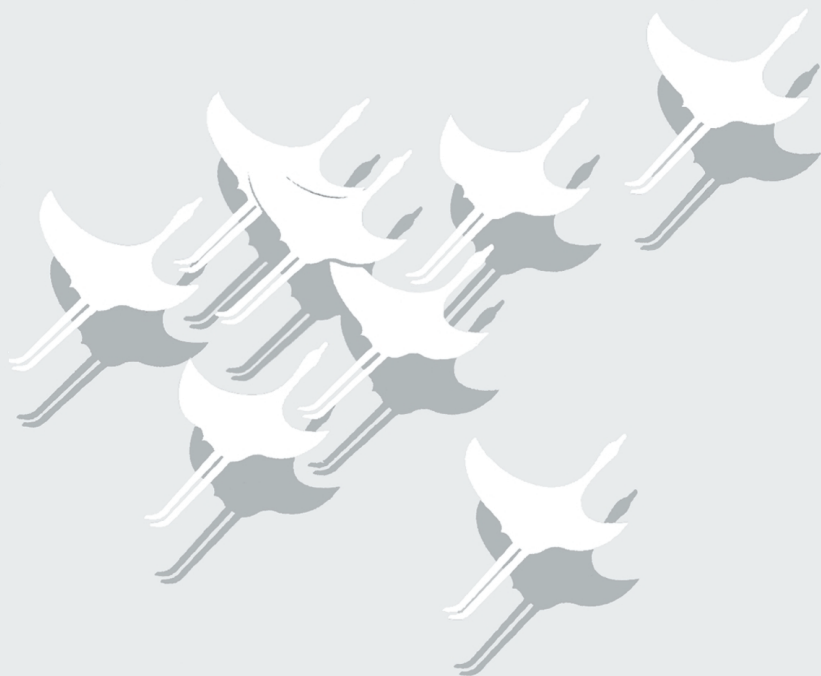


ESODO



Il nostro spirito inquieto

Bertacchini, Bolpin, Caena, Del Soldà, Ferrario, Germanotta,
Givone, Goisis, Manicardi, Meneghetti, Molari, Montanari,
Panetta, Sabbadini.

Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 4 ottobre-dicembre 2010 - Anno XXXII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Il nostro spirito
inquieto

Editoriale	C. Bolpin	pag. 1
------------	-----------	--------

PARTE PRIMA: Il nostro spirito inquieto

Una pratica di saggezza e compassione	P. Caena	pag. 6
Dao. La via oltre il dicibile	A. Sabbadini	pag. 15
La follia di Socrate: uscire da sé verso se stesso	P. Del Soldà	pag. 19
La spiritualità nello stoicismo romano	G. Goisis	pag. 25
La sfida dello Spirito	C. Molari	pag. 30
La vita interiore	L. Manicardi	pag. 38
Il dramma dell'uomo in cerca di compimento	A. Montanari	pag. 41
L'altro cuore dell'Islam	S. Meneghetti	pag. 47
La spiritualità secondo l'Îslâm	A. Panetta	pag. 53
Umanesimo e nichilismo	S. Givone	pag. 58

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

Sul primato di Pietro	F. Ferrario	pag. 62
Maria nella Chiesa neotestamentaria	R. A. M. Bertacchini	pag. 68
Ricordando la Shoah	M. Germanotta	pag. 72
L'epoca tremenda	C. Bolpin	pag. 76
Prepariamo il prossimo numero	la redazione	pag. 80

Ringraziamo Serena Nono che ci ha permesso di pubblicare all'interno del numero alcune sue opere, esposte recentemente nel cuore della spiritualità francescana, il Museo della Porziuncola ad Assisi. Ogni opera ci sorprende, come i pensieri di Simone Weil che accompagnano la mostra, sulla "soglia" tra la memoria dell'evento cristiano e la sua attualità attesa, senza intimismi e ideologie.

