizione di condannato e di condannata espone in modo forte al rischio di essere considerati come *oggetti*, piuttosto che come *soggetti* protagonisti e responsabili della propria storia. E proprio per questo diventa cruciale prestare attenzione al concetto di *cittadinanza*, intesa come titolarità di diritti che richiedono di essere tutelati. Si privilegiano azioni verso la comunità locale, piuttosto che azioni rivolte direttamente alla vittima, per evitare ulteriori e possibili vittimizzazioni. Il coinvolgimento della vittima, nell'ottica della mediazione penale, richiederebbe, infatti, la presenza di un soggetto terzo.

Si avvia quindi, con il condannato, una riflessione sul comportamento agito, sul danno arrecato, sulla responsabilità che ne deriva, sull'opportunità di *azioni riparative*. Allorché si verifica la possibilità di pensare a un'azione riparativa rivolta alla comunità, si procede a individuarla *con* la persona condannata, a partire dalla sua *storia*; quali ambienti sono stati per lui significativi? Quali risorse, per quanto limitate, egli può mettere in gioco? Attraverso il riconoscimento delle competenze e delle risorse individuali, si procede a individuare l'ambiente che può offrire condizioni per una presenza attiva del condannato.

L'accento è posto sulle risorse, piuttosto che sulle carenze, sulle possibilità di un presente e di un futuro di segno diverso, piuttosto che sul passato nel quale è stato commesso il reato. Occasione per riconoscersi parte di una comunità umana nelle sue dimensioni sincroniche e diacroniche.

L'azione si sviluppa anche nella direzione di promuovere, all'interno della comunità, spazi, competenze, risorse che favoriscano il ristabilirsi di legami sociali incrinati dal reato. Diversi soggetti sono chiamati a promuovere interventi innovativi di promozione della cittadinanza, istituzionali e non, singoli, gruppi e associazioni, soggetti pubblici e privati, laici e religiosi.

Si contribuisce così a realizzare l'idea della pena come opportunità di costruzione di nuove relazioni sociali, che la comunità contribuisce a generare. Una comunità che, seppur all'origine di comportamenti criminosi, può esprimere, nel contempo, la capacità di educare, di riparare, di generare solidarietà sociale.

Chiara Ghetti



Giustizia e misericordia

Note

1) La necessità di tale distinzione è stata già sottolineata nel testo di DAVIGO P., "Perdono e giustizia", in *Memorie e riconciliazione, Esodo*, Quaderni trimestrali n. 4/2005, pp. 40-42.

2) La crescente presenza nelle carceri italiane di persone extracomunitarie, molte delle quali senza permesso di soggiorno e con la prospettiva dell'espulsione dal territorio italiano e, inoltre, la presenza di persone in misura cautelare, per le quali non si dà un percorso di reinserimento sociale, incrina drammaticamente qualsiasi ipotesi di "umanizzazione del carcere".

3) RAVASI BELLOCCHIO L., *Sogni senza sbarre - Storie di donne in carcere*, Milano, Raffaello Cortina, 2005, pp. 9-10.

4) Dal punto di vista giuridico, una condanna comporta la sospensione della potestà genitoriale solo se superiore a cinque anni. Cfr. GHETTI C. "Lavorare con le donne detenute e con i loro figli - Diritti di cittadinanza e cultura dei servizi", in *Polis*, n. 49/1999, pp. 12-14.

5) Oggi la parola (a cura di), *Secondo Giustizia*, Quaderni di Ricerca, Servitium editrice, Sotto il Monte (BG), 2005.

6) SEMI A.A., *Colpa e pena in adolescenza*, Introduzione al Seminario, Istituto C. Musatti, Venezia, 10.2.2001.

7) BAUMAN Z., *Fiducia e paura nella città*, Bruno Mondadori Editore, Milano, 2005, p. 5.

8) EUSEBI L., "Le istanze del pensiero cristiano e il dibattito sulla riforma del sistema penale nello Stato laico", in ACERBI A. - EUSEBI L., *Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

9) CORTESE ANTONIO, *Appunti sulla formazione dei formatori - L'esperienza e i pensieri di un educatore degli adulti*, Roma, Edizioni Lavoro, 2007, pp. 21.

10) La ricerca condotta da Leonardi F. registra alcuni importanti risultati: la commissione di nuovi reati durante la misura dell'affidamento in prova al servizio sociale segnala valori bassissimi (max 0,29%), tali da non giustificare l'allarme sociale che si crea su singoli casi di cronaca. Inoltre, su 8.817 persone in affidamento in prova al servizio sociale nel 1998, solo il 19% è risultato recidivo nell'arco dei sette anni successivi. La pubblicazione della ricerca è prevista nel prossimo numero di *Rassegna penitenziaria e criminologica*.

11) Dalla Risoluzione del 27 luglio 2000 n. 14/2000 dell'*Economic and Social Council* delle Nazioni Unite.

12) Nel 2000, inoltre, è stata introdotta una norma che stabilisce che venga "espletata, con il condannato (...), una riflessione sulle condotte antigiuridiche poste in essere, sulle motivazioni e sulle conseguenze negative delle stesse per l'interessato medesimo e sulle possibili azioni di riparazione delle conseguenze del reato, incluso il risarcimento dovuto alla persona offesa" (art. 27 del D.P.R. n. 230/2000).

13) Dal 1977 al 2005 il numero di persone che hanno scontato la condanna in misura alternativa si è decuplicato; il 30 giugno 2006, prima della legge sull'indulto, erano seguite dagli uffici di esecuzione penale esterna 22.488 persone, di cui più di 15.000 in affidamento in prova al servizio sociale.

14) I servizi del Ministero della Giustizia, incaricati di occuparsi delle misure alternative alla detenzione e, specificatamente, degli affidati in prova al servizio sociale, sono 58 e sono stati istituiti sin dal 1975. Già Centri di servizio sociale per adulti, la loro attuale denominazione è Uffici di esecuzione penale esterna (U.E.P.E).

15) Il *community service* è considerato una delle modalità applicative del paradigma riparativo. Per quanto riguarda l'ambito dell'esecuzione penale di persone condannate e adulte, si segnalano i lavori della Commissione nazionale "Giustizia riparativa e mediazione penale" e, in particolare, le Linee di indirizzo del giugno 2005, in www.giustizia.it/ministero/struttura/dipartimenti/circolari_note.



Argomenta l'autore, teologo sistematico che si occupa dei temi di confine tra religione, etica e politica, "la più vera e grande manifestazione dell'onnipotenza divina è la misericordia e il perdono come sua espressione. Il perdono è lotta vittoriosa contro quella potenza del male che alligna nel cuore dell'uomo e trova espressione nel peccato".

Il Dio di misericordia

Mi è tornata alla memoria, qualche tempo fa, una canzone francese degli anni '50, di Aimé Duval, gesuita cantautore: quattro strofe e un ritornello. Le strofe sono varianti di uno stesso motivo: "Non ha avuto tutta la sua misura di vita il bimbo del mio vicino; non ha avuto tutta la sua misura d'amore il volto deformato, non ha avuto tutta la sua misura di gioia il vecchio della porta accanto; ma io so che questa misura di vita, d'amore e di gioia sarà saldata come un conto". Il ritornello: "Ma sulla terra come in cielo rimbomba, come un tuono lontano, la collera del buon Dio".

L'ossimoro finale non è una licenza poetica: è l'espressione teologicamente corretta e coraggiosa della realtà paradossale del Dio biblico, il Dio di Abramo e di Gesù. La "collera del buon Dio", che non può rassegnarsi al male del mondo, alle sue ingiustizie e sofferenze, cammina come su un crinale, i cui versanti sono: l'esigenza di "fare giustizia" riscattando la vittima e punendo il colpevole, e l'invenzione di una nuova giustizia che vuole riscattare anche il colpevole. Nel racconto biblico sono presenti ambedue i versanti; e non basta superare la banale presunta opposizione tra un Antico Testamento dominato dalla "collera di Dio" che vuol fare giustizia, e un Nuovo dove splende il suo amore in forma di misericordia; bisogna vedere in che modo i due momenti sono compresenti e intrecciati in tutto l'arco della rivelazione di Dio attraverso la narrazione delle sue parole e azioni.

Tra "collera" e misericordia

Chiariamo anzitutto che nelle Scritture ebraiche è assente (e viene anzi condannata) la violenza dei sacrifici umani. La ragione è che qui si eclissa quella concezione sacrale del ciclo vita-morte-vita che è propria delle religioni naturalistiche, e che viene ritualizzata nel sacrificio della vita umana. L'episodio di Abramo e Isacco sul monte Moria (Gen 22) intende prendere distanza da questa concezione, mostrando come il Dio di Abramo non voglia il sacrificio della vita del figlio ma quello del cuore del padre: la fede biblica non è religione della natura ma dell'alleanza, cioè della libertà divina come elezione e della libertà umana come obbedienza.

Questo non toglie che le pagine della Bibbia siano piene di violenza intesa come la collera di Dio in quanto punizione del peccato, che colpisce sia i nemici di Israele sia - e soprattutto - lo stesso Israele. Questa violenza è presente in tutti i generi letterari: narrazione (per es. le piaghe d'Egitto), testi legislativi (anatema, pena di morte, ecc.: cioè la punizione divina attraverso la sanzione



della Legge), maledizioni (Dt 28) e profezie di sventura, preghiere (salmi di imprecazione).

Come interpretare questo fenomeno, che ci appare scandaloso? Non si può certo cancellarlo facendone una lettura allegorica sulla scia dei Padri della chiesa (i nemici sarebbero i vizi, le passioni....). Invece, si tenga presente quanto segue.

In primo luogo: la "collera" non è una dimensione costitutiva del comportamento di Dio, ma una sua manifestazione puntuale, provocata dalla colpa umana. JHWH non è collera ma benevolenza, e se quella si scatena con frequenza, essa rimane pur sempre un episodio, il cui esito non è mai definitivo. Tra i vari passi che potrebbero essere citati (anche questi da diversi generi letterari), mi limito a due.

Il primo è del Deuteroinaia, il profeta che annuncia il prossimo ritorno in patria degli ebrei da Babilonia: la cattività babilonese, durata quarant'anni, è stata l'effetto dell'infedeltà di Israele al patto nuziale dell'alleanza, e ha come costretto il suo Dio a una sentenza di colpa-e-pena (dove si intrecciano motivi antropologici e motivi giuridici: come in Osea 2). Ma questa non è l'ultima parola. *"Per un breve istante ti ho abbandonata, ma ti riprenderò con immenso amore. In un impeto di collera ti ho nascosto per un poco il mio volto; ma con affetto perenne ho avuto pietà di te"* (Is 54, vv. 7-8).

Ecco la s-proporzione: i quarant'anni sono "un breve istante", sono "per un poco", se misurati sull'"immenso amore", sull'"affetto perenne". E qui scocca il richiamo al diluvio: anche allora Dio aveva giurato, dopo i quaranta giorni di catastrofe, di non ripetere più quel gesto e di garantire ormai per sempre la pace cosmica; *"così ora giuro di non più adirarmi con te e di non farti più minacce. Anche se i monti si spostassero e i colli vacillassero, non si allontanerebbe da te il mio affetto, né vacillerebbe la mia alleanza di pace; dice il Signore che ti usa misericordia"* (vv. 9-10).

Quello che qui vien detto in un contesto narrativo, in un altro grande testo viene affermato come legge generale del comportamento divino:

*"Buono e pietoso è il Signore,
lento all'ira e grande nell'amore.
Egli non continua a contestare
e non conserva per sempre il suo sdegno.
Non ci tratta secondo i nostri peccati,
non ci ripaga secondo le nostre colpe.
Come il cielo è alto sulla terra,
così è grande la sua misericordia su quanti lo temono;
come dista l'oriente dall'occidente,
così allontana da noi le nostre colpe
Come un padre ha pietà dei suoi figli,
così il Signore ha pietà di quanti lo temono".*



Secondo: la “collera di Dio” è una delle formule antropomorfe (o meglio: antropo-patiche) per dire il carattere di assoluto della vocazione dell’uomo (rappresentato da Israele) e dunque anche del fallimento di questa vocazione: questo fallimento non è un’arbitraria punizione divina ma l’autodistruzione dell’uomo stesso (vedi Gen 3: la rovina dell’eden a causa della colpa umana; di cui la cacciata dall’eden è soltanto una ripetizione figurativa).

Terzo: per quanto riguarda i salmi di imprecazione: l’orante chiede sì una giustizia che ha il sapore di vendetta, ma la affida a Dio rinunciando a “farsi giustizia” da solo (e in Gen 4 Dio imprime su Caino il segno della sua proprietà e protezione, come a dire: nessuno tocchi Caino!). Dunque, il conflitto tra la collera divina (o tra la “giustizia” divina nel senso giudiziario del termine) e la divina misericordia non finisce in un pareggio ma nella vittoria di questa su quella; perché la misericordia del “buon Dio” cava dal suo cuore un inedito, una forma di amore che va oltre la stessa originaria alleanza con l’Adamo: il perdono.

Il perdono come superiore giustizia

“*Pardonner c’est son métier*” diceva, se ben ricordo, Voltaire. Questa formula fa del perdono divino un meccanismo psicologico: a ogni colpa umana Dio reagisce dando la sua assoluzione; non può fare diversamente, perché è fatto così. Scompare in tal modo la collera e resta soltanto il “buon Dio”. Buono perché perdona? Propriamente questo Dio non perdona ma condona, non fa giustizia ma chiude un occhio - o ambedue - sulla giustizia, non sconfigge la colpa ma cancella l’idea di colpa. Che vuol dire: cancella l’idea di responsabilità personale di ogni individuo umano nei confronti degli altri; la responsabilità viene snidata e al suo posto si annida il temperamento, il complesso psichico: chi fa il male, lo fa perché è fatto così. Come Dio, ma al rovescio. E come potrebbe il buon Dio prendersela con una sua creatura mal riuscita?

C’è oggi una certa tendenza a una lettura buonista della Bibbia, soprattutto dei vangeli; una lettura dove il Dio che perdona diventa il Dio indulgente, dalla manica larga, dalla pacca sulla spalla; come reazione a quella del Dio collerico, arcigno, moralista (anticotestamentario, o magari pre-conciliare). Ma questa non è l’esaltazione del perdono. Ne è la banalizzazione.

Resto sempre incantato da una preghiera della tradizione liturgica: “*Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas...*”: la più vera e grande manifestazione dell’onnipotenza divina è la misericordia (“*miserando*”) e il perdono come sua espressione (“*parcendo*”).

Il perdono è lotta vittoriosa contro quella potenza del male che alligna nel cuore dell’uomo e trova espressione nel peccato. Il miracolo quotidiano di Dio nella storia non è cambiare l’acqua in vino o far scendere la manna dal cielo; è far scaturire da un cuore di pietra un cuore di carne, da un cuore calcificato fino alla morte etica e spirituale un cuore nuovamente vivo (Ez 36). Perché la



realtà più profonda della storia non è costituita dai fenomeni naturali (creazione), ma da quella fede (dichiarata o soltanto vissuta) dove “il soggetto umano si assume nella solitudine della decisione la responsabilità del suo agire” (Rudolf Bultmann).

Notiamo: “decisione”, cioè atto liberamente posto da ogni individuo nella sua irripetibile singolarità. E il peccato è quella decisione paradossale con cui l’individuo si assume la responsabilità di distruggere la propria responsabilità, di chiudersi alla storia, di murarsi dentro il proprio io. Il miracolo del perdono è allora la parola divina che abbatte questo muro e restituisce la capacità di una libera decisione, nuovamente chiamata ad aprirsi verso l’altro, verso il noi.

In certo senso, il perdono non fa che restituire il dono originario dell’alleanza, non fa che ri-creare il “cuore” umano. Ma quel “per-” (nota: che etimologicamente ha valore di “iper”) indica una novità: un “più” (un *mallon* dice Paolo nella lettera ai Romani): nel perdono c’è più di Dio di quanto ci fosse nell’alleanza con l’Adamo. È un più scavato dentro di lui dalla volontà di vincere la forza del peccato per ritrovare e salvare l’uomo perduto. Perché l’alleanza originaria è offerta all’uomo nella sua piccolezza, fragilità, nel suo nulla; ma la ri-creazione dell’alleanza raggiunge l’uomo in quella diversa lontananza che è la ribellione, la volontà di farsi-dio, la negazione attiva e lucida di Dio e della sua alleanza. Perciò la gratuità del perdono è più grande di quella del dono iniziale; così come la gioia per il peccatore salvato è più grande di quella per tanti giusti mantenutisi tali [ipotesi irreali] (Lc 15,7).

Per il *kerigma* cristiano questo più è Gesù Cristo, il Dio fatto uomo e morto-risorto per la salvezza dell’uomo perduto. Soltanto questo può giustificare lo scandaloso ossimoro del canto che da secoli accompagna la celebrazione pasquale: “*O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*”.

Postilla fiunale

Due fatti di cronaca degli ultimi giorni (fine agosto).

A proposito del dibattito apertosi sull’ordinanza del comune di Firenze contro i lavavetri, un amico mi invia un testo di Moni Ovadia (di qualche anno fa), di cui riporto le ultime righe: “*Talvolta ho l’impressione che proprio fra quel popolo disperso [dei lavavetri, appunto] possa celarsi il Messia. Quello ebraico che è sempre in ritardo si manifesterà per noi a semaforo verde scattato, mentre tesi nella fatica di programmare il prossimo week-end sgommeremo per scartare il lavavetri di turno. Il bagliore del suo apparire si rifletterà in uno spicchietto remoto del nostro retrovisore... ahimè! Troppo tardi*”.

Il messaggio di questo episodio ha una straordinaria affinità con quello del giudizio universale in Mt 25, nella sua faccia negativa: “*Lontano da me, maledetti... Ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare... Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato....? Ogni volta che non avete fatto queste cose [nutrito, accolto, ecc.], non lo avete fatto a me*” (vv. 41ss.).



Come si vede, il Messia cristiano non è diverso (più buono!) da quello ebraico; è, in questo come in altri testi, la dimensione della “collera” di Dio, della sua giustizia che esige l’apertura attiva all’altro e che esclude dal Regno coloro che vi sino rifiutati. Ma il Messia cristiano, come già il Dio ebraico nella sua faccia di misericordia ricreatrice, perdona facendo rivivere il cuore umano; cioè chiamandolo non solo a nutrire chi ha fame ma a perdonare chi ha offeso: pane e perdono, da chiedere ogni giorno a Dio (la preghiera del Padre nostro) e da praticare nella faticosa trama del quotidiano. Questo secondo momento vale anche per chi non ho mai “visto” il Messia (né con gli occhi del corpo né con quelli della fede).

Ed ecco il secondo episodio: la richiesta di grazia da parte dell’ex-autonomo Walter Grecchi, che nel 1977 si trovò coinvolto nell’uccisione del poliziotto Antonio Custra, e la volontà di perdono (con la conseguente disponibilità alla grazia-condono) da parte della figlia del poliziotto. Su *La Repubblica* (29 agosto

2007) Michele Serra commenta: questa decisione di perdonare “si è nutrita di sensibilità umana, pazienza, dolore, intelligenza e soprattutto di tempo: quel tempo che è il contrario esatto della fregola mediatica, quel tempo (lungo, faticoso, logorante, ma infine illuminante e generoso) che solo può consentire di afferrare se stessi, e di capire gli altri. Di perdonare. Di questa lunga pagina... dobbiamo essere felici, perché ci restituisce la parola ‘perdono’, senza retorica e senza ruffianeria, senza spettacolo, senza ulteriore violenza”.

