



Fraternità tra sconosciuti

Bolpin, Bovo, Cantilena, Castagnola, Goisis, Lizzola, Macchi, Menegazzo, Niwemukobwa, Pace, Rubini, Sandon, Stefani, Torresin.



Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 2 aprile-giugno 2010 - Anno XXXII - nuova serie Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

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, Viviana Boscolo, Giuseppe Bovo, Paolo Caena, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Chiara Puppini, 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, Giannino Piana, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 2 aprile-giugno 2010

CdA dell'Associazione: Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Beppe Bovo, 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 soci sostenitori soci all'estero

Euro 25.00 Euro 70.00 Euro 35.00

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

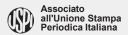
Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

http://www.esodo.org

E-mail: associazionesodo@aliceposta.it

Stampato dalla tipografia *Comunicare & Stampa srl* via Brunacci, 10/a 30175 Marghera (VE) tel. 041/928954 - 041/935090 info@comsrl.com - www.comsrl.com



SOMMARIO

Editoriale



C. Bolpin, C. Rubini

Fraternità tra

pag.

PARTE PRIMA: Fraternità tra sconosciuti							
Città: identità/estraneità							
Dispersione: caduta e benedizione	P. Stefani	pag.	4				
Le città dei giusti e la fraternità tra sconosciuti	I. Lizzola	pag.	16				
Ambiguità e contraddizioni della cittadinanza	G. Goisis	pag.	23				
Diversità culturale e cittadinanza	E. Pace	pag.	28				
Città e cittadinanza	C. Rubini	pag.	35				
Un'altra partecipazione							
Verso un'altra "partecipazione"	A. Castagnola	pag.	44				
Bisogno di una nuova giustizia	A. Torresin	pag.	50				
Tutti i diritti umani per tutti	M. Menegazzo	pag.	55				
Il diritto di esistere	M. L. Niwemukobwa	pag.	60				
Consumo responsabile e partecipazione civile	M. Sandon	pag.	63				
PARTE SECONDA: Echi di Esodo							
Echi di Esodo							
L'assemblea ordinaria dei soci 2010: verbale	a cura della redazione	pag.	68				
Un sanculotto della teologia	M. Cantilena	pag.	70				
L'avventura della Parola	B. Bovo	pag.	76				
Il Misericordioso e la varietà delle rivelazioni	C. Bolpin	pag.	78				

All'interno del numero le foto (di Mattia Marzaro) illustrano alcuni momenti della festa organizzata per i 30 anni della nostra rivista.

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.

Stiamo pensando a un prossimo numero di *Esodo* su "La diaspora cattolica". Il punto di partenza: il progressivo allontanamento di molti credenti (che tuttavia credenti continuano ad affermarsi) dall'istituzione. Non si intende, quindi, prendere in considerazione l'uscita dalla chiesa di quanti lasciano per disinteresse delle questioni "religiose" o per approdo a posizioni agnostiche, se non addirittura atee. Ciò indubbiamente richiederebbe un'attenta riflessione e potrebbe far parte di un futuro numero della nostra rivista.

Sembra che il fenomeno "diaspora" sia in parte attribuibile ad una visione della fede come individuale rapporto con Dio, che non ritiene necessario il coinvolgimento nella comunità "ufficiale", per vari motivi. Ma la domanda che ci siamo posti è la seguente: è possibile che, almeno in parte, il fenomeno sia conseguenza della "crescita" del credente, che cerca risposte meno superficiali al suo rapporto con la Parola, con Gesù il Cristo e con il mondo? In questo caso andrebbe letto con più attenzione (e indubbiamente senza generalizzare) il pullulare di nuove forme di comunità che nascono ai margini dell'istituzione, o persino ignorandola/negandola.

Forse l'attuale "struttura" della chiesa è inadeguata - pensiamo in particolare alla forma parrocchiale - a dare risposta alla ricerca religiosa? Come superare i limiti/deviazioni del clericalismo, del ritualismo, dello spiritualismo, che sembrano essere la causa dell'afonia della chiesa di fronte alle domande di senso e alla lettura evangelica della storia? Forse bisogna ripartire da piccole comunità che siano veramente "comunità"? Si può ritrovare nelle prime comunità cristiane una qualche indicazione utile per l'oggi?

la redazione

ESODO Editoriale

Fraternità tra sconosciuti

Editoriale

Pluralismo delle lingue, dispersione dei popoli e nomadismo hanno sempre caratterizzato la condizione umana. Dagli ultimi decenni le caratteristiche di questi fenomeni sono però radicalmente cambiate (Rubini). La rapidità e facilità dei trasporti, le tecnologie della comunicazione offrono straordinarie possibilità di conoscenze e relazioni planetarie. Il luogo in cui si nasce non è più fonte di identità, memoria, riconoscimento: si abita, si lavora, si passa il tempo in una pluralità di luoghi diversi. Assumiamo e mescoliamo confusamente pluralità di linguaggi e di identità. Il paesaggio in cui viviamo cambia continuamente e viene "occupato" da culture "altre" da noi. Accanto ai tradizionali simboli identitari (la piazza, la chiesa...) si sviluppano, spesso sostituendoli, anonimi luoghi di massa, uguali in tutti il mondo, nuovi templi del consumo. Si diffondono, in modo a noi spesso invisibile, luoghi di culto (Pace), che danno forte identità a gruppi sociali a noi sconosciuti, che anche per questo fanno paura.

La città è diffusa in tutto il territorio, senza distinzioni. Non abbiamo più un centro: siamo "foresti" a casa nostra, e stranieri a noi stessi. *Mass media* e politici strumentalizzano questa situazione per creare e diffondere paura, per gestire l'insicurezza, al fine di catturare il consenso e nascondere le proprie incapacità di analisi e di far politica, se non i propri interessi. Altri ripetono vecchi schemi, inadeguati a capire prima ancora che a fare. Altri ancora... Ma non è ora nostro compito fare questa rassegna. Con questo numero continuiamo la riflessione del numero precedente, *Cittadinanza a punti*, per cercare, seguendo il nostro percorso, nuovi tasselli per piste di interpretazione e indicazioni di nuovi territori di azione e partecipazione civile.

La dispersione nei e tra i popoli appare, nella Bibbia, risolversi in benedizione piuttosto che in condanna. Abramo, che supera la religione naturale per costituire l'Alleanza attraverso il dialogo con Dio, è il primo a cui le Scritture danno il nome di straniero (Stefani). E Dio comanda ad Israele, proprio in quanto è stato forestiero, di amare e proteggere gli stranieri. Prima di essere un diritto di questi, è un dovere per noi. Ospitalità ed accoglienza sono i segni distintivi di Gesù e dei beati nel Vangelo. È un obbligo verso lo sconosciuto, in nome di una comune condizione umana, senza quindi reciprocità e scambi, senza nemmeno sapere chi è lo straniero che viene: in quanto è debole e bisognoso, come lo siamo noi. Non per devozionismo caritatevole o per assistenzialismo buonista, ma laicamente (Stefani), come virtù civica (Goisis), necessaria a costruire una società giusta per stare tutti bene, che in realtà, e non



Editoriale ESODO

Fraternità tra sconosciuti

per valori astratti, conviene a tutti.

Occorre quindi ripensare, in questa epoca di egoismi e autoreferenzialità, la radice dei diritti nella comune umanità universale che fonda, prima di tutto e in modo incondizionato, i doveri di cui i diritti sono il corrispettivo che viene dopo, come insegnato da Simone Weil, Bobbio e Mazzini - da citare nella ricorrenza dei 150 anni dell'unità d'Italia. Se c'è una radice ebraico cristiana dell'Europa, è questa: "l'identificazione nell'estraneità" (Stefani). Lo straniero "è come te stesso, perché lo sei stato" e devi continuare ad esserlo. "Ascoltando l'altro conosci te stesso", scrive Enzo Bianchi nel suo ultimo libro *L'altro siamo noi*. A partire dal riconoscimento della comune condizione di fragilità e vulnerabilità "cerco i miei fratelli" (Lizzola), che mi chiamano all'attenzione, alla responsabilità, alla dedizione.

Come questa condivisione è possibile nella nostra convivenza, in cui le sofferenze sono nascoste e istituzionalizzate? In cui si afferma la cultura del merito e della colpa, la preoccupazione di difendere la propria realizzazione? In cui la famiglia non costituisce una rete larga di cura, ma un rifugio chiuso da barriere? Se questo è realisticamente lo specchio della nostra società, rischia però di essere deformante, se non si vede la ricchezza di iniziative, progetti, strutture, di "movimenti di fraternità tra sconosciuti", nessuno escluso (Lizzola), che alimentano oggi un nuovo tessuto sociale da costruire, e nuovi modi di stare assieme diversamente, politiche e pratiche di amicizia fraterna, che rompono con le appartenenze "naturali", etniche, con i legami identitari. Amicizia che non riduce a me l'altro, ma si crea "tra sconosciuti", sia nel senso che ospita la diversità, la singolarità irriducibile dell'altro, e se ne prende cura, sia in quanto è fraternità responsabile verso le generazioni future e i popoli della terra.

Nemmeno i gruppi di base sono, però, esenti dai vizi, culturali e psicologici, che ostacolano il lavoro di rete, lo scambio e la mobilitazione ampia: protagonismo, legami identitari e di appartenenza, amicizie tra chi è simile e dentro lo schema amico-nemico. Occorre quindi interrogarsi sulle difficoltà esistenti e sulle condizioni utili per maturare una "partecipazione diversa" (Castagnola).

Le esperienze, illustrate a conclusione del numero, sono esempi positivi di convivenza, che mostrano come la qualità della vita di ciascuno di noi sia più buona se migliora quella di tutti, in particolare proprio dei più deboli. Sono esempi significativi di una riflessione sulla presenza di comunità cristiane in una realtà di forte conflittualità (don Torresin); di costruzione di rete cittadina per promuovere solidarietà e partecipazione (Menegazzo); di inchiesta e incontro con gruppi sociali, i cui modi di vita sono in tensione con i nostri (Niwemukobwa); di riappropriazione della città e della qualità delle relazioni, a partire dal consumo critico e responsabile (Sandon).

ho

Carlo Bolpin, Carlo Rubini



PARTE PRIMA

Fraternità tra sconosciuti

Il biblista Piero Stefani esamina come nella Bibbia la pluralità, la dispersione dei popoli "sia caduta o benedizione, o forse, contemporaneamente, entrambe le cose". Ad Abramo, per primo, la Scrittura attribuisce la condizione di "straniero". Dio comanda ad Israele, in quanto è stato forestiero, di amare e proteggere tutti gli stranieri.

Dispersione: caduta e benedizione

Una famosa storiella dell'ebraismo dell'Europa orientale narra lo scambio di battute intercorso tra Avrom e Mendel. Il secondo chiede al primo: «Dove vai?», quest'ultimo risponde: «Vado lontano». E Avrom replicò: «Lontano da dove, Mendel?».

La lontananza è una dimensione relativa. Ci deve essere un punto fisso nei confronti del quale dichiararsi distanti. Lo sradicamento più completo lo si ha quando non si sa più neppure dove era infissa la propria radice. Anche il concetto di straniero è per sua natura prospettico: straniero a chi? Se esistesse solo interscambiabilità si potrebbe parlare di straniero solo in modo reciprocamente speculare. È dunque un'ovvietà affermare che la Bibbia, sia nell'uno sia nell'altro Testamento, si sofferma a lungo sul forestiero, perché si presenta innanzitutto come Scrittura d'Israele. L'uomo cittadino del mondo è un tema costante della saggezza ellenistica, non di quella peculiarmente biblica.

Per molti secoli l'Occidente ha rinvenuto nelle pagine bibliche la giustificazione stessa dell'esistenza dello straniero; a quel tempo la Scrittura era considerata la grande mappa che dava un senso e un verso al mondo e alla storia. L'accoglimento di un simile primato biblico comportava, però, accettare una visione della realtà dotata, fin dal principio, di una sua non equivoca «centratura». Infatti ogni discorso sullo straniero, anche quando è coniugato in modo non ostile, non può in alcun modo prescindere dal compito prioritario di costituire un polo, rispetto al quale si definisce l'estraneità. I parametri più comuni in base ai quali ciò avviene sono, sostanzialmente, quattro: diversificazione etnica, differenza linguistica, distribuzione territoriale, distinzione politica e religiosa. Tutti questi termini sono ben noti alla Scrittura.

Per comprendere la prospettiva biblica è importante valutare se «in principio» vi fosse solo l'unità del genere umano o se, al contrario, sussistesse già la pluralità dei popoli. In altri termini, l'esistenza dello straniero è da inscriversi solo nella dimensione della caduta, della colpa che ha infranto l'originaria unità, o può rientrare in quella della benedizione fatta scendere da Dio sul moltiplicarsi delle sue creature?

Neppure nella Bibbia è sempre opportuno cominciare da Adamo. Per comprendere il nostro mondo «postdiluviano» è infatti più significativo iniziare da Noè, il quale costituisce una ripresa, sia pure in modo «minore», della storia delle prime origini dell'uomo: «Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra"» (Gen 9,1). È soprattutto



4

rispetto a questo secondo inizio del mondo dopo il diluvio che si può, anzi si deve, indagare se la pluralità delle lingue dei popoli sia caduta o benedizione, o forse, contemporaneamente, entrambe le cose.

Il terreno tradizionalmente più solcato, a proposito della comparsa delle varie culture, è costituito dalla lingua e dal suo mutarsi in lingue. Per visioni religiose che si fondano su una parola rivelata, la molteplicità dei linguaggi non è spiegata semplicemente come creazione autonoma e artificiale dei vari gruppi umani disseminati sulla faccia della terra. Se fosse così anche la lingua primigenia a cui è affidata la rivelazione rischierebbe di cadere nell'ambito della pura convenzionalità, cosa che, per molto tempo, è apparsa una prospettiva inaccettabile. Ciò ha indubbiamente favorito l'immensa fortuna goduta dall'episodio della torre di Babele.

La «lingua di tutta la terra» confusa (balal) a Babele (Bavel) non poteva essere che l'ebraico, vale a dire l'idioma parlato da tutti, prima dell'insorgere della mescolanza da cui è scaturita la confusione linguistica: «Tutta la terra aveva una sola lingua e la stessa parola» (Gen 11,1). Se si tiene conto del fatto che nel primo racconto della creazione il verbo chiave, per comprendere l'opera ordinatrice compiuta da Dio, è «distinguere», «separare» (verbo badal, cfr. Gn 1,4.7.14.18), si può ben comprendere come il processo di confusione linguistica si presenti come una specie di rovescio della creazione. Il primato attribuito per millenni al popolo ebraico coincideva perciò, largamente, con la convinzione che l'ebraico fosse la lingua primigenia dell'intera umanità.

La pagina biblica che precede immediatamente la torre di Babele parla della divisione dei popoli in tre gruppi. Questi due contigui capitoli della Genesi esprimono tradizioni e fonti diverse, il redattore finale, tuttavia, li ha fatti interagire, e così è invitato a fare ogni lettore.

L'interpretazione della tavola dei settanta popoli discendenti da Sem, Cam e Jafet presenta, se assunta nel dettaglio, parecchie difficoltà esegetiche; resta vero, però, che questa pagina biblica si prospetta anche come realizzazione della benedizione, rivolta a Noè e ai suoi figli, di essere fecondi e di moltiplicarsi sulla terra (Gen 9,1). Certo anche in questa mappa di popoli non mancano tensioni e contrapposizioni, particolarmente evidenti nel caso della trattazione dei figli di Cam. Secondo il significato originale (*cham* «caldo»), a questo ambito dovrebbero appartenere i popoli del sud e così, in effetti, avviene per i primi nomi della lista, ma poi, a motivo della maledizione che pesa su Cam e sulla sua discendenza (Gen 9,25-29), a questo gruppo vengono ascritti anche gli avversari storici di Israele: l'Egitto, le popolazioni cananee, i fenici, i filistei e, soprattutto, l'Assiria e la Babilonia. Questo raggruppamento ha perciò ben poca plausibilità di essere giustificato in base a parametri etnico-linguistici (molti dei popoli in esso nominati sono semiti), essendo costituito, infatti, in base a criteri politici.



Vista nel suo insieme, e ancor più esaminata nei particolari, la tavola dei popoli non è priva di asprezze e di tensioni, tuttavia da essa si può dedurre con certezza che nell'orizzonte biblico la dispersione delle genti non coincide *ipso facto* con la presenza di una componente negativa. Dopo il diluvio, i discendenti di Noè ripopolano la terra e, così facendo, attuano, di necessità, una quadruplice differenziazione etnica, linguistica, territoriale e politica (cfr. Gen 10,5.20.31): «Queste sono le famiglie dei figli di Noè secondo le loro generazioni, nelle loro genti. E da queste si dispersero (radice *prd*) i popoli sulla terra dopo il diluvio» (Gen 10,32). Il termine «disperdersi», connotato ai nostri orecchi in senso negativo, nelle pagine genesiache traduce invece, molto esattamente, il comando e la benedizione divini sulla famiglia umana. Si potrebbe perciò pensare all'idea di disseminare.

L'episodio della «Torre di Babele» indica, indubbiamente, la presenza di una diversa tradizione, rispetto a quella ora presentata. Neppure la dispersione di Babele costringe, però, a giudicare solo negativamente la disseminazione dei popoli su tutta la terra: «"Il Signore li disseminò (radice nfz) di là su tutta la terra" (Gen 11,8); in realtà l'uomo era già stato disperso sulla terra; ma questo non va visto come una punizione perché appare piuttosto come il frutto della benedizione e della grazia di Dio» (Giovanni Calvino).

Vista l'importanza assegnata alla dimensione linguistica, vale sicuramente la pena di gettare uno sguardo alle parole bibliche che indicano lo straniero. È infatti i significativo che una lingua come l'ebraico, relativamente povera di vocaboli, sia invece in possesso di vari termini per qualificare il modo in cui si presenta lo straniero. Evidentemente qui ci si trova di fronte a un punto nevralgico, in cui è d'obbligo saper compiere le dovute distinzioni. Esistono quanto meno tre parole chiave per indicare lo straniero: zar, nekar (e il connesso aggettivo spesso sostantivato, nokri) e gher. Zar significa «straniero» o «estraneo». Lo si impiega per riferirsi ai popoli con cui Israele ha a che fare: in particolare è parola con la quale si indicano i nemici politici ed è quindi carica di un senso di opposizione. In altri contesti, vuol dire semplicemente «estraneo» rispetto a qualcosa. Tale è, ad esempio, l'israelita laico nei confronti dell'appartenente alla classe sacerdotale. Nekar, dal canto suo, significa «straniero e forestiero» ed è parola, a volte, non esente da un senso di ostilità. C'è chi ha voluto chiarire il diverso significato di questi due termini dicendo che nekar attesta quanto non si riconosce come proprio, mentre zar indica quel che è diverso in quanto appartiene a qualcun altro.

Nel loro insieme, questi due termini sembrano contenere entrambe le facce della dimensione «prospettica» propria dell'essere straniero: l'«altro» come diverso da noi, e l'«altro» come colui che si definisce in modo autonomo. *Nekar* indica la prima possibilità, *zar* la seconda. Entrambi i termini si riferiscono, in ogni caso, a un «diverso» avvertito come estraneo, e del quale non di rado si



dà una valutazione negativa. Eppure, tra l'«altro» e «noi» non sempre sono erette demarcazioni invalicabili in cui lo straniero si presenta come il «diverso» da noi o l'«indipendente» da noi. Le linee divisorie si possono spostare, gli steccati cadere, e l'«altro» diviene il «prossimo». Nasce così la figura del *gher*, lo straniero che risiede in mezzo a una popolazione diversa dalla propria: è a quest'ultima figura che la Scrittura dedica particolare attenzione. Tanto guardando alla vicenda del popolo d'Israele quanto osservando le prescrizioni bibliche, il riferimento predominante è costituito infatti proprio dal *gher*.

È frutto di intima, necessaria coerenza che la prima volta che nella Bibbia appare un riferimento all'estraneità legata al risiedere in mezzo a popolazioni diverse dalla propria lo si abbia con la figura di Abramo. La dimensione dell'estraneità nasce solo là dove la presenza dei popoli è posta in relazione al capostipite di Israele. Il primo a essere straniero è Abramo stesso, il quale si presenta a un tempo come luogo di benedizione e di discriminazione tra i popoli: «Disse il Signore ad Abramo: "Vattene dalla tua terra e dal tuo luogo natale e dalla casa di tuo padre verso la terra che io ti mostrerò, di te farò un grande popolo e ti benedirò e ingrandirò il tuo nome e sarai una benedizione. E benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e saranno benedette in te tutte le famiglie del suolo (adamà)"» (Gn 12,1-3). Benedizione e nomadismo, iscritti fin dall'origine nella vicenda di Abramo, ne contraddistinguono l'esistenza, anche quando gli sarà svelata la terra promessa alla sua discendenza (Gen 12,7). È questa la prima volta che nella Bibbia appare il verbo da cui deriva il sostantivo gher. Il primo a cui la Scrittura attribuisce la condizione di forestiero è, dunque, il capostipite di tutti i credenti, il patriarca Abramo.

Dalla chiamata di Abramo in poi la dispersione dei popoli non è più omogenea. Ormai nell'orizzonte biblico vi è un punto di riferimento, rispetto al quale misurare l'estraneità. Dapprima i patriarchi saranno stranieri tra le genti, poi Israele sarà straniero in Egitto, infine qualcuno sarà straniero in mezzo al popolo ebraico. Nella Bibbia la «centratura» della vicenda assume infatti questa triplice scansione: passare dall'esperienza di Abramo a quella degli ebrei in Egitto, per giungere, da ultimo, a parlare di forestieri che abitano in mezzo a Israele. Abramo non solo soggiornò come straniero in Egitto (Gen 12,10) e a Gherar (Gen 20,1) ma fu *gher* anche a Ebron, quando comprò il sepolcro di Sara (Gen 23,1-41). A lui, infine, venne annunciato che anche tutti i suoi discendenti sarebbero stati forestieri (*gherim*) in un paese non loro (Gn 15,13).

Mosè, dal canto suo, fu *gher* a Madian, e avvertì a tal punto l'estraneità della propria complessa situazione (era un ebreo scambiato per egiziano e diventato genero di una madianita - Es 2,17-21) da dare al suo primogenito, nato in quei luoghi, un nome che ha in se stesso l'idea di straniero «lo chiamò Gherson» (Es 2,24; 18,3). Tutti i figli d'Israele furono poi *gherim* in terra d'Egitto



(Es 22, 20; 23, 9; Lv 19, 34; 25, 33; Dt 10, 19).

Nello snodarsi della storia che dai patriarchi giunge fino alla generazione dell'esodo, l'esperienza di essere *gher*, cioè minoranza, a volte anche vessata e perseguitata, diventa tratto accomunante dell'intero popolo d'Israele. Ma poiché in quella storia affonda la propria radice il rapporto particolare che lega il popolo al suo Dio, ecco che Israele, in virtù di quella vicenda, non si sente straniero solo tra i popoli, si avverte tale anche davanti al suo Signore: «Poiché noi siamo stati stranieri (*gherim*) e forestieri (*toshavim*) dinanzi a te come tutti i nostri padri» (1Cr 29,15; cfr. Sal 39,13; Sal 119,19).

Nell'espressione, in cui il popolo si avverte straniero di fronte a Dio così come lo furono i padri, è insita una tensione tra, da un lato, la presenza di un processo di estraneità e sradicamento proprio di chi è straniero e forestiero e, dall'altro, la contrapposta esistenza di un processo di profondo radicamento con la vicenda dei propri padri. Si è stranieri di fronte al Signore perché non si è possessori della propria terra; eppure proprio questa mancanza di stabilità diviene identificazione con la vicenda di chi ci ha preceduto.

È tipico della condizione ebraica che non si dia processo di identificazione senza estraneità (si è stranieri), né estraniazione senza identificazione (si è come i padri). L'asse di orientamento è perciò, in qualche modo, mantenuto, ed è rispetto ad esso che si misura la propria condizione di essere stranieri. Fino a quando si può ripetere: «Mio padre era un Arameo errante, scese in Egitto, vi soggiornò come forestiero (verbo *gur*) e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa...» (Dt 26,5), è sempre possibile attuare un processo di identificazione, in cui il tratto di continuità rassicurante è dato dalla capacità di continuare a raccontare la propria storia.

Il discorso va però coniugato anche nel terzo momento, quando cioè il popolo d'Israele non è più *gher* in mezzo alle altre genti, ma è egli stesso a ospitare forestieri nel suo seno. Anche allora si deve continuare a considerarsi *gherim* nei confronti di Dio. Una volta giunto alla terra di Canaan, è il popolo ebraico stesso a poter diventare luogo di residenza di *gherim* provenienti anche dalle altre genti. I comandi del Signore e la storia d'Israele devono presentarsi come guida proprio in questi momenti.

La Bibbia mostra di conoscere assai bene tanto l'esistenza di società multietniche, multiculturali e multireligiose, quanto l'impiego nei confronti dello straniero di strategie orientate, in modo oscillante, o all'accoglimento o all'arroccamento difensivistico. La Scrittura conosce tutto ciò non solo quando è il «piccolo» Israele (cfr. Dt 7,7) a essere disperso tra i popoli, ma anche quando è la società ebraica a doversi misurare con la presenza nel suo seno di una componente straniera.

Stando al primo libro delle Cronache, nel censimento voluto da Salomone furono enumerati ben 153.600 stranieri residenti in terra d'Israele (1Cr 2,16; cfr.



1Cr 22,2). Dal punto di vista storico, le statistiche non vanno certo prese alla lettera; esse restano comunque eloquenti. Sempre in epoca salomonica la manodopera straniera fu impiegata, in relazione alla costruzione del tempio, in lavori di fatica o in opere tecniche estranee alla mentalità dell'antico popolo ebraico, poco esperto nella costruzione di edifici monumentali. Salomone «ne [stranieri] prese settantamila come portatori, ottantamila come scalpellini perché lavorassero sulla montagna, e tremilacinquecento come sorveglianti perché facessero lavorare la gente» (2Cr 2,17).

Difficile, osservando questa iperbolica moltitudine di stranieri impiegati in lavori che non si vogliono (o non si sanno) fare, e constatando come alcuni di essi siano utilizzati nell'ambigua (e onnipresente) attività di sorveglianti, non cogliere (nonostante le ovvie differenze) sorprendenti analogie con le società contemporanee. Una delle grandezze della Bibbia sta nella sua volontà di narrare fatti e comportamenti senza tacerne le incertezze e spesso le durezze: ciò vale anche per una realtà tanto multiforme e variegata come quella dei rapporti con i *gherim*. Accanto ai comandi di trattare con occhi di riguardo il forestiero, non sono taciute modalità di impiego quanto meno discutibili.

Secondo le normative bibliche, il *gher*, pur abitando presso il popolo, non gode di tutti i diritti del figlio di Israele, ad esempio a lui non spetta alcuna parte del territorio. Di solito si trova al servizio di qualcuno che è suo signore e protettore, ed è annoverato tra i poveri e, al pari delle categorie economicamente più deboli, gode del diritto di spigolatura (Lv 19,10; 23,22; Dt 24, 19-21). Le condizioni di precarietà proprie del *gher* attirano su di lui la protezione divina: il Signore «rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama lo straniero (*gher*) e gli dà pane e vestito» (Dt 10,18). In questo passo del Deuteronomio è contenuta un'esplicita allusione al tipo di assistenza offerta dal Signore al suo popolo nel deserto, quando gli diede cibo dal cielo, e fece sì che il suo vestito non si logorasse (cfr. Dt 8,3-4). Anche qui, però, proprio come avvenne per Israele nel deserto (cfr. Dt 8,3), lo straniero, la vedova e l'orfano sono costretti a confidare nel Signore, partendo dalla dura realtà della propria debolezza e umiliazione.

La vicenda di *gher* propria di Israele diviene, oltre che motivo di predilezione per chi ora si trova in una situazione di debolezza e povertà, sostegno alla voce imperativa di Dio: «Amate dunque il *gher* poiché foste *gherim* nel paese di Egitto» (Dt 10,19; 24,17; cfr. Es 22,20; 23,9; Lv 19,34). «La Bibbia ci offre un paradigma: il *gher* sta all'ebreo come gli ebrei stavano agli egiziani; dunque un gruppo di minoranza all'interno o a fianco di un gruppo di maggioranza. Si chiede alla minoranza divenuta maggioranza di conservare la spinta giustizialista di un gruppo oppresso che acquista la propria libertà, e di non trasformarsi in oppressione a sua volta» (1).