Editoriale

Abbiamo trattato più volte i temi della “vita piena”. Vediamo ora la necessità di riprenderli da altri punti di vista. Infatti oggi appare forte il bisogno di “spiritualità”. Per esprimerlo troviamo però solo “oasi” e momenti “specialistici”, separati dalla vita. Inoltre, il confronto con religioni e culture diverse rischia di portare a fenomeni di fascinazione e di *bricolage*, soprattutto per la difficoltà di comprendere davvero linguaggi e concetti di mondi così differenti. Questo è ora il punto di partenza del nostro percorso finalizzato, in prossimi numeri, a capire se e come sia possibile superare la separatezza tra vita quotidiana e “spiritualità”.

Nel lavoro redazionale, abbiamo verificato che a uguali parole (spirito, vuoto, esperienza, interiorità, cura di sé...) corrispondono contenuti anche opposti. Pensiamo di dire la stessa cosa e invece... Pensiamo di utilizzare, o di rifiutare, concetti ripresi da tradizioni culturali/religiose, e invece li pieghiamo alle nostre categorie. Riteniamo perciò necessario capire il significato specifico delle parole in alcuni di questi contesti (1). La conoscenza corretta di diverse tradizioni sta, infatti, alla base del confronto e anche della loro possibile traducibilità per l'esperienza di ciascuno, senza indebiti miscugli. Prendiamo, per questo, in considerazione “dottrine” che mettono in gioco il personale percorso di autocomprensione e trasformazione, non chiuse in un “credo”.

Non intendiamo, inoltre, trovare un'identità comune che metta d'accordo tutti, nell'illusione che viviamo la stessa ricerca, anche se usiamo nomi diversi. Proprio negli articoli pervenuti abbiamo colto che oggi è una banalizzazione diffusa pensare che comune a tutti sia e basti “stare sempre in ricerca” e cercare il “senso” per sé di ciò che si pensa e si fa. Siamo sempre in esodo, provvisori, ma sono la verità, il bene e il bello, che illuminano di senso la vita, mostrano la via per il proprio compimento. È il bene che in noi diventa amore, è la verità che in noi diventa parola (Molari). Non certo nel senso di una dottrina da applicare, ma come esperienza che ciascuno deve cercare di vivere ed elaborare personalmente e comunitariamente.

Se possiamo trarre una pista che percorre tutti gli approfondimenti è quella del *lavoro su di sé*, nell'integralità di tutte le dimensioni della persona, per la costruzione della propria unicità in relazione alla verità, anche se scomoda. Non basta “trovare” il significato per sé. Nell'ascolto reciproco dei “racconti, fondatori e fondativi”, ciascuno è chiamato a dare ragione della sua originale esperienza spirituale verso una qualità nuova dell'esistenza, un nuovo modo di vedere la realtà e di vivere le relazioni; ma ciascuno deve anche accogliere le ragioni dell'altro come purificazione. La sfida è pensare l'indicibile, il “non



oggettivabile", non riducibile a discorsi. La conoscenza di sé è enigmatica, un "non sapere", perché coincide con il farsi della vita stessa, non con una tecnica, una disciplina, un sistema dottrinale. Richiede una ragione "diversa", non la rinuncia alla ragione (Sabbadini, Del Soldà, Goisis).

In tutti gli interventi è presente la problematicità di questo percorso, in particolare oggi, in cui questa tensione viene ridotta all'ambito psicologico o del mistero, a suggestioni intimiste, a tecniche di pacificazione e assicurazione, ad attrazione per il miracolistico e lo spettacolare.

Come districarsi nel labirinto di termini, in cui ciascuno è tentato di inventarsi un percorso per *star bene*, senza assumersi responsabilità? In questo senso si dice che l'uomo postmoderno ha rimosso il complesso d'Edipo (e così i conflitti interni e con la realtà) per essere dominato da quello di Narciso.