Nel mistero di luce del Dio misericordioso.

Armido Rizzi



Beati sono “coloro che credono l’umanità dell’uomo sempre: quella è la loro confessione di fede pratica nel Dio creatore dell’uomo. È la beatitudine della pratica della dignità umana. È la beatitudine del dare vita là dove regna la morte”.

L’autore è monaco della comunità di Bose.

Beati i misericordiosi...

Giustizia e misericordia nel Nome di Dio

“Siate misericordiosi *come* è misericordioso il Padre vostro” (Lc 6,36). Ma *come* è misericordioso Dio? Questo “*come*” è fondativo e costitutivo, e rinvia all’essere di Dio, al suo Nome. La quotidiana preghiera ebraica dello *shemà Israel* recita: “Ascolta, Israele, il Signore (YHWH), nostro Dio (‘*elohenu*), il Signore (YHWH) è Uno” (Dt 6,4). L’unità del Dio d’Israele è l’unità dei suoi due nomi: *Elohim* (il nome comune, tradotto normalmente con “Dio”) e YHWH (il nome proprio, il tetragramma impronunciabile, tradotto normalmente con “Signore”). Secondo la tradizione ebraica, il nome *Elohim* designa l’attributo della *giustizia*, mentre il nome YHWH indica l’attributo della *misericordia*. “Dovunque si dice YHWH, si tratta dell’attributo della misericordia, come sta scritto: ‘YHWH, YHWH, Dio misericordioso, che fa grazia...’ (Es 34,6); dovunque si dice *Elohim*, si tratta dell’attributo della giustizia, come sta scritto: ‘... la disputa tra le due parti sarà portata davanti a Dio (*elohim* = giudice, giudici)’ (Es 22,8)” (*Sifré* su Dt 3,24).

Il Dio biblico unisce dunque in sé giustizia e misericordia, ma la Scrittura e la tradizione ebraica post-biblica affermano che in questa unità di giustizia e misericordia vi è uno squilibrio a tutto favore dell’attributo della misericordia. Lo si può vedere rapidamente negli ambiti della *creazione* e della *rivelazione*.

Il Dio creatore è chiamato *Elohim* in Gen 1,1, dunque con l’attributo della giustizia, ma a partire da Gen 2,4 è chiamato YHWH *Elohim*, dunque con l’attributo della misericordia che precede quello della giustizia. Il senso è che la giustizia, da sola, non può reggere la creazione, ha bisogno della misericordia, che anzi precede (ontologicamente) la giustizia: ovvero, la misericordia di Dio precede e fonda la creazione del mondo e dell’uomo. La misericordia è la matrice, l’alveo vitale grazie a cui Dio ha dato origine all’altro da sé: un *altro* rappresentato non solo dagli umani, ma anche dagli animali e dalle creature inanimate.

In Es 34,6-7 viene rivelato il Nome di Dio a Mosè, e questa rivelazione approfondisce la rivelazione di Es 3,14 (“Io sono colui che sono” o “Io sono colui che sarò”). Questa nuova rivelazione si situa in contesto di peccato del popolo, di alleanza infranta, di idolatria commessa. Dice il testo: “YHWH, YHWH, Dio (*el*) misericordioso e che fa grazia, lento alla collera, ricco di grazia e di verità, che conserva la grazia fino a migliaia (di generazioni), che sopporta colpa, trasgressione e peccato, che assolve e non assolve, che punisce la colpa dei padri sui figli e sui figli dei figli, sulle terze e sulle quarte (generazioni)”.



La tradizione ebraica commenta questo testo sottolineando che anche il nome *el* si riferisce alla misericordia di Dio, ma soprattutto annotando l'enormità della sproporzione, presente nel Nome di Dio, tra la misura della misericordia e quella della giustizia, tra la misura del perdono e quella del castigo. Anzi, la tradizione ebraica arriva, un po' umoristicamente, a quantificarla nella proporzione del 500 a 1. Infatti, "migliaia" (al plurale, dunque almeno 2000) è 500 volte 4 (le "quarte" generazioni).

Ora, dal Nome di Dio che unisce in sé giustizia e misericordia, si passa al compito degli uomini, chiamati a "unificare Dio", come dice ancora la tradizione ebraica. Unificare Dio non significa solo confessarne liturgicamente l'unità, ma unire nella vita, nella storia, la misericordia e la giustizia. La domanda che si pone ora è: qual è il punto di incontro fra giustizia e misericordia?

Sofferenza e giustizia

Che cosa dice la Bibbia quando parla di giustizia e del Dio giusto?

La giustizia non corrisponde a una norma etica assoluta, ma è una realtà *relazionale*, perché riguarda i rapporti intraumani, e *relativa*, perché sempre connessa a un gruppo umano, una comunità, un gruppo sociale o familiare. Esercitare la giustizia, biblicamente, non significa mettere in atto, in modo asettico, un atteggiamento oggettivo che prevede sanzione e pena di fronte all'ingiustizia commessa. Esercitare la giustizia implica un impegno appassionato a favore della vittima e un lavoro affinché chi è stato lesa sia risarcito e reintegrato nei suoi diritti, e chi ha compiuto l'ingiustizia sia reso inoffensivo. "Nella Bibbia il giudice non è solo una persona che ha la facoltà conoscitiva di esaminare un caso e pronunciare una sentenza, ma è anche una persona che soffre e pena di fronte all'ingiustizia" (Abraham J. Heschel).

Possiamo cogliere la giustizia come sofferenza di fronte all'ingiustizia, come sofferenza di fronte al fallimento di colui che commette l'ingiustizia e come compassione di fronte alla vittima dell'ingiustizia.

1. La giustizia come sofferenza di fronte all'ingiustizia.

"Dio è giudice giusto, ogni giorno si accende la sua ira" (Sal 7,12). L'ira di Dio non rinvia a un capriccio o all'arbitrio di Dio, non indica un *deficit* di giustizia ma, al contrario, esprime la partecipazione di Dio, il suo *pathos*, di fronte al male che è stato perpetrato: Dio è ferito dal male che l'uomo commette contro l'uomo. Lo sdegno divino e profetico di fronte al male è anche sofferenza. I profeti, partecipi del *pathos* divino, condividono e manifestano l'indignazione, lo scandalo di Dio, la sua collera, di fronte al male commesso.

La giustizia inizia dall'ira, dallo sdegno e dall'indignazione partecipativi di fronte all'ingiustizia, e la collera diviene denuncia che ha sì come fine la conversione del peccatore, ma che mai e poi mai "lascia correre", e ancor meno giustifica il male commesso.



La profezia si sintetizza nell'esclamazione che Dio non è indifferente al male e che, anzi, il grande male è l'abitudine al male fino a non scandalizzarsene più, a non lasciarsene più ferire e sconvolgere. Scrive ancora Heschel: "Il senso umano dell'ingiustizia è una povera analogia del senso divino dell'ingiustizia. Lo sfruttamento del povero è per noi una trasgressione, per Dio è una sventura. La nostra reazione è la disapprovazione; quella di Dio è qualcosa che nessun linguaggio può trasmettere. È forse un segno di crudeltà che l'ira di Dio divampi quando i diritti del povero sono violati, e quando vedove e orfani sono sfruttati?".

L'ira è l'altra faccia della compassione.

2. La giustizia come sofferenza di fronte al fallimento dell'ingiusto.

Il Dio biblico soffre anche davanti all'uomo che fallisce la propria vocazione, arrivando a sfigurare la propria umanità facendo il male, opprimendo il fratello, sfruttando il povero. Il peccato dell'uomo ferisce Dio; l'ingiustizia umana contrista il Dio dell'alleanza: "Quante volte i figli d'Israele si ribellarono a Dio nel deserto, lo contristarono in quelle solitudini! Sempre di nuovo tentavano Dio, esasperavano il Santo d'Israele" (Sal 78,40-41).

La giustizia di Dio si configura così come sofferenza di fronte all'uomo che commette l'ingiustizia.

3. La giustizia come compassione di fronte alla vittima dell'ingiustizia.

Il Dio biblico è il Dio compassionevole che con-soffre con la vittima dell'ingiustizia. L'intervento salvifico di Dio nei confronti del popolo d'Israele è preceduto dalla sua presa di coscienza della sofferenza ingiusta che il popolo patisce in Egitto. Dio *vede e ascolta la sofferenza dei figli d'Israele*: "I figli d'Israele gemettero per la dura schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio *ascoltò* il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe, Dio *vide* e Dio *conobbe*" (Es 2,23-24).

In Es 3,7 la successione dei verbi "ascoltare" e "vedere" è invertita: "Il Signore disse: *Ho visto* l'afflizione del mio popolo in Egitto e *ho ascoltato* il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; *conosco* infatti le sue sofferenze". La conoscenza in cui sfociano il vedere e l'ascoltare la sofferenza dei figli d'Israele, indica la consofferenza, la compassione, la presa in carica, l'assunzione di responsabilità per il sofferente da parte di Dio. Il Dio che si è legato in alleanza con i figli d'Israele è vulnerabile, sensibile alla sofferenza umana. Il Dio che interviene per ristabilire la giustizia là dove essa è conculcata è il Dio che con-soffre con il popolo oppresso: "in tutte le sofferenze del popolo Egli ha sofferto con loro" (Is 63,9).

È interessante rilevare, a proposito di quest'ultimo punto, che la compassione di Dio per la vittima comprende i tre elementi che Martha Nussbaum ha individuato come facenti parte della "struttura cognitiva" della compassione: il *giudizio di gravità* (un serio evento negativo ha colpito qualcuno); il *giudizio*



di non-colpa (la persona non si è procurata la sofferenza); il *giudizio eudaimonistico* (la vittima è elemento significativo nel mio insieme di scopi e progetti, un fine il cui bene deve essere promosso).

Le leggi: la giustizia che umanizza e dà vita

L'indicativo di Dio diviene l'imperativo dell'uomo. Ciò che Dio compie e vuole, diviene ciò che l'uomo è chiamato a perseguire. Le leggi sono la traduzione della volontà di Dio in indicazioni capaci di orientare la vita della società umana, di umanizzarla, di renderla più giusta. Possiamo considerare il caso, particolarmente attuale, delle leggi riguardanti il *gher*, cioè l'immigrato, lo straniero residente.

La condizione del figlio d'Israele schiavo in Egitto, che ha conosciuto l'intervento del Dio che ha visto e ascoltato la sua sofferenza, sarà ripresentata in futuro a Israele, una volta installato nella terra, dalla figura del *gher*, l'immigrato, lo straniero residente. Alcune leggi tratte dal codice dell'alleanza (Es 20,22-23,33), la più antica raccolta legislativa presente nella Bibbia, affermano: "Non ti approfittare del *gher* e non opprimerlo, perché voi stessi siete stati *gherim* in terra d'Egitto" (Es 22,20); "Non opprimere il *gher*: voi infatti conoscete il respiro del *gher*, perché siete stati *gherim* in terra d'Egitto" (Es 23,9; il testo fa ricorso al principio di *analoga esperienza*: anche i figli d'Israele sanno che cos'è il "fiatone" provocato dal lavoro spossante).

La posizione del *gher* nell'antico Israele era particolarmente debole: egli poteva essere facilmente oggetto di ingiustizia. Il passo di Es 23,1-9 intravede la possibilità di una *giustizia ingiusta* nei suoi confronti: in quanto appartenente a una minoranza etnica, il *gher* ha contro di sé la pressione sociale della maggioranza (v. 2); in quanto *straniero* egli è *nemico*, perciò nei suoi confronti la mancanza di solidarietà è giudicata come normale (vv. 4-5); in quanto *povero*, il suo diritto può essere facilmente conculcato (v. 6). Per questo egli può divenire un *innocente e giusto* (v. 7) che viene iniquamente condannato. Contro questo rischio insorge l'autorità del Signore.

Il *gher* diviene così per il figlio d'Israele il memoriale vivente del Dio che ha visto e ascoltato la sofferenza dei figli d'Israele, quando questi erano *gherim* in Egitto, ed è intervenuto per salvarli: questo stesso Dio impegna ora la sua misericordia (Es 22,26) e la sua giustizia (Es 23,7) nella difesa dello straniero residente in terra d'Israele.

Ma nel *gher* Israele vede anche un'immagine di sé: "Voi siete stati *gherim* in terra d'Egitto". Ovvero: ciò che sta capitando o rischia di capitare agli stranieri residenti in terra d'Israele è ciò che è avvenuto ai figli d'Israele quando erano in terra d'Egitto. Ecco allora che la legislazione israelitica assume questo problema, e norma un atteggiamento di protezione e di ospitalità verso il *gher*. Coloro a cui sono rivolte queste leggi sono i lontanissimi discendenti di coloro che avevano vissuto in prima persona l'esperienza dell'oppressione in Egitto.



In questo modo *la memoria dell'evento storico diventa legge e la legge sociale si configura come il memoriale della storia passata*. Questa legislazione nasce da una *cultura della memoria* e, a sua volta, plasma, contribuisce al formarsi di una *memoria condivisa* e dilatata nella storia.

In particolare, *la memoria della sofferenza* può liberare dalla coazione a ripetere, dalla tentazione di ripercuotere su altri la violenza, una volta subita. La memoria della sofferenza può agire come 'terzo' tra l'ospitante e lo straniero per liberare il loro rapporto dal rischio della violenza. Ma questo significa che la giustizia abbisogna della compassione.

Si assiste così al passaggio dal Dio che vede e ascolta la sofferenza del figlio d'Israele, al figlio d'Israele che formula leggi che gli consentano, a sua volta, di vedere e ascoltare la sofferenza dell'immigrato che è tra le sue mura e di prendersene cura arrivando fino (con il Deuteronomio) a elaborare una rete di previdenza sociale. La compassione diviene un elemento capace di ispirare la legislazione, dunque di forgiare una società giusta e misericordiosa al tempo stesso.

Del resto, spesso le leggi nell'Antico Testamento non forniscono norme generali da applicare, ma contengono un appello all'uomo affinché apra il suo cuore all'altro, nel bisogno; non si limitano a regolare casi e situazioni particolari, ma hanno di mira le persone, hanno cioè il fine di umanizzare le persone. La giustizia è tale quando rigenera l'uomo alla sua umanità, quando lo rende più all'altezza della sua umanità. Proprio allora, per la Bibbia, l'uomo è anche nel giusto rapporto con Dio e sta onorando l'immagine di Dio che è in lui.

Un esempio fra i tanti di queste leggi umanizzanti è quello delle leggi che normano il rapporto tra creditore e debitore: queste leggi cercano di svegliare il creditore alla coscienza del bisogno dell'altro e della sua sussistenza (Es 22,25-26; Dt 24,6), cercano cioè di aprire i suoi occhi per vedere l'altro nel suo bisogno e le sue orecchie per ascoltare il suo lamento. Cercano cioè di creare una giustizia misericordiosa, umana, una solidarietà profonda, radicata nel cuore delle persone.

La presenza di *motivazioni* nelle leggi è particolarmente significativa: la motivazione è importante tanto quanto la richiesta, e forse ancor di più. Si obbedisce veramente alla legge se si entra nella comprensione e assunzione profonda della sua motivazione.

Dice Es 22,25: "Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai al tramonto del sole, perché è la sua sola coperta, è il mantello per la sua pelle, come potrebbe coprirsi dormendo?". Il rimando alla *pelle* dal debitore, dunque al freddo che patirebbe di notte senza il mantello per coprirsi, chiede al creditore uno sforzo di immaginazione per mettersi nella pelle, appunto, dell'altro, e pervenire all'empatia che apre le porte a un agire compassionevole. "L'empatia, infatti, è l'atto attraverso cui ci rendiamo conto che un altro, un'altra, è soggetto di esperienza come lo siamo noi: vive sentimenti ed



emozioni, compie atti volitivi e cognitivi. Capire quel che sente, vuole e pensa l'altro, è elemento essenziale della convivenza umana nei suoi aspetti sociali, politici e morali. È la prova che la condizione umana è una condizione di pluralità: non l'Uomo, ma uomini e donne abitano la terra" (Laura Boella). Insomma, la giustizia è tale se è umana, se sa integrare il principio-compassione. Dice il libro della Sapienza: "Il giusto deve essere umano" (*Oportet iustum esse et humanum*: Sap 12,19).

Una giustizia così intesa non si limita a sanzionare il delitto e a punire il colpevole, ma tende a *rigenerare*, a *dar nuova vita* alla vittima come al colpevole, tende a *ricreare* la società ferita dal male commesso, e a *farla rinascere* facendo tesoro della storia delle sofferenze passate.

Beati i misericordiosi

Qui cogliamo il rapporto della giustizia, e della giustizia compassionevole, con la misericordia, che è la disposizione a sentire l'altro nella sua dignità umana, nel suo pieno valore, nella sua preziosa irripetibilità, anche quando egli stesso ha perso la sua dignità, l'ha scalfita od opacizzata facendo il male e coprendosi di una colpa. Quando anch'egli soffre, perché *fare il male* è anche, sempre, *fare del male a se stessi* ferendo la comune umanità. Capiamo che *il punto di contatto tra giustizia e misericordia è la sofferenza*.

La misericordia (in cui sfocia la compassione) crede ostinatamente l'umanità del colpevole e la restaura con il *perdono*. La misericordia dona vita, fa rinascere, rigenera l'uomo avvicinandosi a lui nella situazione di miseria in cui si trova sia per disgrazia che per propria colpa. La misericordia è l'alveo matriciale che dà vita. Non a caso il termine più significativo che indica la misericordia nell'Antico Testamento (*rachamim*) rinvia al vocabolo *rechem*, che designa l'*utero*, il grembo materno in cui una vita viene concepita e portata dalla madre con-sentendo e con-soffrendo e comunicando con essa. È l'amore incondizionato, che ama ciò che non è amabile o che si è reso spregevole, che crede l'umanità dell'uomo con ostinazione, che spera contro ogni speranza la sua reintegrazione.

La misericordia è memoria e pratica della dignità umana nei confronti di chi l'ha smarrita od offuscata. Essa crede la dignità umana anche del criminale, del pedofilo, del reietto, dell'uomo ridotto a niente, dell'uomo difforme rispetto alla normale e comunemente accettata forma umana, come il Servo di cui parla Isaia 53, il "senza dignità" per eccellenza. La misericordia rispetta l'uomo nella sua nullità, nella sua miseria estrema, quando non è (più) utile o interessante per le condizioni di dipendenza o deprivazione che lo affliggono. La misericordia si attiva di fronte all'uomo nella sua indegnità, e considera la sua umanità anche quando essa è sfigurata. Proprio quando gli attributi della libera volontà, dell'uso di ragione, della capacità comunicativa mediante il linguaggio, dell'attitudine a dominare il tempo (mediante la memoria e proget-



ti che anticipano il futuro), che concorrono a formare il concetto di dignità umana o indicano lo "specifico umano", secondo un razionalismo antropologicamente corretto, vengono meno o sono assenti da una persona, proprio allora emerge la misericordia come atteggiamento giusto. Ed emerge la *dignità come relazione*, che si manifesta nel gesto con cui ci prendiamo cura dell'altro nella sua miseria per considerarlo come uomo anche nella sua inumanità. La parabola del Samaritano (Lc 10,25-37) può essere letta in questo senso.

La misericordia rifiuta di ridurre l'uomo alle colpe, pur mostruose, di cui può essersi macchiato. E continua a confessare l'umanità di colui che ha perso ragione e memoria, parola e volontà. La miseria umana (fisica, morale, psicologica) di una persona è ciò che sveglia la dignità di colui che accetta di vederla, ascoltarla e prendersene cura, facendolo così nascere alla sua vera umanità e conducendolo a compiere gesti di autentica umanità.