Il processo di identificazione con la propria vicenda storica può tramutarsi



in voce imperativa e in prassi esente dalla sopraffazione, solo se non ci si curva unicamente verso il proprio passato, ma se si è in grado di guardare fisso negli occhi chi, nel presente, rappresenta il sussistere di quella stessa alterità: «Lo straniero dimorante tra voi (gher) lo tratterete come colui che è nato tra voi, tu l'amerai come te stesso, perché anche voi siete stati stranieri (gherim) nel paese d'Egitto» (Lv 19,34). Solo pochi versetti separano il grande precetto che impone di amare il figlio del proprio popolo come se stessi («Ama il prossimo tuo come te stesso» (Lv 19,18), e questo versetto che estende al forestiero residente in Israele la medesima prassi di amore, in grado (come avrebbe illustrato la parabola lucana del «buon samaritano», Lc 10,30-37) di rendere prossimo chi all'inizio si presentava come lontano. Il gher è come te stesso perché anche tu lo sei stato (e in qualche modo devi continuare ad esserlo sulla terra del Signore). La «memoria storica» qui diviene non solo fondamento della propria identità, ma anche motivo di accoglienza. Solo chi trova l'altro in se stesso e sa di essere tuttora in un certo senso forestiero può essere davvero prossimo all'«altro»: «Una volta scoperto lo straniero in me, non posso odiare lo straniero fuori di me, perché ha cessato di esserlo» (2).

L'«identificazione nell'estraneità» non si fonda solo nel passato, essa deve trovare corrispondenza anche nel presente. Essa, cioè, non riguarda unicamente la dimensione del tempo, concerne anche lo «spazio». Per esercitare un'autentica accoglienza, Israele deve sapere che il suo essere *gher* non è legato solo a un ricordo, sia pure perennemente riattualizzato, ma è connesso anche al suo risiedere in un determinato territorio. La terra su cui soggiorna il popolo ebraico non appartiene a lui, bensì al Signore: «"Mia è la terra", dice il Signore, e voi siete presso di me stranieri (*gherim*) e ospiti (*toshavim*)"» (Lv 25,23).

Chi giudica una determinata terra esclusivamente come la propria «madre», come il suolo in cui conficcare a fondo la propria radice, non potrà mai aprirsi davvero allo straniero. L'intrecciarsi della signoria di Dio con il non possesso della terra da parte dei figli d'Israele si riflette in prescrizioni volte ad indicare la condizione di ospite, che contraddistingue l'abitare del popolo d'Israele sulla propria terra. Proprio in quest'ambito rientrano comandi come quelli relativi all'anno sabbatico (cfr. Es 23,10-11; Lv 25,2-8; Dt 15,1-3), e a quello giubilare (Lv 25,8-17; 29-31); né è un caso che, in entrambi questi precetti, le categorie più deboli risultino oggetto di particolare attenzione.

Il singolare atteggiamento assunto nei confronti della propria terra risulta lontano, in pari misura, tanto da ogni sorta di possesso sopraffattorio quanto da un distacco spiritualistico dalla realtà del mondo. Sarà con la tradizione cristiana che l'essere pellegrini e forestieri sulla terra verrà visto, sempre più accentuatamente, come segno di lontananza dalla «patria celeste»: «Accogli l'ospite di cui tu sei compagno di via, perché tutti noi siamo pellegrini... la nostra patria è in alto. Là non saremo ospiti... se non si è ospiti non si passa. Se si passa si è



ospiti. Non ci si sbaglia, si è ospiti, volenti o nolenti si è ospiti» (3). Nell'originario orizzonte biblico l'ospitalità e l'essere forestieri si danno entrambi rispetto alla terra, non al cielo. In Israele la radice dell'accoglienza dell'«altro» resta legata all'esodo e alla pasqua. Per averne una conferma, a parti rovesciate, basta semplicemente chiedersi cosa avviene quando essa non ha luogo.

Allora, proprio come fece il popolo sotto la sferza dell'Egitto (cfr. Es 2,23-25), anche il forestiero innalzerà un grido, ed esso giungerà direttamente agli orecchi del Signore che vigila sul povero, la vedova, l'orfano e il forestiero: «Non molesterai il forestiero (*gher*), né lo opprimerai perché siete stati forestieri (*gherim*) nel paese di Egitto. Non maltratterai una vedova, né un orfano. Se tu lo maltratti, quando invocherà da me l'aiuto io ascolterò il suo grido, la mia ira si accenderà e vi farò morire di spada, le vostre mogli saranno vedove e i vostri figli orfani» (Es 22,20-23).

In antiche legislazioni, anche mediorientali, sono previste delle specifiche punizioni nei confronti di chi manca al dovere dell'ospitalità. Non così in Israele. Tale assenza si spiega non perché questo rifiuto sia giudicato esente da colpa; al contrario, la chiusura nei confronti del debole è considerata tanto grave che la sua punizione è lasciata direttamente a Dio. L'obbligo di ospitare i deboli deriva dalla convinzione di essere, a propria volta, ospiti sulla terra del Signore (cfr. Lv 25,23). Per questo motivo, parte dei beni prodotti dal suolo deve essere messa a disposizione di chi è privo di proprietà: *gher*, povero, orfano, vedova, levita (cfr. ad es: Lv 19,10; 23,22; Dt 24,19-21).

I gherim, pur non partecipando alla spartizione del territorio, godono in larga misura degli stessi diritti degli altri cittadini, partecipando alle decime (Dt 14,29), all'anno sabbatico (Lv 25,6), alle città rifugio (Nm 35,15). In particolare, in relazione a quanto modernamente chiameremmo pratiche religiose, si assiste a un progressivo processo di integrazione del gher. Anch'egli deve osservare il sabato (Es 20,10; Dt 5,14), il digiuno del giorno di Kippur (Lv 16,20), la pasqua (Nm 9,14), può compiere sacrifici (Lv 17,8; 22,8; Nm 15,53) e partecipare alle feste, ed è tenuto a osservare le prescrizioni di purità (Lv 17,8.16; 18,26). Così facendo, si assiste a una sempre più marcata «normalizzazione» del gher, il quale attenua, progressivamente, il suo essere portatore di «alterità». Non per nulla la traduzione greca, detta dei LXX, della Bibbia ebraica, renderà il termine gher con proselytos (proselito), accentuando in tal modo l'aspetto volto a conseguire un pieno inserimento nella comunità religiosa circostante. Un uso lessicale e culturale destinato a diventar comune all'interno del giudaismo postbiblico in cui la parola gher giunge a indicare appunto il proselito, vale a dire colui che, attraverso un processo di conversione religiosa, è pervenuto a essere, a pieno titolo, membro del popolo ebraico.

L'«alterità» sembra così lasciar posto a un'accoglienza, orientata sempre più marcatamente verso l'assimilazione. In tutto ciò, accanto a una componente



positiva, trapela, con crescente intensità, il rischio che a diventare motivo di accoglienza non sia l'appello imperativo diretto allo «straniero che è in noi», bensì la volontà uniformante che lo straniero divenga come noi, cessi cioè di essere testimone di «alterità». Tuttavia, siccome è ben difficile che lo straniero non conservi qualche forma di diversità, in antico come ai nostri giorni, avviene che questa modalità di assimilazione troppo agevolmente si capovolga nella decisione di allontanare il «diverso».

Anche il popolo ebraico conobbe, al proprio interno, queste spinte dirette contro la componente straniera. Uno degli esempi più tipici fu l'espulsione delle spose straniere e dei loro figli avvenuto all'epoca di Esdra (cfr. Esd 10). In Israele non mancarono però voci rivolte nella direzione opposta, una cui espressione particolarmente alta si trova nel libro di Rut, in cui una moabita, cioè un' appartenente a un popolo col quale era vietato attuare qualsiasi processo di integrazione (cfr. Dt 23, 4), è presentata come antenata dello stesso re Davide (non mancano del resto plausibili ipotesi che giudicano il libro di Rut proprio come una replica all'espulsione delle donne straniere di cui si è fatto cenno).

In tempi meno remoti il popolo ebraico è stato, però, molto più di frequente oggetto e non soggetto di una simile dinamica di espulsione; anzi, il rifiuto si spinse, come è scritto a caratteri indelebili nella storia europea, fino a negare a quel popolo lo stesso diritto di esistere. È anche sulla scorta di una vicenda così lunga e drammatica che la componente ebraica, oggi, può rivendicare a se stessa, all'interno delle società europee, il diritto di essere nell'uguaglianza apportatrice di diversità. Questa realtà può rappresentare un modello a cui ispirarsi pure nel caso degli stranieri attualmente residenti in Europa, anche se il tempo non ha ancora permesso a questi ultimi di contare su un'integrazione storica, culturale, linguistica, pari a quella degli ebrei europei; e ciò rende certamente più ardua tale già difficile prospettiva.

Le cose vanno viste sotto altra angolatura là dove il popolo ebraico è maggioritario e dotato del potere di controllo politico su un territorio. È sotto gli occhi di tutti, infatti, che quando prevalgono tendenze nazionalistiche, stando alle quali la terra è considerata un possesso, nessun popolo in quanto tale è esente dall'esercitare un'oppressione nei confronti degli altri. In questo senso, la condizione che si manifesta oggi nello stato d'Israele e nei territori occupati è un monito per tutti.

Qualcuno potrà stupirsi dello scarso spazio riservato, in queste nostre pagine, al Nuovo Testamento. In realtà, ogni discorso sugli scritti neotestamentari (non necessariamente sulla tradizione e sulla storia cristiane) continua largamente a muoversi entro l'orizzonte fin qui tracciato. Anzi, la prospettiva si presenta radicalmente diversa proprio perché prosegue a parlare la stessa lingua. L'orizzonte neotestamentario, e questo non appaia un discorso riduttivo, accetta completamente, sia in Gesù (cfr. ad es. Mt 10,5.6) sia in Paolo,



l'esistenza di una distinzione tra Israele e genti. Il Nuovo Testamento, infatti, non possiede in se stesso alcun elemento autonomo per eliminare o fondare la distinzione tra popolo ebraico e altri popoli, attestata dalle Scritture d'Israele. Paolo, per esempio, parla senza alcuna incertezza della propria missione di annunciare il vangelo ai non circoncisi (lett. «prepuzio», akrobystia), cui fa riscontro l'annuncio di Pietro riservato ai circoncisi (cfr. Gal 2,7-9) e tutto ciò, ovviamente, presuppone l'accettazione dell'esistenza di una legittima distinzione Israele-genti.

Analogamente, nel grande affresco della storia dell'umanità contenuto nei primi capitoli della lettera ai Romani, Paolo continua pienamente ad accettare la «centratura» biblica dell'esistenza di una distinzione tra il popolo ebraico e gli altri popoli, cioè tra coloro che hanno avuto la rivelazione di Dio e quelli che ne sono stati privi. Tutto ciò non significa che in Cristo il rapporto tra i credenti provenienti da Israele e quelli di origine gentilica non acquisti una sua assoluta originalità. Ciò, però, può avvenire solo sulla base dell'accoglimento della precedente diversità. In Cristo non si crea alcuna uguaglianza indifferenziata tra tutti; in lui le distinzioni, invece, pur continuando a sussistere, non impediscono a nessuno di poter diventare «nuova creatura»: proprio in ciò si trova la novità più autentica.

«Tutti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quando siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più né giudeo, né greco, non più schiavo o libero, non c'è più né uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se siete di Cristo, allora siete seme di Abramo, eredi secondo la promessa» (Gal 3,28-29).

Questo «tutti voi siete uno in Cristo» significa che in lui vengono meno le discriminazioni, nel senso che in Cristo l'essere o il non essere circoncisi non dà più luogo a una condizione di reciproca separatezza (cfr. Gal 5,6; 6,15; 1Cor 7,19); ciò però non significa che non esistono più uomini e donne, giudei o greci e, per Paolo, certamente anche schiavi e liberi. Le distinzioni etniche, antropologiche, sociali, ma anche quelle che si potrebbero chiamare storico-salvifiche costituite da Dio attraverso il suo rapporto di alleanza con il popolo d'Israele, continuano a sussistere, nessuna di esse, però, si presenta più come un impedimento per essere uno in Cristo. Il che significa che l'unità della fede passa attraverso queste differenziazioni.

Ciò ha creato problemi non piccoli all'interno delle comunità primitive miste, vale a dire formate da credenti provenienti dalle genti e credenti ebrei. Il punto più drammatico di tale scontro è testimoniato dalla lettera ai Galati, in cui Paolo non esita, su questo punto, a entrare in urto addirittura con Cefa (Pietro) (cfr. Gal 2,11-14). È significativo, però, che la polemica paolina tocchi il proprio apice quando è rivolta contro i giudaizzanti. Con questo termine ci si riferisce non agli ebrei, bensì a coloro che sostengono che, per diventare credenti in Cristo, occorra, preventivamente, assumere su di sé lo stile di vita



proprio degli ebrei. Il giudaizzante è il non ebreo che imita la via propria del popolo d'Israele e così facendo compromette tanto la novità di Cristo Gesù quanto la particolare vocazione ebraica. Ciò non toglie che per Paolo, all'*interno* delle comunità dei credenti, gli ebrei (o, come lui si esprime, i giudei) devono abbandonare alcuni comportamenti, quando questi usi compromettono l'unità (si pensi, ad esempio, alla comunione della mensa). Ciò però vale solo entro la chiesa e non può diventare una regola che presiede alle relazioni tra differenti comunità religiose.

Le ultime affermazioni compiute non vanno indebitamente lette come se nella tradizione ebraica si escludesse la partecipazione alla salvezza di tutti quelli che non sono Israele. La dottrina comune è, invece, proprio opposta: per aver parte al *mondo a venire* non è affatto necessario essere ebrei. Con tutto ciò resta vero che il popolo ebraico si costituisce come tale nella distinzione e quindi per esso non vi è alcun luogo pre-escatologico in cui si dà solo unità.

Ci si può chiedere, però, se, in un certo senso, le cose non stiano così anche per la prospettiva neotestamentaria; l'«essere uno in Cristo» è da pensarsi escatologicamente. Si tratta di discorsi teologici complessi, ma non estranei al nostro argomento, in quanto il Nuovo Testamento non possiede in se stesso alcuna autonoma capacità di costruire una «teologia dei popoli», per il semplice, quanto decisivo, fatto di ereditare e accogliere la visione dei popoli propria della Scrittura d'Israele. L'annuncio evangelico semplicemente *trova* e non già costituisce la pluralità dei popoli, e in essa la distinzione tra Israele e Genti formatasi nel corso delle vicende narrate dalla Bibbia ebraica.

La creazione di culture e civiltà, cioè il darsi dei popoli, non è compito che faccia parte della missione originaria affidata agli annunciatori dell'evangelo. Secondo il modello di Pentecoste, la parola del vangelo si deve conformare alla lingua dei popoli e non viceversa. Tuttavia, anche in questo caso, a restare paradigmatica secondo la Scrittura è la vicenda di Abramo, primo *gher* dell'intera storia biblica, figura diventata meno efficace, come riferimento, in taluni momenti della storia, quando si costituì quell'insieme di territori cristiani, entro il quale ben difficilmente ci si è sentiti ospiti e forestieri, se non nel senso generalissimo, e perciò insignificante rispetto alla dimensione dei popoli, di esserlo nei confronti di una comune e lontana «patria celeste». Non è questa una delle ultime ragioni (anche se ovviamente non è la sola) del senso di smarrimento che investe ora una parte delle chiese nel vedere sui «loro» territori addensarsi così fittamente esponenti di «popoli non cristiani».

A parte il citatissimo riferimento a «ero forestiero e mi avete ospitato» (Mt 25,35.38.43.44), il Nuovo Testamento non offre molte altre esemplificazioni pratiche riguardo all'accoglienza dello straniero. E, ovviamente, in esso manca qualunque indicazione diretta di tipo giuridico, in relazione allo statuto da



riservarsi all'immigrato residente. È giusto e coerente che sia così. Le distinzioni culturali, religiose, linguistiche, etniche e politiche sono assai più di casa nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Ancora una volta è importante comprendere che l'annuncio evangelico si muove attraverso queste differenze, senza con ciò costituirlo o negarle.

Nella lettera agli Ebrei, ripensando implicitamente alla figura di Abramo (cfr. Gen 18,1-21), si dichiara: «Non dimenticare l'ospitalità (filoxenia), poiché alcuni, praticandola, hanno accolto angeli senza saperlo» (Eb 13,2). A fronte di questa affermazione torna alla mente, per via di contrasto, il gran numero di commenti al passo evangelico in cui né eletti, né reietti sapevano, accogliendo o respingendo il bisognoso e il forestiero, di aver accolto o respinto Cristo («"ero forestiero e mi avete ospitato...", "Signore, quando mai?"» - Mt 25,35-37.42-44); chi tra i commentatori fa tesoro di questo processo di accoglimento «senza saperlo»? Di sicuro la maggior parte di loro è orientata ad assumere esplicitamente l'atteggiamento, eccessivamente pio, di chi sa di accogliere non solo un uomo ma, in lui, anche e soprattutto Gesù Cristo. Anzi proprio questo sarebbe quanto differenzia l'accoglienza cristiana dalla pura filantropia! È però significativo che questo atteggiamento devoto, come già metteva indirettamente in luce la Regola di San Benedetto (cap. 53), risulta tanto più agevole quanto più misero è l'aspetto di colui che chiede ospitalità: «Con particolare attenzione e riguardo siano accolti specialmente i poveri e i pellegrini, perché è proprio in loro che si accoglie ancor di più Cristo, perché la soggezione (terror) che i ricchi ci incutono ce li fa onorare da soli». La debolezza e il bisogno sono rivestiti, però, di una tale dignità che non dovrebbero mai essere strumentalizzati, tanto meno per consentire un eccesso di devozione. L'uomo, e, a più forte ragione, l'uomo sofferente, è fine e non mezzo. Abramo, dice il Talmud, non sapeva che i suoi ospiti fossero angeli, al contrario «li credeva semplici viandanti arabi del deserto» (Talmud babilonese, Qiddushin, 32b).

In un'epoca come la nostra, in cui l'asse biblico non si presenta più, oggettivamente, come l'unica prospettiva con lui leggere la realtà e in cui è necessario accettare la sfida di considerare il concetto di straniero anche in modo reciprocamente relativo, la laicità di un'accoglienza rivolta direttamente verso l'uomo bisognoso appare ammonimento quanto mai necessario. È tornato il momento di far tesoro di questo particolarissimo «non sapere».

Piero Stefani

Note

- 1) A. Luzzatto, Lo straniero nella tradizione ebraica, in «Studi, Fatti, Ricerche" (Sefer) n. 46, Milano (aprile-giugno 1989), p. 3.
 - 2) E. Fromm, Sarete come dèi, Ubaldini, Roma 1970, p. 124.
 - 3) S. Agostino, Sermo 111 su Lc 13,21-24; caput 2; PL 38, 642s.



Ivo Lizzola, docente di Pedagogia sociale all'Università di Bergamo, attualizza la relazione di fraternità-differenza tra Caino e Abele nella condizione, vissuta oggi nelle nostre famiglie e città, di fragilità e vulnerabilità, in cui si fa fatica a condividere cura e responsabilità, non si sopporta la differenza che fa quindi paura.

Le città dei giusti e la fraternità tra sconosciuti

Di chi sono?

"A qui j'appartiens?" (1) è il titolo di un bel libro di Tobie Nathan dedicato alle crisi di identità (e di alterità), che si vivono nelle realtà urbane e territoriali ad alto tasso di insediamenti di migranti. Di chi sono? Qui, "consegnato", nei miei giorni, nei miei gesti, nei miei pensieri ad altri, stranieri e lontani anche se nati qui vicino. In che mani sono finito? Quali sguardi scrutano e giudicano le mie intenzioni, le mie azioni? Sono sguardi lontani nella loro rappresentazione, poco sondabili nei loro moventi. A chi appartengo? Chi mi riconosce? Di chi sono? Dove ritrovo me stesso?

Mi raccolgo tra le mura di una lingua, di una cultura, di una tradizione? Magari per non farmi "prendere", come imprigionato - o irretito e ammaliato - da questi sguardi altri, stranieri. Cosa abita in me: quando incontro l'altro, difficile e faticoso altro, sempre un poco (o marcatamente) straniero? Qui io sono portato a un nuovo incontro con me stesso. Un incontro con ciò che dentro mi abita, con il fondo insondato delle emozioni, delle reazioni, delle paure, anche delle fughe che mi agiscono. Un incontro con i movimenti del pensare, del volere, del giudicare, che provo a tracciare. L'altro: lo svelamento, la domanda, e la grazia.

Non si nasce una sola volta, anche se anzitutto si è figlie e figli, "venuti" alla vita (e alla parola), accolti in una storia e nella cura. Dai padri e dalle madri si riceve la cura e la consegna, e l'invio. L'essere migrante è una natura dell'uomo. È l'essere costituiti da affidamento e lascito, da separazione e inizio di nuovi cammini, da radicamenti e sradicamenti.

Si nasce figlie e figli: fratelli si cerca d'essere, si diventa a volte, giocandosi la vita, l'incontro, il futuro. Il fratello, l'altro: verso di lui, all'inizio, non c'è debito, il legame con lui, all'inizio, non si disegna nella cura.

L'esperienza della fraternità, della relazione con l'altro che è mio fratello, la troviamo sintetizzata nella coppia archetipica dei due biblici fratelli, Caino e Abele (2).

L'altro-fratello condivide la generazione, ma la differenza tra i fratelli pesa, chiede un cammino, chiede di trovare una misura. Il fratello "è una ferita, fin dalla nascita" (3), che può riflettersi sulla storia successiva, come per "il primogenito" Caino. Non conta se il fratello è fragile come un soffio: Abele in ebraico è hebel, "soffio": la sua estrema fragilità è quella di ogni uomo che nasce, "ogni uomo (adam) non è che un soffio (hebel)" (4). Ogni uomo è un Abele. La sua



fragilità è, prima, colta nel palmo della mano di una madre, poi è sostenuta nella cura di un padre. Ma, dopo, è solo l'instaurarsi della fraternità che la potrà salvaguardare.

Negli ultimi quindici anni - l'arco di vita dei nostri figli adolescenti -, le nostre città hanno visto crescere decisamente il numero delle persone in condizione di fragilità (di non piena autosufficienza, di disabilità, di stabilizzazione nella cronicità, di richiesta d'assistenza e cura, di disagio psicologico e relazionale). È la vicinanza dell'altro fragile che ci chiama all'attenzione, alla responsabilità, alla dedizione, quella che ci affatica. Nelle città "del merito, della prestazione, del successo". Le stesse reti familiari e di prossimità sono affaticate. Le trame prima della fraternità; ma quanti fragili sono fuori dalla protezione di familiari e consanguinei!

Allo scoperto del riconoscimento e della protezione paterna si tenterà di negare la presenza vicina, non riconoscendola nella comune filialità, né nella consegna ricevuta a partecipare alla coltivazione e alla cura. Il fratello chiede attenzione alla fragilità, quella che tocca ognuno e ne definisce la vulnerabilità. Mancare il riconoscimento della propria, e comune, vulnerabilità può perdere chi è solo, anche se, per qualche tratto, avesse forza e potenza.

La preferenza che i testi sacri assegnano al secondogenito, come all'orfano, o al più piccolo e disprezzato, indica il punto dal quale si instaura la fraternità, al di là del dato biologico: non è su un sistema di diritti, né sulla garanzia nello scambio reciproco o sull'utilità, che pure sono importanti salvaguardie per la convivenza, che si baserà un legame fraterno. Bensì sulla vulnerabilità, sulla responsabilità cui veniamo chiamati quando la incontriamo nell'altro; sulla gratuità e l'"offerta di sé" quando, da colpiti o fragili, non abbiamo altro da mettere in gioco, e restiamo in attesa di chi viene all'incontro, prossimo a noi.

Cercare fratelli

Dal basso nasce la fraternità, dalla custodia: altrimenti l'altro resta solo ostacolo e peso "immeritato". Dice il testo di Genesi: "Si innalzò Caino contro Abele, suo fratello, e lo uccise" (5).

Caino, condannato, erra fuggitivo, sperimenta l'inimicizia degli uomini, l'aridità, l'esposizione estrema alla violenza. Ma non finisce la benedizione su di lui (avrà discendenza), pur se dovrà fronteggiare la violenza e il male, e costruire la vita costruendone il patto, fragile, sulla parola.

Una soglia si pone per accedere alla fraternità: la si può varcare o ci si può trattenere, c'è un gioco di contingenza e di pressioni. È la soglia che ci fa diventare adulti, ci immette in un'epoca, ci fa cogliere e disegnare cammini e destini futuri, possibilità diverse, prossimità delle differenze (6).

Quando Abele si "aggiunge" (Genesi così lo presenta, come chi si aggiunge), allora nasce il compito della custodia di chi, nato figlio come noi,



troviamo fratello: custodire la fratellanza è provare a vedere come si può accogliere senza traumi, ma certo un dramma interiore si apre in chi è "da prima".

Caino, infatti, non riesce ad accogliere Abele facendolo sentire a casa (7): Abele è un essere "in più", un essere "di troppo". Abele, invece, dice il testo, vive di gratitudine e offre il meglio sull'altare, sentendo il dono e il debito. Forse non sente colpa di un troppo lieve ingaggio col fratello, non ne ospita il tormento: ci sono commenti alla *Torah* che parlano di due ottusità: quella di Caino e quella di Abele. Non può che esplodere il conflitto tra loro: lottano i fratelli, ad un certo punto, con tutte le loro forze. I *Midràsh* non concedono nulla all'icona di un Abele debole e arrendevole, buono e soccombente. Abele, anzi, ha la meglio, ma mentre sta per uccidere Caino esita. "Cosa dirai a nostro padre?" - è l'urlo del fratello spacciato, a fermare il gesto per un attimo.

Caino richiama Abele all'attesa che nutre il padre su di loro: attesa di fratellanza, di pace; e richiama alla stessa "obbligazione", al compito della cura e della custodia per lui così gravoso, quasi insostenibile. Custodia tra fratelli vulnerabili, messi nelle mani gli uni degli altri: il padre, la madre non sopravvivranno loro, non potranno essere a lungo protezione e regola. Vivranno, forse, il tempo dell'infragilirsi e del dipendere, del tornare figli affidati alle cure.

"Cosa dirai a nostro padre?". Cosa dirai a te stesso, nel fondo di te stesso? Come reggerai il confronto con la tua dualità, col suo lato oscuro e distruttivo? Lo chiede Caino, che i conti col lato oscuro forse li stava già facendo da tempo nel dramma interiore.

Caino entra nell'esitazione di Abele - che vien salvato dal divenire omicida grazie alla rivelazione del fratello - lo rovescia, e lo uccide. Alzandosi su di lui: si uccide molto spesso per recuperare un'altezza sull'altro, una primogenitura, un primato, un merito.

Il dramma si è compiuto: nella coscienza di Caino consapevole dilagherà la colpa, per un lungo tempo. La consapevolezza da lui donata ad Abele non l'ha salvato dall'omicidio, pur se ha salvato Abele, che è stato ripreso nella promessa della nascita, e nella consegna conseguente: "Cercate la fraternità dei figli". Nel *Midràsh* si lascia intravedere un dono di Caino al fratello: fratello negato e insieme riconosciuto, ucciso e insieme preservato.

Di generazione in generazione

Le generazioni continueranno a susseguirsi e a ramificarsi, e i libri continueranno a lasciare l'impressione che "i veri figli dell'uomo sembrano nascere nei tuguri" (8). Così nei secoli, fino a Davide. La storia, *tôledôt*, le "generazioni" (o di "generazione in generazione"), si avvia tra le degenerazioni. Ma queste non frenano il nuovo inizio, non impediscono ai nuovi nati di provare e



riprovare il compito della fraternità, con la convinzione, con la speranza che la *dualità* (il *lato oscuro*), "integrata ad un cammino, possa superare un giorno sé stessa". Di generazione in generazione si dà lo sbocciare di vita dentro progetti di morte, l'edificarsi di cammini di fraternità, "anche sul *regressivo*".

Quando il padre che ha chiamato, ha lasciato e mandato, esposto, alla vita, (al riconoscimento o al disprezzo), il figlio deve scegliere. "Cerco i miei fratelli" [Gn 37,16] dirà Giuseppe andando, inviato dal padre Giacobbe, verso quelli che lo venderanno. Nella *Toràh*, "venire al mondo" si gioca in questo cammino: incarnare la fratellanza è cercare i fratelli. "Non basta nascere fratello, essere fratello - annota Haim Baharier - bisogna cercare chi ci è fratello, a costo di inventarcelo, a costo della vita" (9). Alcuni decenni dopo, Giuseppe, travestito, rimanderà al padre la risposta alla sua chiamata: *shalom*.