Tutti gli articoli ci dicono che la dimensione "spirituale" è propria di ogni uomo che si interroga. Non possono però esistere spiritualità antropocentriche, che "non sviluppino lo stupore di fronte alla realtà" e considerino l'io autosufficiente e non "un nulla che viene attraversato dall'energia creatrice", in qualsiasi modo venga concepita (Molari). Ma difficoltà a proporre una spiritualità è anche di quelle culture o religioni, che hanno smesso di interrogarsi, di ascoltare e vedere oltre sé. Questo vale però anche per chi fa della ricerca individuale un monologo, rischiando di utilizzare le relazioni per la propria realizzazione. È il tema centrale, presente in ogni intervento, pur con prospettive diverse. Tentiamo di indicare le differenze, che attraversano i contesti considerati, in merito ad alcuni *interrogativi radicali* (come è nostra abitudine) attorno a delle *parole chiave*. Cercando di non "tradire" e semplificare troppo, diamo un *elenco di titoli, una mappa di concetti* approfonditi nei vari contributi.

Un pensiero (in particolare orientale, ma che ha anche versioni moderne) ritiene possibile il raggiungimento della propria realizzazione attraverso la non separazione con il mondo e il ritrovare *nel presente l'unità originaria* del Tutto. Questa unità e *armonia realizzata* è lo svuotarsi dell'io, lasciandosi andare piuttosto al farsi degli eventi, quasi una sorta di non azione per ritornare a una condizione di semplicità e spontaneità, senza lasciarsi prendere dal dolore, dalle passioni del tempo, del passato e del futuro (Caena e Sabbadini, in modi diversi).

Altri ritengono, invece, che siamo assetati di armonia, ma *la vita è disarmonia*. Viviamo *frantumati* (Montanari) in frammenti contraddittori, che governiamo sempre provvisoriamente, senza ricondurli ad una unità che rimuova i conflitti tra i "noi che io sono" (Del Soldà). Significativo è che l'icona dell'unione umano e divino - e non solo per i cristiani - sia Cristo morto in croce, abbandonato da Dio stesso e risorto (Manicardi). La spiritualità adulta impara a stare nel presente di fronte alla *morte e al non senso*, non perché le situazioni insensate diventino positive, in un qualche disegno provvidenziale, ma perché possiamo "dare" loro senso, come compito in divenire, assunzione di libera responsabilità (Givone, Molari, che aggiunge a fondamento di ciò: nessuno, nessuna



Il nostro inquieto spirito

violenza e realtà insensata possono separarci dall'amore di Dio verso di noi).

Comune a tutti è il percorso di *svuotamento del proprio io ideale, autocentrato*, ma per il pensiero orientale ciò è possibile raggiungendo una spontaneità con l'abbandono, cioè assenza di finalità, che si immedesima immediatamente con il proprio sé più intimo che appartiene ad un Tutto: il sé si svuota per diventare un Tutto, il vuoto diventa pienezza. Per gli altri pensieri presi in considerazione, questo processo di liberazione dall'io non è mai compiuto: siamo sempre inquieti, ignoti a noi stessi (Montanari). È proprio il nostro desiderio di unità con le persone amate e che ci amano così potente da farci sentire sempre un nulla, mancanti, inadatti? È questa un'inquietudine *matura, beata*, non angosciosa, perché provocata da e nell'amore? consapevole che il nostro muoverci verso la pienezza di vita è possibile per grazia, per il dono che viene dall'incontro con l'altro, all'interno dello spazio creato da chi ci ha amato per primo e per niente (Manicardi)? Sta in questo "incontro" la differenza?

Nelle religioni monoteiste è opera di Dio che fa sì che noi dimoriamo in Lui e Lui in noi - non dello sforzo umano. L'incontro è sempre mediato da testimoni, comunità, culti, dottrine... (Panetta, Meneghetti). Per il cristiano è essenzialmente per l'azione dello Spirito che, senza sovrapporsi, muove e alimenta dall'interno la libertà originale di ciascuno (Molari). Nessuna magica provvidenziale armonia imposta da Dio, che ci incontra nella libertà e quindi solo nei limiti, nelle ambiguità dell'umano. Anche a Dio è quindi "impossibile" realizzare ora l'Unità piena? Questo desiderio forte di unità - impressa in noi come immagine di Dio - è allora l'attesa di un *futuro escatologico*, tensione verso un compimento da vivere nel presente, accogliendo a piccoli frammenti la forza della vita, alimentata dall'agire divino dall'interno della persona in divenire. Siamo già figli di Dio, ma non ancora (Molari). Ogni dimensione del tempo è quindi "occasione salvifica". Possiamo riportare alla *memoria* le gioie e gli errori del passato, senza paure e sensi di colpa, ricomporre i vari frammenti dell'esistenza per trovarne l'unità e il senso nella volontà di liberarci dall'*uomo vecchio* (Montanari).