Essere misericordiosi come Dio è misericordioso è dunque possibile perché Dio è legato alla creatura umana da un *legame viscerale*, inalienabile: l'immagine di Dio nell'uomo è l'umano che è nell'uomo. Nutrire e sviluppare l'umano è la vocazione della creatura: la misericordia, come rapporto giusto con Dio e con gli uomini, si situa lì.

La beatitudine dei misericordiosi è la beatitudine di coloro che credono l'umanità dell'uomo *sempre*: quella è la loro confessione di fede pratica nel Dio creatore dell'uomo. È la beatitudine della pratica della dignità umana. È la beatitudine del dare vita là dove regna la morte.

"Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia", ovvero perché incontreranno il Dio fonte della vita, dopo aver confessato nella loro esistenza e nella loro pratica di umanità che in lui è la fonte della vita.

Gesù Cristo, misericordia di Dio

Giustizia e misericordia s'incontrano nella sofferenza e s'incontrano in Dio, nel suo nome, sicché anche Dio soffre. Scrive Origene: "Il Salvatore è disceso sulla terra mosso a pietà per il genere umano, ha sofferto i nostri dolori prima ancora di patire la croce; se non avesse patito non sarebbe venuto a trovarsi nella nostra vita di uomini. Prima ha patito, poi è disceso e si è mostrato. Qual è questa passione che ha sofferto per noi? È la passione dell'amore... Nemmeno il Padre è impassibile".

Il Dio che *soffre* diviene il Dio che *s'offre*, che si dona in nome della sua giustizia e della sua misericordia. La misericordia e la giustizia di Dio, divenute sofferenza di Dio in Cristo Gesù, rendono possibile la misericordia del cristiano, l'eccesso di amore che consiste nell'amare il nemico (Lc 6,27-28), nel perdonare ciò che è inescusabile, nel ridare dignità a ciò che è indegno e nobiltà a ciò che è ignobile; rendono possibile l'eccesso di giustizia che mira a fare all'altro ciò che si vorrebbe venisse fatto a noi (Lc 6,31). Rendono praticabile un'economia di dono in cui il principio di sovrabbondanza dell'amore e il



principio di corrispondenza e di equivalenza della giustizia sono risignificati nel dono di Dio in Cristo Gesù e vissuti grazie alla fede. Rendono possibile vivere la paradossale giustizia dell'amore (amate i nemici, fate del bene a chi vi odia) e il paradossale amore della giustizia (ciò che volete che gli uomini facciano a voi, voi fatelo a loro). Infatti, si tratta di andare oltre "l'amare quelli che vi amano" (cf. Lc 6,32-34) e di superare la "giustizia degli scribi" (cf. Mt 5,20) fondandosi sull'amore con cui Cristo ci ha amati. "Amatevi *come* io vi ho amati" (Gv 13,34): è la versione cristologica del "siate misericordiosi *come* è misericordioso il Padre vostro".

Luciano Manicardi



«La giustizia di Dio (e non solo la sua misericordia) si manifesta assai più nell'apparente squilibrio di dare un peso diverso al giusto e all'empio che nell'operazione, formalmente equa, di condannare il "cattivo" e di salvare il "buono"».

L'autore è esperto di ebraismo e di Sacra Scrittura.

Al di là della dialettica giustizia-misericordia

Pensando al tradizionale ordinamento istituzionale italiano, abbiamo nell'orecchio l'espressione *ministero di «Grazia e giustizia»*. Antiche parole di matrice teologica sono qui impiegate per indicare una dialettica giudiziaria che verrebbe meglio espressa invertendo i due termini. In effetti si può concedere la grazia solo se prima si è esercitata una giustizia intesa in senso punitivo. L'atto di clemenza costituisce la sospensione o la revoca di una pena meritata. Senza reato non c'è grazia; senza colpa non vi è misericordia. Tuttavia se le cose stanno in questo modo anche quando l'oscillazione fra i due estremi è pensata presente in Dio, si è obbligati a stabilire un punto di partenza non intercambiabile: il pendolo non può iniziare indifferentemente da uno dei due estremi.

In altre parole, entro questo schema è pensabile che si dia una giustizia senza misericordia, ma non viceversa. Si può sospendere quel che c'è, non annullare quanto non è ancora comparso.

Le radici e il peso della precomprensione "giudiziaria" sono tanto estesi da impedire un darsi autonomo della misericordia svincolato da ogni senso di giustizia punitiva, opzione, quest'ultima, che trova nell'amore compassionevole (ovvero nel primato del dolore sulla colpa) l'espressione per noi più comprensibile.

Per fare un esempio al riguardo, non c'è dubbio che l'intelligenza rabbinica del messaggio biblico più che uscire da questa dialettica si limita a potenziarla, con la sola, fondamentale, avvertenza di spostarla tutta dalla parte della misericordia. A indicarlo sono gli stessi nomi divini: il più generico Elohim (Dio) è simbolo dell'attributo della giustizia, mentre il più specifico JHWH (il Tetragramma impronunciabile) rappresenta la misericordia. Quindi (in virtù di un'interpretazione basata su Es 20,5) si può affermare che l'attributo della grazia supera di cinquecento volte quello del castigo (giustizia). Oppure, secondo un racconto immaginifico che narra delle quotidiane attività del Signore, si sostiene che per tre ore al giorno Dio si dedica a giudicare il mondo intero e, quando vede che esso merita di essere distrutto perché vi prevale la malvagità, Egli si alza dal trono della giustizia per sedersi su quello della misericordia (Talmud babilonese, *Avodà Zarà* 3b).

Analogamente, una tradizione orale musulmana (*hadith*) sostiene che Allah ha scritto sul suo trono la sentenza secondo cui la sua misericordia supera la precedente giustizia. In tutti questi casi abbiamo l'anteriorità del rigore: prima



si giudica e poi si sospende la punizione. Si allude, perciò, a un giudizio che, alla fine, può essere vinto dalla misericordia.

La misura a cui qui si fa riferimento è quella di una giustizia (*din*) modellata sull'attività penale del giudice (*dayan*). Si tratta di un'idea tanto profondamente inscritta nell'immagine di Dio da far sì che, nella tradizione ebraica, l'inesistenza di un principio primo venga espressa non con la semplice negazione dell'esistenza di un Essere supremo (ateismo), bensì con la perifrasi «non c'è né giustizia, né giudice», vale a dire con la constatazione che il mondo è lasciato in balia di se stesso.

È vero però che, in non pochi casi, quest'attività punitrice è espressa anche con il termine, forse più appropriato, di «ira». Parola, in quest'accezione, cara pure a Paolo (cfr. Rm 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22; 13,4-5). Nel Talmud, per esempio, si legge una preghiera che chiede al Signore che l'attributo della misericordia possa sottomettere quello dell'ira, e che quello della grazia (*chesed*) vinca la rigorosa giustizia (*din*) (b. *Berakhot*, 7a). Anzi, l'urgenza di muoversi in questa direzione è tale e tanta che i rabbini ebbero l'ardire di porre la preghiera persino sulle labbra del Signore: «(così prega il Santo): possa essere la volontà mia che la mia misericordia vinca la mia ira, e la mia misericordia si sovrapponga al mio rigore e che io usi con i miei figli la misura della misericordia, e che io mi trattenga di fronte a loro dall'usare la misura del rigore» (*ivi*).

Si sarebbe tentati di concludere che la "vocazione" intima di Dio sia di usare misericordia, ma che Egli non lo possa fare se non come una smentita rispetto al sottostante, inesorabile, basso continuo del giudizio.

La dialettica tra giustizia e misericordia può essere spinta molto in là e giungere quasi al punto da confondere i due estremi, senza però riuscire ad annullare con ciò la struttura base della colpa. Al contrario, come hanno rimarcato tanto Paolo quanto Lutero, è solo allargando a dismisura la sfera del peccato che si riesce a potenziare a tal punto la misericordia da renderla la forma più autentica con cui Dio esercita la propria giustizia: «Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia» (Rm 11,32).

Tuttavia ci si può chiedere se, qua e là, non si riveli nella Scrittura qualche spiraglio, in base al quale è l'esercizio stesso della giustizia, e non già la sua sospensione, a evidenziare la presenza di una sproporzione capace di ridurre le pretese del rigore. Per rispondere in modo affermativo alla domanda è sufficiente rivolgersi all'indimenticabile esempio costituito dalla contesa tra Abramo e il suo Signore, avvenuta di fronte a Sodoma e Gomorra.

Narra la Genesi che il Signore rivelò ad Abramo la propria intenzione di distruggere le due grandi e corrotte città. Il patriarca lo supplica, però, di astenersene per amore dei giusti (*zaddiqim*), là eventualmente presenti. Inizia



in tal modo un lungo dialogo in cui l'insistenza di Abramo fa, a poco a poco, scendere il numero di persone rette necessario per evitare la punizione da cinquanta a dieci. Tuttavia va ricordato che l'episodio si chiude tristemente: non si trovò neppure quel minimo di giusti, e le due città furono distrutte (Gen 18,16-33).

L'esito negativo non deve però far dimenticare che la questione posta al centro del drammatico colloquio tra Abramo e il Signore dipende, in definitiva, da un unico presupposto: «Davvero sterminerai il giusto (*zaddiq*) con l'empio? Sarebbe una profanazione (*chalilà*) per te far morire il giusto con l'empio; sarebbe una profanazione per te! Il giudice (*shofet*) di tutta la terra non farà forse giustizia (*mishpat*)?» (Gen 18,23-25). Abramo non si appella alla misericordia della corte, non chiede grazia. Quanto è in ballo per lui è l'esercizio stesso della giustizia intesa come arte di reggere e di governare (*mishpat*).

Per comprendere la posta in gioco, non bisogna limitarsi a dichiarare che non è giusto che l'uomo retto muoia come il peccatore. Se ci si fermasse a ciò si resterebbe, in definitiva, nell'ambito di un'attività giudiziaria. Questa istanza rappresenta, infatti, solo un livello superficiale dell'argomento in questione. Il risvolto più profondo lo si coglie solo quando si tiene conto della presenza di una radicale asimmetria. Il vero problema qui non è di evitare che il giusto patisca un'ingiusta punizione (questa eventualità era, caso mai, l'assillo di Giobbe), bensì di interrogarsi se è possibile che i malvagi vivano, grazie ai giusti. Rifiutando di accogliere la prospettiva in base alla quale l'integro può morire con l'ingiusto, si afferma, infatti, che è indegno di Dio che il pio muoia insieme al peccatore, ma è parte della giustizia di Dio che l'empio viva a causa del giusto.

Per Abramo non c'è bisogno di rinchiudere tutti nella disubbidienza, al fine di avere di tutti misericordia; il tentativo è altro: affermare che la persona giusta è chi può salvare il malvagio, in virtù della propria giustizia. In altri termini, dentro l'esercizio del giudizio irrompe un'altra concezione di giustizia (in ebraico *zedaqà*, non *din*) in grado di volgere al positivo la solidarietà interumana.

Qui non occorre appellarsi alla misericordia come sospensione del rigore. Quanto va ricercato è l'esistenza dei giusti. Vista in questa luce, anche la giustizia di Dio (e non solo la sua misericordia) si manifesta assai più nell'apparente squilibrio di dare un peso diverso al giusto e all'empio che nella operazione, formalmente equa, di condannare il "cattivo" e di salvare il "buono" o in quella, opposta alla precedente, di esercitare una misericordia gratuita nei confronti del peccatore. È inaccettabile che pochi giusti siano travolti assieme alla moltitudine degli empi, ma è ben giusto (e non solo misericordioso) che la presenza di un manipolo di persone integre salvi un'intera città colma di peccatori.

Una giustizia capace di riconciliare necessita di questa asimmetria. Perché



questo esito sia possibile il Signore ha però bisogno che vi siano creature giuste. I giusti sono quindi una necessità di Dio.

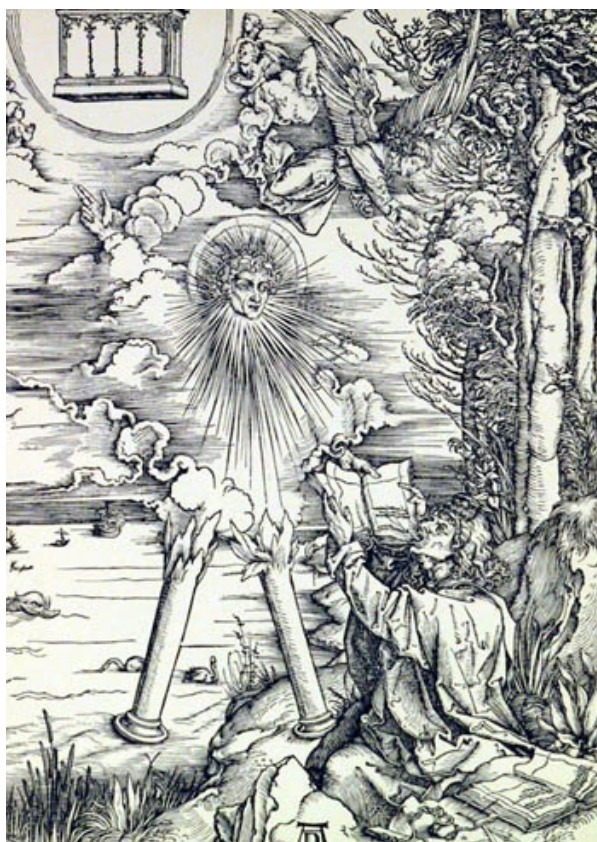
Si può andar oltre la dialettica giustizia-misericordia soltanto se si riscrive il senso dei due termini e se si dà all'uno e all'altro un senso di "eccesso". L'istanza di ricercare persone giuste è fondamentale; il loro numero è scarso, non nullo. Infatti fa parte costitutiva della persona giusta comprendere che la giustizia, intesa in senso riconciliativo e non solo punitivo, ha in se stessa una misura eccedente che la rende un altro volto della misericordia. Il giusto è anche colui che vive un continuo senso di inappagamento.

All'insegna di questa aspirazione profonda, cessa ogni dialettica tra giustizia e misericordia. Esse si sono ormai congiunte, e non c'è più bisogno che cessi l'una perché appaia l'altra. Entrambe, in virtù del loro povero esserci, indicano una tensione inesausta verso quanto ancora non si palesa. Giustizia e misericordia

si abbracciano nella concretezza del presente e nella speranza aperta all'avvenire di Dio.

Questo e non altro è quanto si legge nelle Beattitudini: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia perché saranno saziati. Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia» (Mt 5,6-7).

Piero Stefani



Giustizia e misericordia si daranno la mano

Non la giustizia e la misericordia sono un problema, per noi esseri fatti di limiti, ma la loro misura.

Giacomo Noventa, solenne e bonario nella sua lingua “del venezian, de l’italian”, ha sognato un momento in cui questa misura sarà data, per il tempo passato e per l’eternità.

Sarà quando le stelle e il sole e tutta la luce del mondo scompariranno nella luce di Dio e i morti, tutti i morti, si saranno radunati e noi tutti, non più vivi, saremo chiamati a giudizio dagli angeli di Dio e nessuno più, potente o servo, potrà sottrarsi o nascondersi. Sarà quando il nostro tempo che fu di viventi comincerà a misurarsi con quello che non finirà più e Dio leggerà, sentito finalmente da tutti, il gran libro della Vita e i libriccini delle nostre piccole vite: leggerà se e quanto abbiamo patito il nostro essere prigionieri del tempo e nostalgici dell’eterno.

Sarà allora, in quel momento solenne e definitivo, alla fine della Storia e di ogni storia, e all’inizio di un tempo senza più tempo, che sentiremo tutti una voce, distintamente, e verrà dal coro degli angeli di Dio e sarà una sentenza che investirà ognuno di noi e la sentenza sarà:

“Chiunque è stato buono venga vicino a Colui che è Giustizia e Misericordia e si collochi tanto vicino a Lui quanto in vita è stato giusto e misericordioso verso sé stesso e verso gli altri. Quelli ai quali non è riuscito di essere giusti e che non sono stati misericordiosi, quelli si collochino in là, più in là.”

Questa sarà la sentenza, immagina Giacomo Noventa, bonaria e definitiva.

Dio sarà misericordioso e grazierà tutti. E sarà anche giusto, collocando ognuno a godere della Sua consolazione, tanto più vicino quanto Gli è stato vicino nel tempo dei vivi.

Così misericordia e giustizia si daranno la mano, per l’eternità.

Beppe Bovo



Il giudizio universale

Cô no' ghe sarà più stele nel çiel,
E anca el sol sparirà
Ne la luse de Dio,

Quando i morti dal mar tornarà,
E da l'inferno e dal çiel,

Quando i angeli ne ciamarà
Al Giudizio de Dio,
E nissun,
Né i re de la tera e i so servidori,
Çercarà più de scondese,

Quando el tempo se misurarà
Col tempo dei morti,

Quando Dio lezarà nel gran libro,
E nei nostri libreti,
Quel, che par esser fati a so imagine,
E prisionieri del tempo,
Se gà vùo da penar,

Una vose ne arivarà
Dal coro dei angeli:
«Lassé che i boni me vegna viçin,
Cussì viçin, come i gera vivendo.
E i cativi... un fià più in là.»

Dio, tuti, el ne graziarà.

Giacomo Noventa
"Versi e poesie".





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

IL TELESCOPIO

Degrado morale e indignazione profetica

“Rivoltatela come vi pare, prima viene lo stomaco, poi viene la morale!” (1). Questa citazione di Brecht, che intende rappresentare cinicamente il modello oggi vincente di società, m'introduce ad alcune riflessioni personali, in riferimento anche ai compiti di magistero etico che la Chiesa è chiamata a svolgere in una fase storica in cui la società italiana, da un punto di vista culturale oltre che politico, sembra aver perso alcuni valori di fondo che costituirono essenziali punti di riferimento negli anni della nascita della democrazia in Italia, subito dopo l'esperienza tragica del fascismo e della guerra.

Durante l'estate del 2007, un libro di grande successo, *“La Casta”*, ha registrato 20 edizioni in pochi mesi con circa 800.000 copie vendute (2). In questo bestseller si compie un'analisi spietata e documentata sul ceto politico italiano, di destra e di sinistra, sia a livello nazionale che periferico. Sono pagine amare che lasciano un senso di sgomento e di sconfitta rispetto a un'oligarchia diventata arrogante e insaziabile, proprio come una *“casta”* privilegiata, appunto. *“Che futuro può avere un Paese così?”* si chiedono indignati gli autori dell'inchiesta. Indignati come dovrebbero indignarsi i cittadini italiani nei confronti di molti *“servitori della polis”* che, a circa e oltre 10.000 euro al mese, si sono appropriati di una funzione pubblica, peraltro necessaria, trasformandola però in una condizione di effettivo privilegio per un'élite esclusiva.