Abramo, secondo i *Midrash*, aveva colto nella mancanza di fraternità nella coppia la causa della sterilità. "Avere figli è costruire la fratellanza (...), se non sono fratello non posso avere figli": se non sappiamo accogliere, fare sentire a casa, non possiamo avere figli che siano fratelli, non riusciremo a "educare delle generazioni ad avere *'politicamente'* fratelli" (10).

In fraternità si generano figli, da figli - nel dono e nel debito anche nel senso di colpa - nasce la capacità di cercare fraternità, "di far nascere l'essere fratello", anche attraverso il dramma della dualità. Il tempo che si fa storia non scandisce solo, né tanto, il procedere di avvenimenti, il succedersi dei progetti e delle epoche. Segna anche, e soprattutto, di generazione in generazione, la storia della possibilità di far nascere l'essere fratello (11).

Le nostre convivenze di cittadini, resi uguali dal diritto e dalle istituzioni, tutelati nella libertà individuale, faticano sempre più a condividere impegni e responsabilità di futuro. Le nostre famiglie non sono palestra di questa condivisione; spesso sono più simili a rifugi, un poco blindati. Allo stesso tempo, mal sopportano le differenze così vicine e numerose, e al loro interno si vedono sorgere nuove barriere tra le culture e le identità; poi, via via anche tra le generazioni e i generi. Dure barriere sulle quali appaiono i segni del timore e del rancore (12).

C'è una forte resistenza al riconoscimento delle biografie della fragilità e della vulnerabilità: le "città dei giusti" non vogliono riconoscere come loro le sofferenze urbane. Nelle nostre città, negli ultimi quindici anni, sono cresciute insieme ricchezza e povertà, sviluppo e incertezza. È falso dire che l'incedere dello sviluppo riduce sofferenza e povertà: i dati della Banca Mondiale e dell'OMS dicono che, negli ultimi dieci anni, nelle città del nord del mondo i due fenomeni sono cresciuti insieme, e che la povertà si concentra nelle aree urbane. La povertà, inoltre, è uno dei maggiori fattori di rischio per la salute



delle persone: "I problemi di salute mentale e di salute più in generale saranno sempre più problemi di salute e sofferenza urbana" (13).

Questa sofferenza è segnata, nelle sue diverse forme, da stigma, discriminazione, abbandono, colpevolizzazione e violazione dei diritti. E lo è con tanta più evidenza quanto più cresce e si afferma diffusamente la *cultura del merito e della colpa*. Questa cultura, in certo modo, "produce" e dà forma ad una sofferenza urbana "istituzionalizzata": contenuta in istituzioni *definite* e visibili (le carceri, i campi, le strutture per la salute mentale) o in istituzioni *indefinite* (le strade, le stazioni, le periferie).

Le persone che vivono in queste aree di sofferenza sono prese in una delle "identità forzate" (disagio adulto grave, pluridipendenza, disturbo di personalità...), nelle quali la città chiude quanti, senza nome proprio, finiscono nei vasti margini dei vulnerabili. La città lì li nasconde dentro pieghe, dove spesso non possono che provare a sopravvivere e coltivare relazioni chiuse. La città non promette né permette vere contiguità, né vere vicinanze. "Fare di chi è rifiutato un malvagio, perché è rifiutato, è tornare alla pesantezza del mondo" (14); il racconto biblico offre al mondo una rivelazione: la vittima (che non per questo è innocente) non è malvagia, né il perseguitato (che non è puro) è colpevole

La città mostra segnali di un'infelicità "che non deve sussistere": questa infelicità viene "espulsa" dalla città, viene addebitata a capri espiatori. Con fredda violenza istupidita. "La città - nota Franco Riva - conosce la paura, vive le angosce, ma non le insegnano nulla circa se stessa e la propria intima disperazione" (15). Nella città della globalizzazione l'infelicità scompare: in quella visione gli infelici o sono incapaci (ed è colpa loro) o sono sfortunati (e vanno assistiti).

È opera delicata, quella di produrre un po' più di attenzione per essere capaci di cogliere le reali possibilità delle persone, per evitare il circuito della delusione, innescato da politiche senza ascolto delle storie.

In fedeltà

Ma è il vincolo del "siate fratelli!", del nessuno escluso, che riappare a generare vita e legame, diffuso, resistente, creativo, sul bordo della separazione, dell'indifferenza.

Vincolo che si pone, a un tempo, come confine insuperabile e come fonte di opportunità trasformative. E proprio sul bordo dell'abisso senza nome, spalancato da quel confine, abbiamo preso a edificare strutture preposte a prendersi cura di chiunque, progetti che legano storie e persone, movimenti di fraternità tra sconosciuti. *Nessuno escluso:* con una saggezza forse maggiore di quanto ancora non siamo in grado di sospettare. Con la saggezza di chi avverte, magari oscuramente, che senza il curioso ascolto del rumore e del desiderio di quei luoghi malcerti, caotici e affollati, è l'intero tessuto sociale e



civile a pagarne le conseguenze, a perdere preziose opportunità di trasformazione" (16).

Fedeltà: un bisogno profondo, per la vita. Per reggere la grande fragilità che ci abita, la paura d'essere abbandonati, di restare soli. "Sono qui, non temere!"; resterà la continuità della mia presenza, qualunque cosa succeda. Così spero, così ti prometto. Promessa e fedeltà sono sorelle. La promessa nasce dalla sorpresa e dalla bellezza del legame, nel quale ci si è trovati appena nati, e poi tutte le volte che siamo stati nel disorientamento, nella frattura. Legame come un abbraccio, come qualcosa che ci precede. La fedeltà è il ricordo nei giorni, la cura, la memoria continua, l'attesa sempre aperta di quel legame. Di quell'abbraccio prezioso per far fronte all'angoscia. Costi quello che costi. Sono i segni concreti di questa fedeltà che, nelle piccole e nei piccoli, aprono a quella "fiducia di base", così forte e radicata, di cui parlano gli studiosi dell'infanzia. È per questa grande fiducia di base che i bambini restano esposti, nella fiducia, ai maltrattamenti di alcuni adulti. Si fa più forte la fiducia, la fedeltà all'attesa di una buona cura che l'evidenza della trascuratezza, o della violenza.

È la bambina, è il bambino, allora, che manifesta e testimonia il "sono qui, non temere!", fedele nonostante la fedeltà anche limitata (o assente) degli adulti. Forse la fedeltà chiede semplicità, un po' d'incontro, apprezzamento di segni anche frammentari di bellezza e di legame. Fedeltà chiede piccolezza.

La fedeltà può produrre reciprocità, ma non si riduce ad essa, e neppure la presuppone. L'affidamento è al cuore della relazione fedele: è potere riposare nei giorni, un poco al riparo dalle tensioni e dalla durezza di tante relazioni nella convivenza; è sapere di abitare nel sorriso e nello sguardo di qualcuno, quasi senza ragione; è vedere l'altro nel proprio sguardo, nel proprio sorriso.

La fedeltà è essere presenza riposante: con te sto in pace, nella pace. Fedeltà e promessa sono legate: anche nella convivenza della città mi sento là dove sono atteso, dove incontro il meglio di me stesso. È una fedeltà tra ospiti attesi, pur sempre un poco stranieri. Certo non è la fedeltà a una memoria irrigidita e violenta, o ad origini pure che chiedono sacrifici; fedeltà a una appartenenza totale e chiusa, che persegue traditori e infedeli. È, piuttosto, la fedeltà alla fragilità che ti s'affida, che chiede cura, che si consegna.

Anche negli anni, quando si costruisce una storia comune, tra due, o più, la fedeltà non si dice come nostalgia (anche se c'è una nostalgia buona e feconda), tanto meno come abitudine. È fedeltà all'attesa, al giorno nuovo dentro i giorni della città.

Alla nascita: "Sono qui, non temere!".

Ivo Lizzola



Note

- 1) T. Nathan, A qui j'appartiens?, Seuil, Paris, 2007.
- 2) E. Bianchi, Adamo dove sei?, Qiqajon, Biella 1994, pp. 24 ss.
- 3) I. Lizzola, Di generazione in generazione l'esperienza educativa tra consegna e nuovo inizio, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 44 ss.
 - 4) Salmo 39,7.
 - 5) Genesi, 4,8.
 - 6) E. Resta, Il diritto fraterno, Laterza, Bari 2002, pp. 115-117.
 - 7) H. Baharier, La Genesi spiegata da mia figlia, Garzanti, Milano 2006, p. 64.
 - 8) ibidem, p. 67.
 - 9) ibidem, p. 68.
 - 10) ibidem, p. 70.
 - $11)\ I.\ Lizzola, L'educazione\ nell'ombra-educare\ e\ curare\ nella\ fragilit\`a, Carocci, Roma\ 2009, pp\ 127\ ss.$
 - 12) I. De Sandre, Riconoscimento, disprezzo, risentimento, in "Servitium", n. 152, 2004, pp. 19-29.
- 13) B. Saraceno, *Dalla sofferenza urbana alla cittadinanza difficile*, in "Animazione Sociale" 1, 2008, pp. 26-32; A. Signorelli, *Antropologia urbana*, Guerini, Milano 1996; N. Negri, C. Saraceno, *Le politiche contro la povertà in Italia*, Il Mulino, Bologna 1996.
- 14) R. Girard, *Delle cose nascoste dopo la fondazione del mondo*. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort, Adelphi, Milano 1983.
- 15) F. Riva, Io, l'altro, la felicità, in "Civitas", anno IV, n. 1/2007, p. 87; U. Beck, I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione, Il Mulino. Bologna 2000.
- 16) S. Manghi, *Nessuno escluso. Cura del prossimo, servizi sociali e democrazia*, in "Pluriverso", 1, 2000, "Con la saggezza, o forse con lo stupore puerile, di chi sente che alcuni strati sotto quel terreno mobile corre ancora, chissà, l'antica strada da Gerusalemme a Gerico, dove, si racconta, a un empio samaritano, sprovvisto di una dottrina morale corretta toccò l'avventura inaudita del farsi prossimo", p. 218.



Introduzione della festa di Esodo da parte di Lucia Scrivanti



Docente di filosofia all'Università di Venezia, Giuseppe Goisis esamina le caratteristiche della cittadinanza democratica: attiva, partecipativa e responsabile. I processi di migrazione e di multiculturalità richiedono che l'Europa ripensi la cittadinanza quale virtù civica: il diritto-dovere dell'ospitalità universale è per l'Europa un ideale da perseguire.

Ambiguità e contraddizioni della cittadinanza

1. Cittadinanza e definizioni: alcune riflessioni

È stato spesso sottolineato come la cittadinanza democratica debba nutrirsi di una triplice caratterizzazione: essere *attiva*, *partecipativa* e *responsabile*; non si tratta di qualità opzionali: o la cittadinanza democratica manifesterà, almeno in parte, queste caratteristiche, o non sarà affatto, almeno in maniera persuasiva e influente (1).

La prima questione che ci troviamo di fronte consiste, tuttavia, nel tentativo di liberare il termine/concetto di cittadinanza da tante approssimazioni, o amplificazioni retoriche, che si sono sovrapposte, essendo tale termine/concetto diventato un po' come la "torta alla crema" del discorso pubblico in Italia, pervenendo a un notevole stadio di confusione finale.

Se l'espressione "cittadinanza", nel linguaggio comune, "designa l'appartenenza di un individuo a uno Stato ed evoca i problemi relativi alla perdita e all'acquisto dello *status* di cittadino", in anni più vicini a noi si è avuta una dilatazione del significato, fino a connotare "il rapporto politico fondamentale fra un individuo e l'ordine politico-giuridico nel quale egli s'inserisce" (2).

In termini diversi, l'espressione "cittadinanza" sembra fruibile per focalizzare le relazioni politiche fondamentali, con le loro articolazioni decisive, monitorando "le aspettative e le pretese, i diritti e i doveri, le modalità di appartenenza e i criteri di differenziazione, le strategie di inclusione ed esclusione".

Quanto detto sopra ci può far capire il rilievo politico, davvero esplosivo, della questione della cittadinanza nel nostro tempo, un tempo nel quale imponenti processi migratori percorrono, in lungo e in largo, il nostro pianeta, con la necessità, almeno in una certa misura, di filtrarli, in maniera che tali processi non assumano accelerazioni dirompenti rispetto agli assetti sociopolitici costituiti (3). Di fronte all'incalzare di tali problematiche, ogni riflessione sulla cittadinanza dovrà assumere, necessariamente, una valenza multiculturale, o interculturale.

La questione della *multiculturalità* ci pone di fronte a una drastica alternativa: la confusione dei linguaggi, secondo il paradigma biblico di Babele, o la ricerca, sia pur difficile, dell'armonizzazione fra i linguaggi e le culture, secondo l'archetipo, anch'esso biblico, di Gerusalemme. Fra le difficoltà, la tendenza delle culture dei paesi ospitanti a ritrarsi, se non si vuol considerare "cultura" la diffusa, a volte compiaciuta, ostentazione



consumistica; un tal fenomeno, che ha svariate motivazioni, rischia di paralizzare sul nascere ogni tentativo di dialogo tra le culture, riducendo il problema della cittadinanza a quello della *pura identità*, *o identificazione*, *burocratica*.

È chiaro come la cittadinanza non possa ridursi a una questione di timbri, o di documenti, approntati da qualche burocrate zelante; il primo problema è costituito dalla vasta, e poco accogliente, "terra di nessuno", in cui s'aggira il migrante di oggi, sospeso fra il *collasso* dei paesi d'origine (assediati, spesso, da guerre, prostrazione economica, malattie endemiche...) e l'inconsistenza civica dei paesi d'approdo, poco capaci d'instaurare, per i loro sistemi culturali in crisi, un genuino confronto interculturale.

Occorre comprendere che il paese d'approdo non è solo un guanciale su cui appoggiarsi, una spiaggia per porre termine al proprio esilio, ma è un *universo d'arrivo*, con una sua interna strutturazione, un ambito configurato, più che un "non-luogo". Si può così sintetizzare una delle questioni più delicate: bisogna che l'altro, sopravveniente, *acquisti un volto*, ma ciò reclama, simultaneamente, che anche noi *recuperiamo un nostro volto*, rielaborando i valori soggiacenti alle nostre società, senza confondere questo problema con l'approntamento dei pur necessari strumenti di filtro e controllo.

Un conto è predisporre e affinare tali strumenti, un conto è dialogare con le persone e i gruppi portatori di altre culture, esercitando la memoria profonda, quella memoria "organica" che custodisce i significati dell'identità sia delle persone, sia dei popoli (la Bibbia, vero codice dell'Occidente, varie volte propone il seguente *leit-motiv*: "Ricordatevi di quando eravate stranieri nella terra d'Egitto, e dunque ora...").

2. Il prezzo della cittadinanza: ambiguità e contraddizioni

"Cittadinanza" è un termine/concetto contrassegnato da una rimarchevole ambiguità, configurandosi la cittadinanza come un insieme di meccanismi, costituenti sempre più quasi una grande macchina, funzionalizzata a includere ed escludere; ciò significa, essenzialmente, che la "cittadinanza" non costituisce un tranquillo concetto giuridico, bensì un concetto eminentemente politico, come è stato sostenuto, nel Novecento, da alcuni fra i più autorevoli studiosi della questione.

Del resto, una certa dose d'ambivalenza era già presente nel quadro propostoci da Aristotele: la sua nozione di *politeia*, infatti, può definire l'assieme dei cittadini che compongono una *polis*; ma, in seconda istanza, *politeia* indica anche il sistema delle istituzioni compaginanti la *polis*, scandendo e modulando le regole di appartenenza alla comunità (4).

Una maggior ambiguità si può cogliere nel celebre scritto *Cittadinanza e classe sociale* dello studioso T. H. Marshall che, in vari passi del suo testo, tende a identificare i meccanismi selettivi della cittadinanza con i più diffusi paradig-



mi sulla ricerca della sicurezza come compito sociopolitico fondamentale (5). Quel che intendo sottolineare: l'aspetto propriamente politico si collega alle lunghe lotte per la rivendicazione, per il *riconoscimento*, e nel fuoco di tali lotte l'essenziale non sembra costituito, certamente, dallo scrupolo per le procedure amministrative... Semmai, emerge con pieno rilievo la cittadinanza quale virtù civica, assumendo con il termine "virtù" tutto il vigore della connotazione legata al pensiero politico classico.

In breve, affiora anche uno sfondo comunitario, che conduce l'interprete ad accostare, se non a identificare, i *valori* con i *diritti*, alla luce di ciò che potrei definire "patriottismo costituzionale"; tutto ciò condurrebbe a ridimensionare la concezione della cittadinanza come macchina amministrativa, determinatrice delle differenze e dispensatrice dell'omologazione, tale da collocare individui e gruppi di individui in un ordine di tipo gerarchico: cittadini veri e propri, stranieri in cammino verso la cittadinanza, e altri uomini, genericamente subordinati e tutelati con minor salvaguardia.

Un problema nevralgico sembra costituito dall'automatismo connesso a tali designazioni, con posizioni assegnate, entro le articolazioni sociali, dalla macchina evocata sopra, *indipendentemente dai valori personali*, e in sintonia con una concezione utilitaristica del diritto; il diritto verrebbe così negoziato, e la cittadinanza concessa in virtù di una competenza, di un saper lavorare e produrre, entro una concezione meramente funzionalista ed economicista della convivenza sociale.

In conclusione, tali eccessi da *business* spingono alcuni studiosi, con un movimento pendolare opposto, a proporre di rescindere alla radice il rapporto fra appartenenza e diritti, trovando per i diritti un fondamento in qualche modo autonomo, ripetendo così il problema del giusnaturalismo illuministico, con anche i rischi correlati di amplificazione retorica (6).

3. Con Ricoeur e Habermas: uno spunto per concludere

Per i tre temi decisivi del dialogo, della pace e della costruzione di una nuova prospettiva europea (entro una "costellazione post-nazionale"), non occorre dunque soltanto affinare i meccanismi amministrativi riguardanti la cittadinanza, ma occorre costruire, in parte *ex-novo*, una rigorosa *politica della cultura*, in grado di modellare, in maniera articolata e approfondita, il dispiegarsi delle differenze, imprimendo loro un moto consapevole di convergenza.

Paul Ricoeur ci ricorda le *vite sospese* degli stranieri, che spesso non godono di adeguate garanzie e convenienti protezioni giuridiche; la loro situazione è incerta, ma, sottolinea il filosofo citando il profeta Amos, noi tutti "siamo stranieri", rispetto a qualcun altro o a qualcos'altro, e dobbiamo quindi rispecchiarci nella sofferenza e nell'insicurezza degli altri uomini (7).

Le considerazioni di Ricoeur riguardano il diritto di ospitalità, nel labirinto



di un mondo contemporaneo nel quale brilla, come centrale, la sfida della complessità; dopo aver distinto la tipologia del *visitatore*, spesso gradito, dalla tipologia dell'*immigrato*, che chiede, suo malgrado, il filosofo analizza, infine, la tipologia del *rifugiato*, una figura in qualche modo tragica, che supplica e invoca, più che chiedere. In conclusione, Ricoeur delinea il compito etico dell'"abitare insieme", secondo una fenomenologia che valorizza la libertà di circolare, commerciare e comunicare. Talune annotazioni ricordano un celebre testo di Kant del 1795 (8).

Le riflessioni di Ricoeur giungono a rimarcare non solo il rischio del razzismo, ma anche quello della xenofobia, che pare nutrirsi di sospetto e diffidenza; e l'esclusione, una volta decisa e praticata, trasforma la differenza in rifiuto.

Con una svolta improntata al paradigma del realismo politico, Ricoeur precisa che occorrono vari stadî di ammissione alla cittadinanza, riproponendo una pluralità, secondo lui necessaria, di filtri predisposti, e concependo la piena "naturalizzazione" come un secondo grado, definitivo, di ammissione alla cittadinanza, negoziata con gli Stati di provenienza, attraverso convenzioni antiche, ma anche convenzioni riconfigurate.

Non si tratta, quindi, solo di un cambio di legislazione, come sottolinea Jürgen Habermas, ma anche di un mutamento necessario di mentalità, con un "diritto delle genti" che non riguarderebbe più solo i temi della pace e della guerra, ma giungerebbe ad articolare l'ideale decisivo dell'ospitalità universale.

In definitiva, si tratterebbe di concepire l'Europa, con l'assieme delle sue nazioni industrializzate, non come una cittadella solitaria, non come una fortezza sotto assedio, rischiando di smentire la tradizione di tutela dei diritti umani, magari col pretesto di correggere gli abusi, o di contenere la pressione esercitata dai flussi migratorî (9). Al contrario, si profila l'impegno a propiziare una cittadinanza europea "aperta", intesa come *ideale* e *scopo* da perseguire, piuttosto che come *radice*, con un doppio processo di apprendimento collettivo, tale da coinvolgere sia i *popoli* che i *governi* (tale dialettica, auspicata da Habermas, indurrebbe a giudicare l'odierno "blocco" nella costruzione d'Europa solo come provvisorio).

I governi nazionali potrebbero diventare, così, i battistrada nella costruzione - per il tramite di convenzioni e trattati - di nuovi rapporti giuridici, anticipazioni delle trasformazioni della coscienza dei cittadini, con un graduale processo d'implementazione corale (e passando, assiduamente, dalla formulazione testuale alle successive esperienze pratico-sociali).

La questione del "bel dialogo" sul tema della cittadinanza riguarda, propriamente, questo punto decisivo: separare la legittimazione politica dagli schemi puramente territoriali, trasformandoci inoltre, il più possibile, da spet-



tatori a cittadini partecipi, attraverso una specie di apprendimento collettivo (10); pur nel fuoco delle difficoltà, diventar capaci di una duttile solidarietà, di un'autentica amicizia civica.

Giuseppe Goisis

Note

- 1) G. Arena, *Cittadinanza attiva*, Laterza, Roma-Bari 2006; si tratta di quei valori costitutivi che hanno contribuito a modellare il pensiero politico classico: v. G. Cambiano, *Polis Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 2007.
 - 2) P. Costa, Cittadinanza, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 3-4.
 - 3) L. Zagato (a cura di), Introduzione ai diritti di cittadinanza, Cafoscarina, Venezia 2009.
- 4) L'esser cittadino coincide con la "partecipazione alle funzioni di giudice e alle cariche": Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 72.
 - 5) T. H. Marshall, Cittadinanza e classe sociale (1950), Laterza, Roma-Bari 2002.
 - 6) P. Costa, Cittadinanza, cit., p. 149.
- 7) P. Ricoeur, La condizione di straniero Spunti per l'accoglienza, "Vita e Pensiero", 5 (2008), pp. 45-46.
 - 8) I. Kant, Per la pace perpetua (1795), a cura di L. Tundo, Rizzoli, Milano 2003.
 - 9) J. Habermas, La costituzionalizzazione del diritto internazionale, "Iride", aprile 2008, pp. 5-24.
- 10) Per le ultime questioni evocate, v. G. Zincone, *Da sudditi a cittadini*, il Mulino, Bologna 1992; cfr. D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994.



Diletta Mozzato sintetizza la storia della rivista e dell'Associazione



Il territorio europeo si sta popolando di nuovi templi delle diverse religioni, segno di diversità culturali che l'Europa deve saper affrontare accogliendo l'immigrato con politiche antidiscriminatorie sul piano economico, nel lavoro e nella società. Enzo Pace è docente di sociologia all'Università di Padova.

Diversità culturale e cittadinanza

1. Un viaggiatore distratto e frettoloso che, partendo dal cuore della Valle Padana in Italia, si spingesse nelle terre di mezzo in Gran Bretagna, risalendo, indifferentemente, o la Germania o i Paesi Bassi, non sarebbe certamente colpito da edifici di culto diversi da quelli a lui più familiari, le chiese con i loro alti campanili. Non si accorgerebbe, a *occhio nudo* (senza gli occhiali con cui guardiamo un ambiente a noi familiare, appunto, come può essere una città o un villaggio dove c'è una chiesa grande o piccola che sia, poco importa) di come il *territorio religioso europeo* si stia progressivamente popolando, invece, di tanti nuovi templi.

Il *referendum*, appena celebrato in Svizzera, sul divieto di costruzione di nuovi minareti, è un potente indicatore sociale dell'insostenibile leggerezza del pluralismo religioso, che caratterizza ormai l'Europa tutta, da Helsinki a Malta. Vietare nuovi minareti, infatti, non significa che, laddove le comunità musulmane trovino le risorse finanziarie e abbiano le dovute autorizzazioni, non possano continuare a costruire moschee. Moschee sì, minareti no? E se minareti sì, quanto devono essere alti?; in altre parole, quanto è possibile tollerare *a vista* un simbolo architettonico simile ad un'altra struttura familiare all'occhio *cristiano*, il campanile?

Gli uffici turistici, in realtà, dovranno presto aggiornare il viaggiatore con una nuova mappa socio-religiosa dell'Europa. Solo arrivando in Gran Bretagna egli realizzerebbe finalmente, ad occhio nudo, che accanto ad una chiesa (anglicana o cattolica o protestante) sono sorti templi hindù, gurudwara (templi sikh), e poi sono state costruite moschee (secondo i canoni classici dell'architettura e dell'arte d'ispirazione musulmana) e, ancora, si sono moltiplicati centri di meditazione che fanno riferimento a maestri buddisti delle varie scuole di pensiero, che questa filosofia e sapienza spirituale ha conosciuto nel corso del tempo.

Dare un conto non approssimativo della diffusione della rete di nuovi templi appartenenti alle diverse religioni di cui si compone oggi l'Europa non è facile, poiché non esistono dati attendibili e omogenei da Paese a Paese. A causa poi della diffusione di stereotipi negativi sull'islam (*Pew Global Project*, 2008) diventa sempre più difficile, in alcuni Paesi europei, per le comunità musulmane costruire moschee, con l'effetto di rendere *clandestini* i luoghi di culto, che, dunque, non è facile riconoscere e censire. Così, mentre in alcuni casi si possono contare esattamente quante sono le moschee che corrispondono al modello classico di edificio di culto musul-



mano, in altri diventa arduo contare le centinaia di oratori, che non presentano all'esterno simboli che identifichino quei luoghi come moschee in senso proprio.

Ciò vale soprattutto per alcuni Paesi di tradizione cattolica, come l'Italia e la Francia, ma anche per un Paese come la Germania, dove, ad esempio, la capitale Berlino conta ufficialmente soltanto 7 moschee, ma indagini condotte nel solo quartiere di *Kreutzberg* (quello, per intenderci, che sorgeva a ridosso del Muro e che era stato dapprima popolato da *hippies* e poi da operai turchi e dalle loro famiglie) evidenziano l'esistenza di circa settanta piccoli oratori appartenenti alle diverse comunità musulmane di origine turca, stante l'elevata concentrazione, nell'area di cui parliamo, di soggetti di provenienza anatolica (circa 24.000 persone).

Allo stesso modo, l'inedito pluralismo religioso europeo, che comincia a prendere forma in diverse società, non va tuttavia sovradimensionato, per una serie di ragioni che è bene tenere presente. Se, per un verso, le proiezioni demografiche indicano per il 2050 una crescita continua di comunità di persone con diversi orientamenti religiosi, per un altro, la loro consistenza reale è ancora relativamente limitata.

Una delle più estese comunità, quella musulmana, ad esempio, non supera mediamente il 3% delle popolazioni dei principali Paesi europei, che hanno conosciuto l'arrivo di immigrati sin dagli inizi degli anni Sessanta del secolo appena trascorso. Non a caso il solo Paese europeo, di recente aggregato all'Unione, che presenta una percentuale elevata di musulmani (12%), è la Bulgaria. Inoltre, dal momento che, nelle principali nazioni europee con milioni di cittadini di fede musulmana, siamo di fronte a seconde e terze generazioni, come accade rispettivamente in Belgio, Olanda, Francia, Gran Bretagna e Germania (mentre Italia, Spagna e Portogallo sono ancora ferme, ma per poco, alle seconde), è ben difficile stabilire con esattezza quante di queste persone abbiano mantenuto forte il legame di appartenenza con le loro rispettive religioni di nascita (islam, sikh, hindù, buddismo, eccetera), e in quante diverse forme l'identità e l'esperienza religiosa si esprima, quando entrambe vengano conservate nel passaggio da una generazione all'altra.