Pur in questa radicale differenza, il confronto può aiutare a capire cosa significhi il raggiungimento della *spontaneità dello svuotarsi, dell'azione non agente*. Fa capire l'invito di Cristo "Vieni e seguimi", l'abbandono spontaneo all'amicizia di Dio (Meneghetti), all'amico più che a me stesso. È in questa relazione che trovo il mio nome, la mia verità. Chi rifiuta rimane possessore di sé, ma anonimo (Manicardi). Da chi, infatti, ricevo significato e nome? Dai miei progetti, dalla mia volontà di realizzarmi? Dalla mia interiore autenticità? O dallo Spirito a cui "abbandonarsi"? O da chi altro?

Il ritorno inattuale agli "antichi" ci aiuta anche a comprendere, contro ogni individualismo moderno, che la costruzione di sé non precede il rapporto con gli altri, con le regole del vivere civile (Del Soldà). *Conoscere se stesso e conoscere l'altro* - anzi, meglio - *la cura di sé e la cura dell'altro, o la compassione* (Caena,



Panetta), sono momenti interdipendenti di un unico processo. Ciò significa che la consapevolezza di sé, delle capacità e dei limiti, è condizione per una cura dell'altro non distorta. Ma l'io non è l'unità di misura a cui adeguare gli altri. Chi non ama, e rimane preoccupato del proprio progetto di sé, non può conoscere e curare se stesso. La morte del proprio io ideale (Manicardi), costruito come un idolo che ci inganna, la piena messa in gioco di sé nella relazione, conduce a se stessi e libera nel profondo. Non si ama e cerca veramente chi si vede uguale a se stesso, ci conferma e rassicura. Nella relazione non c'è calcolo, comporta l'essere "fuori di sé", della misura della propria identità, povero, spogliato per accogliere il bene condiviso (Del Soldà). Ancora gli antichi ci insegnano che non può esserci armonia senza *giustizia*, senza costruzione di relazioni giuste e fraterne nella città (Goisis). Attività eminentemente *politica* è quella di chi è capace del *governo di sé* (Del Soldà).

Capisco chi sono non per ciò che è mio proprio, ma per ciò che mi manca (Mc 10,21): *per andare verso me stesso, devo uscire dalla mia terra, da me stesso* (Manicardi). Ma non è un rientrare nel proprio profondo, sostituendo a un dio trascendente la propria interiorità che si guarda allo specchio. Questo duplice continuo movimento è la risposta a una chiamata e all'invito "Sii te stesso". Si pone il problema di *chi* chiama: una energia creatrice? un Dio personale (Molari) più intimo di me stesso e sempre altro da me? E in che termini: di adeguamento o di libertà (Givone)? In ogni caso si tratta di uscire da sé con gesti concreti di ascolto, di "preghiera" e di annullamento delle proprie immagini interiori gratificanti.

Idoli dell'affermazione di sé, che ingannano. Sono solo frutto di un'illusione ottica, di una conoscenza inquinata (Caena) e di un limitato percorso sulla via dell'illuminazione? Oppure il *male dentro di noi* è la potenza dell'autoaffermazione di chi mente a se stesso creando autorappresentazioni, anche banali, per giustificare il male come bene? Una potenza mondana contro cui siamo continuamente in *lotta* (Manicardi, Panetta)? Viviamo sempre questa ambivalenza: la possibilità di accogliere la forza creatrice più grande di noi o di rifiutarla (Molari), di realizzarci distruggendo gli altri e alla fine noi stessi. Questa condizione mai risolta di disarmonia, ci pone come corresponsabili della presenza e diffusione del male. Siamo "appestati" che devono rispondere della diffusione della peste a tutti, anche se non siamo noi gli untori. L'assunzione di corresponsabilità è la condizione della libertà, che è il fine del percorso di cui parliamo (Givone).