Al di là di una facile demagogia su un tema tanto cruciale da rischiare di portarci a pericolose forme di antipolitica, vorrei proporre una mia riflessione personale sulla diffusa situazione sociale ed etica che affligge il nostro Paese, a partire soprattutto dai compiti della Chiesa nei confronti di una realtà dove, da un certo numero di anni a questa parte, sembra essersi introdotto un *“virus”* che ha contagiato, in alto e in basso, una parte consistente di società italiana. Dalla cosiddetta *“Calciopoli”* (un sistema fraudolento messo in piedi da un certo Luciano Moggi e dalla sua banda a danno del calcio italiano!) alla cosiddetta *“Vallettopoli”* (il mondo effimero dello spettacolo e della TV inquinato dalla cocaina e dalla prostituzione!), dai *“furbetti del quartierino”* alla scialata di grandi istituti bancari, in deleteria sinergia tra grandi immobilari e alcuni politici, anche purtroppo di sinistra! A maggio 2007 è uscito un altro libro del giornalista Oliviero Beha dal significativo titolo *“Italiopoli”* (3), quasi a indicare un paese, l'Italia, che sembra andare sempre più alla deriva. È un viaggio della mente e del cuore per denunciare una società italiana malata e per richiamare la necessità d'indispensabili *“anticorpi per una nuova resistenza”* in una delle stagioni peggiori, da un punto di vista etico e culturale, degli ultimi 50 anni. Nel libro si parla di una marea montante che dilaga ovunque e che ha la sua spinta propulsiva in un modello culturale dove il profitto sfrenato diventa l'unica direzione di marcia per tutti, dai capi ai sudditi. È una melma vischiosa che rende invivibile questo Paese e dentro la quale stiamo lentamente sprofondando. Ciò avviene mentre metà degli italiani faticano dalla

mattina alla sera per pagare fino all'ultimo euro quelle tasse che l'altra metà rifiuta di pagare. È uno scivolamento verso l'illegalità di massa di fronte alla quale alcuni plaudono e altri s'infuriano. E la Chiesa, in merito a questo sconquasso etico collettivo che ha superato le soglie dell'emergenza, rimane inspiegabilmente muta, assorta in un religioso e prolungato silenzio inframmezzato da interventi sulla crisi della famiglia o sulla scuola privata o sulla messa in latino. I nuovi movimenti di massa apparsi sullo scenario nazionale dell'ultimo quindicennio, come il leghismo e il berlusconismo, sono stati i contenitori politici dove ha trovato feconda incubazione un processo culturale di esasperato neoliberalismo individualista, veicolato e metabolizzato non solo dentro le istituzioni pubbliche ma anche, grazie all'invadenza omologante di una TV a servizio del padrone di turno, dentro le teste degli italiani. Tale modello, oggi imperante e vincente su tutti i fronti, sembra essersi trasformato purtroppo in una specie di nuovo identikit antropologico nazionale, ben consolidato dall'assuefazione e dall'indifferenza, dall'appiattimento morale e dall'omologazione culturale, da una religiosità di pura cornice e da una Chiesa italiana più politica che profetica.

Rileggendo l'Antico Testamento si nota che la profezia biblica è nata molto spesso impastandosi con la quotidianità dell'esistenza e con i problemi della *polis*, nell'impegno a offrire speranze e cammini nuovi per il popolo ebraico angustiato dai vari poteri. Nei profeti si possono cogliere alcune prevalenti caratteristiche: la passione per l'uomo, la forza dell'indignazione, la difesa a oltranza dell'orfano, della vedova e dello straniero, l'amore per la giustizia e per la pace, la denuncia spietata dell'ipocrisia religiosa e della corruzione politica. Sono molteplici le invettive con l'intento di smascherare comportamenti individuali e collettivi che offendono Dio e l'uomo. Sono richiami morali molto forti contro i legislatori che fanno leggi inique (Isaia 10,1) e i commercianti che imbrogliono (Amos 8,4-6), contro gli arricchiti a danno dei poveri (Geremia 22,13-17) e coloro che frodano il salario al lavoratore (Malachia 3,5), contro i prepotenti (Giobbe 24,2-12) e chi non pratica la giustizia (Isaia 1,16-20), contro chi opprime il povero (Proverbi 22,22) e chi maltratta lo straniero (Esodo 22,20), contro chi fa usura (Levitico 25,35-37) e chi dice il falso (Levitico 19,12), contro i ricchi che comprano i giudici (Proverbi 17,23) e chi agisce con avarizia (Siracide 8,2), eccetera.

È una sequela travolgente di "*guai a voi!*" che risuona impetuosa nelle pagine del libro sacro dove l'annuncio-denuncia viene storicizzato dentro un preciso contesto di situazioni culturali e geografiche, politiche e sociali, economiche e religiose. Non ci sono scontati e innocui richiami moralistici dispensati da pulpiti evanescenti, ma precise accuse dove sono chiamati per nome i misfatti che deturpano l'immagine di Dio impressa sul volto dell'uomo. Nella Bibbia, infatti, l'esperienza religiosa è sempre stata vissuta all'interno di un binomio che è vitale per il credente: cielo e terra, Dio e uomo, fede e storia. È



da uno sguardo di "com-passione" sulle ferite dell'uomo, quindi, che nasce l'indignazione profetica. Questa non si esprime affatto con un comportamento aggressivo e violento verso una persona in particolare ma piuttosto manifesta la sofferenza intima, viscerale e gridata per lo scempio arrecato al povero e all'orfano, alla polis defraudata e al bene comune calpestato. L'indignazione è un sentimento in cui "le viscere" - per usare una ricorrente metafora biblica - si contorcono nello sdegno e urlano con forza: "Basta!". Basta al degrado civile e al sopruso del forte sul debole, basta al potente che si fa leggi di comodo, basta alla depenalizzazione sul falso in bilancio che mina in radice il comune senso della legalità oltre che del pudore, basta ai cosiddetti "atei devoti" che si servono delle Chiese e basta alle Chiese che si servono dello Stato.

Nel libro del profeta Isaia si sente ripetere il grido del passante che alza lo sguardo verso la sentinella sulle mura della città: "*Sentinella, quando finisce la notte? Dimmi, quanto manca all'alba?*" (Isaia 21,11). A chi oggi noi possiamo rivolgere questa domanda? Chi autorevolmente e profeticamente è in grado di darci una risposta di speranza? Come vorremmo fosse la Chiesa quella sentinella che, in nome di Dio e dell'uomo e vigilando attentamente dentro la storia, potesse offrirci spiragli di coraggio e di luce! Come vorremmo fosse l'istituzione ecclesiale, definita *mater et magistra* da Giovanni XXIII, a sostenere con una mano il cammino faticoso degli uomini (*mater*) e, con l'altra mano, additare profeticamente il traguardo ideale (*magistra*). Maternità e magisterialità, quindi, come duplice missione orientata sempre a favore dell'uomo. Però, la Chiesa italiana, con i suoi complessivi 991 milioni di euro che riceverà dallo Stato nel corso del 2007 in base al gettito derivante dall'8 per mille dell'irpef, ha credibilità sufficiente per fungere da "sentinella" che vigila e che indica l'alba dopo il buio della notte? È in grado di proporsi non tanto come forza sociale proiettata a ottenere la massima rilevanza pubblica, ma piuttosto come sale e lievito dentro la storia? È in grado di affermare con forza il motto di don Milani "*I care!*", cioè "*m'interessa e mi sta a cuore la sorte del Paese!*"?... Per essere precisi, la Chiesa italiana ha già espresso nel recente passato un'attenzione preoccupata per le sorti della società italiana in un magistrale documento in cui si può leggere che "*Fino a quando non prenderemo atto del dramma di chi ancora chiede il riconoscimento effettivo della propria persona e della propria famiglia, non metteremo le premesse necessarie ad un nuovo cambiamento sociale*" (4). Allora, nel 1981, questo documento fu accolto con grande speranza.

Oggi la situazione culturale ed ecclesiale è radicalmente cambiata. Si registra un cattolicesimo italiano mediaticamente e politicamente imponente ma profeticamente fragilissimo. È un cattolicesimo, ad esempio, che riesce a radunare un milione d'italiani per il "*Family day*" a Roma a gridare con forza: "*No ai DICO!*" ma che non riesce a mobilitare nemmeno poche migliaia di cittadini, nelle piazze di Palermo o di Napoli o di Milano o di Venezia, per proclamare, con altrettanta forza, "*No alla mafia!*". Un cattolicesimo nazionale

richiamato dall'autorità ecclesiastica, giustamente ma anche ossessivamente, all'osservanza del VI° comandamento (*non commettere adulterio*: quindi, no alle coppie di fatto!) ma che, allo stesso tempo, in merito ai due comandamenti contigui nell'elenco del decalogo, brilla per il suo grande silenzio: ad esempio sul V° (*non uccidere*": quindi, no alla guerra, no alla mafia, no alla camorra...) e sul VII° (*non rubare*: quindi, no all'evasione fiscale, no alla cultura dell'illegalità...). Si verificano situazioni, paradossali e ridicole allo stesso tempo, in cui, ad esempio, i quattro principali *leaders* politici del centrodestra (Berlusconi, Bossi, Casini, Fini) che si dichiarano pubblicamente cattolici molto ossequianti al papa e strenui difensori della sacralità del matrimonio monogamico, in realtà risultano tutti e quattro divorziati. Una cultura cattolica come questa, chiaramente strumentale e schizofrenica, spegne la speranza e la profezia. È una schizofrenia, comunque, che si registra in molti ambiti della vita civile e religiosa. Da un punto di vista strettamente religioso e popolare, il mondo cattolico, mentre riesce ogni anno a portare da ogni parte d'Italia circa 6 milioni di pellegrini alla tomba di Padre Pio a San Giovanni Rotondo, non solo è incapace di mobilitarsi ma anche incapace di esprimere un minimo di ribellione morale quando, ad esempio, i servitori della giustizia (come i giudici Costa, Chinnici, Livatino, Falcone, Borsellino, ecc...) sono ammazzati dalla mafia o dalla camorra o dalla *'ndrangheta*. Ammazzati come cani proprio in quelle terre cattoliche, con l'omertà colpevole delle popolazioni locali, che magari sono molto devote nel recitare il rosario davanti alle statue di Padre Pio disseminate a migliaia nelle piazze di città e paesi del meridione, e non solo. Una religiosità come questa è fuori dalla storia e dal vangelo. Anzi, sarà proprio alla storia e al vangelo che, non so come e quando, saremo tutti chiamati come Chiesa a renderne conto. A proposito del giudice Rosario Livatino, ammazzato a 38 anni di età nel 1990, lo stesso papa Giovanni Paolo II, durante il famoso anatema contro la mafia ad Agrigento del 1993, ebbe a dire che quel giudice "*è stato un martire della giustizia e indirettamente della fede!*". Però, al grido profetico e solitario del papa, fece seguito, come sempre, il silenzio imbarazzante di vescovi, preti e popolo, non solo nella Chiesa siciliana ma anche in quella italiana.

L'indignazione profetica del cristiano è un atteggiamento che, supportato da una profonda fedeltà a Dio e all'uomo, nasce come forte reazione morale per la dignità offesa della singola persona o del popolo e per l'ipocrisia che copre indecorosamente una diffusa prassi d'immoralità collettiva che grida vendetta a Dio e all'uomo. Un atteggiamento come quello dell'indignazione profetica non s'improvvisa, ma va alimentato e fatto crescere attorno ad alcuni fondamentali valori etici che riguardano non solo la vita morale individuale ma anche quella della società civile. Assieme alla famiglia e alla scuola, anche la Chiesa, con la sua capillare ramificazione territoriale delle parrocchie, deve sentirsi destinataria di questo essenziale compito educativo. Da qui, la neces-



sità di un indispensabile magistero etico che miri alla crescita delle singole coscienze e delle comunità ecclesiali perché siano in grado di farsi "prossimo" alla polis e ai suoi bisogni primari. Naturalmente, tutto questo deve avvenire in un'ottica di laicità, senza alcuna pretesa di accaparramento confessionale, ma solo dentro un autentico spirito di servizio alla società civile, in un rapporto disinteressato senza altri fini che non siano quelli, appunto, della dignità dell'uomo e del bene comune. È stato ancora don Lorenzo Milani a ripetere instancabilmente che *"bisogna servire l'uomo e non servirsene"*. Nell'importante e già citato documento CEI del 1981 si legge che *"Il Paese non crescerà, se non insieme. Ha bisogno di ritrovare il senso autentico dello Stato, della cosa comune, del progetto per il futuro"* (5).

Tuttavia, i documenti della Chiesa, che certamente sono numerosissimi e anche importanti, oggi non sono più sufficienti per dare credibilità a un'azione ecclesiale che voglia mettersi in dialogo con il mondo, al cui servizio la Chiesa stessa è stata posta dal Vaticano II. Il teologo della liberazione, il belga-brasiliano Josè Comblin, a tale proposito scrive che *"l'istituzione fondata da Cristo è chiamata oggi ad esprimere la sua testimonianza evangelizzatrice non più tramite documenti e discorsi, tutti condannati all'irrelevanza, ma attraverso azioni profetiche di grande visibilità"* (6).



Giorgio Morlin

Note

- 1) B. BRECHT, *L'opera da tre soldi*.
- 2) G. STELLA e S. RIZZO, *La Casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, Rizzoli, Milano 2007.
- 3) O. BEHA, *Italiopoli*, Chiarelettere editore, Milano 2007.
- 4) Conferenza Episcopale Italiana, *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese*, n. 4, 1981.
- 5) Conferenza Episcopale Italiana, *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese*, n. 8, 1981.
- 6) Cfr. Adista, n. 54, pp. 9-13. Il titolo dell'articolo, scaricabile anche da vari siti internet, è questo: *Le grandi incertezze della Chiesa d'oggi*. È stato tradotto dalla Revista Eclesiastica Brasileira del gennaio 2007.

DIALOGHI ECUMENICI E INTERRELIGIOSI

Il Concilio tradito

A "commento" delle risposte date il 29 giugno u. s. dalla Congregazione per la Dottrina della Fede a quesiti riguardanti la dottrina sulla chiesa (e interessanti l'ecumenismo), vengono di seguito riportati: una riflessione del direttore redazionale di Esodo, e il documento emesso dal presidente e dal comitato esecutivo del SAE.

1. Le attese, la delusione

Sono figlio del Concilio. Ho vissuto, negli anni degli studi teologici, la grande speranza suscitata dall'evento, immediatamente percepito come sconvolgente novità, "una ventata di Spirito Santo". Ho seguito con molto interesse il vivace dibattito delle varie commissioni dei Padri conciliari, attraverso la lettura delle sintesi puntuali che ne faceva Raniero La Valle in *L'avvenire d'Italia*. Ricordo, in particolare, gli interventi dei vescovi dell'Africa, dell'America Latina e del lontano Oriente, che schiudevano ai miei occhi il volto di una chiesa povera di mezzi ma ricca di evangelica urgenza, impegnata a tradurre il messaggio cristiano nella cultura locale, in mezzo a infinite difficoltà affrontate con il coraggio dei martiri. Erano messaggio di vita, mentre mettevano a nudo i limiti di una istituzione più tesa a salvare se stessa che ad essere segno di speranza per i poveri della terra.

Ma il Concilio entrava nelle aule di teologia del seminario di Venezia soprattutto attraverso don Germano Pattaro, sacerdote impegnato nel terreno del dialogo tra cristiani, il quale, con l'entusiasmo che solo lui sapeva infondere, durante le ore di Patristica ci riportava la voce di un cattolicesimo che stava seriamente interrogandosi, mentre riscopriva il primato della Parola e l'urgenza del cammino ecumenico, e sentiva un profondo, non più rinviabile bisogno di "svecchiamento" che lo rendesse capace di testimonianza credibile. Ricordo la gioia di don Germano per ciò che stava maturando, per le strade che si stavano spalancando ad una chiesa, la nostra vecchia chiesa romana d'Occidente, appesantita da sterili dispute teologiche, ripiegata su se stessa e incapace di comprendere quelli che papa Giovanni aveva chiamato "i segni dei tempi": i faticosi, complessi e contraddittori traguardi - e tuttavia traguardi, importanti mete raggiunte - del cammino dell'uomo.

E così, tra la lettura di una pagina delle *Confessioni* di Agostino e la spiegazione di un discutibile passo del *Contra Celsum* di Origene - non posso dimenticare! -, don Germano ci spiegava come fosse importante che l'assise conciliare avesse iniziato il cammino di rinnovamento con la Costituzione sulla Sacra Liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), considerato che "la liturgia è l'epistolario d'amore fra Dio e l'umanità, sua sposa mai abbandonata"; o sottolineava come la *Gaudium et spes* rappresentasse una nuova, rivoluzionaria visione della chiesa (certo, mutuata dalle Scritture, anche se dimenticata lungo i secoli) concepita come "popolo di Dio", "corpo mistico di Cristo nella cui struttura vige una diversità di membri e di uffici": quanto duro "confronto/scontro" si era intrec-



ciato tra posizioni opposte dei Padri conciliari per far passare la nuova visione della chiesa come "comunità"! Era infatti il superamento della visione piramidale che relegava il laico, ultimo anello della catena gerarchica, a semplice obbediente esecutore di ordini. I laici cominciavano ad essere valorizzati, valorizzato il sacerdozio comune dei battezzati, valorizzati i carismi e i ruoli, riassorbiti nel tempo all'interno del ministero ordinato tutto-fare e tutto-essere.

Brillavano gli occhi a don Germano il giorno in cui ci disse che le strade dell'ecumenismo si erano ormai spalancate: "È il segno più evidente che il vero protagonista del Concilio è lo Spirito Santo che sta conducendo i vescovi di tutto il mondo, e l'intero popolo di Dio, alla comprensione che l'unità dei discepoli di Gesù è la condizione essenziale dell'annuncio gioioso di salvezza. Ora - sentenziava don Germano - sono definite 'chiesa' tutte le comunità cristiane, anche quelle ortodosse, anche quelle nate dalla riforma protestante". Certamente si trattava di una lettura alquanto ottimistica del decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, ma si sosteneva nelle evidenti aperture presenti nel testo, e agli occhi di noi, giovani studenti di teologia, si apriva uno scenario impensato...

Sono figlio di questo Concilio, e importanti scelte della mia vita di prete sono frutto di chiamate colte dalle risonanze che hanno provocato nel mio animo e nella mia fede le intuizioni esplicite (a volte semplicemente sentieri intravisti) all'interno del dibattito e dei documenti conciliari. Il dopo Concilio, infatti, aveva sprigionato energie e avviato cammini di rinnovamento e di fedeltà, sul terreno della teologia, su quello della prassi pastorale, e sul dialogo chiesa/mondo.

Le porte socchiuse - che in molti speravamo si spalancassero - ora, a quarant'anni dal Concilio, sembrano definitivamente sbarrate, almeno sul terreno dell'ecumenismo, vanificando i molti tentativi di avvicinamento tra chiese, faticosamente avviati negli ultimi decenni: il ridimensionamento della riforma liturgica, le "risposte ai quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina della chiesa date dalla Congregazione per la dottrina della fede", pubblicate il 10 luglio 2007... sembrano mattoni pesanti a sancire la fine delle speranze conciliari.

Se è vero - come è stato notato - che le cinque risposte della Congregazione non dicono niente di nuovo rispetto alla *Dominus Iesus* (firmata da Ratzinger nel 2000), è anche vero che la loro riaffermazione, a poche settimane dalla terza Assemblea Ecumenica Europea tenutasi a Sibiu, in Romania (4-9 settembre 2007), lasciano poco spazio ad un dialogo, che non sia pura formalità.

Credo nell'urgenza dell'unità dei cristiani, so che verso quel traguardo ci guida lo Spirito e che solo la docilità alla Parola apre alla forza dell'Amore: la meta è indubbiamente lontana e nessuno può pretendere di definirsi Regno di Dio realizzato; tutti siamo in cammino, tutti soffriamo la mancanza della pienezza. Se non si crede che lo stato della comunità peregrinante è quello dei "nomadi residenti in terra straniera", si presume di *possedere* la Verità, si tradi-

sce la dimensione dell'attesa e si rende vana la preghiera insegnataci da Gesù "Venga il tuo Regno", e l'invocazione dei primi credenti: "Vieni, Signore Gesù". Nessuno, è ovvio, deve abbandonare la propria identità: sarà anzi proprio a partire dall'approfondimento della propria identità, che affonda le radici nel Signore morto e risorto, che le varie chiese troveranno la strada della conversione: "Credo, aumenta la mia incredulità", dovremmo saper supplicare, a imitazione del padre del ragazzo "posseduto da uno spirito muto".