Tenendo conto di tutte le cautele appena riferite, e per dare un'idea per quanto sommaria della presenza plurale di religioni che non hanno certamente influenzato la storia del Vecchio Continente - salvo per l'islam, che ha avuto un importante ruolo non solo territorialmente (dall'*Al-Andalus* alla Sicilia), ma anche culturalmente, a motivo degli intensi interscambi scientifici e filosofici che nei secoli passati ha avuto con l'Europa -, abbiamo riportato nella tabella che segue (*Pluralismo religioso in Europa: i diversi luoghi di culto*) una lista di templi per nazioni:



	Moschee*	Gurudwara***	Templi Hindù
Austria		3	
Belgio	2	1	1
Danimarca	2	10	4
Francia	4	1	1
Germania	35**	11	
Gran Bretagna	24	32	23
rlanda	1		
talia	3	17	2
Vorvegia	2	1	
Olanda	10	5	6
Polonia	3		
Portogallo	1		
Romania		1	
Spagna	4	1	
Svezia	7	2	1
otale	102	81	37

(* edifici di culto costruiti secondo i canoni architettonici classici; non si comprendono gli oratori).

(** La Germania conta circa 3.3 milioni di persone di fede musulmana, pari al 4% della popolazione totale, di cui un milione con cittadinanza tedesca; il 90% è di origine turca e il 97% della tendenza maggioritaria *sunnita*).

(*** I templi *sikh*, a cui fanno riferimento le circa 500.000 persone di origine immigrata - dal Punjab, India - che in gran maggioranza sono residenti da tempo in Gran Bretagna e, più recentemente, un po' in tutta Europa e in modo numericamente significativo anche Italia, con più di 60.000 soggetti, e Germania).

2. Dunque l'Europa, dal punto di vista socio-religioso, è un cantiere aperto. Milioni di donne e uomini che la abitano non ne hanno potuto condividere la lunga storia culturale e religiosa. Sulle linee - e per un lungo tratto storico, le fratture - che il compasso del cristianesimo ha tracciato sulla mappa dell'Europa, in un breve arco di tempo si sono venute sovrapponendo e intersecando altre linee, che hanno come punto generatore altre grandi religioni o le nuove forme del cristianesimo carismatico e pentecostale. I conflitti della memoria religiosa europea sono, in parte, ormai sopiti del tutto, come quelli generati dallo scontro fra cattolicesimo romano e i protestantesimi della Riforma, mentre continuano a riaffiorare stereotipi negativi antisemiti, segno della difficoltà a fare i conti con ciò che ha costituito il grande rimorso culturale, oltre che religioso, degli europei, la *Shoa*.



Nelle retoriche politiche etno-nazionaliste europee della destra, che tendono a stigmatizzare come l'unico vero nemico della civiltà europea sia l'islam, il richiamo alla difesa dell'identità cristiana suona ambiguo: il cristianesimo di cui si parla è, in realtà, la cifra simbolica che rivela la pulsione ideologica alla pulizia etnica di un'Europa che appare ai loro occhi decadente, contaminata da religioni barbare, estranee e pericolose. È il segno della difficoltà crescente, da parte di una quota consistente di europei, nell'accettare l'inedito pluralismo religioso che si va profilando nelle società del Vecchio Continente.

La fase nuova che si apre di fronte a noi è caratterizzata dal passaggio traumatico da un pluralismo della tolleranza, a basso contenuto di differenze fra macro-sistemi di credenza diffusi nella coscienza collettiva (di matrice protestane o cattolica), al pluralismo interattivo, che è e sarà sempre più esigente nel porre la domanda del riconoscimento delle diversità oggettive che ci sono e ci saranno, ancor più con il passare delle generazioni, fra donne e uomini di cittadinanza europea, che dovranno imparare a convivere sotto lo stesso tetto.

Si tratterà di cambiare punto di vista: non potremmo continuare a parlare di «noi» - di matrice cristiana o, quando va bene ricordarlo, di matrice ebraica - e «loro», poiché questo loro è di per sè plurale e, dal punto di vista della morfologia sociale e socio-religioso, è rappresentato da tanti e diversi vissuti religiosi, e da tante e diverse pratiche rituali. Anche per «loro» ci sarà la fatica di apprendere ad interagire in una realtà inedita. Un giovane sikh della valle Padana sta già oggi imparando a convivere con chi, nella sua memoria, molto indietro nel tempo, è il discendente di chi è stato un suo nemico (di volta in volta, musulmano o hindù); così come un giovane singalese di ceppo tamil e hindù dovrà, magari in terra d'Europa, imparare a rispettare chi nell'isola del Dharma (lo Sri Lanka), in nome della difesa della lingua singalese e della religione buddista, gli ha negato e gli nega i diritti di minoranza, cui egli sente ancora di appartenere, anche quando vive in condizione di diaspora in Europa. Un cantiere aperto, appunto. Ma a porte chiuse. Almeno è ciò che è possibile osservare, quando si fissa lo sguardo sulle politiche di regolazione dei flussi migratori da parte dei governi europei, sia sugli stati d'animo dell'opinione pubblica in Europa, dall'Olanda al Belgio, dalla Francia all'Italia.

3. Quando la diversità religiosa diventa socialmente più visibile e chiede di essere riconosciuta pubblicamente, il passaggio dall'invisibilità all'organizzazione concreta della presenza di più e diverse confessioni religiose in uno stesso spazio sociale, marcato storicamente da simboli che appartengono ad un credo dominante (cattolicesimo o protestantesimo), è segnato da almeno due contraddizioni. La prima riguarda il tema della cittadinanza. La seconda concerne le rappresentazioni sociali dell'identità collettiva. L'una e l'altra, nel tempo storico che viviamo, tendono ad andare strettamente a braccetto. La



cittadinanza c'entra, poiché si tratta di decidere se donne e uomini di fedi religiose diverse hanno o meno il diritto di esercitare pienamente la libertà religiosa e di culto senza se e senza ma.

Ciò che, invece, viene avanti in varie società in Europa (compresa l'Italia) è che ci possa essere un legittimo sospetto nei confronti di una comunità di credenti (è sempre più e solo questione delle comunità musulmane), che dietro la porta dei luoghi di culto si organizzi un attacco ai principi fondamentali dello Stato liberale o, peggio, alla sicurezza individuale e collettiva. Paradossalmente, in tali casi, ci si dimentica di un principio liberale classico, che recita: la responsabilità penale è personale. In altre parole, ogni volta che si crea un regime eccezionale per una religione, diversa da quella della maggioranza, si mette in discussione il fondamento della cittadinanza. Lo hanno vissuto sulla propria pelle milioni di ebrei in Europa, quando sono stati declassati dapprima a cittadini di seconda classe e poi segregati, sino al genocidio.

La seconda contraddizione riguarda le rappresentazioni sociali dell'identità collettiva o nazionale. Più la diversità culturale e religiosa diventa visibile - nella vita di tutti i giorni, nella rete molecolare dei rapporti faccia a faccia - più cresce per reazione il bisogno, da parte di una collettività, di interrogarsi sul "chi siamo noi e cosa stiamo diventando", per parafrasare il titolo dell'ultima fatica di Samuel Huntingon (Who are we? The Challenge sto American's National Identity, New York, Simon & Schuster, 2004).

Anche per noi italiani il tema dell'identità correlata a quello dell'allargamento dei diritti di cittadinanza a chi è definito portatore di una cultura e di una religione diverse è ormai entrato a far parte dei discorsi quotidiani, nonché delle retoriche politiche e dei richiami ricorrenti da parte di autorevoli esponenti della Chiesa cattolica. Per una società come quella italiana dalla nobile debolezza della sua identità nazionale, come amava dire lo storico francese Braudel, il discorso è relativamente nuovo, ma comprensibile se guardiamo a quanto avviene altrove; anche il Belgio, ad esempio, che non può vantare un forte sentimento di appartenenza nazionale (tant'è che il re di quel Paese ama essere chiamato re dei Belgi, più che del Belgio), conosce oggi la formazione di un partito nazionalista fiammingo che per affermarsi è ricorso, come in Italia o nella vicenda Olanda o nella lontana Finlandia, al doppio registro "religioso": l'islam è il nostro nemico, e non possiamo non dirci difensori delle radici cristiane. La Lega Nord è, dunque, meno provinciale di quanto si pensi, e va presa molto sul serio.

Del resto, l'ultimo rapporto dell'*European Monitoring Centre on Racism and Xenofobia* (2005) mostra come sia cresciuto fra la popolazione dell'UE il sentimento di *ostilità nei confronti delle diversità culturali* che hanno *preso corpo* (sociale) negli ultimi venti anni in Europa. Un quarto, infatti, dei cittadini europei non condivide l'affermazione "la diversità etnica, culturale, religiosa è un elemento positivo che arricchisce una società", e i due terzi (con un incremento



del 50% rispetto al 1997) è convinto che "la società multiculturale ha ormai raggiunto il suo limite", oltre il quale essa diventa *insostenibile*.

Le possibilità di accogliere ed accettare un ulteriore processo di diversificazione sembra, perciò, improponibile. Del resto non si spiegherebbe la recente crescita di consensi politici in alcuni Stati europei (dal Belgio all'Olanda, dall'Austria all'Italia, dalla Finlandia alla Gran Bretagna, dall'Ungheria alla Romania) a partiti che programmaticamente pongono al centro della loro azione, da un lato, il ridimensionamento del fenomeno migratorio (considerato reversibile) e, dall'altro, la difesa dell'identità etno-nazionale destabilizzata, dal loro punto di vista, dalla pluralità di lingue, culture e religioni, che le varie ondate di immigrati hanno creato nelle società europee. L'interrogativo che sorge, quando si osservano questi dati (come altri provenienti da altre fonti: cfr. Eurobarometro) è se esista una correlazione plausibile fra l'aumento della diversity-rate (il tasso di diversificazione o di pluralità inedita che stiamo conoscendo), riconducibile al flusso degli immigrati nei diversi cicli che abbiamo conosciuto in Europa, e l'hostility-rate (o l'indice di sfiducia crescente) nei confronti delle diversità resesi sempre più visibili nelle nostre società (dal piccolo villaggio globale dei distretti industriali, ai villaggi ancora rurali che si popolano stagionalmente di raccoglitori foresti; dalle periferie urbane a mixité elevata, ai luoghi pubblici che ognuno di noi frequenta - dal mercato all'ospedale, dagli uffici anagrafici alle aule scolastiche, dalle stazioni alle spiagge delle vacanze).

Per rispondere a tale interrogativo occorre distinguere concettualmente *la rappresentazione sociale* della diversità e le effettive *pratiche sociali* nei confronti della stessa. Da questo punto di vista, una cosa è parlare di razzismo - da *sempre* (da quando ha preso forma politica in Europa, almeno) definibile come un'ideologia politica che trasforma la banalità del pregiudizio in una macchina da guerra mentale contro un gruppo sociale, stigmatizzato come diverso -, un'altra cosa è cercare di osservare cosa accade nella società quando la diversità è fatta oggetto di discriminazione nei luoghi dove la coesione sociale si crea giorno per giorno, un laboratorio in cui un pezzo viene incastrato all'altro, una sorta di *lego* continuamente in progresso, che può essere smontato e rimontato, a seconda delle abilità costruttive o, alternativamente, delle volontà distruttive di chi si trova ad agire in quei luoghi.

A dispetto dei molti sforzi compiuti sia dalla Comunità europea (con direttive e monitoraggi continui e pressanti sui singoli Stati) per mettere in pratica politiche anti-discriminatorie, l'analisi sociale ci mostra come nei fatti, nelle pieghe della società, si manifestino processi di segregazione su basi economiche e culturali, che in alcuni casi scivolano in vere e proprie forme di lavoro coatto o di semi-schiavitù. Ciò che va posto sotto la lente dell'opinione pubblica - proprio per controbilanciare, nelle retoriche pubbliche, le rappresentazioni sociali che sovraespongono il tema delle diversità *compatibili/incompatibili* - è come, in tempi di crisi economica, i meccanismi dell'ineguaglianza socio-eco-



nomica tendano a differenziare in modo incisivo le posizioni dei cittadini, ed aggravare lo *status* di tutti coloro che, a vario titolo nelle società europee, sono considerati *cittadini diversamente abili* (un esempio eloquente ci viene offerto dalla stratificazione del mercato del lavoro inglese - in sei livelli - per le quote di immigrati e dei loro discendenti). Considerati, gli immigrati e i loro discendenti, come una presenza utile sintanto che essa produce reddito, ma una presenza ingombrante allorquando essa indossa i panni di una persona con tratti culturali, religiosi e di stili di vita diversi da quelli che si presume facciano parte del capitale sociale (*bolding*) di una società storicamente determinata nei suoi caratteri nazionali.

Queste ultime osservazioni consentono, allora, di comprendere come la rappresentazione sociale della diversità costituisca una sfida cruciale per l'avvenire dell'Europa, ma unitamente alla promozione di politiche che rimuovano gli ostacoli economici e sociali, che di fatto creano le condizioni della discriminazione. Senza aggredire questa dimensione, l'altra rischia di diventare, ad un certo punto, insostenibile per qualsiasi progetto politico di governo della multiculturalità e per qualsiasi progetto di allargamento non solo formale ma sostanziale della cittadinanza a chi è portatore della diversità culturale e religiosa.

Enzo Pace



Intervento del presidente della Municipalità di Favaro (Ve), Ezio Ordigoni



Carlo Rubini, direttore di Esodo, sottolinea come la città contemporanea in Occidente sia molto cambiata negli ultimi decenni, "con le sue conseguenze negative, con le disuguaglianze e con le esclusioni che provoca, ma pure con le sue eccezionali possibilità, dovute a questa rete comunicativa planetaria, che può anche essere un'occasione per la democrazia".

Città e cittadinanza

Le masse ieri, i popoli in movimento oggi

L'Ottocento e il Novecento sono stati i secoli in cui masse enormi di persone sono entrate per la prima volta nella scena della storia, cambiando i connotati del mondo, cancellando il vecchio millenario mondo rurale, imponendo, o vedendosi imporre il conflitto tra capitale e lavoro, e lo sfruttamento dell'uno sull'altro nel nuovo mondo industriale, destinato poi anch'esso, ma solo ora, ad una sorta di estinzione, di eclissi, anche se ne restano le tracce, forse le peggiori.

Nonostante le sacche di povertà permanenti, l'Occidente in casa propria ha forse superato le barbarie di quel conflitto, attraverso una faticosa politica dei diritti, ma oggi la nuova epopea delle masse è quella del movimento di uomini e donne dal sud al nord del mondo, o dai sud verso i nord interni; è il conto che il sottosviluppo presenta al cosiddetto sviluppo, è il ricorrente traumatico tentativo di riequilibrare uno squilibrio evidente. Non è la prima volta, e anche il vecchio conflitto ottonovecentesco era stato preceduto e accompagnato da portentosi movimenti di persone, alla ricerca di nuove patrie. Ma l'analogia finisce qui, perché ora si è forse di fronte a qualcosa di inedito, e differenze con quell'epopea precedente sono evidenti. Allora i movimenti delle genti accompagnavano una fase di sviluppo crescente, l'industria soprattutto e il suo indotto, e vi si inserivano, pur all'interno del ricordato duro conflitto; oggi i movimenti vanno verso mondi in declino o in stallo, dal futuro socialmente, culturalmente ed economicamente enigmatico, e ci si riferisce soprattutto all'Europa.

Allora, seppure in decenni, l'integrazione prima o poi arrivava, aiutata da una seppur parziale politica dei diritti che tentava di arginare la più generale conflittualità economica; oggi il rigetto occidentale verso chi arriva dal Sud è sorprendentemente assai maggiore ed è un rigetto che ha una sua logica. L'identità occidentale diventa incerta perché incerto è il suo modello di sviluppo, non sa pensarsi in una nuova stagione di sviluppo e si chiude, soprattutto culturalmente. Più l'Europa che l'America - sembrerebbe - e il new deal di Obama in America forse potrebbe dimostrare che lì qualcosa si è invertito, ma, forse, è anche troppo presto per dirlo. E poi siamo in Europa, e qui bisogna fare i conti. Qui la chiusura è ora culturale perché, probabilmente, mai l'Europa aveva ricevuto gente da fuori (le ultime massicce genti ricevute da fuori risalgono addirittura a un millennio or sono), e le migrazioni interne all'Europa stessa, pur massicce, erano culturalmente quasi, anche se certo non del tutto,



più innocue.

Come conseguenza di questa chiusura, il migrante attuale, portando con sé la sua cultura, non la disperde come forse prima o poi hanno fatto i migranti del passato, la difende con maggiore accanimento, fa più fatica a lasciarla, e l'integrazione diventa un problema irrisolvibile. In questo contesto di non accettazione, prima di tutto culturale, e poi anche sociale ed economica, la politica dei diritti è altrettanto in stallo; oltretutto perché i diritti, specie in campo economico, tornano ad essere in crisi anche per gli autoctoni, lo si veda nel lavoro. Ma il nodo è sempre quello di una possibile cittadinanza per tutti, prima di tutto proprio come garanzia economica, e per la quale non siano più possibili nuove forme di sfruttamento ai limiti dell'umano, che credevamo superate per sempre.

Lessico: da cives a città a cittadinanza

Quali i contesti dunque di questa sfida? Il lessico è importante per non generalizzare e banalizzare. *Città, civiltà, cittadinanza,* rimandano lessicalmente a *civile* e a *cittadino*: sono termini, lo si è già visto, che si rincorrono e si accavallano, evocando visioni e concetti, immagini e soprattutto condizioni storiche che, pur sorrette da una matrice linguistica comune, fanno poi fatica a rientrare in un ragionamento coerente, in cui farle stare insieme. Soprattutto cittadinanza e città, i due termini più vicini, quasi sovrapponibili lettera per lettera, stanno a indicare entità apparentemente molto diverse, una condizione la prima e un usato/abusato modello territoriale l'altra. Per cercare subito un legame, un nesso, per quanto labile, con la condizione attuale, si potrebbe anche dire che i diritti di cittadinanza vengono negati nei fatti soprattutto nelle città, dove per altro, lo si vedrà, sono sorti e si sono imposti, e soprattutto nelle grandi città? Può essere, ma, a parte questo, bisogna desistere e cercare proprio nella radice il bandolo, nel substrato linguistico.

Cives. I dizionari etimologici dicono che cives è termine di matrice indoeuropea e, anche nell'adattamento successivo latino, sta a significare sedentario, residente fisso in un luogo, da cui poi civitas, cioè il luogo dei residenti sedentari, vale a dire in questo senso, e solo in questo senso, la città. Quindi è "cives", sedentario, ad aver poi generato il termine "città" e non il contrario, come si potrebbe essere indotti a pensare. La sedentarietà è l'anello di congiunzione, in contrasto e in contrapposizione al suo alter ego, il nomadismo, fatto dai senza dimora fissa, in definitiva dagli stranieri.

Il primo insediamento stabile, fisso, anche un semplice villaggio, legato alla prima agricoltura sedentaria (attività poi anch'essa, ma solo in seguito, divenuta "straniera" rispetto ad un modello più complesso di città), porta il germe del reciproco riconoscimento di chi ci vive stabilmente. Per cui ben presto questo reciproco riconoscimento era divenuto uno *status*, una condizione che evidentemente veniva data o concessa a chi accettava o richiedeva la concreta



condizione del sedentario fisso. Fuori c'era l'altrove, la selva o la steppa sconfinata e i nomadi, i senza dimora fissa. Non c'è bisogno che la città sia o sia stata una metropoli o anche una città con residenze in muratura e cinta da mura, grande o piccola che sia. È la sedentarietà, anche minima, la cifra di riconoscimento del *cives*, del suo *status* e della sua *civitas*.

Questa è una sommaria e generica ipotesi di una origine concreta dell'idea di città e di cives che, confrontata con la dialettica residenti-autoctoni/migranti di oggi, più che concreta sembra persino una metafora, e la metafora è sin troppo evidente. Per questo la città si pone anche come simbolo della cittadinanza, perché i diritti nascono e si affermano e si sono anticamente affermati piano piano dal reciproco riconoscimento che esclude chi non sta stabilmente in un luogo. Certo all'origine di questo status il nomade, lo straniero e solo in seguito il contadino stesso, contrapposto a chi svolge attività specializzate di servizio, stava stabilmente fuori per sempre, era geograficamente escluso, né intendeva o poteva includersi. Oggi lo straniero entra subito in città, perché del resto, e qui starebbe la novità, la città è dovunque nel mondo occidentale, esplosa nel territorio e molto diversa dalle sue origini. E un Occidente "tutto città", cioè abitato da sedentari con dimora più o meno fissa, intenti ad attività non nomadi o esterne come l'agricoltura, anche se poi le distanze i sedentari le compiono nei lunghi tragitti interni alla città medesima, vagabondando in essa, da migranti, da nomadi "nella" città.

Babele ieri e oggi

La biblica Torre di Babele si configura come una via di mezzo tra una città densa di genti e un tempio innalzato a Dio, ma gli esperti l'hanno fatta corrispondere ad una *ziqqurat*, tempio del XI a. c. in Babilonia, vale a dire essa stessa una città, una metropoli per quei tempi, uno dei luoghi simboli della sedentarietà antica, la Mesopotamia. L'innalzamento al cielo è stato interpretato, nel giudizio dato ad esso da Dio, come un atto di grande presunzione umana, quasi un voler edificare paradisi terreni per sfidare Dio e, in quanto tali e solo per questo, regni del male. Per cui Dio abbatte la Torre per punizione (o per paura).

Questo giudizio e la relativa punizione possono sembrare paradossali, e lo sono, perché nel progetto umano della Torre c'era l'intenzione di non disperdere la già acquisita lingua comune degli uomini, e comprensibile a tutti, proprio costruendo una casa comune dove proteggersi e star riuniti. Sembra quasi, nell'intenzione biblica, che quando gli uomini si organizzano nelle loro massime espressioni autonome (e la città lo è) compiono comunque un affronto: in definitiva c'è una contraddizione insanabile tra Dio che crea l'uomo come atto d'amore, lo immette in una natura ostile dove dovrebbe però, secondo lui, soffrire senza poter far nulla e soccombere, e perciò lo punisce quando l'uomo comincia a organizzarsi e ad elevarsi in civiltà, innalzandosi anche per ricon-



giungersi con lui. Ma evidentemente, secondo la visione biblica, non è l'uomo che deve decidere di ricongiungersi, è Dio che, dall'alto, si ricongiunge quando e come vuole. E difatti nell'abbattere la Torre Dio divide per sempre le lingue degli uomini anche per impedire loro questo oltraggioso innalzamento.

È dunque possibile che la lettura biblica nella punizione individuasse questa situazione di presunzione nella Torre, considerata un luogo e una condizione pericolosa, che compromette la subordinazione dell'uomo a Dio, e che accade tutte le volte che l'uomo si mette insieme ad altri uomini a fare grandi cose migliorative; ed è possibile che la lettura sottovalutasse quello che è invece il rischio concreto di ogni città: i mali, le divisioni e le violenze che genera. Contraddicendo le buone intenzioni della Torre. Sottovalutazione indotta dal fatto che, nel racconto biblico, queste situazioni negative non erano del resto ancora accadute, seppure evidentemente sempre possibili.

Che le città già nel mondo antico, quelle che l'autore biblico (ispirato da Dio per chi ci crede) aveva davanti, fossero anche esposte ad azioni e comportamenti mossi dai peggiori istinti umani si spiega con la ragione stessa per cui le città si sono formate: accostando genti e stabilizzandole da una parte, ma anche ammassandole in alte densità, caratteristiche storiche da sempre delle città e che solo la modernità contemporanea, facendo esplodere la città nel territorio, ha in parte modificato, disperdendo un po' ovunque la popolazione urbana. L'ammassarsi in quel lontano passato aveva cominciato a creare contaminazioni umane in grado di fomentare istinti aggressivi, anche perché soprattutto le città si erano formate sull'accumulo di beni, il *surplus* della sedentarietà agricola, su cui ceti specializzati speculativi (banalmente *commercianti*) avevano fatto le loro fortune, basate sul calcolo, sul profitto, sulla sopraffazione a volte, sullo sfruttamento del lavoro quando possibile, ben prima che questo si manifestasse con l'industria moderna.

Da questo punto di vista, per l'evidente pericolosità dell'ammassarsi, nelle città di oggi non è cambiato molto rispetto alla città di cinquemila anni fa, se non che nell'Occidente contemporaneo, come già detto, la città è ovunque, e infatti ovunque in Occidente si trovano le violenze delle città e le dinamiche sopra citate. Qualcuno, in una recente inchiesta TV, ricordava che in Italia si smercia droga a Pieve di Cadore come negli *hinterlands* napoletani in mano alla camorra.

Città senza cittadinanza nelle metropoli del sud mondiale

Per vedere una situazione che assomigli all'antico, con il contrasto tra un mondo agricolo/nomade più innocente e la città sede di violenza e sopraffazione, bisognerebbe andare a vedere le città terzomondiali attuali. Queste sono veramente paradigmatiche ed esasperano il "male di vivere" occidentale. Anzi nelle città terzomondiali si rappresentano i costumi occidentali ancor più degradati, ma all'interno delle aree del sottosviluppo. Noi adesso pensiamo sem-



pre ai migranti verso l'Europa o il nord America, ma forse si sottovalutano le migrazioni interne agli stessi paesi poveri. Si può ben dire che per due persone che partono dal villaggio agricolo sperduto e affamato del Senegal o dell'Etiopia o della Colombia, una attraversa il mare in gommone verso il nord del mondo, ma l'altra si ferma a Dakar, ad Addis Abeba, a Bogotà, cioè nelle rispettive capitali, città queste come molte altre, che si sono gonfiate a dismisura come vesciche, e aumentano di popolazione con percentuali di baraccopoli sempre crescenti rispetto all'insieme della superficie. Lì la violenza criminale, il degrado di donne e bambini sono diffusi e, al confronto, le nostre città, anche le più degradate moralmente e fisicamente, sono luoghi tranquillissimi.

Si leggono cose incredibili e terribili, per esempio, della vita quotidiana dei 15 milioni di abitanti di Lagos in Nigeria, la più grande metropoli d'Africa. La famosa Via Anelli di Padova è dappertutto a Lagos. Ma queste metropoli del sud del mondo sono vesciche enormi circoscritte ben definite, come bubboni in un altro corpo, non meno malato, ma di altra malattia. Infatti, con uno stacco netto comincia, attorno al bubbone/metropoli, l'immenso mondo rurale, attorno all'infinito, che è mondo rurale buono e innocente solo perché non c'è alcun accumulo di beni, perché la violenza che trovi in metropoli la si esercita sulle persone, soprattutto per accaparrarsi i beni, o le briciole dei beni, e dove i beni non ci sono, come nell'immensa campagna povera, la violenza e la sopraffazione sono gesti inutili.

Banalmente: dove non si accumula niente, non c'è niente da rubare o di che sopravvivere e, anzi, ci si sposta nella metropoli (la propria più vicina o nel nord del mondo, ma fa lo stesso) per poterlo fare, anche rovistando nelle discariche, eventualmente in alternativa a un lavoro che non si trova, e forse non si cerca neppure. E le discariche ci sono dove ci sono beni consumati da buttare, e questo, nel sud del mondo, si verifica nelle poche isolate grandi città.

Fece notizia anni fa, ma era solo una delle tante, la discarica a cielo aperto di Nairobi denunciata da Padre Zanotelli. In comune, però, metropoli e campagna esterna del Terzo Mondo hanno il fatto che i diritti di cittadinanza non ci sono né di qua né di là, e si può ben dire che in molto terzo mondo anche nelle città si è in una situazione pre-cittadina, se è vero che lo *status* urbano, il riconoscimento civico, un minimo di tutela e di garanzia per tutti, lì sono ancora più lontani che in Occidente. Da questo punto di vista, molti migranti fanno verso l'Europa un viaggio della speranza non solo per sopravvivere materialmente, ma anche per avere prima o poi una *chance* di cittadinanza, che a casa loro non avrebbero forse mai.

Esclusioni/inclusioni nella città diffusa occidentale

In Occidente il migrante, a differenza del nomade antico che in città non ci metteva piede e che era senza cittadinanza *de facto*, entra in città con il suo



arrivo stesso, come sbarca nel vecchio continente. E cerca di prendersela, mette davanti al fatto compito. Nella città occidentale l'impatto può essere violento o anche stemperarsi, a seconda, perché molte parti della città diffusa occidentale non hanno le densità delle metropoli caienne del terzo mondo. Estesi hinterlands di casette-villette, e si pensi al nostro Veneto ruralurbanizzato, stemperano l'impatto, ma ovviamente il migrante c'è anche lì a lavorare duro nella fabbrica o a rubare e ammazzare in villa a seconda di chi vuole accentuare un aspetto o l'altro. Le linee interregionali della ferrovia Milano-Venezia sono, a certe ore, soprattutto serali e notturne, dei tram urbani di migranti, ma lo sono di giorno anche i rami secchi ferroviari della bassa padana e i pullman extraurbani (lapsus, urbani) dell'alto Veneto.