Carlo Bolpin

Nota

1) Evidentemente la rassegna non è esauriente. Manca, in particolare, la tradizione ebraica per noi fondamentale. L'articolo chiesto non è arrivato. Nostro impegno è di coprire questa grave mancanza nel prossimo numero dedicato al tema.





PARTE PRIMA

Il nostro inquieto spirito

*Paolo Caena, il membro della redazione che si è assunto l'onere di scrivere sul Buddhis-
mo, è praticante della tradizione antica (Theravada), socio dell'A.ME.CO (Associazione
per la Meditazione di Consapevolezza) di Roma e allievo di Corrado Pensa (1). L'articolo
vorrebbe offrire una breve presentazione dei punti fondamentali dell'insegnamento.*

Una pratica di saggezza e compassione

Una premessa

Nessuna pretesa, in questa sede, di parlare anche in modo riassuntivo di un fenomeno "sapienziale" così antico e complesso, tanto più che è stato chiesto da *Esodo* a coloro che avrebbero redatto i vari articoli di questo numero di far convergere lo svolgersi del discorso solo attorno a due domande, seppur complesse. Cercherò di farlo quando capiterà l'occasione; ma vorrei, in apertura, fare un'osservazione che mi sembra importante sulla parola cruciale "spiritualità", poiché nel buddhismo non penso si possa parlarne nel senso cristiano, o genericamente occidentale del termine, se non per "analogia". Credo comunque che, anche a voler tirare le parole, e andare avanti a forza di analogie, non si possa parlare comunque di una "spiritualità buddhista" come di qualcosa che trova il suo posto all'interno di un insieme strutturato in dogmi, gerarchie, credenze, una religione insomma, che abbia in più anche una spiritualità, se non addirittura una mistica. Esiste, invece, in questa tradizione una "pratica" concreta di apertura della "mente-cuore (*citta*)", questo il nome usuale e corretto, finalizzata al risveglio/liberazione della mente dagli "inquinanti" che la sviano, simile a un "esercizio (in greco *askesis*)", a un "lavoro interiore", da intendersi come di tutto l'uomo, ma non a un' "arte della vita", espressione troppo ambigua e compromessa nella cultura occidentale fin dall'antichità.

Introduzione

C'è un momento, a volte, nel tempo concesso a un uomo, in cui emerge una "insoddisfazione", che può trasformarsi in vero "disagio", se non in fuga. È la storia non so se di molti o di pochi ma, secondo quanto narra la tradizione, fu anche, nell'India di circa 2500 anni fa, quella del giovane principe Siddharta Gautama che, nonostante una vita protetta nel palazzo paterno, "vide", nei cosiddetti "Quattro messaggeri" (un vecchio, un malato, un morto e un asceta), e ne fu profondamente colpito, il lato di "sofferenza (*dukkha*)" della vita umana, che finora gli era stato nascosto. Dopo la fuga dal palazzo praticò, sull'esempio del quarto messaggero, assieme ad altri asceti, una vita di estenuante rinuncia fin quasi a morirne, finché comprese il valore della "via di mezzo", equidistante dal piacere come dalla rinuncia estremi, un'equidistanza che direi "flessibile", basata sempre sul fondamento del "discernimento" di quel che è bene o comunque opportuno, o non lo è, nel "momento presente".

Il tema del "presente", anzi di una "presenza consapevole" nel presente (perché è questo il solo presente autentico che possiamo sperimentare) è cruciale,



Il nostro inquieto spirito

e non solo nel buddhismo, mentre se ci lasciamo “prendere” dai ricordi sul passato che non c’è più o dalle fantasticherie su un futuro che non c’è ancora, non possiamo essere “svegli” di fronte alla realtà.