Figlio del Concilio, sogno la mia chiesa cattolica capace di farsi piccola, senza orgogliose pretese di certezze ma cosciente del proprio limite e dei propri errori, umile e docile come il Maestro che non cercava la sua, ma la volontà del Padre. Una chiesa che si fa carico delle divisioni all'interno del cristianesimo interrogando innanzitutto se stessa alla luce delle esigenze evangeliche, prima di accusare i fratelli delle altre chiese. Siamo tutti, semplicemente, "chiese segnate dalla provvisorietà e dall'errore" verso la Chiesa inedita di Cristo Signore, la "Gerusalemme celeste" in cui non esisteranno più sinagoga, sala del culto, basiliche o altri edifici destinati alle diverse liturgie: tutti segni di una fede creduta e pregata, ma anche della distinzione e della contrapposizione; segni che dicono il bisogno di collocare il Mistero nella storia, ma anche le parzialità della nostra conoscenza. Solo il giorno in cui Dio sarà tutto in tutti, il tempo in cui "l'Onnipotente e l'Agnello sono il suo tempo" potremo dire: "Qui sussiste la Chiesa di Cristo". Solo allora.

Nell'attesa, a tutti i discepoli è chiesto di vivere l'ascolto della Parola, la misericordia e l'accoglienza che non conoscono condizioni, e di sentirsi costantemente provocati dalla domanda: "Secondo voi, chi dei due fratelli ha fatto la volontà del padre?". Non dimentichiamolo: "Molti dei primi saranno ultimi!".

Gianni Manzi

2. Il Concilio e la novità dello Spirito: una prospettiva ecumenica

Di seguito, il documento firmato dal presidente e dal comitato esecutivo del SAE presentato alla 44esima sessione di formazione (Chianciano 29/7-4/8 2007).

La pubblicazione di alcuni recenti documenti cattolici spinge il SAE a ripensare una volta di più al Concilio Vaticano II come riferimento fondamentale per la propria storia e la propria esperienza. Tutte le componenti confessionali dell'associazione riconoscono, infatti, che senza di esso la vocazione ecumenica non avrebbe potuto svilupparsi nella Chiesa Cattolica nei modi e nelle forme degli ultimi decenni. Riconosciamo, dunque, nel Concilio, un grande dono di Dio che ha reso possibile l'avvio di un percorso in precedenza precluso: non una rottura, ma una reale novità, suscitata dallo Spirito nella storia della Chiesa.

Il SAE è associazione interconfessionale: non si pone al di sopra o al di fuori



delle identità confessionali, ma nel rispetto di esse, a servizio delle Chiese, per la maturazione di una spiritualità ecumenica che sostenga un cammino verso la comunione. Nella propria storia il SAE ha vissuto e vive l'ecumenismo come incontro tra credenti, come ascolto reciproco, come dinamica di comunicazione che cerca la condivisione. Sono le stesse prospettive riconosciute per la prima volta dal magistero cattolico nel decreto conciliare *Unitatis redintegratio*, che si è riferito al movimento ecumenico come ad un'espressione significativa per il nostro tempo del sapiente disegno di grazia del Signore dei secoli (cf. UR 1b). Ad oltre quarant'anni dallo stesso Concilio, e a quasi sessanta dalla fondazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, ci rendiamo conto che i frutti dell'esperienza ecumenica che già viviamo non ne esauriscono le prospettive: esse sono ancora dinanzi a noi, come oggetti di impegno e di speranza.

Vivere il dialogo ecumenico, infatti, significa sperimentare la presenza dello Spirito che illumina e sostiene l'esperienza di tutti i cristiani e delle Chiese di cui sono membri; significa scoprire la forza vivificante che si esprime nel Vangelo da esse annunciato e nei loro sacramenti, come nella qualità della comunione che le abita. Nel dialogo, cioè, si tocca con mano la ricchezza della presenza del Signore nelle diverse Chiese che ne confessano il nome, e delle quali - lo crediamo profondamente - Egli si serve per l'annuncio della sua Parola. Riconoscerlo è confessare la potenza dello Spirito, la sua novità che si manifesta in forme diverse.

Per questo non possiamo non condividere il turbamento prodotto in numerosi ambienti ecumenici dalle recenti *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, emanate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. È vero che esse si presentano come riaffermazioni del tradizionale magistero cattolico, riprendendo testualmente enunciati dei documenti conciliari *Lumen gentium* e *Unitatis redintegratio*. È altrettanto vero, però, che un medesimo enunciato può assumere significati diversi in rapporto al contesto e all'orizzonte intenzionale in cui è inserito. Le Risposte, nel "precisare il significato autentico" dei testi conciliari, ne orientano di fatto l'originaria apertura di senso ad un'interpretazione esclusiva e vincolante. Considerate in quest'ottica, esse, proprio mentre si riconnettono letteralmente al Concilio, contribuiscono a smorzarne la corrente e il corso della ricezione, quale si è espressa tra l'altro nei numerosi dialoghi cui anche la Chiesa Cattolica ha partecipato. Quanto, infatti, nei documenti conciliari esprime il gioioso riconoscimento della presenza dei doni di Cristo e dell'azione dello Spirito Santo anche al di fuori della Chiesa Cattolica, ora sembra invece riproposto per definirne più fermamente i confini.

Le nostre preoccupazioni assumono maggior forza nel momento in cui le Chiese d'Europa si preparano per la III Assemblea Ecumenica di Sibiu, dalla quale il movimento ecumenico spera rinnovato slancio per il proprio cammino. La luce di Cristo che illumina tutti guidi la sua Chiesa all'accoglienza fedele delle novità dello Spirito.

IL FATTO

Dal Molin: le ragioni della pace

Tutto è iniziato esattamente nell'estate del 2006, con una successione di annunci e smentite dell'ampliamento della base militare Usa di Vicenza, nota come "Progetto Dal Molin". Da questo rimpallo di responsabilità tra Amministrazione locale (sindaco Hullwek) e il Governo, il caso è cresciuto con risvolti politici a partire dal centro-sinistra locale, sostenuto da alcuni parlamentari veneti, che denunciavano l'inopportunità politica e l'impatto dell'opera sulla città. A dicembre e febbraio si svolgono a Vicenza due importanti manifestazioni pacifiste senza creare scontri né incidenti. Nonostante la protesta popolare e le contraddizioni interne, Prodi il 16/1/07 dichiarava che "Il Governo non si opporrà alla decisione presa dal Governo precedente e dal Comune di Vicenza".

Lo scorso 3/6/07, in un convegno a Trento, Prodi, vivacemente contestato dai Comitati e dai *no global*, con urla e *slogans* contro la Ederle 2, ha replicato che il Governo manterrà la decisione presa. Il 12/6/07, vicino all'aeroporto Dal Molin, due *molotov* hanno bruciato i *containers* di una ditta che stava eseguendo la posa dei cavi in fibre ottiche. Il 15/6/07 Paolo Costa riceve da Prodi ufficialmente la nomina di Commissario straordinario per agevolare un progetto che tenga conto delle istanze dei vicentini (*Il Gazzettino* del 16/6/07). Il 19/6/07, in stazione a Vicenza, viene appiccato il fuoco alle casse di legno utilizzate da un'altra ditta per l'invio delle masserizie dei militari americani. Una settimana dopo un grosso petardo viene fatto esplodere in piazzetta Gioia, dietro una caserma. Il 5/7/07 (in coincidenza con l'*Independence Day*) avviene un altro attentato ai danni di un *bunker* di controllo dell'oleodotto della Nato che si trova a 1 Km. dall'aeroporto Dal Molin. Il 30/7/07 viene recapitato un dvd di rivendicazione alla sede della Rai e di una TV locale, con le immagini dell'attentato.

Su questa scarna descrizione degli eventi si apre un ventaglio di prospettive che non promettono niente di buono: legittime proteste che esprimono una volontà popolare di opposizione al progetto da parte di soggetti riconosciuti si intrecciano con iniziative (talvolta senza controllo, finalizzate unicamente a incitare alla rivolta) di soggetti la cui connotazione pacifica è molto dubbia.

La nostra ricognizione sul "fatto" ci porta perciò a considerare tutta una serie di prese di posizione, con particolare attenzione a quelle espresse dalla comunità cristiana e dalla chiesa locale, con l'intenzione di rendere un servizio all'informazione su quanto accaduto, ma sempre con riferimento all'opzione pacifica, che considera come tale anche il diritto alla difesa. Per questo abbiamo valutato le ragioni dei diversi comitati, ai quali anche la chiesa locale ha prestato ascolto. Pur sapendo di non poter svolgere un'analisi approfondita delle posizioni espresse, per ragioni di spazio, ci limiteremo ad accennarne i contenuti, invitando chi volesse approfondire a consultare i siti aperti su *Inter-*



net (www.altravicenza.it/dossier/dalmolin - <http://clubgiovani.it/sialdalmolin>).

Le ragioni del SI al Dal Molin

I punti essenziali del progetto estrapolati dal sito *Internet* si possono così riassumere.

Attualmente la 173a Brigata è suddivisa tra Italia e Germania e c'è la necessità di riunificarla in un'unica *location*. A causa dell'insufficienza di spazio nella Caserma Ederle, il Dal Molin è l'unica altra area demaniale disponibile a Vicenza. Il Comando SETAF sta portando avanti questo progetto in stretto contatto con le autorità locali e centrali per trovare soluzioni condivise e per ridurre al minimo l'impatto sull'ambiente e sulla mobilità nella zona. Le attività delle truppe, l'equipaggiamento, gli armamenti e le strutture previste al Dal Molin saranno le stesse attualmente esistenti presso la Ederle. La pista di volo del Dal Molin rimarrà sotto il controllo delle autorità civili italiane. Tutte le operazioni aeree della SETAF continueranno a partire dalla Base di Aviano. L'urbanizzazione prevede la pedonalizzazione dell'area Dal Molin con la conservazione di gran parte dello spazio verde e riduzione al minimo degli spostamenti del personale assegnato. I lavori al Dal Molin e alla Ederle verranno effettuati da aziende italiane con lavoratori italiani e con materiali italiani. A lavori completati, è ragionevole attendersi un incremento generale sia dell'occupazione alla SETAF, sia dell'indotto. Tutti i progetti di ristrutturazione delle infrastrutture della Ederle e del Villaggio sono dipendenti dal progetto Dal Molin in quanto parte integrante della ridislocazione delle Forze Armate Usa in Europa. In conclusione, si tratta di una base per incrementare la disponibilità di strutture e soddisfare le maggiori esigenze logistico-amministrative.

La descrizione del progetto prosegue elencando i benefici economici per la città tra cui la previsione occupazionale di 750 dipendenti civili italiani e di personale indotto (2.000 ca.). A questo si aggiungono benefici indiretti, fra cui: bonifica dell'area est Dal Molin da ordigni bellici, a totale carico Usa; personale fisso nei cantieri + tecnici in visita (6-7 anni); visibilità e pubblicità della città; incremento del bacino d'utenza di potenziali clienti degli aeroporti vicentini/hotels/ristoranti; posti di lavoro nell'indotto, e via elencando...

Il comitato del SI al Dal Molin, costituito nel mese di Agosto 2006, afferma di voler dare voce a quella parte di comunità locale che non è ideologicamente schierata e contraria all'aumento della presenza Usa presso l'aeroporto Dal Molin e che, nel pieno e vero rispetto di coloro che la pensano diversamente, chiede di essere ascoltata e presa in considerazione sulla base di oltre 11.000 firme raccolte a sostegno del progetto. Inoltre sostiene di voler rappresentare quel 50% di popolazione che i sondaggi del No ignorano, senza la presunzione di voler parlare a nome di tutti, ma limitandosi a portare nelle sedi istituzionali

preposte la voce di chi la pensa diversamente.

Le ragioni del NO al Dal Molin.

Questa, in sintesi, la descrizione che i *Comitati per il NO* danno del progetto.

Il Dal Molin è l'aeroporto civile di Vicenza. Mai decollato come scalo locale, ospita al proprio interno un *Aeroclub*; fino alla fine del 2006 la torre di controllo e una parte delle installazioni erano sotto il controllo dell'Aeronautica militare italiana, la quale ha ceduto definitivamente la gestione dell'intera area ai civili solo con l'inizio del 2007. La nuova base americana andrebbe a occupare una zona a nord del comune di Vicenza nell'attuale Dal Molin, e servirebbe agli Usa per riunire la 173a Brigata aviotrasportata Airborne, attualmente presente in parte ad Aviano (Pordenone) e in parte Germania. L'obiettivo statunitense sarebbe di intervenire rapidamente nelle aree geografiche del medioriente, ricche di fonti energetiche strategiche per il sistema economico vigente.

Il progetto Dal Molin, presentato nel giugno 2006 (ma discusso segretamente a partire almeno dal 2003) prevede la cementificazione di circa 600.000 mq. equivalenti a 1.900 appartamenti di 100 mq. ciascuno. All'interno dell'attuale aeroporto, che diventerà una zona militare del tutto inaccessibile ai cittadini, verranno costruiti dormitori per 1.200 soldati, due parcheggi multipiano, officine per la riparazione dei mezzi e silos per il deposito di materiali e armamenti, impianti sportivi e un centro commerciale.

I vertici militari statunitensi ripetono che non hanno nessuna ambizione sulla pista dell'aeroporto dove, sostengono, potranno continuare ad atterrare aerei civili, ma più di qualche vicentino si è chiesto come mai e con tanta determinazione gli emissari degli Stati Uniti abbiano richiesto proprio quest'area. Ai cittadini vicentini l'Amministrazione comunale e generali americani si sono affrettati a elencare i presunti benefici economici. In particolare, la questione occupazionale è stata utilizzata come ricatto (*"le caserme portano lavoro, se non si fa il Dal Molin chiude anche la Ederle"*) per tentare di convincere i vicentini ad accettare l'imposizione di una nuova installazione militare; ma, di questo passo, potremmo trasformare anche la guerra da strumento di morte a opportunità occupazionale.

Il comunicato dei *Comitati*, pubblicato su Internet, aggiunge un commento sull'iniziativa: *«L'aspetto nuovo e dirompente nella placida tranquillità cittadina è che a Vicenza "si è costituito un movimento di cittadini, autonomo ed indipendente da schieramenti politici, che riesce a coniugare la necessità della salvaguardia del proprio territorio e dei beni comuni, con il NO alla guerra e alle servitù militari". Questa comunione di obiettivi ha dato vita all'Assemblea Permanente dei cittadini per il NO al Dal Molin che unisce comitati, associazioni, singoli cittadini.»*.

Un altro contributo molto significativo è venuto dal *Gruppo famiglie per la pace* che da anni è impegnato su questo terreno. È una *Lettera aperta ai cristiani di*



Vicenza, che, accogliendo l'invito della Pastorale sociale vicentina del 17/9/06 a riflettere sulla questione Dal Molin, porta il proprio contributo attraverso un documento, pubblicato il 18/1/07. Il documento propone, attraverso vari incontri sul piano biblico e teologico, un approfondimento tematico, per favorire un discernimento evangelico che porti a una presa di posizione comunitaria.

Nel merito, dopo aver descritto gli ampliamenti militari programmati nel territorio vicentino, denuncia la natura prettamente offensiva della Base, per il semplice motivo che i *parà* americani della 173a Brigata sono già stati impiegati sul fronte nord dell'Irak. Da qui le preoccupazioni che Vicenza diventi la città più militarizzata d'Italia... al di fuori degli accordi Nato, con la cessione di una parte della sovranità territoriale da parte dello stato italiano, che amplierebbe le possibilità di interventi militari Usa (cit. doc. ACLI provinciali). La stessa preoccupazione viene espressa nelle stessa data anche da un volantino di Pax Christi Italia, che denuncia la logica di militarizzazione dei territori in palese contrasto con il programma di Governo che prevedeva una ridefinizione delle servitù militari.

La seconda parte della *Lettera aperta* esprime il carattere biblico-teologico della riflessione, con l'invito di don Dario Vivian a leggere i segni dei tempi attraverso il discernimento, alla luce della Parola di Dio nella storia (intervento pubblicato su *La Voce dei Berici* del 24/12/06). Si annuncia, inoltre, la pubblicazione di un fascicolo che raccolga tutte le riflessioni fatte in ambito cattolico sul Dal Molin fino al 13/12/07, lamentando la scarsa presenza di interventi pubblici di parrocchie, gruppi, associazioni laicali e religiose, ma sottolineando la quasi unanimità di giudizi contrari delle poche organizzazioni che si sono espresse (l'eterno dilemma veneto delle maggioranze silenziose? *n.d.r.*).

L'appello finale alla chiesa locale, diocesi e parrocchie, a non restare fuori, in silenzio, riprende l'intervento del parroco di Quinto Vicentino e Valproto (dove si trova il sito), Fabrizio Cappellari, che incita a riaffermare il Vangelo nel rifiuto di ogni guerra e di ogni logica di corsa agli armamenti. Tale incitamento sembra rivolto in particolare proprio alla diocesi, che dovrebbe proporsi come punto di riferimento con le proprie strutture per unificare (far convergere) il cammino comunitario di discernimento: *"L'ultimo passaggio del discernimento è la decisione. Dopo il confronto, attraversato il conflitto, accettando che non c'è l'unanimità, o si arriva a prendere posizione o di fatto non si fa discernimento..."* (relazione di don Vivian).

La chiesa locale

In realtà il settimanale diocesano si era già occupato della questione, con l'articolo già citato del 24/12/06; sta di fatto che la risposta del vescovo Nosiglia in prima persona non tarda a venire, perché viene pubblicata sul *Giornale di Vicenza* il 19/1/07, e il 21/1/07 su *La Voce dei Berici*. Il taglio è certamente prudente ed equilibrato, preoccupato per le strumentalizzazioni. Il vescovo



riconosce che *“sono sorti vari comitati di cittadini, alcuni che sostenevano le ragioni contrarie all’operazione, altri favorevoli (...), il dibattito è stato sempre condotto in modo democratico e civile, perché le diverse posizioni non nascono da ragioni ideologiche di parte, ma da reali problemi e preoccupazioni...”*.

Il vescovo attribuisce poi al Governo la responsabilità di dire l’ultima parola, per avere risposte precise sulle decisioni, e a se stesso il merito di aver incontrato e dialogato con tutte le componenti e con lo stesso Esecutivo, sollecitandolo ad assumere una posizione chiara, *“per mettere fine a uno stato di tensione e di contrasti tra la gente, che si andava sempre più aggravando. Ora che la decisione è stata presa dal governo, occorre guardare avanti con realismo e speranza, uscendo dalla logica contrapposta del no e del sì...”*. Infine chiede alle comunità cristiane, ai sacerdoti, ai religiosi e alle associazioni laicali di contribuire a rasserenare gli animi e *“mantenendo una vigilante attenzione e cura perché le garanzie circa la natura e le finalità del nuovo insediamento (...) siano attuate con rigore e i cittadini (...) siano ascoltati e coinvolti nelle decisioni che li riguardano”*.

Nello stesso numero, a pag. 2, viene riproposta la riflessione già citata del parroco F. Cappellari che chiede alla chiesa locale di riaffermare il Vangelo. Ma l’occhiello in testa alla pagina precisa che la sua testimonianza è precedente alla decisione governativa, con cui Prodi ha deciso di dare il consenso all’ampliamento della base.