Nella città diffusa dell'Occidente ci sono maggiori e minori impatti. Nelle parti strutturalmente dense delle città (non necessariamente dense di residenti, ma dense di edifici), a ridosso o nei centri storici, l'impatto è più duro proprio per le densità. E il problema dell'identità culturale del migrante viene fatto emergere con maggiore durezza, perché la vecchia città densa ha un certo valore simbolico, in alcuni casi è il luogo della memoria europea. Il cinese dà fastidio perché dà fastidio ancor di più trovare la parrucchiera cinese e il fornaio cinese nel vecchio tessuto commerciale dove c'era il parrucchiere di fiducia e il fornaio di fiducia. Negli hinterlands più anonimi, a volte, il cinese o chi per esso è il primo ad installarsi e passa via. Invece nelle parti dense perfino gli odori dei piatti esotici vengono considerati delle provocazioni culturali. L'odore di pesce arrosto o di baccalà o di salsicce nella città veneta è legittimo, culturalmente in linea con la tradizione, mentre l'odore speziato e agliato degli esotici no. Nelle zone rural-urbane della Padania, meno dense e più sparse, il cinese e il cingalese ci sono, ma li si vede meno e si stemperano, ma ci sono, e probabilmente se cucinano disperdono un po' di più gli odori.

Cittadinanza

Sui contesti di questi impatti si potrebbe andare avanti, ma questi quadri pur parziali forse bastano a capire quale sembra essere il tema di fondo. Il tema dell'integrazione e dei diritti di cittadinanza vanno risolti con la politica, con le legislazioni, il che sembra una cosa ovvia, ma non lo è tanto. Perché la politica in grado di farlo, una politica dignitosa, non c'è più, forse effettivamente non c'è mai stata, impastoiata dalle beghe nazionali, ma anche dalle divisioni internazionali, Europa compresa, incapace di dare linee coerenti, certe, verificabili.

D'altra parte, come ben si sa, il piano della norma potrebbe anche dare maggiori garanzie, ma comunque non potrebbe tutto; c'è il piano del costume, della cultura diffusa, che può ancora di più e quando si parla di esclusione della cittadinanza è soprattutto su questo piano, quello del costume, che la si



verifica ogni giorno. Qui la difficoltà è quella già ricordata. Il migrante arriva in una città-Occidente incerta sul suo presente e sul suo futuro. E in quest'incertezza gli autoctoni non trovano di meglio per difendersi che rifarsi a una ricerca di identità mai in precedenza ricercata con tanta determinazione, ampiamente messa in crisi nell'otto-novecento dalla civiltà industriale. E infatti, pateticamente, gli autoctoni spesso si rifanno ad un irenico mondo preindustriale, presunto come genuino, parlano di radici, di memoria che non hanno già da un bel po' all'interno di un'area urbana che è tutto il contrario, spesso da loro voluta e costruita così. È chiaramente, la loro, un'operazione in provetta, finta, falsa.

Centri storici, identità plurime e culture nel "tutto città"

Già è discutibile che si possa parlare anche per il passato di identità urbana, nonostante l'essersi maturata precocemente la nozione di cittadinanza che tuttavia non necessariamente presumeva identità; così come è stato a lungo discutibile se fosse fondato il concetto di nazione su cui poi si sono quasi sempre basati gli stati, con molte, troppe forzature. Certo, a differenza della nazione, i cui confini hanno spesso avuto qualche elemento contraddittorio, la città preindustriale, a cui si rifà la ricerca d'identità degli autoctoni, aveva un elemento di identificazione ben precisa nella sua cinta muraria. In Italia le cinte sono state tutte abbattute o incorporate, in occasione dell'unità nazionale, e dove non c'erano, come a Venezia, era l'acqua a far da perimetro evidente.

La nozione di centro storico, idea spesso adottata per identificare il nucleo cittadino, risulta essere idea un po' balzana, dal momento che il centro è un punto monodimensionale e non una superficie bidimensionale, è una nozione astratta quanto facilitata, solitamente, da una identificazione muraria. Ma mantenere le identità del passato, facendole funzionare per il presente, è come pretendere che un sessantenne si ponga nelle relazioni umane come un quindicenne. Ci sono anche quelli che lo fanno, atteggiandosi a sessant'anni come adolescenti, ma sono destinati ad un disadattamento sociale permanente, non sono loro.

Nel caso concreto, il risultato di questo tentativo di accentuare la storicità di un luogo è, però, quello di indurre il migrante ad accentuare la sua cultura, più di quello che avrebbe fatto e più di quello che faceva un altro tipo di migrante quando i primi migranti sono piombati nella città industriale al colmo del suo sviluppo, perché l'industria livellava, ma stemperava nello stesso tempo. Il risultato oggi è il disagio, l'ambiguità, l'inquietudine, non certo la soluzione. Il fallimento permanente è dietro l'angolo perché la città Occidente attuale ha parcellizzato e omologato tutto, e l'identità locale territoriale è totalmente inadeguata per questa omologazione. Un perimetro ideale di un'area urbana potrebbe essere oggi costituito nel territorio in direzione esterna dal-



l'esaurirsi delle relazioni e della mobilità quotidiana. Un po' come lo era nel passato, perché, in fondo, le mura circoscrivevano l'area delle relazioni quotidiane.

Anche questo, però, è un metodo che porta ben pochi risultati, perché le mobilità quotidiane hanno itinerari e velocità diverse con scale spaziali e temporali diverse. Ci sono i *manager* che si muovono due volte in giornata in aereo su Parigi e su Londra, rientrando a dormire a casa la sera; c'è la signora anziana che ancora gestisce un vecchio negozietto di quartiere destinato all'estinzione e che, per spostarsi quotidianamente nello stesso spazio temporale dei citati *manager*, fa solo le scale di casa per scendere nel negozio; c'è poi l'insegnante che va a scuola nell'isolato a fianco, e l'insegnante che si fa due ore di viaggio ad andare e due a tornare. C'è il centro commerciale come nuovo centro città. C'è il migrante che migra anche nella città diffusa a cercar lavoro, la prostituta di colore che dorme in un posto, e "batte" cento chilometri più in là, spostandosi col treno e cambiandosi da lavoro nel bagno del treno.

La Padania, da questo punto di vista, è emblematica non tanto o non solo per il "capannonificio" industriale esteso all'infinito lungo gli assi, ma per la mobilità quotidiana. Il turista stesso è un pendolare, e va a Venezia o nelle Dolomiti, come un tempo si andava nel parco pubblico alla domenica (e infatti i parchi pubblici nel centro città, in alcuni casi, sono vuoti di autoctoni e pieni di migranti). E poi c'è la monade di ognuno di noi davanti allo schermo del computer. Sarà una banalità, ma sta creando comunità virtuali, e anche l'idea del giretto in piazza di un giovane con gli amici, un giovane che un tempo marcava così il suo territorio, è un giretto che non si rivolge più a un proprio luogo identitario, ma si indirizza ovunque sia stato dato l'appuntamento per l'aperitivo su face book.

Qual è l'area della mobilità quotidiana, qual è oggi il perimetro delle nuove mura? Inoltre, se anche lo si potesse individuare monitorando i movimenti di maggior frequenza e densità, il perimetro di una mobilità intensa quotidiana, gravitante su uno o più punti, si confonderebbe abbondantemente un po' dappertutto con il perimetro di quella a fianco.

L'occasione della città diffusa e plurale

Questa mi pare possa essere la realtà spaziale attuale nel rapporto identitàterritorio, per quanto si possa mai definire qualcosa oggettivamente. È una situazione di *empasse*, ma se si guarda bene, e si cerca comunque di guardare con sguardo lungo in avanti, è una situazione che, volendolo, potrebbe ribaltarsi a favore dell'integrazione culturale, invertendo, anche a partire da qui, il declino occidentale. La stessa città diffusa, alla lunga, potrebbe portare alla cittadinanza di fatto per molti: dove non c'è identità territoriale precisa, perché indefinita e plurale, e perché ce ne sono tante, più di quanto si sia disposti ad



ammettere, la legittimazione sociale, che deve andar di pari passo con quella giuridica, potrebbe anche facilitarsi. In che forme è difficile dire, se con una fusione a caldo (il crogiolo, un nuovo *melting pot*) o a freddo, con una pluralità che mantiene una moltitudine di realtà ben distinte. Quest'ultima condizione, che non è forse ancora l'integrazione, se non è il ritrovare un'unica lingua è però un discreto inizio per ritrovarla.

In un'operazione di integrazione senza fusione le strutture simboliche delle culture in una nuova terra estranea alla loro origine non sono elementi secondari. In un articolo, che appare in questo numero, Enzo Pace propone la riflessione su alcune strutture architettoniche simboliche, di cui viene reclamata la costruzione in alcune città europee da parte di alcuni gruppi religiosi extra europei. L'edificio caratterizza da sempre la città, la simboleggia perché resta ed è fisso, riconoscibile da tutti i punti cardinali, più caratterizzante del modo di vestire, che pure ai più schizzinosi disturba come gli odori del cibo. Però un rispettoso modo di acconciarsi delle persone, burka o altro, non può comunque essere impedito e, alla fine, non dovrebbe pesare più di tanto, se non va contro le norme di sicurezza. Gli edifici pesano di più perché stanno fermi e continuamente e simbolicamente visibili. Ma passi per delle moschee che, seppur alcune esternamente riconoscibili per la loro arte originaria, nella città si mescolano con i loro volumi agli altri volumi, un po' come le sinagoghe ebraiche che avevano l'obbligo di non sorgere isolate, ma di inglobarsi tra le case. Il minareto islamico, reclamato anche in Europa, invece svetta, simboleggia con la stessa evidenza con cui lo fa ancora il campanile per l'Europa cristiana. Certamente il minareto provoca di più perché cambia lo ski-line della città. Eppure anche l'abituarsi a un profilo nuovo, per quanto radicalmente provocatorio, dovrebbe essere un passo verso l'accostarsi pacifico dei mondi diversi. Un passo che per il momento non verrà fatto e si può star sicuri che una clausola, un impedimento nei piani regolatori si troverà per non autorizzare una struttura ritenuta antiestetica. Ma, alla lunga, potrebbe imporsi e sarebbe meglio cominciare ad entrare nell'ordine di idee.

Un'occasione, dunque, la totalità urbana, plurale di fatto. D'altra parte, la città contemporanea in Europa tende ad esser una rappresentazione, in una scala di tipo regionale, di ciò che è la globalizzazione su scala planetaria. Con le sue conseguenze negative, con le disuguaglianze e con le esclusioni che provoca, ma pure con le sue eccezionali possibilità, dovute a questa rete comunicativa planetaria, che può anche essere un'occasione per la democrazia, una sorta di contropotere. Naturalmente però è una dimensione che, per essere utile alle integrazioni umane, andrebbe governata con la politica. Ma qui comincia un'altra storia, un'altra riflessione, che volentieri si lascia alle altre riflessioni del numero.

Carlo Rubini



Secondo l'economista Alberto Castagnola, esperto, in particolare, dei problemi internazionali Nord-Sud e promotore di molte campagne per un'altra economia, la situazione di attuale "sonnolenza collettiva" impedisce la nascita di reti di dimensioni consistenti tra organismi di base, che pur esistono, per la tutela dei diritti dei cittadini.

Verso un'altra "partecipazione"

Gli stranieri, questi "posteri contemporanei"

Nel numero del 12 marzo di una rivista che canalizza in Italia le opinioni più qualificate di tanti stranieri sul nostro paese, il settimanale *Internazionale*, è apparsa una serie veramente sconfortante di analisi molto attendibili sulla squallida situazione nella quale è ormai immerso il popolo italiano.

Mi sembra utile prendere come base di partenza alcuni degli impietosi giudizi formulati, che considero molto significativi, per tentare di delineare delle prospettive di medio periodo. "Oggi prevale l'ignavia, una passività e un'accettazione...", "niente più passato né futuro, solo un presente immaginario, mellifluo, fittizio" (Jacqueline Risset), mentre i giornalisti italiani dell'opposizione non sono da meno, e parlano di "anestesia totale", di "sonnolenza collettiva", di "narcosi".

Se queste analisi sono fondate (e i risultati delle recenti elezioni regionali sembrano confermarle), la popolazione italiana si trova immersa in una condizione di subordinazione totale ai peggiori meccanismi di indottrinamento a basso livello, e di annichilimento pressoché totale delle autonome capacità di giudizio; le poche eccezioni, sparse sul territorio nazionale, non sembrano in grado di provocare un diffuso desiderio di reazione e di imposizione dei bisogni e dei desideri della gran parte della società civile.

Esistono poi molti altri elementi che non solo confermano le indicazioni finora emerse, ma che aggiungono nuove informazioni che rinforzano e approfondiscono l'analisi.

Ad esempio, l'andamento delle astensioni dal voto, sia a livello nazionale che locale, costituisce una triste conferma della scarsa fiducia che ampie fasce di popolazione nutrono ormai per le norme essenziali dei meccanismi della democrazia; le difficoltà che si incontrano, ormai da parecchi anni, a stabilire degli accordi o delle alleanze tra forze politiche e sociali che condividono almeno alcuni obiettivi essenziali; gli ostacoli anche psicologici che impediscono la nascita di reti di dimensioni consistenti tra organismi di base, che in ciascun territorio svolgono quasi esattamente le stesse attività; la scarsa diffusione e la modesta accoglienza che trovano appelli e documenti, volti a delineare dei programmi di rilevanza sociale per un futuro non lontano (oserei dire quasi indipendentemente dai loro contenuti o dalla qualità dei loro promotori e firmatari); il moltiplicarsi di spaccature e frammentazioni che connotano, in pratica, tutte le forze politiche o sociali ancora attive, sono tutti segnali inequivocabili di una profonda disillusione che pervade in modo diffuso ampi seg-



menti di popolazione. Sembra mancare, soprattutto, quel minimo di aspirazioni e di fiducia nel futuro, che costituisce la base per qualunque elaborazione di indicazioni e obiettivi per il futuro, per l'emersione di obiettivi significativi, formulati e perseguiti senza esitazioni o ripensamenti.

Cosa può emergere dal basso

In questa fase sostanzialmente depressiva, in cui è realmente difficile intravedere delle linee di evoluzione che permettano di arrivare ad una società sostanzialmente diversa nei suoi valori e molto attiva nelle sperimentazioni e nelle libere ricerche di formule di coesistenza più umane e più inclusive, meno violente e più creative, stanno continuamente emergendo delle piccole realtà di grande interesse sociale, però quasi inesistenti agli occhi del sistema dominante, e fortemente occultate dai mezzi di comunicazione di massa. Solo raramente vengono richiamate o evocate con qualche riga o qualche immagine, ma nessuno le ricerca nella loro natura di esperienze essenziali per una significativa evoluzione della specie.

In ogni territorio del paese, a ben cercare, si incontrano gruppi di cittadini che si mobilitano, spesso anche a lungo, per difendersi da soprusi di ogni genere; emergono esperienze anche molto avanzate di modi di vita e di consumo che tentano di sottrarsi alle mode e ai modelli di consumo imposti dal sistema produttivo e dalle sue strategie pubblicitari onnipervasive; iniziative e campagne per difendere i diritti essenziali di cittadini e immigrati; tentativi di creare e mantenere reti di scambio e di conoscenza tra gruppi di persone interessati ad affrontare e risolvere, in modo alternativo a quello dominante, problemi comuni a tutti, come la difesa dalle manipolazioni genetiche o gli usi impropri di beni comuni come l'acqua e l'aria; progetti continuamente proposti alle popolazioni tormentate dalle guerre, dai disastri ambientali, dalla fame, basandosi sui loro bisogni essenziali accuratamente studiati, e su analisi aggiornate senza sosta.

Sono migliaia le persone attive che, ciascuna nel proprio contesto, tentano di affermare il loro diritto incancellabile a difendere la natura e la salute umana, a sostenere le lotte per la sopravvivenza di altri popoli, a immaginare e cercare di realizzare modalità di convivenza più adatte ad una specie, che tanti danni ha arrecato e continua ad arrecare alla Natura che la ospita. Tuttavia, l'insieme di questa ricchezza sociale e politica non riesce a superare la soglia minima per diventare "maggioranza", e viene continuamente cancellata dalle scelte collettive, in genere imposte anche da poteri forti che operano a scala internazionale e che sfuggono a molti dei tentativi continuamente fatti per incidere sulle loro logiche.

In pratica, le singole esperienze, di per sè valide, non riescono né a collegarsi tra loro, né a diffondersi e moltiplicarsi, facendo emergere altri gruppi e altre iniziative. Anche i coordinamenti sono molto difficoltosi e restano spesso chiu-



si in se stessi, senza dedicare alcuno sforzo all'ampliamento e all'espansione sui territori vicini. Le reti e il relativo "lavoro di rete" si sono, finora, dimostrate poco utili, perché i gruppi di base che ne fanno parte attribuiscono poco valore ad un'attività che percepiscono come addizionale e poco significativa, e quindi lo scambio di esperienze e i contatti tra le persone impegnate sono quasi inesistenti, mentre la rete non viene vissuta come possibilità di mobilitazioni su ampia scala e come forma di organizzazione leggera che potrebbe coinvolgere un numero crescente di gruppi di base.

Questi atteggiamenti spiegano le difficoltà incontrate, specie negli ultimi tre anni, dai tentativi di lanciare nuove reti, e il permanere della frammentazione spinta che impedisce ad un movimento sociale, essenziale in questa fase storica, di svolgere un ruolo incisivo.

Quali difficoltà per maturare una "partecipazione" diversa?

Dobbiamo assolutamente chiederci cosa impedisca il cambiamento globale delle nostre società, che pure nello loro pieghe celano tante buone volontà e tanta creatività.

Proviamo ad elencare le parole chiave degli ostacoli e dei condizionamenti, senza attribuire loro una priorità quanto a possibilità di intervento o di modifica dei meccanismi in atto, ma partendo da alcuni dei tentativi, che finora si sono rivelati pochissimo soddisfacenti.

Da qualche anno la *partecipazione* dei cittadini ai processi decisionali che li riguardano più da vicino sembra essere diventata la soluzione più a portata di mano e più significativa per riavvicinare la popolazione ai centri di potere e ai partiti che cercano di rappresentarli, e in molte parti si sono avviati processi anche complessi per sottoporre i nuovi dirigenti o i bilanci comunali ai loro desideri più personali o collettivi. Tuttavia è bastato poco perché le comunità investite da questa forma di politica apparentemente molto innovativa si rendessero conto che i dirigenti sottoposti alla prova della folla erano già stati selezionati dai vertici, oppure che le voci di bilancio, sulle quali si potevano esprimere, rappresentavano una quota molto piccola delle disponibilità; gli incontri si sono trasformati in riunioni in genere molto formali, o in votazioni molto pubblicizzate ma senza consistenza.

Il motivo di fondo dello svuotamento di fatto di un concetto in sè molto valido è costituito dall'attenzione molto forte dedicata alla ricostituzione di un legame tra rappresentati e politici delegati, mentre poca o nessuna attenzione è stata data ai motivi sostanziali per i quali gran parte della popolazione ha perso qualunque fiducia nei politici di mestiere, e nei meccanismi della democrazia formale, o si affida a qualunque istrione che faccia delle promesse con molta convinzione.

Per questo è necessario approfondire le logiche e le metodologie che ispirano la *sensibilizzazione*, cioè tutte quelle iniziative che puntano a leggere i biso-



gni più profondi di una comunità, a interpretare le ragioni per cui i comportamenti si sono allontanati dal perseguimento della loro soddisfazione, e che quindi cercano di parlare ai valori e ai desideri ancora vivi all'interno delle persone, e che dovrebbero essere fatti riemergere prima di far elaborare le richieste più significative e realistiche.

È solo sulla base di un accurato lavoro di sensibilizzazione che si può sperare di svolgere delle attività con dei cittadini che hanno riconquistato, almeno in parte, il senso e la dignità del loro ruolo; non si possono, però, evitare delle fughe, dei passi indietro, dei ritorni allo stato passivo precedente, poiché il lavoro di demolizione delle persone e della loro riduzione a lavoro schiavo o a entità sottomesse dura ormai da parecchi anni, e le ultime fasi, caratterizzate da razzismo violento, hanno creato dei guasti notevoli. Tuttavia questo, che richiederebbe molto e appassionato lavoro, è solo un primo stadio sulla strada di un impegno socialmente rilevante.

Occorre, infatti, giungere ad una *presa di coscienza*, cioè ad una chiara analisi degli obiettivi che ciascuno si deve porre, e a una precisa convinzione che ogni persona deve compiere certe azioni per poterli conseguire; quindi non si tratta più di conoscere più o meno bene delle situazioni economiche o ambientali o semplicemente sociali, ma di avere deciso che il proprio apporto è necessario (non necessariamente risolutivo), anche se altri per il momento rifiutano di impegnarsi.

È quindi un passaggio molto delicato, a livello psicologico: la singola persona può anche commettere degli errori o fare dei passi indietro prima di intraprendere certe azioni, però la presa di coscienza gli impedirà di negare il suo impegno, e lo riporterà sempre a porsi davanti alle possibilità e alle occasioni di azioni.

Ancora più delicata e decisiva a livello personale è la fase di *responsabilizzazione*, quando cioè una persona sente il dovere assoluto di operare per un determinato obiettivo, e quindi continuerà a spingere in quella direzione, senza esitazioni e senza soste. Gli eventuali errori saranno vissuti come gradini necessari per operare in modo più incisivo, e la sensazione di dover spingere anche altri verso un impegno duraturo sarà molto presente.

A questo livello, persone meno mature possono correre il rischio di imporsi forme di auto sfruttamento o di trascurare altre componenti essenziali dell'esistenza (famiglia, affetti, riposo, momenti di rilassamento e di divertimento, ecc.); questo errore deve essere evitato, perché la natura dei problemi che si devono affrontare richiede un impegno di lunga durata, e quindi le persone devono raggiungere e mantenere posizioni di assoluto equilibrio interno per evitare abbandoni e depressioni. In altre parole, non dobbiamo misurare i nostri sforzi con i criteri di efficienza e di efficacia ad ogni costo (tipici del sistema dominante), ma dobbiamo garantire a noi e agli altri una creatività e un'immaginazione sempre attive nel lungo periodo.



Universalità e selezione ESODO

Fraternità tra sconosciuti

Un'attenzione particolare deve essere data ai *condizionamenti* che il sistema oggi dominante impone a tutti i membri della società, dagli acquisti obbligati ai pregiudizi diffusi, dal rapporto con il lavoro alla modalità dei divertimenti. Il desiderio di scelte personali più significative e più adeguate ai problemi del pianeta richiede, preliminarmente, una profonda comprensione dei meccanismi di condizionamento ai quali siamo sottoposti, e impone dei percorsi non facili di liberazione. Occorre partire dalle logiche che diamo per scontate ("sono libero di acquistare solo ciò che io realmente voglio") e far emergere i vincoli e le pressioni alle quali ogni meccanismo che ci riguarda è sottoposto, dalla scelta dei programmi televisivi alle modalità di una vacanza.

Sarebbe utile acquisire qualche conoscenza sulle principali imprese che ci vendono i prodotti che usiamo quotidianamente, sui criteri che guidano la esposizione delle merci in un supermercato, sulle nostre reali capacità di leggere le etichette dei vari prodotti che usiamo più spesso, sui meccanismi di attrazione e di convincimento che ispirano i creativi delle pubblicità, sulle modalità di scelta dei mezzi di trasporto. Poi per ognuno di questi meccanismi dovremmo controllare la nostra effettiva libertà di sottrarci alle loro pressioni, e di orientarci in modo libero (senza sfuggire da una logica per cadere sotto il dominio di un'altra logica analoga). Non si devono sottovalutare i rischi di una ricaduta malgrado gli sforzi fatti, né la capacità del sistema di installare dei condizionamenti a più livelli (cioè liberatisi da un livello si ricade automaticamente nel condizionamento sottostante), come, ad esempio, quando si riesce a smettere di acquistare in un supermercato e poi si partecipa entusiasticamente ai saldi di un negozio. Inoltre, non basta liberarsi da certi meccanismi se poi si cade in depressione per il senso di mancanza che ancora si prova verso il meccanismo, e quindi occorre anche sapere come riempire i vuoti con meccanismi validi di espressione e di soddisfazione dei desideri realmente provati.

Tutti questi processi, evidentemente, richiedono dei percorsi di *formazione*, a loro volta offerti da persone qualificate e che siano in grado di percepire le vostre motivazioni e il valore dei vostri obiettivi. In sostanza, non basta un sostegno puramente psicologico per garantire l'eliminazione del condizionamento, serve anche una stimolazione per far emergere desideri reali e per convalidare scelte significative. Una parte di questi percorsi potrebbe utilmente svolgersi in gruppo, in modo che ci sia anche un controllo collettivo dei rispettivi processi e si sia sempre in presenza di suggerimenti di contenuto, provenienti da persone valide o che abbiano già effettuato percorsi analoghi.

Particolarmente utile, per attivare e sostenere questi processi di liberazione e di rimotivazione, è lo *scambio di esperienze*, cioè entrare in contatto non casuale e non saltuario con gruppi o persone che siano caratterizzati da esperienze significative in corso, o già completate. Evidentemente sarebbe meglio se i



gruppi o le persone individuate fossero già impegnate sui temi di nostro interesse, ma anche se ci si rendesse conto, ad un certo punto, che gli obiettivi non erano esattamente quelli da noi perseguiti, il percorso di liberazione e di emergenza delle corrette motivazioni può essere ugualmente valido (purché si sappiano effettuare i necessari adeguamenti ai propri interessi specifici). Viceversa, potrebbe essere più interessante individuare da subito i gruppi o le persone più omogenee, perché oltre a facilitare il lavoro da compiere, tale scelta potrebbe permettere, al termine del percorso, di stabilire anche delle forme di collaborazione durature o di stabilire dei meccanismi di rete di estrema utilità.

La sottrazione alle influenze del sistema dominante e l'apertura a nuovi impegni più rispondenti ai propri interessi profondi possono essere molto facilitate se si riescono a mobilitare le proprie *capacità creative* in vista di una società ben diversa da quella nella quale siamo immersi, cioè se si riescono a immaginare scenari e contesti che stimolano desideri e bisogni repressi. Cioè i processi di liberazione riescono molto più facili se si lascia libera la capacità di *immaginazione*, se si concepiscono ruoli fortemente innovativi, se si descrivono sistemi di relazione molto più attraenti di quelli spesso forzati nei quali siamo immersi.

Esistono già delle fonti (libri, film, opere d'arte, ecc.) che possono aiutare in questa parte del lavoro, e non si deve aver paura di ricorrere a queste stimolazioni esterne, poiché tanto la realtà che si comincerà a costruire sarà sempre molto diversa dal passato e dalle esperienze altrui. Una seconda fonte di grande utilità è costituita dal riflettere e dall'elaborare concezioni di ruoli personali diversi da quelli ai quali siamo abituati, in particolare a quelli di genere. Molti dei condizionamenti in essere attualmente sono legati e trasmessi dai ruoli di uomini e donne, accompagnati da una congerie di pregiudizi, mistificazioni e violenze spesso nascoste, mentre la nuova società alla quale si aspira dovrà vedere un gioco di rapporti completamente liberi tra uomini e donne di concezione fortemente innovativa. Non solo quindi eliminando le reciproche coercizioni e sottomissioni, ma sperimentando relazioni incondizionate e volte a valorizzare al massimo personalità molto diverse ma ugualmente libere di esprimersi nelle loro caratteristiche e qualità.

Solo se tutte le considerazioni fin qui svolte hanno un senso e sono in larga misura condivise, si apre la possibilità di un lavoro innovativo e rilevante per un futuro realmente diverso dal tempo in cui siamo immersi. E il primo lavoro è un'attenta e onesta verifica di quanto si è fatto finora, per poter finalmente cominciare da noi stessi il cambiamento che vogliamo ottenere.

Forse i tempi sono maturi, dovremmo iniziare subito.

Alberto Castagnola



Parroco a Milano, Antonio Torresin, promotore di una riflessione comunitaria sugli scontri tra immigrati, avvenuti nel suo quartiere, sottolinea l'esigenza di capirne le cause contrastandone la strumentalizzazione. Di seguito pubblichiamo la lettera dei preti delle comunità di via Padova, che invoca una nuova giustizia come unica risposta responsabile.