Sempre su *La Voce* dell’11/2/07 il vicario episcopale torna a ribadire alcuni principi che il vescovo ha più volte richiamato: 1) compito della chiesa è l’annuncio del Vangelo della pace; 2) la fedeltà al Vangelo e al magistero non esonera però i credenti dalla fatica di costruire la pace nel concreto delle vicende storiche; 3) è essenziale che nessuno rivendichi per sé l’esclusività della fedeltà al Vangelo e di parlare a nome della comunità cristiana senza averne il compito; 4) è responsabilità di tutti operare senza ferire la comunione, bene supremo della comunità cristiana; 5) non dimenticare, pur nella faticosa ricerca dei segni dei tempi con i quali il Signore ci parla, l’insegnamento sapienziale dei Padri: *“Nelle cose essenziali l’unità, nelle opinabili la libertà, in tutte la carità”*.

Nella stessa pagina il settimanale pubblica le proposte di due ingegneri dei *Comitati del No*, per lo smantellamento del Dal Molin e della caserma Ederle, e per una destinazione “civile” dell’area. Si tratta di *ipotesi alternative*, con proposte di costi e benefici: *“Un centro di innovazione e ricerca che darà posti di lavoro anche ai 1.200 dipendenti della Ederle”* (Ing. Vivian).

Lo stesso periodico il 18/2/07 (dopo l’importante manifestazione pacifista del 17) pubblica due pagine dedicate al Dal Molin, mettendo a confronto le ragioni del sì e del no e, in taglio basso, un contributo alla riflessione della Curia vescovile dal titolo: *No alla violenza, sì alla pace*, che è un’esercizio di grande equilibrismo dialettico per tenere tutto insieme. In buona sostanza, si tratta di un testo che, richiamando una significativa antologia di interventi del



magistero pontificio in materia, enuncia il suo pensiero costante circa la guerra, la pace e le forze armate.

I documenti citati sono la *Gaudium et Spes*, la costituzione apostolica *Spiritali militum curae* emanata nel 1986 da Giovanni Paolo II (che esprime una posizione ancora attuale e recentemente confermata da Papa Benedetto XVI a un convegno degli ordinariati militari), e una serie di omelie e discorsi papali sul ruolo dei militari e sulla loro formazione cristiana. Nella *Gaudium et Spes* vi è un passaggio che dice testualmente: "...altra cosa è servirsi delle armi per la giusta difesa dei popoli, e altra cosa è voler imporre il proprio dominio su altre nazioni" (n. 79). Viene citata anche una frase di Paolo VI, colui che istituì la *Giornata della pace*, per sostenere che "*pace non è pacifismo, non nasconde una concezione vile e pigra della vita, ma proclama i più alti e universali valori della vita...*".

Il distillato di tale antologia, in buona sostanza, è il seguente: "*La chiesa distingue nettamente tra guerra, da aborrire sempre, e forze militari giustificate se intese al servizio della pacifica e rispettosa convivenza tra i popoli*".

Orientamenti e testimonianze

Se questo voleva essere un contributo alla riflessione bisognerebbe portare alle giuste conseguenze tale ragionamento, chiedendoci se questo è l'attuale compito delle forze Nato nei vari teatri di guerra (preventiva?) mondiali, e cioè quello di essere al servizio della pacifica convivenza. Era questo il significato dell'invito al discernimento contenuto nella *Lettera aperta di Famiglie per la pace*. Altrimenti la riflessione resta nel limbo delle buone intenzioni e non diventa confronto con il reale, orientamento evangelico ed esortazione nei confronti di chi ha responsabilità politiche, così come è avvenuto in occasione del problema dell'eutanasia e delle unioni di fatto, in cui la chiesa non ha rinunciato ad esprimere un giudizio fin troppo esplicito. Se ne potrebbe dedurre che in questo caso non ci siano "*principi non negoziabili*" da difendere, e che perciò sia preferibile lasciar parlare i laici, che peraltro non mancano di farlo.

Che questa sia la linea seguita dalla curia lo conferma anche la pagina dedicata ai problemi del territorio nel n. 8 del 25/2/07 de *La Voce*, in cui si annuncia l'iniziativa referendaria dei *Comitati del NO*, decisi ad appellarsi al Tar dopo la prima bocciatura, ma in cui compare anche un intervento del prof. Paolo De Stefani del *Centro diritti umani* (Università di Padova), che denuncia la politica prevaricatrice degli Usa sul piano mondiale, ma anche in casa nostra.

È significativo della linea tenuta dal giornale diocesano, che si dia ospitalità a un'opinione fortemente critica: "*Se un insediamento militare serve a rafforzare la rete di sicurezza collettiva che fa capo all'ONU, un governo non dovrebbe avere imbarazzi... Ma gli Usa, in questo momento, seguono una politica ufficiale che prescinde dall'Onu e irride al divieto dell'uso della forza (...). Se da Aviano o da Vicenza dovesse partire l'ordine di aggredire l'Iran, siamo sicuri che ciò non sarebbe fonte di*



imbarazzo?”.

Questo è anche il contenuto dell'appello lanciato da Alex Zanotelli con la sua consueta carica profetica, all'assemblea contro la base Usa del 4/2/07. Quando parla di armi, padre Zanotelli diventa un torrente in piena: «*Gli americani per la guerra in Irak hanno già speso 500 miliardi. E solo per difendere a oltranza gli interessi di pochi, per controllare petrolio e gas*».

Per il comboniano questa è “*l'epoca dell'inferno terrestre, del disastro ecologico annunciato*” che si consumerà in 50 anni, della fame “*che attanaglia 851 milioni di uomini*”, di guerre conosciute e ignorate, l'Irak, l'Afghanistan ma anche il Congo con i suoi 4 milioni di morti: «*Quando la Chiesa avrà il coraggio di dire che la bomba atomica è peccato?*». (Il Giornale di Vicenza del 4/2/07).

Ugualmente deciso è il taglio con cui Raniero La Valle, al Seminario nazionale di studio del 16/6/07, denuncia il piano Usa, citando Francesco Cossiga (nella sua dichiarazione di voto in Senato il 28/2/07): «*Il cuore del discorso sta infatti qui: non si tratta di un ampliamento e neanche di un raddoppio di una base preesistente, non si tratta di un accasermamento di altri duemila uomini di truppe aviotrasportate in modo che siano più vicini agli scenari di guerra. Si tratta di una base per azioni di deterrenza e ritorsione nucleare previste nel quadro di una pianificazione militare chiamata “Punta di diamante”*.» (cfr. doc. Famiglie per la pace del 6/7/07). Si tratta di affermazioni molto pesanti che andrebbero documentate (n.d.r.).

Fra i molti altri giudizi espressi sulla stampa nazionale, abbiamo scelto quello dell'ex ambasciatore Romano, chiamato in causa dai lettori del *Corriere della sera* del 3/3/07, perché ci sembra che colga il nocciolo della questione, in quanto sostiene che poteva esserci un'alternativa alla base di Vicenza, ma che non si è saputo sostenerla: “*Avremmo potuto spiegare all'America che non siamo pronti a sottoscrivere tutte le sue iniziative militari, ma che intendiamo partecipare alle operazioni approvate dall'Onu, dal Consiglio Atlantico o dall'Unione europea. E avremmo potuto rafforzare questa impostazione dichiarando che eravamo pronti a fare la nostra parte in Afganistan anche nelle zone in cui si combatte...*”.

È interessante notare come testimonianze così diverse s'intersecano e si integrano nella ricerca di un obiettivo alto. Da un lato l'utopia della pace che nel misurarsi con le cose di questo mondo si carica del compito della denuncia, pur rischiando la temerarietà e il radicalismo. Dall'altro lato la razionalità laica, che attraverso l'esercizio dialettico non rinuncia a esprimere giudizi, senza precludere soluzioni di compromesso. Nell'interesse della Comunità nazionale e mondiale, crediamo che in questa come in altre vicende legate ai difficili equilibri che comporta il rifiuto della guerra, con l'esigenza della difesa armata, esiste sempre una *via della ragione* che per essere percorsa richiede a ciascuno di rinunciare a qualcosa nell'interesse di tutti. Senza di questo non si sarebbe mai giunti al disarmo nucleare (con tutti i suoi limiti). Purché non si sacrificino mai i più deboli, come spesso accade, quelli che non hanno niente



da negoziare, né la forza per imporre la propria scelta.

Su questa via, però, sia gli stati che le chiese non devono avere *imbarazzi* né atteggiamenti subalterni verso il più forte. In questi casi l'incertezza può essere fatale, perché sul piano ecclesiale svuota di contenuti il messaggio evangelico; sul piano politico lascia spazio agli estremismi di destra e di sinistra, e impedisce di essere affidabili per trattare su un piano di parità.

Giorgio Corradini



IL DIBATTITO

Famiglia e matrimonio

Il tema della famiglia è al centro dell'attenzione oggi in Italia, ma non solo in Italia. Anche se ci limitiamo al mondo occidentale non c'è una nazione in cui non si assista a una trasformazione di questo istituto, e non ci si ponga l'interrogativo su cosa fare: difendere in modo strenuo la famiglia tradizionale o prendere pragmaticamente atto dell'esistenza di nuovi tipi di rapporti interpersonali e riconoscere anche giuridicamente, in modo più o meno esplicito, nuovi tipi di convivenze e di famiglia?

Questo dibattito è reso per lo meno ambiguo dal fatto di identificare in modo assoluto due realtà, che la storia ci dice essere state sempre distinte, anche se fra loro inevitabilmente correlate. Nel linguaggio comune, *famiglia* e *matrimonio* sono diventati due sinonimi, ma non è mai stato così, e non è così neppure oggi. L'equivoco nasce dal fatto che la famiglia "canonica" contemporanea è diventata nella quasi totalità mononucleare, fondata cioè su due coniugi e i loro figli non sposati, che coabitano nella stessa casa. Cresce addirittura il numero di famiglie composte da un unico componente. Uno stato di famiglia simile era quasi inconcepibile solo mezzo secolo fa. D'altra parte anche oggi, quando parliamo, per esempio, della famiglia Kennedy o della famiglia Agnelli, non identifichiamo matrimonio e famiglia, ma continuiamo a utilizzare in modo corretto il concetto di famiglia nella sua accezione più propria, che travalica l'ambito ristretto delle relazioni personali circoscritte a una coppia di genitori e ai loro figli, e che è, fra l'altro, la forma più corrispondente al suo significato storico originale.

La discussione su questo problema è resa ancora più confusa se non solo identifichiamo la famiglia con il matrimonio, ma se addirittura non distinguiamo più fra matrimonio come istituto sociale e matrimonio cattolico, inteso come sacramento, carico quindi di significati religiosi e sociologici difficilmente districabili nel modo comune di pensare, anche se poi nella vita pratica ci si comporta in modo diverso dalle forme e dalle esigenze connesse alla sua concezione.

Carattere profano del matrimonio nella tradizione occidentale

Se consultiamo anche solo alcuni dei numerosissimi studi che direttamente o indirettamente descrivono le forme che l'istituto matrimoniale ha assunto nelle varie epoche della storia occidentale, risulta evidente che queste sono state sempre subordinate e quindi influenzate direttamente da una realtà più ampia alla quale è stata sempre inscindibilmente correlata, la famiglia. Il modello attualmente recepito dalla legislazione degli stati occidentali non deriva certamente, come spesso si afferma con disinvoltura, da una forma naturale, inscritta cioè già nel DNA biologico della natura umana. L'attuale modello familiare è il frutto di una costruzione umana, storica e culturale, ed ha alle spalle una lunga evoluzione, di cui non possiamo non tener presenti almeno



queste tradizioni: greco-romana, irlandese, germanica, ebraico-cristiana. Non va dimenticato neppure l'impatto che la cultura contemporanea, a partire dal sec. XVI in poi, ha avuto sulla società, sull'organizzazione dello stato e nei rapporti, diversificati, Stato-chiesa in Europa e nel Nuovo mondo. Un aspetto questo che, potremmo dire, fa parte dell'attualità e su cui non ci soffermeremo, se non per indicarne i presupposti che si sono definiti alla fine del sec. XVI dopo il Concilio di Trento.

Nei primi secoli della storia di Roma, per esempio, la famiglia era una vera e propria tribù, governata dalla potestà del *pater familias*, quindi dalla potestà paterna, e con il termine *familia*, più che i rapporti delle persone che la componevano, si intendeva l'insieme che costituiva una vera e propria unità socio-economica indipendente, con possedimenti terrieri, animali, attrezzi da lavoro, uomini liberi e schiavi.

Il giurista romano Ulpiano (II-III), per esempio, definiva così la famiglia: *"In senso proprio definiamo famiglia le molte persone soggette al potere di uno solo o per natura o per diritto, come per esempio il pater familias"*. Del resto già Aristotele aveva scritto: *"Una famiglia completa è costituita da schiavi e uomini liberi"* e, in un altro passo: *"La proprietà è una parte della famiglia"* (1). A rigor di termini, dal punto di vista giuridico, lo stesso *pater familias* non avrebbe potuto essere considerato componente della sua famiglia, in quanto questa era la sua proprietà, su cui esercitava pieno potere e di cui poteva disporre a piacimento, dalla moglie, ai figli, agli schiavi, alle cose. Si trattava quindi di un'istituzione, per quanto riguarda gli esseri viventi, estremamente disomogenea dal punto di vista dei diritti civili riconosciuti ai singoli componenti (2).

Quando nei documenti romani si parla di matrimonio, per esempio, è evidente che ci si riferisce esclusivamente ai congiunti più stretti del *pater familias*. Paul Veyne ci ricorda che gli schiavi non avevano neppure il diritto di sposarsi, vivevano in regime di promiscuità, e gli eventuali figli che nascevano erano gestiti dal padrone con i criteri di resa economica, come faceva con i frutti del parto degli altri animali in suo possesso (3). Il matrimonio di un figlio era quindi un evento che riguardava gli interessi del *pater familias*, il quale doveva provvedere al problema della successione, e quindi la sessualità dei membri della famiglia doveva essere disciplinata e amministrata a questo fine.

Basta aver letto anche una sola commedia di Plauto per capire quanto la nostra morale sessuale abbia poco a vedere con le regole che vigevano a Roma ai suoi tempi. Nessun rimprovero per le relazioni di padri e figli con le etere che intrattenevano gli uomini in ritrovi pubblici a tutti noti. Del resto molti ricorderanno la famosa frase attribuita a Demostene: *"Per generare figli abbiamo le nostre mogli, per gustare i piaceri dell'amore abbiamo le etere"*.

Il problema del matrimonio a Roma era un affare di famiglia, dettato da necessità di rapporti anche economici con altre famiglie. *"Il matrimonio romano"*, scrive ancora P. Veyne, *"è un fatto privato che non richiede la sanzione di*

nessun potere pubblico: non si passa davanti all'equivalente di un sindaco o di un parroco; è un atto non scritto (non esiste un contratto di matrimonio, ma solo un contratto di dote... supposto che la promessa sposa abbia una dote) e anche informale: nessun gesto simbolico, si dica quel che si vuole, era di rigore. Insomma, il matrimonio era un evento privato, come per noi il fidanzamento" (4).

I primi secoli del cristianesimo

Quando il cristianesimo si diffuse nell'Impero romano il matrimonio continuò a essere regolato dalla legge civile in vigore. Certamente i pensatori cristiani cominciarono a sviluppare alcune istanze, che però venivano rivolte ai singoli fedeli, ai quali, come per tutte le altre esigenze e condizioni di vita, venivano proposte considerazioni ed elaborazioni religiose ed etiche sviluppate a partire dalla lettura attenta delle Sacre Scritture. Le elaborazioni teologiche che il cristianesimo sviluppò con il tempo, in concomitanza anche con l'evoluzione della società, esercitarono senza dubbio un forte influsso sul costume e sulla legislazione civile riguardante la famiglia e l'istituto matrimoniale. Basta ricordare quanto, nel bene e nel male, abbia pesato l'opera di Agostino d'Ippona fino ai nostri tempi su tutti i temi relativi all'amore umano, sulla vita coniugale, sulla concezione, sulla sessualità e sui fini del matrimonio.

Nei primi secoli del cristianesimo, tuttavia, per quanto riguardava la legislazione civile *"i fedeli della Chiesa primitiva consideravano il matrimonio come affare di famiglia. In origine la decisione in merito spettava ai genitori, sebbene nell'età ellenistica fosse sempre più frequente il caso in cui essa veniva presa dagli interessati. Se si trattava di un matrimonio tra cristiani, l'intervento del clero era considerato superfluo. Tutto ciò sta a dimostrare che nel matrimonio si scorgeva soprattutto una realtà terrena, che doveva essere sperimentata 'nel Signore'. Il padre di famiglia era responsabile della vita cristiana di tutti i membri e quindi anche della scelta del coniuge" (5).*

Non è possibile entrare nel merito di altre questioni, ma non si può fare a meno di accennare ad alcuni problemi rilevanti dal punto di vista etico. Le concezioni cristiane, lo abbiamo già detto, influenzarono sempre più le coscienze dei fedeli, ma non incisero più di tanto sulla legislazione civile, per quanto riguarda, per esempio, la situazione degli schiavi, la tolleranza sulla esposizione dei bambini indesiderati, la possibilità del divorzio. E questo per molto tempo, come afferma la storica Herlihy, che scrive: *"La legge romana e, più tardi, i codici barbarici, continuarono a definire il fondamento giuridico del matrimonio, trovandosi talvolta in contrasto con gli insegnamenti cristiani. Così, il Corpus Juris Civilis, anche se redatto dall'imperatore cristiano Giustiniano, permetteva ancora il divorzio, come la legge romana aveva sempre fatto" (6).*

La famiglia nell'alto Medioevo

In occidente il Medioevo fu un periodo di grandi scontri e incontri di culture e civiltà diverse. Accanto alla popolazione romana, che si conformava



ai costumi e alle norme ereditate da Roma, si insediarono popoli di provenienza culturale diversa, che naturalmente portavano con sé anche modi di vivere e modelli di organizzazione sociale altrettanto diversi. Naturalmente queste diversità si riscontravano anche nella concezione della famiglia e del matrimonio. Rileviamo subito alcune corrispondenze fra i tre modelli principali: la *Familia* romana, la *sept* irlandese e la *sippe* germanica.

Tutte e tre le istituzioni erano ampie, avevano una struttura complessa sia dal punto di vista della composizione delle persone che ne facevano parte, che delle loro finalità economiche e "politiche". Tutte, la *Famiglia*, la *sept* e la *sippe*, rivendicano un'ascendenza a un avo antico, da cui avevano avuto origine, e perseguono quindi due fini primari assolutamente irrinunciabili: la conservazione e lo sviluppo del patrimonio, e una discendenza a cui affidare la propria stessa sopravvivenza.

È facilmente comprensibile che il matrimonio dei figli del *pater familias* a Roma o dei personaggi eminenti della *sept* o della *sippe*, fossero affari di estrema importanza e quindi gestiti direttamente da essi. Il fine principale da perseguire non era certamente l'amore fra i due sposi come noi lo intendiamo oggi, ma la sicurezza di avere un erede e solide convenienze politiche, militari ed economiche. Se presso i romani il marito aveva sempre in ogni momento la possibilità di divorziare, uno dei motivi più comuni di divorzio era costituito dal fatto che la moglie non avesse generato figli maschi. La matrona romana aveva un ruolo importante nella famiglia romana, ciò non impediva al marito di coltivare relazioni sessuali libere a suo piacimento, diritto invece negato in linea di principio alla moglie.