Bisogno di una nuova giustizia

1. Non fuggire dai conflitti

I fatti accaduti a Milano, in via Padova - ovvero quattro ore di guerriglia urbana e di scontri tra bande etniche, a seguito di un omicidio di un giovane latino-americano, scaturito, sembra, da futili motivi - non potevano non interrogare le comunità cristiane che vivono in questi luoghi. Ma non è stato semplice. Subito sono arrivate le notizie, e la domenica immediatamente successiva, nel corso delle celebrazioni giravano nell'aria interrogazioni, domande, pensieri che non potevano restare fuori dalle nostre chiese. Anche questo è parte del Vangelo: lasciare che la vita ci interroghi, che le provocazioni entrino nelle nostre assemblee.

Ovviamente la questione non è di oggi: queste zone da tempo sono una polveriera, e bastava un miccia per accendere il rogo. Noi preti abbiamo sentito il dovere di dire qualcosa, e ciascuno nelle celebrazioni ha almeno alluso ai fatti, con una preghiera, una domanda al Signore. Ma tutto questo non bastava. I fedeli ne parlavano fuori della messa, le persone discutevano, e da subito si sono affacciati i *media*, con richieste di interviste e di prese di posizione.

Non era facile trovare il modo di scostarsi dalle prospettive distorcenti che sembravano imporsi. La presenza dei media tendeva a esasperare i toni, a cercare la notizia, a rincorrere la cronaca a colpi di sensazioni. Quella dei politici portava a polarizzare il contrasto, a contrapporre gli stranieri agli italiani, a spingere la questioni a un livello di semplice ordine pubblico. Ci siamo sentiti ripetutamente tra preti per trovare un punto di vista comune e più evangelico. In questo c'è anche un limite vistoso: le nostre comunità non sono ancora in grado di elaborare un pensiero insieme. Nella nostra comunità avevamo a lungo parlato della questione degli stranieri ma senza trovare il bandolo della matassa. Da una parte non si può tacere il senso di insicurezza di chi da sempre vive in questa città e ora la vede cambiare senza capire in che prospettiva, tra mille disagi e lo smarrimento di sentirsi "stranieri in casa propria". Dall'altra, lasciarsi solo portare dalla paura e da un sentimento di insicurezza, che viene abilmente sfruttato dalle potenze del mondo, sembra certamente poco evangelico, e ci fa dimenticare come l'esperienza dell'essere straniero non è per nulla estranea a quelle della fede. Ma coniugare questo patrimonio di memorie nel vivo dell'attualità non è per nulla semplice.

La prima parola che ci siamo sentiti di dire è di incoraggiamento. Perché ci vuole coraggio ad abitare in zone di confine, per tutti, per gli italiani e per gli stranieri. Ma, d'altra parte, quale luogo è più vicino al Vangelo se non quello



del "confine", dove le culture si incontrano e si scontrano, dove l'umanità è messa alla prova? Vivere il confine non come un muro o una barriera, ma come la chiamata ad un esodo, ad un passaggio, dove l'altro che non conosci diventa il luogo dove ritrovare la verità di se stessi. Non ci sono più né giudei ne Greci, né uomini né donne, né schiavi né liberi, perché tutti possiamo ritrovarci in una nuova umanità in Cristo (cfr. Gal 3,28). Non è questo il Vangelo? Sapere che ci sono i muri, non fingere che non esistano, ma ridire ogni volta che il muro dell'inimicizia può essere abbattuto in Cristo (cfr. Ef 2,14) e noi possiamo presentarci insieme al Padre di nuovo riconciliati. Come, infatti, potremmo presentarci ogni volta all'altare se persistono questi muri, se noi stessi li erigiamo per difenderci dall'altro? Occorre coraggio, occorre non fuggire dai conflitti - e sono molti quelli che, nella nostra comunità, sentono la tentazione di scappare, di andare ad abitare altrove -, ma stare in mezzo, al modo di chi intercede e cerca le mediazioni necessarie.

Senza alcun "buonismo": le potenze del mondo stanno compiendo una operazione sottile e perversa. Ci rubano le parole più care, depotenziano la forza del Vangelo; e così chi parla di accoglienza sembra un ingenuo, e chi difende i più poveri, uno che non ha identità. Per questo, quando abbiamo provato a cercare parole evangeliche per leggere gli avvenimenti, siamo partiti dalla esigenza di giustizia. Per tutti, e nel modo che la scrittura ci insegna.

Ecco allora i livelli che vengono allusi nel comunicato che viene qui riportato. Il primo è quello della legalità: intesa come la ricerca di un patto di convivenza. Non è questo che ci insegna il grande racconto fondatore dell'esodo? La legge non è fatta per escludere ma per includere, per trovare una nuova appartenenza comune. Si impara a vivere insieme cercando patti di convivenza, nei condomini, nelle strade, nelle scuole e negli oratori. Il secondo livello prova a declinare la giustizia oltre il suo significato meramente individualistico. Non può essere evocata la giustizia solo per difendere il "mio", quando viene violato, senza la disponibilità a prendersi carico del "nostro", a partire da coloro che più sono indifesi. Anche in questo la scrittura ci è maestra. Il nostro è un Dio che non separa misericordia e giustizia, e che è giusto perché rende giusti noi, che siamo peccatori. Tutti siamo nell'ingiustizia, nessuno può giustificarsi da sé. Proprio la consapevolezza della nostra miseria e povertà ci rende meno intransigenti quando evochiamo la giustizia di Dio Egli è giusto perché difende i diritti dei poveri che noi calpestiamo, degli orfani, delle vedove e dei forestieri.

Questa terna, così cara ai profeti, ci è sembrata ricca di significato. Gli *orfani* sono i piccoli, le giovani generazioni: il futuro della convivenza si giocherà proprio sui piccoli, sulla possibilità che la prossima generazione conosca un paese che può sentire come proprio, dal quale non si senta respinto, e nel quale possa riconoscersi. La cura dei luoghi educativi (scuola e oratori) sono un punto decisivo dove serve investire sempre più. Le *vedove* sono quelli privi di



protezione sociale: pensiamo agli anziani, che vivono soli in questi quartieri che non riconoscono più, ma che sono ancora capaci di tessere relazioni nei condomini, nelle strade, nei negozi. Mi commuovo quando vedo le nostre "vecchie" in chiesa, la loro capacità di affezionarsi anche a chi non conoscono, per il semplice fatto di pregare insieme. Ricordo con commozione quando una anziana equadoregna, ospite di parenti per una operazione di tumore, tornava a casa dalla messa con Adalgisa, una vecchia pugliese: l'una parlava in spagnolo, l'altra in pugliese stretto, e se ne tornavano a casa in compagnia, riuscendo a intendersi perché l'amore parla la sua lingua oltre tutti i nostri dialetti. Scene evangeliche come queste sono all'ordine del giorno nei nostri quartieri, ma non fanno notizia.

E da ultimo i *forestieri*. Perché chi arriva da un viaggio di dolore e di schiavitù, chi ha conosciuto la persecuzione e la povertà, ci ricorda che "anche voi siete stati stranieri" (Es 20,22). Risulta sorprendente questo scarto di memoria: in questa città quasi tutti arrivano da lontano, sono stati a loro volta forestieri, hanno conosciuto la fatica di arrivare dopo lo strappo di una separazione, di cominciare a volte da zero, di trovarsi senza le proprie tradizioni e le proprie usanze, di trovarsi a vivere in questo mondo semplicemente così: stranieri e pellegrini (1Pt 2,11).

Ho un sogno: mi piacerebbe che le nostre comunità diventassero luogo dove si raccolgono "racconti di viaggio". Ascoltare insieme le narrazioni degli esodi di chi è partito a volte senza sapere verso dove e come, senza sicurezze e protezioni. Eppure proprio nel viaggio ciascuno ha conosciuto la forza della fede, la protezione di un Dio che si è fatto anche lui compagno di viaggio, che non abbandona, che è con noi. Forse troveremmo nuove le parole dei salmi che impareremo da capo a fare nostre, e a pregare: Alzo gli occhi verso i monti: da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto cielo e terra (da un Dio che è il mio solo perché è nostro, mai senza l'altro). Egli non lascerà vacillare il tuo piede, non si addormenterà il tuo custode. Non prenderà sonno, il custode d'Israele: anche nei momenti più bui potrai sentire che egli veglia su di te, guida i tuoi passi verso il bene. Il Signore è il tuo custode, il Signore è ombra che ti copre, e sta alla tua destra. Di giorno non ti colpirà il sole, né la luna di notte. Il Signore ti proteggerà da ogni male, egli proteggerà la tua vita. Perché avere paura, perché lasciarci vincere dal terrore, quando hai conosciuto la sua protezione? Il Signore veglierà su di te, quando esci e quando entri, da ora e per sempre.

Il cammino del credente è tutto in questi passaggi della vita, entrare e uscire, compiere un esodo senza il quale non saremmo credenti: la presenza degli stranieri non ci riporta tutti ad essere semplicemente più pellegrini?

2. Riflessioni dei preti delle comunità di via Padova e del decanato di Turro

C'è bisogno di una nuova giustizia. Di fronte agli avvenimenti che sono accaduti in questi giorni in via Padova, nelle strade delle nostre comunità



cristiane, cerchiamo parole di fede per leggere questi fatti con uno spirito diverso sia dalla sterile lamentazione che da una sottovalutazione ingenua della gravità dei problemi che stiamo vivendo. Ci sentiamo anzitutto di dire una parola di vicinanza per chi vive in luoghi come le nostre vie. Occorre coraggio per tutti: per gli italiani come per gli stranieri. Ci sono tante persone che semplicemente vogliono vivere in pace, che provano a convivere con quelli che abitano lo stesso quartiere.

Ci sembra che emerga un grande e profondo bisogno di giustizia, che va ascoltato e interpretato. Ci aiutano in questo le parole di Benedetto XVI nel suo messaggio per la Quaresima 2010. Non basta infatti un'esigenza di giustizia intesa solo come la difesa di ciò che è proprio (giustizia = dare a ciascuno il suo). Occorre un senso nuovo di giustizia. Così si esprime il papa: «La parola stessa con cui in ebraico si indica la virtù della giustizia, sedaqah, ben lo esprime. Sedaqah infatti significa, da una parte, accettazione piena della volontà del Dio di Israele; dall'altra, equità nei confronti del prossimo (cfr Es 20,12-17), in modo speciale del povero, del forestiero, dell'orfano e della vedova (cfr Dt 10,18-19). Ma i due significati sono legati, perché il dare al povero, per l'israelita, non è altro che il contraccambio dovuto a Dio, che ha avuto pietà della miseria del suo popolo».

Possiamo indicare a noi stessi e a ciascuno questi tre livelli per vivere una nuova giustizia.

La legalità.

Una convivenza è possibile se ci sono delle norme e dei patti che permettono alle persone che hanno storie diverse e culture differenti di riconoscersi e di rispettarsi. Norme condivise, che non escludano, ma che includano, che siano realistiche e praticabili, che permettano patti di cittadinanza e di civiltà. Per la Bibbia la legge è anzitutto il frutto di un'alleanza cercata nella libertà e nella responsabilità. Le istituzioni pubbliche devono fare la loro parte, trovando le leggi giuste; anche i cittadini devono fare la loro, rispettando le leggi e favorendo cammini di legalità, alleanze comuni, come accade normalmente nelle scuole, nei nostri oratori, nelle comunità cristiane. Questi luoghi sono preziosi e non vanno abbandonati perché qui si costruiscono le basi di una nuova giustizia. Dobbiamo tornare ad abitare le nostre strade, i condomini e i quartieri, per renderli di nuovo luoghi del vivere comune. Se non trasformiamo le nostre vie in "casa nostra" poco alla volta diventano "terra di nessuno".

La presa a carico di ciò che è comune.

Spesso si invoca la giustizia solamente quando si tratta di difendere il proprio interesse. Ma una declinazione solo corporativa della giustizia è miope e destinata all'insuccesso. Siamo così abituati a preoccuparci solo del "mio", che non sappiamo più pensare a ciò che può essere "nostro". Coltivare la giustizia chiede la disponibilità a metterci del "mio" per il bene comune e non



a pretendere ciascuno il "proprio", a prescindere dal bene degli altri. Il diritto che va tenacemente difeso per primo è quello dei piccoli e dei poveri, e la Bibbia dice: degli "orfani" delle "vedove" e degli "stranieri". Noi potremmo tradurre: la cura dei bambini e delle generazioni più giovani, la cura di chi non ha difese sociali, di chi vive solo e senza un sostegno, di chi arriva da strade di dolore e di povertà.

La giustizia come dono da invocare.

Sentiamo la sproporzione, di fronte a problemi più grandi di noi. Ma sappiamo anche che deve essere la speranza quella che ci guida, la certezza che Dio non si dimentica dei suoi figli, e che la pace per noi è un dono invocato dall'alto, la grazia concessa a noi peccatori da un Dio che si è compromesso con la nostra storia, fino a dare la sua vita. Noi lo preghiamo per la pace, che non esiste senza giustizia, e gli chiediamo il coraggio di essere pronti a dare il poco che abbiamo e il poco che siamo perché venga un regno di giustizia e di pace. Avvertiamo, per noi credenti di queste comunità cristiane, il compito di essere anzitutto intercessori: vogliamo rimanere in mezzo al conflitto disarmati e solidali, disposti ad ascoltare le ragioni di ciascuno, pronti a cogliere e a favorire le opportunità di mediazione e di riconciliazione.

Antonio Torresin



Concerto del coro polifonico Una Voce, diretto da Monica Barbiero



Matteo Menegazzo, responsabile di Pax Christi di Venezia, racconta l'esperienza di una rete di associazioni impegnate in città sui temi dei diritti umani: iniziative di informazione, solidarietà e partecipazione, con particolari azioni per quanto riguarda il campo Sinti, il porto di Venezia, dove rifugiati e richiedenti asilo, anche minori, vengono respinti.

Tutti i diritti umani per tutti

Jaouad e Khalid, Basir e Hamed, Igor e Valentina, Adrian, Ilary, Loredana, e che dire di Marie Louise e della piccola Maria. Non sono dei veri e propri amici, almeno non tutti, ma sono persone che ho il piacere di frequentare. Ricche di personalità, tutte molto diverse tra loro e con la loro storia da raccontare. Vengono dal Marocco, dall'Afghanistan, dalla Romania, dalla Nigeria, dall'Albania, dalla Russia; ma ora sono qui, spinte a incrociare la mia strada da motivi diversi e con situazioni diverse.

Con loro ho pregato, giocato, lavorato, e soprattutto mangiato (consiglio vivamente il *cous cous* di Khalid e il riso con salsa di *yoghurt* e verdure di Hamed). Mi piace frequentare queste persone, mi sento arricchito dalla loro presenza. Per questo trovo assurdo, oltre che ingiusto, trovarmi ad affrontare problematiche che tanto sono attuali in Italia negli ultimi tempi, come il reato di clandestinità, o i respingimenti degli immigrati prima che tocchino le nostre coste.

Per dirla con Gandhi: "Non voglio che la mia casa sia recintata da ogni lato e le mie finestre murate. Voglio che le culture di tutti i paesi si aggirino intorno a casa mia e più liberamente possibile".

È ciò che comunemente accadeva a Venezia, la nostra città, solo fino a pochi secoli fa, quando fu, per oltre un millennio, Repubblica indipendente basata sul commercio e la diplomazia con Oriente e Medio Oriente. Allora le contaminazioni culturali erano consuetudini che hanno lasciato tracce profonde. Pensiamo che è estremamente difficile individuare una ricetta culinaria caratteristica dei nostri luoghi, se addirittura i "risi e bisi" o il "fegato alla veneziana" sono piatti importati. E lo stesso vale per oggetti come le tende veneziane, che vengono dalla Persia, e molte altre cose. In barba alle tradizioni venete da difendere.

Ma ciò che valeva fino a ieri, oggi non vale più, è messo in discussione, non solo politicamente ma, con il sostegno di leggi e affermazioni pubbliche di chi ci governa, razzismo e intolleranza hanno fatto presa nello strato sociale.

Ovvio che non è possibile un'accoglienza indiscriminata e non regolamentata, perché l'intensificarsi del fenomeno dell'immigrazione ha portato indubbi problemi, il contatto di usi e abitudini diverse, in alcuni casi inaccettabili, è foriero di attriti e disagi. Ma altrettanto inaccettabili sono le soluzioni proposte e dai più, forse, accolte.

Venezia e l'Italia tutta, essendo crocevia di rotte, continuano ad essere meta



Universalità e selezione ESODO

Fraternità tra sconosciuti

di sbarchi da Oriente, Medio Oriente, Africa, proprio come una volta. Ma non sono più le navi di mercanti a trasportare il loro carico umano, bensì carrette del mare e gommoni a sud ed enormi navi da crociera nei porti dell'Adriatico. A utilizzare tali mezzi non sono ladri o mercanti che scelgono i nostri lidi per far soldi in maniera più o meno onesta. Sono persone che fuggono da guerre, persecuzioni, governi dispotici, fame, torture, genocidi. Persone che hanno scelto l'Italia per la sua fama di paese democratico, rispettoso dei diritti umani. Invece trovano leggi che rendono difficilissima se non impossibile l'integrazione, trovano forte ostilità da parte della popolazione, fanno esperienza di una gestione burocratica spesso non curante dei diritti dell'immigrato da luoghi pericolosi. Ma per la maggior parte di loro, il destino riserva respingimenti automatici, rimpatri, viaggi a ritroso verso i propri aguzzini.

Coloro che sono giunti in condizioni meno drammatiche, comunque, sono destinati ad uno *status* di fortissima precarietà, impossibilità di accedere a servizi indispensabili, alla clandestinità e all'illegalità indotta da leggi restritive.

Tutto ciò è giustificato, sia a livello politico, che sociale, dalle difficoltà economiche in cui versa il nostro paese. Non ci sono soldi..., non ci sono case..., non c'è lavoro..., non ci sono fondi nemmeno per fornire soccorso a chi giunge malato o in pericolo di vita, nemmeno per i minori che dovrebbero essere i soggetti più tutelati dalle leggi internazionali. Ed è così che i diritti più basilari, il diritto d'asilo, il diritto di vivere, il diritto di trovar rifugio da situazioni disumane, vengono subordinati a bilanci in rosso e scenari di crisi economica che spesso sono solo scuse per celare un razzismo crescente e strumentalizzato a fini elettorali.

Anche a Venezia, città crocevia di culture e contaminazioni, questi condizionamenti stanno intaccando lo spirito d'accoglienza. Abbiamo fatto esperienza della triste vicenda del campo Sinti di via Vallenari, usata in maniera disonesta, facendo leva su di un'informazione scorretta e punzecchiando i sentimenti più bassi della popolazione. Non si può affidare temi così importanti e basilari per la gestione della vita, a meri calcoli di amministrazione pubblica, né lasciarli scivolare in mano ai meccanismi poco nobili della lotta politica.

Diritti umani, la salvaguardia della dignità oltre che della sopravvivenza dell'essere umano, devono rimanere nell'ambito degli alti valori che hanno spinto a scrivere la ultrasessantenne *Dichiarazione Universale dei Diritti umani*, quindi il senso di giustizia, il rispetto per la vita, il senso d'uguaglianza e parità tra individui.

Senza dimenticare i *valori* cristiani. Anche nel nostro paese, pur se politicamente e nel tessuto sociale ci si riempie la bocca della difesa del Cristianesimo, di fatto il Vangelo si sta dissolvendo dalle nostre vite. Sapere che appena oltre



lo zerbino della propria casa vengono rigettati a mare migliaia di disperati e vengono rispediti verso una probabile morte persone che hanno come unica colpa il giungere da Stati dove è difficile il solo sopravvivere, non scandalizza nessuno. Sapere che nel nostro paese vigono leggi che di fatto costringono persone, che cercano solo di rendere più umana la propria vita, a essere considerati criminali, non tocca la coscienza di alcuno. "Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi". Indegnamente cito le parole del capitolo 25 del Vangelo di Matteo, ma quante volte le abbiamo ascoltate, e quanto poco significato hanno per noi nella quotidianità.

Sono questi i motivi che hanno spinto alcune associazioni locali, impegnate sui temi dei *Diritti Umani*, a mettersi in rete.

Nell'estate del 2008, associazioni come *Emergency, Razzismo stop, Mani tese, Il Villaggio*, e molte altre, si sono riunite sotto il tetto comune della rete *Tutti-idirittiumanipertutti*. Con l'aiuto e il coordinamento del *Centro Pace* del Comune di Venezia, persone provenienti dagli ambiti più diversi (io appartengo a *Pax Christi*), dal mondo cattolico, passando per il mondo della scuola, per alcune associazioni di immigrati, fino ad arrivare ai centri sociali, hanno deciso di lavorare insieme. All'inizio con molta diffidenza, dovendo rinunciare ad azioni e messaggi che ai singoli sembravano imprescindibili, ma anche dovendo subire le perplessità dei rispettivi "mondi" di provenienza. Spinti inizialmente proprio dalla vicenda del campo Sinti di via Vallenari, abbiamo cercato di mettere insieme le forze per incidere maggiormente sulle problematiche inerenti al nostro territorio.

Ci siamo occupati (e ancora lo stiamo seguendo) del problema del porto di Venezia, dove sbarcano afgani, curdi, ma anche sudanesi, eritrei, egiziani. Con la speranza di accedere almeno alla richiesta di diritto d'asilo, sono intercettati e respinti immediatamente, senza tener conto dei protocolli imposti dalle leggi internazionali e nazionali, che vorrebbero che l'immigrato fosse informato nella lingua d'origine dei propri diritti, che fosse ascoltato, che potesse spiegare i motivi del proprio arrivo, che ne fossero verificare le condizioni fisiche e l'età. Delle circa 850 persone giunte a Venezia nel 2008, 110 hanno avuto accesso al servizio di accoglienza del C.I.R. (Consiglio Italiano Rifugiati) e, di questi, il 50% ha intrapreso il viaggio di ritorno. Perfino i minori non sono sicuri di trovare ospitalità. Vista l'accoglienza riservata dalla polizia di frontiera, essi provano a rientrare all'interno dei cassoni o attaccati sotto il fondo dei camion, rischiando e a volte trovando la morte. È ciò che è successo a Zaher, il ragazzo afgano morto in via Orlanda, il ragazzo poeta, che è stato assunto un po' come emblema di coloro che affrontano l'odissea dell'ingresso nel nostro paese.



L'episodio più significativo del lavoro di Tuttiidirittiumanipertutti è stato il viaggio di alcuni della *Rete* al campo di Patrasso, punto di partenza e spesso di ritorno dei percorsi migranti, dove hanno raggiunto molte persone respinte da Venezia, hanno messo loro a disposizione degli avvocati, le hanno informate dei diritti, hanno raccolto le loro testimonianze. Ne è scaturita un denuncia alla *Corte europea dei Diritti dell'uomo*.

La nostra attività è, in genere, di informazione alla cittadinanza, d'interrogazione delle autorità, di pressione sul mondo politico. L'impresa è ardua, spesso lo scoramento è palpabile in quanto i risultati sono inversamente proporzionali alle fatiche e all'impegno profuso.

All'inizio del luglio 2009 è stato pubblicato il *Decreto sicurezza*, e il nostro impegno, pur non dimenticando gli altri temi comunque strettamente collegati, si è concentrato sul razzismo, nel tentativo di contrastare una legge che apre a ingiustizie pesanti: è passibile per favoreggiamento del reato di clandestinità chi ospita, aiuta, fornisce un servizio, assistenza sanitaria, insegna l'italiano a un immigrato non denunciato, sia esso anche un bambino.

Si sta tentando di creare una mappa dei servizi, dove singoli e associazioni coinvolte su questi temi possono segnalare ciò che offrono. La *Rete* è aperta a chiunque ne voglia far parte perché la partecipazione è libera e non vincolante in nessun modo.

L'esperienza è molto bella in quanto, lavorando insieme, si sono corretti errori, si sono integrate le esperienze, ma specialmente le singole persone hanno smesso di essere rappresentanti d'associazione, da cui un po' bisognava difendersi, di cui bisognava mitigare la pressione, di cui bisognava giustificare la presenza e da cui si temeva qualche azione imprevista. Ora queste persone sono Francesco, Luigi, Patrizia, Laura, Beatrice, Luca, Alessandra, Giannarosa, Marta, Federico, Matteo, Carlo, Elide, Anna, Lucia, e molti altri. Sono persone di cui ci si fida, con cui si mangia insieme. A volte le proposte di alcuni spaventano, in quanto si sa che presupporranno nuovo lavoro e nuovi impegni a tambur battente, ma è bello lavorare con loro. Non che si sia esenti da problemi e frizioni, ma ora c'è amicizia e fiducia. E devo dire che io, che per tempo dedicato e competenze non sono certo il più attivo, ho imparato dagli altri e ho ricevuto anche delle lezioni.

Ne racconto solo una, ma per me molto significativa.

Il 29 novembre 2008 a Venezia si è svolta un' assemblea cittadina, nel corso della quale ha rilasciato la propria testimonianza Saywan, un ragazzo curdo iracheno ritrovato in fin di vita in un camion alla "Bazzera". Era l'unico sopravvissuto di un gruppo di quattro. Ha raccontato che le uniche cose che ricordava del suo viaggio erano i volti di Alessandra e Beatrice in visita all'ospedale di Mestre. Loro, saputo della vicenda, erano accorse in ospedale per



portare aiuto e assistenza. Saywan era solo, senza nulla (documenti e denaro erano stati sequestrati dalle varie polizie di Turchia e Grecia che, in cambio, avevano offerto detenzione e percosse), straniero e debole.

Noi cattolici amiamo vantarci della superiorità dei valori che muovono le nostre attività verso poveri e bisognosi, perché ispirate e fatte in nome di Cristo; l'impegno dei non credenti è "solo" filantropismo. Infatti Saywan, quel giorno, ha trovato l'aiuto di due ragazze non credenti e che frequentano il famigerato *Rivolta* di Marghera. Loro negheranno ma, secondo me, il passo sopraccitato dal Vangelo di Matteo qui ha trovato una perfetta realizzazione. Amore che si fa azione o, per dirla con lo scrittore americano Cormac McCarthy, "tutta la verità che sta scritta in queste pagine [la Bibbia] è scritta nel cuore delle persone". Gandhi chiamava *Satya*, la Verità, l'Amore, quell'etica morale che attraversa tutte le culture, tutte le religioni, che accomuna "tutti gli uomini di buona volontà", direbbe Giovanni XXIII.

Questa esperienza è esempio di una cittadinanza attiva che non vuole far politica di tipo partitico, non vuole che obiettivi di altro tipo contaminino la propria attività, vuole solo che fini e valori più alti prendano il sopravvento su egoismo e su gretta ignoranza. Thomas Merton diceva che, per agire secondo giustizia, bisogna sospendere qualsiasi riflessione sulle conseguenze che tale azione possa arrecare ai propri interessi. Se se ne fa solo una questione di interesse personale, prima o poi i nostri interessi andranno a contrastare con quelli di qualcuno più forte di noi.

Una poesia di Bertold Brecht, che campeggia nella parte finale delle *mail* della *Rete*, dice:

Prima di tutto vennero a prendere gli zingari E fui contento, perché rubacchiavano.

Poi vennero a prendere gli ebrei E stetti zitto, perché mi stavano antipatici.

Poi vennero a prendere gli omosessuali, e fui sollevato, perché mi erano fastidiosi.

Poi vennero a prendere i comunisti, e io non dissi niente, perché non ero comunista.

Un giorno vennero a prendere me, e non c'era rimasto nessuno a protestare.

Matteo Menegazzo



Cantautrice-danzatrice e scrittrice, Marie Louise Niwemukobwa ha pubblicato un cd musicale "Iwacu" e il libro "Vù cumprà a Venezia. Storie di venditori senegalesi", Altromondo editore. Nel suo articolo parla delle sue esperienze di incontro con gruppi di immigrati, che inizialmente ha difficoltà a capire nelle specificità culturali.

Il diritto di esistere

Il giorno 28 novembre mi alzai di mattina presto, perché dovevo prendere il treno che partiva dalla stazione di Mestre alle 5.26 per Milano. Arrivando in stazione faceva ancora buio e freddo, e la gente camminava con *nonchalance*, trascinandosi dietro la valigia o con lo zaino sulle spalle, con lo sguardo spento dal sonno spezzato. Eccomi, anch'io come loro, trascinarmi al binario 4, per aspettare il mio treno. Dopo 2 minuti che mi cominciava a pesare il freddo e il silenzio -nonostante non mancasse la presenza umana - sentii dal sottopassaggio gradite voci che si dirigevano al mio stesso binario.

Riconobbi la lingua di Benin City, in Nigeria. Erano voci di un gruppo di donne che venivano ad attendere anche loro il treno del binario 4. Parlavano a voce alta e ridevano tanto. Mi chiesi se a loro il freddo non desse fastidio, ancora mi chiesi come fosse possibile che non vedessero che era ancora notte. Rimasi vicino a loro, una cosa insolita perché nel passato mi allontanavo da quei gruppi, per distinguermi. L'aria era molto fredda, i viaggiatori che attendevano il treno erano chiusi in vestiti invernali e avevano sguardi addormentati. Al contrario, queste donne nigeriane erano tutte sveglie e si comportavano come se fosse stato già giorno. Era come se ignorassero tutti noi. Comunque il loro arrivo creò un'altra atmosfera; ogni tanto qualcuno girava lo sguardo e le fissava, me compresa. Durante tutto il viaggio pensai a loro, al loro comportamento. Più pensavo a loro e più mi venivano tanti pensieri sull'essere umano e sulla sua esistenza. Ragionai sugli individui e sull'ambiente che li circonda. Su come l'essere umano interagisca con l'altro, anche senza usare il linguaggio verbale.

Mi avrebbe fatto piacere avvicinarmi a quelle donne per parlare con loro, ma mi sembrava un'impresa impossibile. Prima di tutto comunicavano solo nel loro dialetto e, in secondo luogo, dimostravano un disinteresse a volere interloquire con qualcuno che non appartenesse al loro gruppo. Comunque io spesso vengo attratta da gruppi come questo.

Mesi fa è uscito il mio primo libro sulle storie dei *vu cumprà* a Venezia. È il risultato di tante ricerche e di tanti incontri che mi hanno portato ad ammirare certe realtà di questo gruppo. Un gruppo di persone che si autorganizzano e si sono inventate un metodo di sopravvivenza *borderline*.

Cosa direbbero loro sui diritti negati, se davvero dovessimo parlare di questo? Secondo quello che ho imparato dall'interno, il loro modo di vivere viene da lontano, anzi dall'infanzia. Nascere con mancanza di mezzi in una



famiglia che ha poche disponibilità... che non può neanche contare su certi tipi di aiuti umanitari, perché anche nel mondo degli aiuti ci sono sempre dei privilegiati. C'è chi capisce quanto sia terribile la situazione e chiude gli occhi fregandosene e andando avanti come se niente fosse. Partono individualmente per poi diventare un gruppo perché qualcosa li unisce. In un gruppo c'è condivisione almeno del peso e delle difficoltà della giornata.

Si può prendere i *vu cumprà* come esempio: loro sopravvivono grazie alla solidarietà interna ed esterna, ma soprattutto favorendo il passaggio di informazioni. Per ottenere un buon risultato ci vuole fiducia e un senso comune di appartenenza. Convinti già dall'inizio che la vita non è facile, si cerca prima di tutto di restare vivi, la preoccupazione per i propri diritti sarà un passaggio successivo.

Il vu cumprà è una figura ormai radicata nel territorio veneziano, in quello italiano, in quello europeo, e direi che è già radicato in tutti i paesi in via di sviluppo. Le città africane che sono riuscita a conoscere hanno tutte questo problema. In un sistema gestito dall'alto, che fissa le regole dall'alto, cosa volete? Il basso si organizza come può. Con le informazioni che non passano in modo equo, la legge non riesce a tutelare tutti. Invece diventa un obbligo, anche per chi non la conosce, rispettarla. La coscienza dell'individuo che si riconosce vivo con dei bisogni da soddisfare non porta automaticamente alla coscienza di avere il diritto alla conoscenza stessa.

La prima cosa che dovrebbero fare quanti stanno al potere, dovrebbe essere far conoscere la legge, invece che preoccuparsi solo di farla rispettare. Bisogna conoscere la regola, prenderne conoscenza, prima di rispettarla. Ciò riguarda l'immigrato, che poi qui diventa un *vu cumprà*, e viene in Italia alla ricerca di una vita migliore dopo aver affrontato una vera avventura. Lui parte già da casa ignorando tante realtà o parte credendo di superare queste realtà in caso si rivelassero amare. "Io sono un uomo" - tanti rispondono quando si presenta la possibilità di giustificarsi. L'uomo deve soffrire, deve convivere con il suo destino: un essere che non piange, concludono.

C'è una differenza tra l'incontro con quelle donne della stazione e l'incontro che ebbi con i *vu cumprà* 10 anni fa. Con i *vu cumprà* ero ancora immersa in una ricerca molto vaga, senza avere alcun senso delle cose, arrampicandomi su tutto e meravigliandomi di ogni semplice cosa. Ero ancora vergine come mi disse il mio amico Uche, un artista pittore nigeriano che viveva a Padova. Mi disse: "Come mai non capisci facilmente le motivazioni di questi ragazzi che vendono accendini e calze?". "Ma io le capirei se fossi sul territorio africanogli dissi -, ma qui in Europa non capisco, veramente." E lui mi guardò e mi chiese: "Qual è la differenza? Anzi - disse lui - meglio qui in Europa perché non si arriva a perdere la speranza. In Africa non lo sai che non c'è più la speranza...? Che Africa hai vissuto? Ma qui bisogna cercare di fare altro, cercare di migliorarci, soprattutto economicamente. Cara mia, il mondo degli immigrati



Universalità e selezione ESODO

Fraternità tra sconosciuti

è una giungla e ce la fa chi resiste di più!".

Sentendo queste sue affermazioni mi venne in mente quello che disse il biologo Darwin sulla selezione naturale nel suo libro *L'origine delle specie*. Capii che il mio amico mi voleva semplicemente dire che "nel nostro mondo di immigrati vige la legge della sopravvivenza".

Alcuni, che mi aiutarono nelle ricerche con la loro testimonianza, decisero poi di ritornare in Senegal per aprire lì un'attività. Questo dimostra che qualcuno tra i *vu cumprà* aveva un chiaro progetto. Nel caso del gruppo dei *vu cumprà* troviamo una maggioranza che vede questa attività come un mezzo di sopravvivenza, in attesa di un lavoro stabile. C'è chi l'ha fatto, e continua a farlo, anche dopo aver trovato un lavoro stabile, per arrotondare il reddito.

Alcuni lo fanno per avere di che investire nei paesi natali. Questi tipi di lavori, che qualcuno chiama con facilità illegali, permettono spesso un passaggio alla stabilità. Per fortuna, qui a Mestre abbiamo dei luoghi di assistenza per i poveri gestiti dalle parrocchie o dalla Caritas. Uno di questi luoghi si trova in via Cappuccina dai frati Cappuccini. Nel 2005 andai a chieder loro chi frequentasse la loro mensa dei poveri, loro mi mostrarono i registri di presenza: nessun senegalese era stato da loro. Tornai dai senegalesi per avere spiegazioni e loro mi dissero che non era il cibo la loro prima preoccupazione, ma guadagnare qualcosa per farsi una vita e crearsi una famiglia. Diritto alla famiglia, diritto alla vita per ogni essere umano. Diritto alla soddisfazione propria e dei propri bisogni basilari. Pensavo che il motivo per cui rifiutavano l'aiuto dei Cappuccini fosse dovuto alla differenza religiosa. Che non volessero la carità dai cristiani. Invece non era così, secondo le spiegazioni date da loro stessi. Mi dissero che mai il cibo è stato un problema all'interno della comunità. Chi ha da mangiare condivide con gli altri. Chi ha un luogo dove dormire ospita gli altri, anche a costo di doversi dare il cambio durante la notte.

All'inizio delle mie ricerche sui *vu cumprà*, ogni persona che incontravo e a cui parlavo delle mie intenzioni, soprattutto quando era africana, mi portava in un mondo suo, legato alla storia della sua famiglia e del suo paese. "Cosa non sai? Dove sei nata? Ma sei africana? Cosa vuoi fare di queste ricerche?" - mi domandavano. Qualcuno, un giorno, addirittura mi disse: "Sei nera fuori e bianca dentro".

Parole che volevano dirmi che ero una persona che rischiava di snaturarsi e portarsi all'assimilazione. Sapevo che quelle accuse non erano vere, ma mi portarono a ragionare tanto sul perché mi erano state rivolte. Voler capire la nostra vita e farsi tante domande non è da bianchi: per me è meglio capire prima di agire, anche perché è il mezzo per arrivare ad un miglioramento. Vedo la differenza più nei contenuti che nei colori della pelle.

Marie Louise Niwemukobwa



La città, luogo di isolamento di massa, può diventare luogo di partecipazione e responsabilità condivisa? Il presidente dell'Associazione Bio Rekk di Padova, Matteo Sandon, mostra come sia possibile dal basso iniziare a riappropriarsi della città e della qualità della propria vita, a partire dal consumo critico.

Consumo responsabile e partecipazione civile

Bio Rekk nasce nel 2004 dall'iniziativa di un gruppo di giovani che cercavano di concretizzare e sperimentare diverse idee di socialità, di giustizia sociale
e di sostenibilità ambientale. Abbiamo così dato vita a un *Gruppo di acquisto*solidale autogestito, con l'obiettivo di diffondere l'acquisto di prodotti di ortofrutta, provenienti da agricoltori biologici della zona, e con questi veicolare
una cultura che vede, nella scelta del cibo con cui ci si nutre, una scelta politica
e di responsabilità verso il prossimo, verso le generazioni future e verso l'ambiente. Bio sta ovviamente per biologico e Rekk significa in Wolof (una lingua
del Senegal) "semplice", "naturale".

Accanto agli acquisti collettivi mensili di prodotti trasformati e settimanali di frutta e verdura fresca, pane e *crackers*, abbiamo sempre organizzato con passione momenti di incontro, di formazione e di scambio tra i soci e con i produttori, nella convinzione che la qualità della vita migliora attraverso scelte consapevoli, e soprattutto grazie a relazioni di prossimità, e che solo collettivamente è possibile cambiare uno stile di vita governato dal consumismo e da rapporti opportunistici.

Fin dall'inizio la proposta di acquisto della cassetta è stata segnata rigorosamente da criteri quali la stagionalità, la conoscenza diretta degli agricoltori e la certificazione "bio" dei prodotti. All'inizio le cassette erano una dozzina alla settimana, ma in 5 anni sono state coinvolte circa 400 famiglie a Padova, consegnando nel 2009 più di 8.000 cassette di frutta e verdura provenienti dalle 20 aziende della cooperativa agricola *El Tamiso*, 25 anni di storia del biologico padovano.

La formula che *Bio Rekk* sta proponendo per fare la spesa collettiva sta riscuotendo grande interesse: quella dei "piccoli *Gas*". Alle famiglie interessate viene proposto di ricevere la cassetta, aggregandosi ad altri gruppi già esistenti, o di crearne uno proprio, valorizzando il legame tra le persone e permettendo una distribuzione più sostenibile. Uno dei valori della cassetta di *Bio Rekk* sta proprio nei piccoli gruppi d'acquisto che si sono formati negli anni nelle varie zone di Padova, come piccoli centri di aggregazione, nati tra famiglie vicine che prima non si frequentavano e talvolta non sapevano l'una dell'esistenza dell'altra, come spesso capita in città, o tra colleghi di lavoro che hanno cominciato a condividere queste scelte per quanto riguarda i loro consumi. Questo ha incentivato i soci a contattare chi abita nelle vicinanze, i parenti i colleghi di ufficio, per fare un ordine comune. Con la cassetta nasce così una relazione.



Universalità e selezione ESODO

Fraternità tra sconosciuti

In questo modo è nata la proposta di trovare uno spazio comune per genitori e bambini, dove si potessero organizzare laboratori autogestiti e momenti di confronto su metodi educativi e nutrizionali; o l'idea di avviare un *Gas* specifico di prodotti naturali per l'infanzia nei vari nidi di Padova e dintorni. Stiamo sperimentando da quest'anno anche dei punti di consegna "di quartiere", anzi di parrocchia. In questo caso, infatti, don Franco, il parroco di Sant'Osvaldo, quartiere centrale del Comune di Padova, è stato uno di quelli che ha intuito, cosa che invece sfugge ancora ai politici dell'amministrazione comunale, il valore aggregativo e culturale della nostra proposta, permettendoci di utilizzare uno spazio del patronato per una quarantina circa di soci, in continuo aumento.

Il numero dei gruppi e la qualità delle relazioni dirette con i produttori permette, inoltre, di sperimentare un'iniziativa di cui siamo particolarmente orgogliosi, oltre che a divertirci. Nella cassetta vengono distribuiti, d'accordo con i produttori della zona, prodotti tipici locali che il mercato convenzionale ha scartato da tempo: tra questi, il cavolo broccolo padovano, il sedano rapa, le radici amare, il cavolo broccolo fiolaro, il ramolaccio, il topinambur, il daikon. Riteniamo che così stiamo dando il nostro contributo alla difesa e alla divulgazione della biodiversità locale. Sul sito abbiamo pubblicato le ricette per cucinare i prodotti meno comuni che distribuiamo tramite le nostre cassette.

Un consumo "critico" sotto tutti i punti di vista. Sapevamo che sarebbe stato difficile promuovere queste logiche nei semplici acquisti, a cui la maggior parte delle persone non è abituata, ma l'obiettivo culturale di aumentare la nostra conoscenza e consapevolezza riguardo ai consumi e ai ritmi dell'agricoltura locale era per noi più importante di quello economico. Nel tempo questa scelta si è rivelata giusta. Abbiamo perso sì per strada alcuni soci, che con questa modalità di acquisto non si sono trovati bene, siamo anche stati superati nei numeri da gruppi d'acquisto che hanno puntato sulla quantità a prezzi stracciati, invece che sulla qualità e sull'approfondimento della conoscenza del mondo rurale che ci circonda, continuando di fatto, malgrado i molti proclami, a trattare il cibo come una merce. Alla base abbiamo un pensiero, infatti, anche politico.

Come cittadini di un territorio, pesantemente segnato dalla cementificazione e dallo sviluppo sregolato di centri urbani, dobbiamo prenderci la responsabilità diretta di sostenere quei pochi contadini rimasti, che ancora fanno agricoltura, con un'etica che porta al rispetto dell'ambiente, dei suoi ritmi e delle sue risorse. Cerchiamo, in sostanza, di creare dei legami diretti tra cittadini dello stesso territorio e questi produttori che non possono essere considerati marginali e nostalgici. Costituiscono, anzi, la punta avanzata di una nuova agricoltura, che non distrugge competenze, terra e lavoro - come fa quella "moderna" di mercato -, ma combina sviluppo produttivo, difesa del territorio



e della salute, qualità delle relazioni e della cultura: ruolo economico e occupazionale con quello sociale, produttività aziendale con quella ambientale e sociale.

Non è stato facile mantenersi nel solco tracciato inizialmente. La velocità di crescita dei volumi di consegne, soprattutto nell'ultimo anno, rischiava di incrinare lo spirito iniziale del progetto di *Bio Rekk*. Ma la forza dell'associazione nel tempo è stata la coerenza con l'obiettivo che al principio aveva unito quel gruppo di persone nel tentare di cambiare le proprie logiche di acquisto: la volontà di diffondere una nuova cultura, legata alla sostenibilità e alla trasparenza delle relazioni economiche, valorizzando e sostenendo l'agricoltura biologica, intesa non solo come un modo di produrre cibi sani in accordo con l'ambiente, ma anche come un fattore di cultura e stile di vita.

Il gruppo, che continua ad essere caratterizzato soprattutto da volontari che si trovano con cadenza bisettimanale ma ci dedicano tempo ed energie, ha perciò lavorato per costruire una relazione sempre più forte con i produttori agricoli coinvolti come fornitori dei *Gas* e con le organizzazioni che li assistono e li rappresentano, attraverso visite alle aziende agricole, incontri con i produttori, organizzazione di eventi di promozione dei principi dell'agricoltura biologica e delle produzioni locali. Accanto al lavoro costante con il produttore abbiamo investito su un percorso di informazione puntuale e approfondita verso il consumatore, che in cassetta trova una "carta d'identità", che presenta le caratteristiche degli ortaggi di stagione e le aziende dalle quali provengono, oltre alle informazioni su altre iniziative organizzate assieme, ricette, consigli per fare un proprio orto, magari in terrazza.

Oggi siamo attivi su due progetti che puntano a un percorso di consapevolezza del reale valore di un prodotto biologico e della sua storia. *Apprezziamolo* - *verso il prezzo giusto* è un progetto che ha l'obiettivo di definire un "prezzo, che possa essere percepito da entrambe le parti - consumatore e produttore - come "giusto", che tenga quindi conto delle diverse convenienze, non calcolabili con il metro del mercato, come la qualità del prodotto per la salute, la tutela ecologica. Il "prezzo giusto" è la sintesi di una nuova relazione che nasce dall'incontro tra gruppi di consumatori consapevoli e gruppi di produttori agricoli biologici, tra i quali si stabilisce un patto di solidarietà a garanzia di tutti.

Con il progetto *Il Campo in città*, invece, ciascun socio ha l'occasione di mettere le mani nella terra e seminare, piantare... Grazie a questa iniziativa stiamo sperimentando con successo la filiera più corta del mondo. Lo spazio è un campo in città che Franco, socio-agricoltore di *El Tamiso*, ha appositamente dedicato a *Bio Rekk*. Il "campo in città" è quindi l'opportunità di una conoscenza profonda della filiera, un'occasione per tessere un rapporto di fiducia con chi coltiva il cibo che mangiamo, un modo per costruire o ricostruire un rapporto con l'ambiente, con il territorio, con una storia che è anche la nostra.



Le numerose attività, fortemente culturali e formative, che caratterizzano *Bio Rekk*, hanno naturalmente portato a un gran numero di collaborazioni con diverse associazioni del territorio e non solo. Questo ha costituito il nucleo per creare anche a Padova un'associazione verso il *Distretto di Economia Solidale* (DES), un laboratorio di "sperimentazione civica, economica e sociale", in cui le realtà associative locali dell'economia solidale fanno rete e massa critica per concretizzare progetti collettivi e spingere le istituzioni verso scelte politiche etiche. Del DES di Padova fanno parte 11 soggetti del mondo della cooperazione, del consumo critico, del commercio equo e solidale e della finanza etica, impegnati in questo momento in attività di formazione per la cittadinanza e in un progetto nazionale di promozione delle energie rinnovabili.

Matteo Sandon



Concerto del coro polifonico Una Voce, diretto da Monica Barbiero





PARTE SECONDA Echi di Esodo

Osservatorio ESODO

Fraternità tra sconosciuti

ASSOCIAZIONESODO

L'assemblea ordinaria dei soci 2010: verbale

Il giorno 21 aprile 2010, alle ore 18.00, si è riunita in seconda convocazione l'assemblea ordinaria dei soci dell'Associazione Esodo, con il seguente ordine del giorno:

- 1. relazione economica e approvazione consuntivo 2009;
- 2. approvazione bilancio preventivo 2010;
- 3. tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista;
- 4. programma generale delle attività per l'anno 2010;
- 5. varie ed eventuali.

Relazione economica, bilanci consuntivo e preventivo.

Il tesoriere Bertato Claudio legge la relazione economica ed illustra il bilancio consuntivo, che presenta un avanzo nella gestione dell'esercizio finanziario 2009 di euro 1.634,63. Il patrimonio netto dell'associazione alla data del 31 dicembre è di euro 20.903,46. I soci paganti la quota sono 405; almeno una quarantina di loro versa una quota maggiorata per abbonamenti promozionali.

Procede ad illustrare il bilancio preventivo del 2010. Chiede il consenso alla gestione e l'approvazione dei bilanci. L'assemblea approva all'unanimità il bilancio consuntivo 2009 e il bilancio preventivo 2010.

Tematiche dei prossimi numeri della rivista.

Gianni Manziega, del comitato di redazione, illustra le tematiche dei prossimi numeri della rivista che sono:

- 1. cittadinanza a punti;
- 2. cittadinanza sul tema della città;
- 3. diaspora cristiana uscita dei cattolici dalla chiesa;
- 4. un argomento sul filone della spiritualità.

Il primo numero della rivista è già uscito. La scelta di queste tematiche è stata fatta dal comitato di redazione della rivista, dopo aver organizzato il giorno 23 gennaio c.a, un'assemblea aperta ai soci e ai simpatizzanti.

Programma generale delle attività per l'anno 2010.

Il presidente Carlo Bolpin illustra il programma delle attività che impegneranno i soci nel corso del corrente anno. Molte attività sono fatte in collaborazione con altre associazioni, sull'esperienza positiva già fatta negli anni precedenti.

Queste attività sono:

- collaborazione con il *Centro anziani F.lli Cervi* di Campalto Villaggio Laguna;
- collaborazione con il *Centro Don Germano Pattaro* sul tema dell'ecumenismo con organizzazione di convegni e tavole rotonde;



Fraternità tra sconosciuti

- collaborazione con il SAE;
- collaborazione con la *Casa dell'ospitalità* per la presentazione di numeri della rivista ed altri libri;
 - collaborazione con Pax Christi per la presentazione di numeri della rivista;
- festa dell'associazione il giorno 16 maggio presso la sala *auditorium* di Favaro Veneto (Venezia).

Il Presidente comunica che la collaborazione con il Comune di Mirano per il *Centro Pace* è finita per la volontà della nuova amministrazione. Si sta costituendo una sezione di *Libera* promossa dai componenti il *Centro*. Il presidente chiede il mandato di aderire. L'assemblea approva.

Varie ed eventuali.

Gianni Manziega chiarisce la situazione del nuovo sito *internet*, dove si sta inserendo tutto l'archivio pregresso. Si invitano i soci che stanno seguendo il nuovo sito, a renderlo operativo al più presto, vista l'importanza che esso riveste nella comunicazione al pubblico.

L'assemblea si chiude alle ore 19.30.

Carlo Bolpin



Il saluto del direttore della redazione Gianni Manziega



Fraternità tra sconosciuti

LIBRI E RECENSIONI

1. Un sanculotto della teologia

(A proposito di H. Küng, *La mia battaglia per la libertà. Memorie*, Reggio Emilia, Diabasis 2008 [tr. it. di *Erkämpfte Freiheit*. *Erinnerungen*, München, Piper 2002]).

Quanto segue non è una recensione vera e propria: intanto, compare a una certa distanza dal libro, che è a sua volta una traduzione posticipata di sei anni rispetto all'originale; e poi non sono né teologo né storico della teologia, e quindi probabilmente non so valutare le cose nella giusta prospettiva. La mia è solo la reazione di un *candidus lector* che s'è molto appassionato leggendo, e spera che il libro incontri numerosi lettori.

Si tratta del primo volume dell'autobiografia di Hans Küng. Il secondo non è ancora apparso in traduzione italiana, e benché nel frontespizio non si parli di *volume I c*'è proprio da augurarsi che anche il pubblico italiano possa leggere la continuazione di questa storia. Va ricordato subito che l'originale è comparso nel 2002 presso un grande editore di Monaco: il che, oltre a ricordarci che queste pagine sono nate sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, ci dice che in Germania s'è puntato, per queste memorie, ad un pubblico e un interesse ben maggiori di quanto sia poi accaduto in Italia. Dove oggi il nome di Küng, nelle nuove generazioni di cattolici, ha una risonanza molto inferiore a quella di trenta o quarant'anni fa, mentre d'altra parte la sua figura, così come, si badi bene, la teologia in generale, godono in Germania di un interesse molto maggiore tra il pubblico intellettuale *tout-court*.

Se si tiene conto del fatto che solo questo primo volume conta ben 552 pagine; che la traduzione inglese del secondo, pubblicata nel 2008 da Continuum (*Disputed Truth. Memoirs II.* Translated by J. Bowden), ne conta 556; che già nel 1987 la Piper pubblicava *Theologie im Aufbruch*, volume che nello stesso anno (altri tempi!) la Mondadori traduceva in italiano col titolo *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*: sembra naturale sospettare, nell'autore, se non un'ipertrofia dell'*ego*, quanto meno una certa - diciamo così - generosità nella scrittura. Che, del resto, è confermata dalle migliaia e migliaia di pagine pubblicate finora da questo studioso infaticabile, tradotte per buona parte anche in italiano, a partire dagli anni '60.

Il volume, bene indicizzato e corredato da bellissime fotografie, è diviso in nove capitoli, preceduti da una breve premessa e seguiti da un breve *Sguardo retrospettivo*. Ogni capitolo è suddiviso in numerosi paragrafi che alleggeriscono la lettura, peraltro mai faticosa. Decisivo, per la comprensione del libro e della personalità dell'autore, è il primo: "Radici della mia libertà", un vero e proprio atto d'amore verso la Svizzera, patria di Küng e maestra di libertà come virtù civica. Come l'autore fa capire un po' dovunque nel libro, gran parte delle sue scelte e delle sue vicende successive si spiega con il radicamento in questa *humus* originaria, che ha letteralmente insegnato all'uomo Küng

Fraternità tra sconosciuti

ciò che egli non perderà mai di vista né come allievo del *Germanicum*, né come studente alla *Gregoriana*, né come prete e teologo professionale, esperto ufficiale al Concilio e quindi professore a Tubinga: il valore insurrogabile della libertà di coscienza. Allo scettico e disincantato pubblico progressista, come al timorato conservatore, queste pagine non potranno che giovare, ricordando, tra l'altro, come questa libertà non sia principalmente una dotazione di carattere individuale, che si apprende privatamente, e da coltivarsi nella vita privata, ma un tratto costitutivo della coscienza *civile*, il cui senso si manifesta soprattutto negli atteggiamenti *pubblici* e nel rapporto con le istituzioni, ogni istituzione. Quanto la Svizzera e la sua storia abbiano potuto e possano ancora contribuire alla formazione civica dell'uomo moderno, è stato spiegato in pagine memorabili da grandi intellettuali italiani come Carlo Cattaneo o Carlo Antoni: ma non è male che ai lettori del nostro paese sia data, in questo libro, una bella occasione di "ripasso".

Il secondo capitolo ("Educazione alla libertà?") racconta il triennio di studi (1948-1951) presso il Collegium Germanicum et Hungaricum di Roma, ed è uno dei più coloriti e vivaci. Molti di questi ricordi si soffermano sull'Italia di quegli anni, talora anche sugli aspetti politici, e si leggono con piacere tante piccole notizie e curiosità relative alla vita del collegio e, in generale, a quella ecclesiastica della Roma del tempo (letture, pratiche devozionali, regole, conferenze, luoghi, incontri con personaggi importanti, tra cui Pio XII, e molto altro). Contemporaneamente, Küng frequenta il triennio di Filosofia alla Gregoriana, dove la formazione è naturalmente neoscolastica, ma l'orizzonte non è ristretto, e Küng elogia più volte i suoi maestri. In generale, un lettore di oggi, specialmente se educato nella scuola "democratica" degli ultimi quarant'anni, resterà molto colpito nel vedere con quale rigore i padri Gesuiti del collegio addestrassero i giovani allievi, sulla base della costituzione di S. Ignazio: i due principi base (studium per totum diem; silentium religiosum) erano applicati seriamente; tra l'altro, lezioni, esami, lavori scritti, dispute orali, tutto avveniva in lingua latina; e quanto alle pie pratiche, Küng riconosce un valore permanente, nella sua vita, a quanto ha ricavato dagli *Esercizi* ignaziani.

Anche il capitolo successivo ("Un varco verso la libertà di coscienza") è ricco di curiosità: vediamo il giovane studente di teologia alla presa con i maestri della *Gregoriana* del tempo, le *disputationes publicae*, le lezioni (a volte "tenute in maniera chiara e superba"), ma anche le discussioni private tra l'allievo e i docenti, molti dei quali erano ispiratori o autori di documenti e istruzioni disciplinari ufficiali della Chiesa.

Naturalmente, in questi capitoli si vede anche il graduale delinearsi della personalità critica dell'autore, ed il maturare delle sue posizioni in ordine a tante questioni. Ma è soprattutto il loro carattere tra diario e cronaca che ne rende piacevolissima la lettura. Anche qui, di molti maestri si parla bene (lo

Fraternità tra sconosciuti

spagnolo Alfaro, il francese Vignon, l'italiano Flick; stranamente, a Lonergan sono riservate appena quattro freddissime righe), e qualcun altro, ovviamente, ne esce male. Fra le tante cose, viene ricordato, con discutibile acribia, che "un certo Karol Wojtyla di Cracovia", non ammesso alla *Gregoriana* per l'insufficienza dei suoi studi in Polonia, "si era dovuto accontentare dell'Università dei domenicani (che, a confronto con l'eccellente Scuola domenicana di Le Saulchoir, è un covo di teologia tradizionale)".