La *sept* e la *sippe* erano contraddistinte da un'analogia concezione. Il fatto, anzi, che fra gli irlandesi e, forse in misura minore, fra i germani vigesse il sistema della *cognatio*, cioè della parentela bilineare (sia patrilineare che matrilineare), e che le donne fossero molto importanti nella conduzione della casa del signore, rendeva di fatto molto accentuata la promiscuità sessuale delle convivenze con conseguenze facilmente intuibili. La *domina* aveva un ruolo di rilievo nel palazzo, ma ciò non era in contrasto con la *bigamia*, con la *poliginia* e tantomeno con la presenza di *concubine*, e, qualora interessi politici o interessi genealogici lo richiedessero, il *ripudio della moglie* era molto diffuso (7).

Molto affine era il regime della *sippe* germanica. David Herlihy ricorda, citando importanti studi di storici, che "anche dopo la vera conversione al Cristianesimo, i re merovingi avevano spesso diverse mogli e numerose concubine" (8). Inoltre i germani, oltre al matrimonio vero e proprio, avevano anche lo statuto del *Friedelche*. "Esso non implicava il trasferimento dell'autorità sulla donna e non richiedeva una dote.... La donna era più di una concubina, perché l'unione era pubblicamente riconosciuta e anche lei riceveva il dono del mattino" (9).

Per comprendere questo sistema familiare è sufficiente ricordare le vicende personali di Carlo Magno, il re dei Franchi incoronato Imperatore del Sacro

Romano Impero da Leone III la notte di Natale dell'800. Alessandro Manzoni ha immortalato nella sua tragedia, *Adelchi*, rievocandola con accenti molto romantici, la vicenda del ripudio da parte di Carlo della sua seconda moglie Ermengarda (il nome vero era Desideria). La figlia del re longobardo era stata imposta come moglie dalla madre Berta, e col consenso di papa Stefano IV, al figlio Carlo, già sposato con Imiltrude e madre di un figlio, Pipino il Gobbo. Per interessi politici, ben presto Carlo Magno, su sollecitazione diretta questa volta del nuovo papa Adriano I, ripudiò Desideria e sposò Fastrada. In tutto Carlo Magno ebbe almeno cinque mogli, alcuni storici dicono otto, e numerose concubine, e mise al mondo una ventina di figli.

Un'altra caratteristica dei tre sistemi familiari di cui si sta parlando è quella che Herlihy definisce *sistema incommensurabile*. Che cosa intende Herlihy con questo termine? Un fatto importantissimo. I documenti di cui disponiamo un po' per tutto il Medioevo, anche del basso Medioevo, ci descrivono le vicende dei grandi personaggi, e comunque delle casate che facevano parte delle classi più elevate. Poco sappiamo della vita delle classi subalterne ed emarginate. Ma anche se ci limitiamo all'interno delle grandi famiglie, ci rendiamo conto che le stesse regole non valevano per tutti i componenti della famiglia. Per esempio, Carlo Magno non permise che le figlie si sposassero, probabilmente per non mettere a repentaglio l'integralità del suo Impero, anche se, secondo la consuetudine del *Friedelche*, esse ebbero stabili relazioni alla luce del sole e figli ufficialmente riconosciuti, ma che legalmente non avrebbero potuto accampare nessun diritto alla spartizione dell'eredità del nonno. Naturalmente tutto questo tipo di *mènage* avveniva con la conoscenza piena e con il consenso dei teologi, dei prelati di corte e dei papi del tempo.

Ma che cosa era la famiglia e che valore aveva il matrimonio negli strati più bassi della popolazione? Le ipotesi più accreditate è che molte famiglie degli strati inferiori della società e dei più poveri avessero difficoltà a trovare delle compagne di vita, perché le donne venivano in gran parte concentrate nei palazzi e nei castelli degli aristocratici e coloro che vivevano nelle campagne, contadini e servi della gleba, se riuscivano a mettere su famiglia, costituivano dei nuclei familiari sostanzialmente più stabili e simili a quelli odierni, se non altro per il semplice motivo che non avevano possibilità economiche per ulteriori allargamenti del focolare domestico. Certamente non avevano bisogno di scrivere contratti di matrimonio, che ne fissassero le clausole economiche. E, visto che non c'erano possibilità di fatto, la convivenza coniugale, quando era possibile realizzarla, era più stabile di quella dei signori, e le relazioni fra i suoi componenti più paritarie. La notevole consistenza e continuità dei nuclei familiari delle classi povere era anche tutelata e imposta dai signori, nell'intento di assicurarsi un'utile e necessaria stabilità fra i loro subalterni (10).

Anche a livello popolare, tuttavia, il matrimonio continuava a essere un



fatto profano, spesso modulato sulle tradizioni popolari di provenienza pagana, anche se sempre più spesso sostituite con relativa facilità da riti cristiani (11). Certamente, poiché si trattava di "cristiani", si sono nel tempo affermate forme di presentazione e di benedizione degli sposi da parte del clero. Questo momento non era però assolutamente ritenuto necessario per la validità del matrimonio, che dal punto di vista civile continuava a essere un atto circoscritto alle famiglie interessate. *"Dopo il 1000"*, scrive Schillebeeckx, *"la messa nuziale seguiva dappertutto il matrimonio... Come abbiamo visto questa celebrazione liturgica delle nozze non veniva affatto imposta dalla Chiesa sotto forma di precetto... Il consenso paterno o quello reciproco degli sposi, a seconda delle consuetudini locali, era l'unico elemento essenziale secondo l'esplicita dichiarazione di Nicola I"* (12).

Evoluzione a partire dal sec. XI al Concilio di Trento

A partire dal sec. XI, l'Europa registrò radicali cambiamenti in tutti gli aspetti della società, dalla mobilità degli ordini feudali, al rifiorire rigoglioso del mercato con la conseguente nascita delle nuove classi sociali del mercante e del finanziere, dalla nascita dei Comuni alle necessarie ristrutturazioni interne agli ordini delle grandi famiglie dei Signori feudali, dalle nuove forme dei rapporti fra Papato, Impero e grandi famiglie feudali, che comportarono tensioni, conflitti e nuovi assetti di potere, regolati da una forte rielaborazione del diritto preesistente. Queste radicali trasformazioni coinvolsero direttamente anche l'evoluzione delle strutture della famiglia, specialmente di quella nobiliare, e le concezioni del matrimonio. Tali cambiamenti non furono dettati da una tranquilla riflessione accademica e teologica sui principi giuridici o su approfondimenti teologici sulla natura dell'esperienza cristiana dei fedeli. Le precisazioni giuridiche sulla famiglia e sul matrimonio furono determinate, per lo più, da conflitti di natura politico-istituzionale. Noi, che possiamo osservare con sguardo retrospettivo come nel corso dei secoli si sia arrivati un po' alla volta alla definizione della concezione della famiglia e del matrimonio nelle forme fissate al Concilio di Trento nel sec. XVI, ci si rende conto della faticosità, della nebulosità e delle contraddizioni che segnarono questo percorso secolare. Non è un caso che nei primi secoli dopo il mille la Chiesa cattolica si sia occupata maggiormente del problema dell'incesto, che non di quello della natura sacramentale del matrimonio. Attraverso la rivendicazione della propria autorità nell'indicare il modo di computare i gradi di parentela e di stabilirne il numero oltre il quale non esisteva più l'impedimento alla validità del matrimonio, la Chiesa metteva a punto degli strumenti per controllare i rapporti fra famiglie feudali e quindi per potersi intromettere direttamente negli intrighi politici, spesso realizzati attraverso contratti matrimoniali (13).

Per capire bene la dottrina, la giurisprudenza e la stessa prassi raccomandata ai vescovi sono utilissimi alcuni studi di Georges Duby, fra i quali *Il*

cavaliere, la donna, il prete, del quale ci limitiamo a raccomandare la lettura specialmente dei capitoli III e IV (14).

Nel capitolo III di questo saggio Duby studia nei particolari un documento, il *Decretum*, che il vescovo di Worms compilò fra il 1107 e il 1112, come strumento per la sua attività pastorale, che ebbe subito una vasta diffusione e accoglienza, e che fu il testo di consultazione più utilizzato fino alla pubblicazione del *Decretum* di Graziano avvenuta verso la metà del sec. XII. Il testo si occupa fra l'altro di questioni matrimoniali, ma, sia ben chiaro, la loro natura ci fa capire che principalmente si trattava dei matrimoni delle famiglie nobiliari. È evidente, scrive lo storico francese, che "il vescovo Burcardo... considera il matrimonio come un quadro di socialità di cui il prelado è chiamato a occuparsi come conservatore dell'ordine pubblico" (15). Per questo sono molto importanti, secondo il vescovo di Worms, le condizioni per un matrimonio valido, e l'indicazione dei casi in cui è possibile (in un paio di casi obbligatorio) il *discidium*, cioè il divorzio. Tralasciamo gli argomenti di natura morale relativi all'esercizio della sessualità, che pur sarebbero interessanti, e limitiamoci a riassumere i criteri che il vescovo deve usare per giudicare la validità del matrimonio.

Prima di tutto, afferma Burcardo, il matrimonio deve essere un fatto pubblico, "ma", osserva Duby, "tira via sul rito della benedizione... altrettanto fuggibile è l'allusione al consenso reciproco. L'accento è invece posto sull'accordo fra i due parentadi" (16). I casi in cui il matrimonio può essere sciolto sono di varia natura:

1. Se la sposa è sottratta ai suoi parenti attraverso il *ratto o la seduzione*, senza un'intesa preliminare con i suoi parenti.
2. In caso di *adulterio* della moglie, con molte maggiori precauzioni se l'adulterio è commesso dal marito.
3. In caso di *impotenza* del marito.

In due casi il divorzio è assolutamente inderogabile:

1. Se fra i due sposi esiste un *grado di parentela* inferiore al settimo. In questo caso la relazione è considerata incestuosa.
2. Nel caso la moglie abbia *attentato alla vita del marito* (17).

Duby, nel capitolo IV dello studio che è stato citato, ricostruisce poi nei dettagli le vicende matrimoniali estremamente illuminanti, vissute dal re di Francia Roberto il Pio, nei primi due decenni del sec. XI. L'agiografia posteriore fece di questo re quasi un santo, nonostante che avesse avuto ben tre mogli, due delle quali allontanate; la terza, Costanza, impedì con tutte le forze il divorzio che Roberto voleva ottenere per riprendersi Berta, che era stata la seconda moglie del re. La ricostruzione di tutta la vicenda dimostra che questi eventi matrimoniali non furono giudicati negativamente o positivamente in base alle norme etiche relativi alla sessualità, ma in base a due principi di natura politica:

- a) la necessità di stabilire attraverso i matrimoni *alleanze ritenute positive*



per la famiglia reale, e a questo scopo si utilizzava quando faceva comodo il principio dell'incesto, che si determinava qualora fra i due sposi ci fosse un rapporto parentale inferiore al settimo grado. È strano, ma del tutto comprensibile, il fatto che questo impedimento non fosse tenuto presente quando si celebrava il matrimonio, ma dopo, quando poteva far comodo scioglierlo (18).

b) La necessità di assicurare la *generazione di un erede*. Questo fu il motivo per cui era stato sciolto il primo matrimonio di Roberto con Rosala, la prima moglie, che si era rivelata sterile (19).

A partire dal sec. XIV, i modelli familiari tesero ad armonizzarsi e anche le relative concezioni del matrimonio. Gradualmente la Chiesa di Roma definì meglio la dottrina canonica, che riuscì a comporre problemi non semplici, come quello degli elementi essenziali richiesti per la validità del matrimonio (il consenso fra gli sposi o la consumazione?), i gradi di parentela fra i contraenti che andavano rispettati e che furono ridotti a quattro. Il fatto più notevole fu però certamente *lo sviluppo di una teologia del matrimonio*, che plasmò la coscienza delle popolazioni cristiane e, almeno dal punto di vista di principio, rese il concetto di matrimonio molto più omogeneo, superando la incommensurabilità dei sistemi, nei termini in cui ne parla D. Helihy. Di fatto, alla Chiesa fu riconosciuto il potere non solo religioso, ma anche giuridico, su tutto ciò che riguardava il regime matrimoniale.

Molti di questi problemi, tuttavia, esplosero di nuovo nel sec. XVI, quando gli umanisti, con i loro studi filologici, cominciarono a mettere in evidenza che le concezioni giuridiche e sacramentali relative al matrimonio non erano sempre state così. Queste riscoperte degli umanisti furono fatte proprie dai riformatori, i quali restituirono il potere giurisdizionale sulla materia familiare al potere civile e misero in discussione il carattere sacramentale del matrimonio stesso. Come accadde per tutte le questioni criticamente aperte, per esempio per l'attendibilità del testo della *Vulgata*, il Concilio di Trento definì autoritativamente i problemi sollevati e dichiarò: "*Chiunque asserisce che le cause matrimoniali non rientrano nel potere giurisdizionale dei giudici ecclesiastici, sia egli anatema*" (DB 982). Ovviamente fu anche definita la sacramentalità del matrimonio (20).

Famiglia-matrimonio. Un binomio che nasconde molte questioni aperte

Le questioni che avevano contraddistinto l'evoluzione della concezione della famiglia e del matrimonio nei secoli non furono chiuse e risolte definitivamente dal Concilio di Trento e dai secoli successivi, come risulta evidente dalle osservazioni appena fatte. Certamente i suoi decreti sono diventati punti fermi della dottrina cattolica, la quale tuttavia nell'ultimo secolo ha dovuto lottare strenuamente anche nei paesi di tradizione cattolica come l'Italia, per conservare il suo potere giurisdizionale sullo statuto del matrimonio, contro le

rivendicazioni sempre più massicce da parte dei poteri statali di avocare a se stessi il controllo giuridico del diritto familiare. Ciò ha implicato, conseguentemente, anche il diritto-dovere di sganciarsi dalle interpretazioni teologiche ed etiche della Chiesa cattolica, nell'intento di tutelare stili di vita e concezioni etiche autonome presenti nella società.

La ricostruzione attenta, ma forzatamente sommaria, che abbiamo fatto, ci invita a tener presenti alcune acquisizioni della storia della famiglia e dell'istituto matrimoniale. Si tratta di conoscenze, che debbono essere tenute presenti per capire meglio che cosa sta accadendo oggi. Perché questi edifici giuridici, fondamentali per la società, sono attraversati da inquietudini, da crisi, da richieste di aggiornamento e, in qualche caso, si invocano dei veri e propri sovvertimenti di principi che sembravano assodati e che la Chiesa cattolica insieme a forze politiche ben connotate continuano a difendere come naturali e universali e quindi irrinunciabili? Per chiarezza e comodità del lettore concludo questo intervento indicando alcuni dei punti che debbono essere tenuti presenti per partecipare in modo consapevole al dibattito in atto.

Il matrimonio non si identifica con la famiglia. Esso infatti è una subordinata sociale e giuridica di una realtà più ampia, composta di rapporti interpersonali e di interessi collettivi. Certamente è un errore pensare che la famiglia e il matrimonio siano due istituzioni naturali, se per naturale si vuole intendere una caratteristica biopsicologica dell'uomo originario. Rapporti fra soggetti diversi, in special modo legati alla sussistenza e alla riproduzione della specie, certamente esistono anche fra gli animali. Ciò che distingue l'uomo è proprio la sua capacità di interpretare e di dare loro un senso intelligente e corrispondente ai suoi progetti di convivenza civile. L'animale, per esempio, cerca il nutrimento di cui ha bisogno e lo consuma in modo istintivo e sempre identico nelle modalità. Per l'uomo l'assunzione del cibo diviene qualcosa di più, diviene un atto sociale, diventa una esperienza conviviale, in altri termini esso è un fatto culturale. Lo stesso è per il matrimonio e la famiglia. Queste istituzioni sono il prodotto storico dell'uomo, che ha dato un significato consapevole e civile a esigenze istintuali legate alla sua struttura biologica. Per questo numerose sono le forme che famiglia e matrimonio hanno avuto nel corso della storia e hanno ancora oggi all'interno della svariatissime culture umane.

Voler identificare la concezione cristiana del matrimonio e della famiglia con i principi naturali, come fa la Chiesa cattolica, significa immiserire il grande contributo ideale che essa stessa, come ogni società civile, ha dato nei secoli per plasmare in maniera determinante queste istituzioni e per elevarle costantemente al di sopra del puro dato biologico e sociologico raggiunto. Si è trattato di una continua interazione fra istanze sociali, politiche, etiche e religiose, mai priva di tensioni, ma complessivamente positiva e umanizzante. Cadere nella tentazione di possedere un modello perfetto e immodificabile, a lungo



andare rischia di emarginare il cristianesimo dall'evoluzione che il mutamento delle condizioni sociali comporta.

C'è ancora di più. Se ci soffermiamo ad analizzare anche solo come il matrimonio sia ancora oggi interpretato nelle varie tradizioni cristiane, si impongono grossi problemi anche di natura ecumenica. Non è vero che i principi che la Chiesa cattolica oggi afferma siano sempre stati da lei condivisi, come abbiamo dimostrato; non corrisponde neppure al fatto che essi siano accettati da tutti i suoi fedeli. Non si può infine far finta di non sapere che tutte le tradizioni cristiane al di fuori del cattolicesimo hanno sempre avuto e hanno anche attualmente idee diverse sulla natura del matrimonio e della famiglia. Basta andare su un sito internet di una chiesa ortodossa, per renderci conto come essa rispecchi, ancora oggi, modi molto diversi da quelli propugnati dalla Chiesa cattolica nel considerare il matrimonio nel suo aspetto religioso e nel suo aspetto civile. Se si clicca su www.orthodox.it, nella prima pagina di presentazione, possiamo fra l'altro leggere quanto segue: "... La teologia ortodossa insiste sull'eternità sacramentale del matrimonio piuttosto che sulla sua indissolubilità legale. Così, viene celebrato un secondo matrimonio con un rito penitenziale, in caso di vedovanza o di divorzio. Gli uomini sposati più d'una volta non vengono ammessi al sacerdozio. È tollerato un nuovo matrimonio dopo il divorzio dal momento che si ritiene possibile che il sacramento del matrimonio, ricevuto la prima volta, non sia stato accolto con quella piena consapevolezza e responsabilità che lo rende pienamente effettivo. Per tale motivo viene concessa una seconda possibilità... Nel caso di seconde nozze, occorre che la parte interessata presenti il divorzio civile del precedente matrimonio, nonché quello religioso o, in caso di vedovanza, che presenti il certificato di morte del coniuge defunto".

Per quanto riguarda le chiese protestanti, poi, è noto che esse non ritengono che il matrimonio sia un sacramento, ma un'importante esperienza umana, che, in quanto realtà profana, è regolato dalle leggi civili dello stato, a cui si riconosce la piena competenza giurisdizionale su tale istituto. Come la Chiesa ortodossa, le Chiese protestanti ritengono legittimo il divorzio e non hanno nessuna prevenzione nei confronti di coppie risposate o di "coppie di fatto", che possono partecipare tranquillamente alla vita anche sacramentale della comunità, di cui sono membri.

Quali saranno le forme che famiglia e matrimonio assumeranno nel futuro, è difficile dirlo, anche perché, con le notevoli immigrazioni in atto, si va verso un mondo sempre più multiculturale, in cui i modelli che si troveranno a coesistere e a interagire saranno più numerosi di quanto è successo nel passato.