Il giudizio sull'*Angelicum* di Roma non è inverosimile, se ancora negli anni '80 sostenere, in quella sede, che il Pentateuco non fu scritto da Mosè era considerato uno scandalo. Ma in questa notazione emerge un tratto dell'autore che si riscontrerà altre volte, una certa tendenza al disprezzo intellettuale, ora più ora meno contenuto, che è forse uno degli aspetti meno pregevoli del volume (per quante scusanti, e sono molte, vi si possano trovare).

Non è possibile riassumere il resto del racconto, densissimo di fatti, di luoghi, di personaggi. Vi vediamo comparire grandi figure della teologia (Adam, Barth, Rahner, Balthasar, Congar...) e della gerarchia ecclesiastica (Montini, Bea, Willebrands, ma anche Ottaviani, Tromp, Parente..., e via via molti altri, papi inclusi). Assistiamo ai viaggi (Parigi, Oxford, gli Stati Uniti, l'Asia centrale e orientale), sempre descritti con la freschezza intatta delle scoperte giovanili, e ai progressi del teologo: la genesi dei suoi lavori, di cui sono spesse riportate le tesi principali, le conferenze, la carriera universitaria, l'ascesa nell'arena internazionale come uomo di studio e di controversia, fino agli anni del Concilio, vissuti come esperto di Carl-Joseph Leiprecht, vescovo di Rottenburg (qui sempre deplorevolmente stampato come 'Rottenburg'). Si leggono pagine molto istruttive (almeno per me), come quando si rievoca la discussione con Schlier, Käsemann, Diem, sul rapporto tra Bibbia e Chiesa (pp. 265-9), o la vivace disputa con Rahner a proposito del libro Strutture della Chiesa (pp. 298-301): del grande gesuita (la cui sottoposizione alla censura viene ricordata a p. 303) viene criticata "la palese mancanza di un pensiero coerentemente storico" e quella di un'esegesi storico-critica.

Non so a quanti teologi si potrebbe risparmiare la seconda critica, ma la mia impressione è che la prima sia abbastanza fondata. In poco spazio (pp. 305s.), con efficacia forse ingenerosa, è delineata la freddezza di Balthasar di fronte al Concilio, e la sua personalità solitaria: "chiuso in se stesso e incompreso, erigerà nei successivi venticinque anni la sua imponente cattedrale teologica a tre navate".

Molte pagine ci raccontano gli alterni rapporti di Küng con i teologi, con la sua facoltà di Tubinga, con la gerarchia ecclesiastica, fino al colloquio privato con Paolo VI. Nei giudizi, fondati o meno, Küng non è mai scontato, e a volte si ha qualche sorpresa. Storici della Chiesa come Alberigo e Melloni, che oggi si è soliti criticare 'da destra' (e di queste critiche si fa puntuale portavoce il 'convertito' Sandro Magister), vengono qui criticati 'da sinistra', e a loro viene

Fraternità tra sconosciuti

imputato, ad esempio, di aver lasciato in ombra le connessioni tra la politica italiana e la reazione conservatrice in Curia e al Concilio (p. 447). Per converso, del celebre padre Lombardi, oggi ricordato quasi solo come il 'microfono di Dio', ossia come l'agguerrito e pugnace predicatore di una Chiesa sostanzialmente integrista, si parla ripetutamente bene, ed è ricordato (p. 435) il processo cui fu sottoposto dal Sant'Uffizio perché nel suo libro sul Concilio aveva evocato la riforma della Curia. Già: la Curia. È questo l'ostacolo principale che, secondo Küng, impedisce il rinnovamento della Chiesa, molto più dei teologi conservatori o della gerarchia oscurantista. Egli sottolinea ripetutamente (ad esempio, a p. 424) che la sua (e di molti altri) opposizione di principio a interpretare la Chiesa come realtà "giuridica, clericale e trionfalistica... non ha niente a che fare con quel sentimento antiromano che in seguito Balthasar e altri mi rimprovereranno... non sono per l'abolizione, ma per la riforma sostanziale della curia romana". Ma sarà proprio su questo punto la grande delusione che gli riserverà Paolo VI, e da allora la 'normalizzazione' del Concilio sarà inarrestabile; così come la liquidazione di Küng come estremista irrecuperabile resterà definitiva agli occhi del cattolico medio.

Naturalmente la parte più ghiotta del libro riguarda il Concilio, i cui lavori sono visti dall'angolatura tutta particolare di un partecipante attivissimo. Le diverse sessioni, le vittorie, le sconfitte, le speranze, le delusioni, sono raccontate insieme con le molteplici attività collaterali o germinate in quel contesto, come, ad esempio, la fondazione della rivista *Concilium* e le prime battaglie per difenderla (sono puntualmente ricordate la defezione di Daniélou e le ambiguità di Colombo).

Sul ruolo e la figura di Küng non c'è bisogno di spendere parole. Egli era indubbiamente uno di coloro che l'arcivescovo Pietro Parente, assessore del Sant'Uffizio, in un congresso ad Assisi aveva anonimamente bollato col titolo pittoresco di "sanculotti della teologia" (lo ricorderà il giornalista del Monde Henri Fesquet, nel suo prezioso Diario del Concilio, tr. it. Milano, Mursia 1967, p. 186). Ma era anche, prima di ogni altra cosa, un lavoratore entusiasta ed instancabile, di cui si percepisce la voracità intellettuale e il temperamento combattivo. Per farsi un'idea del lavoro di quei giorni, basti questa annotazione (p. 424): "quando ve ne sia la possibilità partecipo intensamente alla non facile elaborazione in latino dei discorsi conciliari dei vescovi. Rendere comprensibile in latino, in dieci minuti esatti, tutto quello che è essenziale in questioni in qualche modo complesse è un piccolo esercizio di diplomazia". E non solo di diplomazia, aggiungerei io, notando tra l'altro che, anche se oggi può sembrare incredibile, l'intero Concilio si è svolto in latino! Non è detto esplicitamente, ma appare chiaro e merita di essere sottolineato, che l'attrezzatura per sostenere una parte di rilievo in quell'agone, come in tutto il prosieguo della sua vita, caratterizzata da una

Fraternità tra sconosciuti

sgomentante capacità di lavoro, Küng l'ha acquisita col 'metodo romano' negli anni di formazione al *Germanicum*.

La passione e la temperie di quei giorni memorabili emerge ad ogni pagina: basti ricordare come è raccontata (p. 425s.) la votazione di prova del 30 ottobre 1963, in cui si stabilisce che il collegio episcopale, insieme col suo capo, il papa, è provvisto della piena e suprema autorità sulla chiesa intera: "1808 sì contro 336 no. Un grande applauso scoppia in aula. Si rende visibile il vero rapporto di forze presenti nel Concilio". Oggi quest'acquisizione sembra quanto mai pacifica, ma allora ci fu chi la definì 'la rivoluzione d'ottobre della chiesa cattolica'. Ancora più vivace è il resoconto (pp. 438-41) del memorabile intervento del cardinale Frings, arcivescovo di Colonia, contro lo statuto del Sant'Uffizio, il cui modo di procedere "nuoce alla Chiesa ed è per molti uno scandalo". Il discorso di Frings è ripetutamente applaudito in modo fragoroso. "Paonazzo in volto e fremente di rabbia, il cardinale Alfredo Ottaviani prende subito la parola per una replica, eccetera". E Küng non può mancare di ricordare che il consulente di Frings è un altro teologo teen-ager (come erano stati definiti da Michael Schmaus, p. 424), ossia Joseph Ratzinger, di cui qui ci si compiace di citare una bella pagina 'sanculotta', da un libro del 1969, e altro, di analogo contenuto, è citato a p. 512. Certo, si potrà giudicare questo modo di raccontare le cose troppo poco distaccato e troppo poco composto, per essere autorevole. Ma proprio per questo il libro a me è piaciuto, e credo che piacerà a molti lettori.

Interessante è anche tutto ciò che si è detto sulla vita accademica di Küng. Chi viva nell'università di oggi, almeno in quella italiana, non può non leggere con una certa umiliazione che cosa è stata l'università, in altri tempi e fuori d'Italia. Penso al racconto della soutenance de thèse di Henri Bouillard alla Sorbona, dove un membro della commissione giudicatrice (Oscar Cullmann! E Barth è presente fra il pubblico) "smonta" il lavoro del candidato, annotando una serie di corrigenda, a cui nella sua defensio il dottorando fa fatica a replicare. Già, defensio! Nel nostro paese, dove esami di laurea e di dottorato sono autentici balletti cerimoniali, nei quali i lettori della tesi sono scelti in tutta amicizia tra colleghi ben disposti, non avrebbe alcun senso parlare di defensio da parte dei candidati, che a volte non dicono nemmeno una parola. Ma penso anche alle discussioni accademiche di Tubinga, dove, pur nella permanente mediocrità degli interna corporis, si percepisce nelle procedure una serietà istituzionale da noi - almeno oggi - praticamente sconosciuta.

Naturalmente non sono in grado di valutare la qualità e il livello della teologia di Hans Küng. La mia impressione è che, dopo gli importanti lavori ecclesiologici dei primi tempi, che restano di grande e immutata attualità, i suoi interessi si siano estesi in latitudine quanto più hanno perso di spessore e di profondità. Ma la parresia del personaggio, e la sua

Fraternità tra sconosciuti

figura pubblica nella Chiesa, a me sembrano ancora degne della massima considerazione.

A proposito di una conferenza dell'ottobre 1964 (Küng la ricorda a p. 507) sulla veracità e l'ipocrisia nella Chiesa, Fesquet usava queste parole (*op. cit.* p. 531): "senza sotterfugi, con la tranquilla audacia di coloro che sanno che non saranno smentiti". Ecco: quest'apparente ossimoro, tranquilla audacia, coglie probabilmente bene la personalità di Küng. Purtroppo ciò che Fesquet scriveva (p. 804) a proposito del cardinale Alfrink non sembra troppo confermato dalla storia: "al Vaticano II si forgia un nuovo tipo di vescovo che non ha più paura delle parole e non si preoccupa più di corteggiare i potenti... È iniziata la fine di un episcopato timoroso e più o meno servile". A giudicare da quanto vediamo in Italia, dove di solito un vescovo si permette di esporre con libertà qualche punto di dissenso con la Chiesa istituzionale solo dopo aver compiuto ottant'anni, possiamo concludere che almeno per ora Fesquet non ha avuto ragione. Ma proprio per questo la testimonianza di Küng rimane, checché se ne possa dire, esemplare.

Non priva di difetti, tuttavia. All'uomo non fa difetto l'autostima, anche se la passione con cui si racconta ce la rende accettabile. Gli si perdona volentieri il giusto compiacimento per aver ottenuto in Senato accademico, contro le indicazioni della facoltà competente, la chiamata a Tubinga del grande linguista Antonio Továr (p. 416). Ed è del tutto naturale che si ricordi con orgoglio la chiamata di Ratzinger ("solo i forti chiamano i colleghi forti", p. 426). Meno simpatica è tuttavia la sua sicurezza nel giudicare le cose, a volte in modo discutibile o sbagliato. Forse aveva ragione a definire "pessimi" i programmi musicali della RAI anni '60 (che direbbe oggi???), ma chi lo autorizza a dire ciò che, peraltro, è di gran moda, ossia che "Beethoven sarà con il tempo sostituito, come maestro di tutti i maestri, da Mozart" (p. 465)? E come può attribuire l'affermazione "disumana" (p. 475) extra ecclesiam nulla salus a Bonifacio VIII? Essa risale notoriamente a Cipriano di Cartagine, ep. 73, 21, e anche se verrà ripresa dal Lateranense IV siamo sempre una sessantina d'anni prima di Bonifacio VIII.

Di giudizi sulle persone è pieno il libro, e non è il caso di fare esempi, ma talora si deve purtroppo constatare una certa ingenerosità puntigliosa, che nuoce a un libro complessivamente così godibile. Certi difetti, a giudicare dalla recensione di A. Kenny (*TLS* 5515, 2008, pp. 7s.), si accentuano nel secondo volume: "Küng - vi si legge - nei confronti di Ratzinger era superiore socialmente, scriveva le dissertazioni migliori, e fu più coraggioso durante la contestazione studentesca. Era il miglior biblista e il teologo più aggiornato, e fu sempre il più leale nel condurre controversie e trattative. Anche se vogliamo supporre che siano tutte vere, non dovrebbe essere Küng a fare queste affermazioni".

In questo primo volume tale senso di superiorità emerge meno vistosamen-

Fraternità tra sconosciuti

te, ma si constata ugualmente con chiarezza, e basterà una citazione a farlo capire. Si legge a p. 279: "Il mio *engagement* è talmente ampio da farmi accettare persino inviti come quello che mi viene da una piccola comunità parrocchiale vicino a Reutlingen". Ecco: quel "persino", probabilmente, Karl Barth, e sicuramente Germano Pattaro, non lo avrebbero mai scritto.

Mario Cantilena

2. L'avventura della Parola

Come ogni saggio che si rispetti (meglio che si voglia far rispettare), L'avventura della Parola - Volti e voci del profetismo biblico, di Aldo Bodrato, effata editrice, inizia con una articolata e ragionata declaratio terminorum.

Chi è il profeta? Come sempre non è facile rispondere alle domande che sembrano semplici.

Storicamente la figura del profeta è stata, di volta in volta, cose diverse: sciamàno, veggente, indovino, interprete di sogni e di segni, mediatore del divino nei confronti dell'umano. E, a volte, tanto per complicare ulteriormente la faccenda, funzioni differenti erano presenti nella stessa persona tanto che una funzione non escludeva l'altra. E a questo occorre aggiungere che, nel profetismo pre-biblico, oltre alle funzioni, anche ruoli socialmente diversi si mescolavano. "Non è sempre facile distinguere [...] il ruolo del sacerdote da quello del profeta. Accade spesso che un sacerdote svolga ruolo profetico, ma accade anche che questo stesso ruolo sia esercitato da un veggente di professione, che sacerdote non è, o addirittura da uno schiavo o da un servo che mai prima ha avuto a che fare col sacerdozio o con l'arte della divinazione". E ancora, il profetismo quando è legato al tempio e alla funzione sacerdotale, pure non si confonde con questa e anzi tende a distinguersi, fino a diventare un altro corno dell'esperienza e della potenza religiosa. "È la Bibbia - afferma, a questo punto, Bodrato - a tematizzare con chiarezza nei testi antichi questa duplicità di voce con cui la religione si fa presente nella società e lo fa nell'Esodo...".

Delineato il quadro, Bodrato, scostandosi dai temi classici dell'esegesi biblica, ci porta in riserve di carattere più squisitamente culturale, dove la riflessione si rivolge verso le modalità espressive e la comunicazione.

Apre il ragionamento con un'affermazione forte: "Più che col sacerdozio, la profezia sembra avere a che fare con la poesia", rispolverando, subito dopo, l'accezione classica del termine poesia. Pòiesis, arte dell'invenzione e della ricerca del vero; di quel vero che è "nascosto nel passato e nel presente, nel divino mistero che passato e presente adombrano e mai esauriscono, perché sono dipendenti in ultimo dal libero fiat di Dio e dall'altrettanto libero amen dell'uomo. [...] incontro di ispirazione, intelligenza e passione, sola via aperta all'innovazione e all'inveramento della vita, attraverso l'innovazione e l'inveramento del linguaggio". Ecco un'intuizio-

Fraternità tra sconosciuti

ne sulla quale, invitati da Bodrato, converrebbe soffermarsi: l'inveramento della vita non solo rivelato ma quasi provocato dall'innovazione e dall'inveramento del linguaggio.

L'autore, da parte sua, non si accontenta di accennare, ma approfondisce e indaga. Certo - continua -, la profezia usa naturalmente il genere letterario poetico (la predicazione dei grandi e piccoli profeti è raccolta in versi ed è esaltata da immagini poetiche di straordinaria efficacia e pregnanza) e il profeta è dunque poeta ma, appunto, si chiede: il poeta è anche profeta?

Su questo punto la Bibbia dà poche indicazioni - osserva l'autore - anche se, per la verità, non mancano (a numerosi salmi del re poeta Davide, ci ricorda, viene attribuito valore di profezia). Più chiara ed esplicita è, in questo senso, la letteratura e la filosofia greca, "che tendevano a sovrapporre i due ambiti". E qui è interessante seguirlo nei suoi ragionamenti, sempre sostanziati di esempi concreti e di cultura e che, purtroppo, non possono essere riportati nello spazio di una recensione.

È sufficiente accennarlo e suscitare la curiosità di chi è interessato e vuole approfondire. Perché "la parola profeta ha acquisito e va acquisendo a seguito della secolarizzazione e della relativa ricerca di una nuova comprensione dell'esperienza religiosa", per cui "... il profeta che parla in nome di Dio non può che essere inteso come colui che, intrinsecamente legato alla realtà esistenziale e culturale del suo tempo, come uomo storico e sociale estremamente sensibile ai problemi, ai drammi e alle tensioni che tale realtà in sé stessa racchiude, apre la sua intelligenza e la sua parola per guidare la società, sé e coloro che con lui vivono alla scoperta e all'ascolto di quella voce che dall'interno anima il tutto e i singoli, che dalla loro più intima profondità li trascende e li invita a trascendersi per diventare quello che mai da soli hanno pensato di diventare, ma in fondo sempre hanno sognato di essere". E, per non smettere di stupirci, cita come profeta del nostro tempo, che mette a disposizione voce e intelligenza per guidare la società, assieme a Martin Luther King e a Bonhoeffer (la cui "laicità è a pieno titolo religiosità profondissima, anzi nuova capacità di capire il mistero del Dio cristiano e di farsene coraggioso portavoce con tutti"), anche Rainer Maria Rilke.

Poi il saggio di Bodrato passa alla presentazione e all'esame di diverse (dodici) figure di profeti da Elia a Osea, da Geremia a Isaia.

Ma nell'ultimo capitolo, a conferma di quanto il tema lo coinvolga, ritorna sull'argomento fin dal titolo "*Profeta? Poeta?*". E cita Ezechiele (3,16ss.): il profeta è una "sentinella posta a guardia della città", poi ricorda che Dio è "una voce di silenzio, sottile" (IRe 19,11-13), per concludere che ruolo del profeta come del poeta è quello di dare voce al silenzio di Dio.

"Qualcosa avvicina la profezia alla poesia ed è la comune volontà di dire l'indicibile, di dare voce al silenzio, di rendere, attraverso la parola, presente quanto resta nascosto, non solo al di là, ma già fin d'ora, dentro le cose, non solo nei tempi a venire, ma da subito nel ventre gravido dell'oggi".

Fraternità tra sconosciuti

Sembra insomma che, per Aldo Bodrato, l'avventura della Parola sia legata in modo molto più stretto e profondo di quanto appaia all'avventura tutta terrena della parola.

Верре Вого

3. Il Misericordioso e la varietà delle rivelazioni

È particolarmente significativo che una casa editrice cattolica, Messaggero di Sant'Antonio, pubblichi il libro di un musulmano italiano, che descrive la storia sacra dei Profeti e delle comunità attraverso il Sacro Corano, dal primo uomo Adam a Muhammad (Yahya Sergio Yahe Pallavini, *Il Misericordioso. Allah e i suoi profeti*, Editrice Messaggero, Padova 2009).

La successione dei Profeti insegna a guardare alla storia come storia sacra, svelandoci la valenza incommensurabile di ogni istante come possibilità di conoscenza della Misericordia di Dio.

Come ha detto in un'intervista l'autore, l'Imam Yahya Pallavini, Vice Presidente della COREIS Italiana, "la pubblicazione di questo saggio rappresenta un modello di dialogo islamo-cristiano, capace di superare i pregiudizi consolidati e l'esclusivismo confessionale, per volgersi ad una prospettiva universale della sacralità, dove cristiani e musulmani adorano l'Unico Dio secondo Rivelazioni provvidenzialmente diverse, ma nella consapevolezza di un'origine, un'essenza e una meta unica". "Gli insegnamenti della Bibbia e del Corano convergono nel descrivere i Messaggeri divini e, laddove divergono, esprimono aspetti diversi di un Mistero inesprimibile, quello dello Spirito, che non può essere esaurito da analisi erudite e da speculazioni teologiche, ma soltanto realizzato nella santità. Per questa ragione i credenti devono seguire l'esempio dei Profeti con l'aspirazione di aderire allo stesso modo alla Volontà misericordiosa di Dio, evitando il formalismo anacronistico e il nozionismo astratto".

Nel testo, questo dialogo tra le religioni è fondato non su esigenze di tipo culturale, sociale, anche se ha conseguenze decisive su questi piani, ma sulla concezione di Dio stesso come Misericordioso. È infatti la Misericordia di Dio che genera nella sua sovrabbondanza la varietà delle Rivelazioni e la ricchezza dei Profeti. Ogni comunità, secondo la sua religione, la sua teologia e i suoi riti, senza miscugli sincretici, deve seguire le vie dei maestri e dei santi che li precedono, per vivere l'unica sorgente da cui discendono. Il confronto tra le diverse confessioni consente di non idolatrare la propria forma religiosa, che costituisce un mezzo verso l'unico fine che è Dio.

La varietà delle religioni è quindi considerata una manifestazione provvidenziale della Misericordia del Dio Unico, che ha donato e dona la Verità, rivestendola di forme diverse dall'inizio dei tempi, per renderla accessibile a

Fraternità tra sconosciuti

uomini di tempi, luoghi e caratteri, culture, diversi. Dio Misericordioso è Verità assoluta, unica e immutabile, che si riflette nei molteplici sentieri sacri delle diverse religioni e comunità di credenti, "differenti modi per ottenere la salvezza". L'unicità di Dio non va confusa con l'assolutizzazione della propria religione, che è sempre relativa al Solo che è assoluto. È una forma di idolatria adorare non Dio, ma la propria religione, le forme sacre della propria confessione, dimenticandone il carattere simbolico. Ugualmente idolatrico è relativizzare, su basi psicologiche, storiche e antropologiche, il valore assoluto della fede in Dio dei diversi credenti nelle varie religioni. Privandole della loro natura di Rivelazione, dono di Dio. Le religioni sono quindi considerate le forme storiche e le vie comunitarie volute dalla Misericordia di Dio per condurre l'umanità alla piena realizzazione spirituale, per avvicinare, "ricollegare" (dal latino religare) l'uomo a Dio.

Sciolto da ogni legame comunitario e trascendente, l'uomo contemporaneo pretende di costruire in modo autoreferenziale una "religione fai da te", secondo le inclinazioni individuali, illudendosi di coltivare una propria spiritualità, utilizzando in modo sincretistico le varie religioni. Per reazione al formalismo e all'integrismo dottrinario, all'assolutizzazione delle forme del sacro e delle religioni, che fanno velo all'unico Dio, si misconosce il carattere trascendente della fede, in nome di una "religione naturale", di un culto della bellezza della natura e della vita in quanto tali, raggiunto dalla naturale capacità umana della ragione e della sensibilità di conoscere individualmente la verità.

In questo quadro si comprende come, tra i significati principali della parola "islam", sia l'accettazione della volontà di Dio, la "sottomissione di Dio nella pace". I "sottomessi", letteralmente i "musulmani", cercano in ogni istante della propria vita il segno della volontà misericordiosa di Dio. Il mondo costituisce un "supporto simbolico per la conoscenza metafisica, purché il credente sappia risalire a Dio dai suoi segni nella creazione", che hanno quindi un carattere sacro. L'autore indica, con una grande chiarezza e ricchezza che non possiamo qui illustrare, le linee di questo percorso di conversione, di purificazione spirituale dalla "propria" soggettività e oggettività personale alla soggettività e oggettività di Allah, spogliandosi dei limiti individuali per vestirsi delle qualità divine.

Un aspetto da sottolineare è il legame tra conoscenza di sé e conoscenza di Dio, in quanto costituiscono un unico percorso dalla molteplicità all'unità, dalle realtà contingenti all'unico principio metafisico. La conoscenza "possiede un carattere sacro perché corrisponde alla pratica di una via che lega il ricercatore all'oggetto della sua ricerca: Dio", che è, al tempo stesso, il soggetto di questa ricerca in quanto si fa conoscere ed amare. Altrimenti non potrebbe essere conosciuto. La conoscenza, di sé e di Dio, è infatti possibile in quanto Dio si rivela come amore, e muove l'amore del ricercatore stesso.

Fraternità tra sconosciuti

Molto belle sono le pagine che parlano dei Profeti, che Dio ha voluto come rinnovamento di questa conoscenza del Dio unico, come Messaggeri della sua Rivelazione in momenti specifici della storia come storia sacra. Essi costituiscono le tappe della purificazione dell'umanità. Attraverso i Profeti viene tracciata una sorta di pedagogia divina, che guida la storia verso il suo compimento: Adamo, Noè, Abramo, Giuseppe, Mosè ed Aronne, Khird, Gesù, fino a Muhammad, sigillo della Profezia.

Particolare significato viene dato alla figura di Maria. Secondo la dottrina islamica, Maryam è lo strumento per la Rivelazione del Verbo di Dio in forma di Uomo perfetto, Gesù Cristo, Isa.

Molti sono gli interrogativi che questa lettura mi ha posto e che, penso, verranno ripresi in quanto propri della ricerca che, come *Esodo*, andiamo facendo dall'inizio, come la comprensione della secolarizzazione e il confronto con le culture e le spiritualità non religiose, "atee". Prima ancora, nel confronto con il cristianesimo, è da approfondire l'unicità salvifica di Cristo e l'attesa della sua seconda venuta, e il significato della storia (sulla quale ci sono pagine molto belle), il carattere definitivo e ultimo (anche se non sostitutivo) del Profeta Muhammad. I cristiani sono accomunati dall'attesa della seconda venuta di Gesù, pur non identificato dai musulmani con il Messia. Questa condivisione costituisce un luogo di confronto affinché ciascuno, con le proprie specifiche modalità, sappia imparare ad attendere la *parusia*.

Prima di tutto, però, questo testo è estremamente utile come conoscenza dell'islam, di cui vengono diffuse molte immagini stereotipate e devianti. So-



Carlo Bolpin

prattutto mi ha coinvolto un altro piano di lettura: la ricchezza di spiritualità che emerge nelle pagine. Credo che, al di là delle necessarie distinzioni e quindi senza i denunciati sincretismi, un diversamente credente possa lasciarsi amare da quello stesso Dio che emerge da questa lettura.

Il taglio della torta

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.

Stiamo pensando a un prossimo numero di *Esodo* su "La diaspora cattolica". Il punto di partenza: il progressivo allontanamento di molti credenti (che tuttavia credenti continuano ad affermarsi) dall'istituzione. Non si intende, quindi, prendere in considerazione l'uscita dalla chiesa di quanti lasciano per disinteresse delle questioni "religiose" o per approdo a posizioni agnostiche, se non addirittura atee. Ciò indubbiamente richiederebbe un'attenta riflessione e potrebbe far parte di un futuro numero della nostra rivista.

Sembra che il fenomeno "diaspora" sia in parte attribuibile ad una visione della fede come individuale rapporto con Dio, che non ritiene necessario il coinvolgimento nella comunità "ufficiale", per vari motivi. Ma la domanda che ci siamo posti è la seguente: è possibile che, almeno in parte, il fenomeno sia conseguenza della "crescita" del credente, che cerca risposte meno superficiali al suo rapporto con la Parola, con Gesù il Cristo e con il mondo? In questo caso andrebbe letto con più attenzione (e indubbiamente senza generalizzare) il pullulare di nuove forme di comunità che nascono ai margini dell'istituzione, o persino ignorandola/negandola.

Forse l'attuale "struttura" della chiesa è inadeguata - pensiamo in particolare alla forma parrocchiale - a dare risposta alla ricerca religiosa? Come superare i limiti/deviazioni del clericalismo, del ritualismo, dello spiritualismo, che sembrano essere la causa dell'afonia della chiesa di fronte alle domande di senso e alla lettura evangelica della storia? Forse bisogna ripartire da piccole comunità che siano veramente "comunità"? Si può ritrovare nelle prime comunità cristiane una qualche indicazione utile per l'oggi?

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, Viviana Boscolo, Giuseppe Bovo, Paolo Caena, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Chiara Puppini, 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, Giannino Piana, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 2 aprile-giugno 2010

CdA dell'Associazione: Claudio Bertato, Carlo Bolpin (pres.), Beppe Bovo, 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 soci sostenitori soci all'estero

Euro 25.00 Euro 70.00 Euro 35.00

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

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

http://www.esodo.org

E-mail: associazionesodo@aliceposta.it

Stampato dalla tipografia *Comunicare & Stampa srl* via Brunacci, 10/a 30175 Marghera (VE) tel. 041/928954 - 041/935090 info@comsrl.com - www.comsrl.com