Certamente sarà sempre più arduo per la Chiesa cattolica presentarsi come la sola custode del perfetto modello familiare che soggiacerebbe universalmente alle aspirazioni di tutti gli uomini e di tutte le culture di ogni luogo e di ogni tempo. Le sarà difficile anche far finta che, almeno fino al mille, al suo interno e, dal mille in poi, nelle chiese dell'Ortodossia e poi nelle Chiese della Riforma,

sono state elaborate concezioni teologiche diverse dalla sua, che hanno dato luogo a mentalità, e a legislazioni civili diventate di fatto comuni alla quasi totalità degli stati europei e nordamericani.

Franco Macchi

Note

1) Cfr. D. HERLIHY, *La famiglia nel Medioevo*. Economica Laterza, Bari 1994, ISBN 88-420-4547-0, cap. 1, pp. 4-5, note 5 e 7.

2) Basta ricordare il *De Agricoltura* di M. P. CATONE, nel quale lo scrittore latino per lo più riconosciuto come un grande difensore della romanità e del rigore morale, elenca fra gli strumenti di lavoro di cui un padrone dispone, le cose inanimate (come l'aratro...) e le cose animate (cioè gli strumenti che godono del dono della vita). Fra le *res* animate, il grande scrittore distingue fra le *res non loquentes* (le cose non dotate di parola, gli animali) e le *res loquentes* (le cose che parlano), cioè gli schiavi. Poi ci sono i figli (che in latino si chiamano *liberi*) e quindi la moglie del *pater familias*, la *domina* o *matrona*. A ognuno di questi livelli di *status* all'interno della famiglia corrispondono diritti diversi, e su tutti si estende il potere quasi assoluto del padre. Quasi assoluto, perché mano a mano che la famiglia si integrava in ambiti sociali più ampi fino a esser inserita organicamente in un'ordinamento giuridico repubblicano, questo potere si modificava e veniva limitato.

3) Cfr. P. VEYNE, "L'Impero romano", in AA.VV. (a cura di Philippe Ariès e Gorges Duby), *La vita privata dall'Impero Romano all'anno mille*, Editori Laterza, Bari 1986, p. 23. P. Veyne nell'op. cit., p. 36 "... I bambini che nascevano da una schiava, chiunque fosse il padre, erano proprietà del padrone, allo stesso titolo dei frutti del suo bestiame; il padrone decide di allevarli o, al contrario, di esporli, o anche di annegarli, come anneghiamo i gattini".

4) P. VEYNE, *ivi*, p. 23.

5) E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio*. Edizioni Paoline, Roma 1971, p. 285.

6) D. HERLIHY, *op.cit.*, p. 15.

7) *Ivi*, pp. 45-57.

8) *Ivi*, p. 64.

9) *Ivi*, p. 66.

10) G. DUBY, *Il cavaliere, la donna, il prete. Matrimonio nella Francia feudale*. Oscar Mondadori, Saggi 270, Arnoldo Mondadori Editore, Cles-Trento 1992, pp. 41-42.

11) "A quanto pare, la cristianizzazione delle pratiche matrimoniali fu facile negli strati inferiori della società, fra la gente che non possedeva molto e soprattutto fra la gente che non possedeva nulla. Nel popolo, del quale sappiamo pochissimo, il matrimonio secondo la Chiesa si sostituì senza fatica alle forme profane d'unione come il concubinato" *Ivi*, p. 41.

12) E. SCHILLEBEECKX, *op.cit.*, pp. 303-304. Nicola I espone le sue idee sul matrimonio nel suo *Responsum ad Bulgaros* (866) PL, 119, 980.

13) Su tutta questa problematica cfr. D. BARTHÈLEMY, "Parentela", in AA.VV. (a cura di Philippe Ariès Georges Duby), *La vita privata dal feudalesimo al Rinascimento*, Editori Laterza, Bari 1987, pp. 71-128.

14) G. DUBY, *op. cit.*, pp. 49-76.

15) *Ivi*, p. 56.

16) *Ivi*, p. 62.

17) Queste indicazioni sono espone in modo esteso in *ivi*, pp. 60-65.

18) Scrive Duby, a proposito del secondo matrimonio di Roberto il Pio con Berta mentre era ancora vivente la prima moglie Rosala, ripudiata: "... Gerberto sconsigliò Berta di sposare Roberto. Tutto qui. Nessuna allusione alla bigamia. Le nozze solenni furono consacrate dall'arcivescovo di Tours assistito da alti prelati". E quando Roberto ottenne che fosse sciolto il suo secondo matrimonio con Berta: "Non l'adulterio ma il vincolo di parentela invocò infatti chi volle sciogliere quel matrimonio...". *Ivi*, p. 73.

19) *Ivi*, pp. 73-74.

20) Per tutta questa problematicità cfr. E. SCHILLEBEECKX, *op.cit.*, pp. 322-427.

TRACCE

Apriamo un confronto sulla scuola

La redazione di *Esodo* ha discusso sulla crisi della scuola e dell'educazione. Apriamo il confronto con i lettori offrendo alcuni spunti non organici, a partire da un libro su don Milani (1).

Innanzitutto vanno sottolineate due caratteristiche comuni al dibattito sulla giustizia, oggetto di questo numero. Ambedue gli argomenti, infatti, diventano periodicamente centrali quando avvengono gravi episodi di violenza che occupano i *mass media*, enfatizzando il senso diffuso di insicurezza. L'attenzione, in secondo luogo, è concentrata sulla priorità di quest'ultimo aspetto, riducendo i problemi a questione di ordine pubblico, legalità, autorità e disciplina.

È paradossale pensare che proprio nel dibattito sulla scuola il tema centrale sia questo, e non l'educazione. Problemi certo da non sottovalutare, ma che vengono affrontati con *slogans* e provvedimenti ad effetto ma senza efficacia, con il rischio anzi di creare corti-circuiti pericolosi e spinte imitative. Il tema in discussione dovrebbe invece, sembra una ovvietà, riguardare la conoscenza dei problemi reali, delle condizioni e degli strumenti idonei a ottenere risultati per fare di questa struttura una comunità educante tra soggetti che interagiscono, pur con ruoli e responsabilità diverse. La scuola dovrebbe essere un centro di produzione culturale integrata con gli enti locali (che invece sono concentrati sugli eventi del consumismo culturale), aperta alla crescita di nuove soggettività, alle nuove culture, linguaggi e modi di produzione-comunicazione.

In questa logiche vanno poste anche le problematiche quali il bullismo, la violenza, il rispetto degli altri e del patrimonio pubblico. È responsabilità di chi esercita l'autorità, che non va negata ma, appunto, esercitata senza scappatoie e semplificazioni, la capacità di governare situazioni complesse.

Anche nei confronti degli atteggiamenti "patologici" dei ragazzi il problema dovrebbe essere quello di attrezzare l'intera struttura a dare loro gli strumenti per rielaborare i propri conflitti, e per condividere una relazionalità positiva. Qui si misura l'incapacità strutturale della scuola. Ed è in questo senso che don Milani parla del colpevole fallimento della "professoressa", non certo in quello presentato dalle continue deformanti interpretazioni di molti, che sembra conoscano non suoi testi e la sua opera ma solo le strumentali letture fatte a destra e a sinistra. Si arriva ad attribuire i mali della scuola all'ideologia, fatta derivare da questo scomodo prete. Si vogliono coprire con una visione ideologica deformante le incapacità della classe politica, sindacale, intellettuale, ad affrontare la crisi dell'educazione nell'intera società e del sistema scolastico, in rapporto con i radicali cambiamenti economici e sociali.

Lo scontro è tra schieramenti e non sui problemi reali, da cui noi vogliamo invece partire per aprire il confronto. Ne poniamo alcuni.

Molto della "crisi" è dovuto a motivi strutturali che attengono alla politica, quali la carenza di finanziamenti; l'assenza di articolazione e di percorsi di



carriera della figura docente e non; la rigidità dell'organizzazione e dell'orario del lavoro docente e non; il rapporto con il mercato del lavoro (abbiamo scarsa mobilità sociale e quindi perdita di funzione della scuola); un continuo riformismo confuso e velleitario, senza verifica dei risultati, relativamente all'organizzazione degli studi e alla partecipazione (combinazione delle ideologie della sinistra e del mondo cattolico sul diritto primario della famiglia che ha portato a pesanti guai educativi e contribuito alla perdita di credibilità dei docenti).

Molto attiene alla condizione materiale (stipendi, precarietà, realtà di privilegi...), relativamente alla perdita di considerazione sociale e all'insicurezza rispetto al proprio ruolo da parte dei docenti. È aumentata la paura, il senso di frustrazione, l'incapacità di gestire la propria ansia nel rapporto educativo. Si pone il problema di ripensare il ruolo attraverso la consapevolezza del limite della professionalità e il superamento di un certo senso di onnipotenza dell'educatore. Si deve, e come, delimitare oggi, nella società liquida e senza certezze, il ruolo educante (docente, genitore...)? Oppure vanno riaffermati ruoli forti? Come intendere l'autorità, oggi senza autorevolezza e credibilità? E come ritrovare ruolo se sono in profonda "crisi" tutti i rapporti educativi dei diversi soggetti nella scuola, nella famiglia e nella società (agenti come il sindacato, l'associazionismo, i partiti, la chiesa, l'impresa...), se diffuso è il "familismo amorale" di questi soggetti chiusi nella difesa dei propri interessi particolari?

Sono gli adulti che hanno modelli giovanilistici, narcisistici e autoreferenziali. Il problema da affrontare riguarda prima noi adulti (paure, frustrazioni, lassismo e permissivismo, diffusa illegalità). Senza giustificazionismi, i "giovani" non sono il malessere, ma segnalano quello dell'intera società.

Si parla di perdita di ruolo, di autorità e di responsabilità, da parte degli "adulti": ma rispetto a quale condizione precedente? O ad un modello ideale, e quale? La scuola deve trasmettere "valori"? Ma quali erano quelli dominanti in famiglia e nella scuola? Cosa è riproponibile? Può essere la scuola terreno di scontro tra identità portatrici di valori opposti (cattolici, laici...)? Quale il modello di incontro: multiculturale, interculturale, includente, escludente, integrante nella cultura maggioritaria? Quali enormi costi umani quei modelli facevano pesare sulle persone (in particolare le donne, le classi povere...). Quante lotte sono occorse per affermare diritti civili nella scuola (degli adulti, come dei bambini delle aree periferiche, dei portatori di *handicap*, che erano esclusi dalla scuola, come i "difficili", "caratteriali", prima nascosti e considerati non soggetti di diritti, proprio da molta cultura cattolica).

Di questi si occupava, invece, don Milani, indignato perché a loro erano date scarse risorse, mentre prioritario doveva essere l'impegno verso di loro non per ideologico egualitarismo che appiattisce al basso (come si vuol far

credere), ma perché, come dice la Costituzione, a tutti devono essere date pari opportunità, e quindi gli interventi devono essere disuguali per riequilibrare i punti di partenza, per valorizzare tutte le specificità e le differenze. È l'opposto del livellamento prodotto dalla cultura di massa e dell'omologazione sui valori dominante nella scuola tradizionale, come lui denunciava. Obiettivo della scuola è, infatti, la formazione al sapere critico, alla capacità di smontare i meccanismi del potere, le idolatrie dominanti, le strumentali letture della storia, della cultura, della scienza, per dare a ciascuno, in particolare a coloro che ne sono deprivati, gli strumenti e i linguaggi per cercare di capire le aporie e le contraddizioni dei valori, i conflitti delle interpretazioni, quindi di storicizzare e relativizzare le appartenenze e le identità valoriali necessarie alla società.

Questo comporta una relazione educativa in cui ambedue i protagonisti fanno fatica (altro che lassismo!) nello studiare e nell'imparare reciprocamente contenuti e linguaggi. Attraverso la pratica di questo rapporto si costruisce il rispetto critico di sé, degli altri, delle istituzioni, la capacità personale di discernere il bene e il male. È questa l'educazione alla laicità, alle regole della convivenza civile e al metodo del dubbio, della messa in discussione, del

confronto continuo, all'assunzione delle responsabilità sociali come modo per vivere bene con gli altri.

Don Milani era, quindi, "autoritario", e per nulla permessivista, ma, in quanto autorevole, esigente verso i ragazzi perché estremamente, e prima, esigente con se stesso. Certo non può essere un modello per tutti questo prete che "amava i suoi ragazzi più di Dio stesso" e certo più di se stesso. Ma, oltre a non deformarlo e strumentalizzarlo, molto possiamo imparare da lui anche oggi.

Carlo Bolpin



Note

1) SERGIO TANZARELLA, *Gli anni difficili*, ed. Il pozzo di Giacobbe.

Messaggeri del nulla

Messaggeri del nulla. La scuola di KyMto in Europa, a cura di Giancarlo Vianello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007. Pagine 160. Euro 15.

Giancarlo Vianello, collaboratore di *Esodo*, insegnante di materie letterarie nelle scuole superiori di Venezia, saggista e pubblicista, è studioso della cosiddetta *Scuola di Kioto*. A Venezia ha fondato l'associazione *Maitreya*, ispirata a tale filone culturale. Vianello ha così curato personalmente questa importante raccolta che costituisce una novità interessante nel panorama editoriale del pensiero religioso e filosofico di matrice extraoccidentale. Si tratta di un'antologia comprendente testi di autori della cosiddetta *Scuola di KyMto* redatti in lingue occidentale e rivolti ad un pubblico occidentale. Tutti trattano temi che, nonostante la provenienza, appartengono comunque all'orizzonte culturale europeo. In questo modo offrono un contributo che si muove da un punto di vista giapponese e buddhista, cioè radicalmente altro. Si presentano quindi come il momento ravvicinato di un confronto tra culture.

La *Scuola di KyMto* ha tradotto la nozione buddhista di *Zknyat*, cioè la *vacuità*, con gli strumenti concettuali della filosofia occidentale. In epoca di occidentalizzazione su scala planetaria e di omologazione, ha saputo anche ripensare la radicalità originaria giapponese, ridefinendone l'identità. Grazie all'acquisizione di questa alterità cosciente, ha posto le basi per un dialogo proficuo con l'Occidente. In particolar modo, i filosofi della *Scuola*, che padroneggiano un doppio linguaggio e spaziano in un duplice orizzonte, sono stati in grado di esprimere osservazioni originali sul tema dell'*essere* e del *nulla*, preziosissime per l'Occidente in piena deriva nichilistica.

Il libro comprende testi di Nishida Kitaro, Tanabe Hajime, Nishitani Keiji e Ueda Shizuteru, gli autori più rappresentativi del pensiero giapponese del Novecento, e un'introduzione del curatore che li contestualizza.

Il testo di Nishida confronta i fondamenti metafisici delle forme culturali d'Oriente e Occidente, nel tentativo di abbozzare una mappa della diversità culturale focalizzandosi sulla partizione originaria tra la sensibilità ontologica occidentale, che si sviluppa sul versante dell'*essere*, e quella orientale, che privilegia il versante del *nulla*. Per queste sue caratteristiche, il testo si presenta come un contributo concettuale paradigmatico e *ante litteram* nel confronto interculturale.

I due testi di Tanabe, che seguono, trattano invece del tema dell'antinomia vita/morte e del diverso approccio a essa nel pensiero d'Oriente e d'Occidente. Tanabe critica l'eccessivo vitalismo che sembra aver assunto il pensiero occidentale, l'esagerata adesione a una visione che non considera l'esistenza come un armonico alternarsi di vita e morte. Secondo l'analisi del filosofo giapponese, in Occidente ha preso il sopravvento un'idea di rimozione della morte che risale a una concezione dionisiaca, che vede nell'esistenza solo esistenza bruta.

A ciò contrappone la prospettiva mahayanica che vede nell'assunzione cosciente della morte l'unica possibilità di ricreare il mondo nella purezza.

Il testo di Nishitani affronta il tema, avanzato da Rudolf Bultmann, della demitizzazione. Come è noto il teologo protestante propone il concetto di demitizzazione nell'ambito dell'ermeneutica testamentaria, nell'intento di depurare il messaggio evangelico dalle sue incrostazioni mitiche. In ciò Nishitani vede il riaffiorare dell'eterno dissidio della cristianità, divisa tra ragione e fede, che oggi prende la forma della scissione tra religione e pensiero scientifico. Per il pensatore giapponese, il Buddhismo, che è in sé una forma religiosa demitizzata, può suggerire delle prospettive inaspettate, all'interno di questo dibattito.

L'ultimo testo proposto, di Ueda Shizuteru, raffronta l'antropologia mistica di Meister Eckhart con quella dello Zen. La speculazione mistica di Eckhart è forse, per Ueda, il momento di maggior vicinanza con lo spirito dello Zen.

Tuttavia non riesce a cogliere quel nulla assoluto verso cui anela, in quanto resta prigioniera della propria concezione teistica. Anche in questo caso, l'ontologia buddhista viene proposta come alternativa in grado di contribuire a risolvere difficoltà concettuali occidentali.

I cinque testi proposti costituiscono punti miliari del rapporto tra pensiero buddhista e filosofia europea nel Novecento. Vanno considerati come una sorta di *back ground* storico, necessario per una più corretta interpretazione degli attuali sviluppi del pensiero globalizzato.

Carlo Rubini



Prepariamo il prossimo numero

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

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

Diffuse e consolidate sono le immagini del Nord-est, in particolare della sua diversità. In precedenti numeri ci siamo occupati di come la Chiesa risponda a questa domanda. Nell'editoriale del numero dedicato all'Assemblea delle Chiese del Triveneto ad Aquileia (Gennaio 1990) si citano i documenti preparatori in cui "si enfatizza la specificità dell'area nord-est, assegnando al cattolicesimo un ruolo quasi determinante nella integrazione sociale e nell'evoluzione del modello di sviluppo. Forte è "la preoccupazione dei Vescovi per (...) la perdita dell'anima cristiana, l'accentuazione della soggettività", il relativismo etico frutto della secolarizzazione.

Altre culture "laiche" hanno considerato il Nord-est come arretrato, bigotto, incapace di modernizzazione, fino a scoprire poi il "miracolo" dello sviluppo successivo visto sempre come precario, incapace di produrre cultura moderna e di superare la mentalità "contadina", "bianca", legata ai *skei*. Così si spiega la Lega e si giustificano le proprie sconfitte. Sono cambiate, e come, queste due immagini?

Ci chiediamo se esistano delle specificità, dei modi specifici propri di quest'area con i quali si sono realizzati i processi della modernizzazione e dell'omologazione. Quali le periodizzazioni? E le analisi del "modello veneto"? Sono ancora valide?

Dagli anni '80-'90 si avvia e si accelera il processo di omologazione del Triveneto alle società occidentali avanzate. È compiuto questo processo nel Nord-est? Restano delle specificità? Vanno fatte distinzioni all'interno di ogni regione e tra queste stesse regioni? Che peso e significato hanno le tradizioni identitarie locali? E le culture "altre" da quelle degli immigrati a quelle alternative-antagoniste?

Alcune analisi considerano che la famiglia era alla base dello sviluppo dell'area, con più ruoli. È vero? Con quali prezzi? E ora? Rimangono gli interessi corporativi, un diffuso "familismo amorale" senza reti connettive del bene comune, generale?

Che ruolo hanno avuto in queste regioni gli strumenti della formazione del consenso propri della Chiesa e quelli della sinistra? Cosa resta? Si può parlare anche nella nostra realtà di *imborghesimento senza borghesia* come punto di arrivo dopo la fine del mondo cattolico che ha espresso una classe dirigente economica, politica?

la redazione

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

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 3 luglio-settembre 2007

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 55.00
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 srl
via Brunacci, 10/a
30175 Marghera (VE)
tel. 041/928954 - 041/935090
info@comsrl.com - www.comsrl.com



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Euro 7.00
(iva comp.)