La tradizione narra ancora che durante una notte, seduto sotto un albero, egli conseguì il “risveglio” (ma il processo può verosimilmente essere durato del tempo per giungere a maturazione), che lo portò, dopo aver “visto” e “compreso” la natura di *dukkha*, ed esser diventato ormai il “*Buddha* (risvegliato)”, alla formulazione delle cosiddette “Quattro Nobili Verità”, il nucleo della sua saggezza e del suo successivo quarantennale insegnamento, trasmesso, dopo la sua morte, da una catena di insegnanti in luoghi diversi (India, Cina, Indocina, Corea, Giappone, Tibet), con la conseguente formazione, nel tempo e nello spazio, in mancanza di dogmi e gerarchie, di numerose scuole a volte molto diverse tra loro, per cui verrebbe da parlare di “*buddhismo plurale*” (2).

Quello che sta oggi avvenendo con la diffusione e l’incontro in Occidente di scuole che per secoli si erano evolute separatamente e anche dialetticamente, e che in questo mondo nuovo cominciano a parlarsi, è la possibilità che col tempo si venga a ricomporre e a praticare “*Un solo Dharma*”, come auspica *Joseph Goldstein* nel suo bel libro dallo stesso titolo, anche se è forse più realistico continuare un dialogo tra le diversità, senza null’altro prefiggersi, se non la ricchezza feconda di una pluralità di approcci, frutto degli incontri del nocciolo del *Dharma* con le culture più diverse, lasciando ciascuno seguire la propria intuizione e inclinazione personale nella scelta. Per quanto mi riguarda, pur nel rispetto di tutte le altre scuole, la maggior parte delle quali non conosco (pur bazzicandone alcune nelle mie letture), e dei loro praticanti, mi sono fermato dove ho sentito che la mia mente avrebbe riposato (un riposo molto attivo!), e cioè all’insegnamento della tradizione antica (sempre cominciare dall’inizio!) che si basa fondamentalmente sui testi contenuti nel “Canone Pali”, tramandati in un primo tempo oralmente, poi messi per iscritto e definiti “canonici”, cioè da attribuire al Buddha in persona (il Pali era la lingua indiana usata dal Buddha, e comunque quella in cui ci è giunto l’antico canone nella sua interezza), ma mai, in nessun modo, da considerare “sacri”.

Comprensione e saggezza: “Le Quattro Nobili Verità”

Il nucleo della saggezza e dell’insegnamento del Buddha è contenuto in ciò che egli comprese con chiarezza nella notte del risveglio e che poi, non senza qualche iniziale titubanza, insegnò per “compassione di tutti gli esseri”. Questo insegnamento è il già citato *Dhamma* (in pali) o *Dharma* (in sanscrito) e contiene in primo luogo l’enunciazione delle “Quattro Nobili Verità”, che consistono, in sintesi, nel riconoscimento e nella spiegazione di *dukkha* e delle sue cause, della possibilità di una liberazione o risveglio, e nella descrizione del cammino che dev’essere percorso per giungervi. *Non sono verità di tipo metafisico; piuttosto un modo di approccio alla “vita religiosa” diverso dalla religione. Le religioni teistiche partono*



da dogmi metafisici; l'approccio del Buddha è quello di guardare le cose così come sono (3).

La **Prima Nobile Verità** è: "c'è *dukkha*" (sofferenza/illusione/disagio/insoddisfazione/confusione/contrazione...). Non viene detto: "tutto è sofferenza", o "la vita è sofferenza", affermazioni comunque facilmente confutabili, che avrebbero peraltro precluso l'ulteriore possibilità stessa dell'insegnamento e della pratica di liberazione. Ma che ci sia sofferenza è sotto gli occhi di tutti, è una "verità"; corrisponde a qualcosa che c'è. *Dobbiamo considerarla come un dato naturale, consapevole dello scorrere naturale degli eventi e che veniamo a nascere in una realtà sensoriale, in cui il dolore è componente dell'esperienza quanto il piacere, e poiché abbiamo capacità di memoria, le percezioni elaborate e ricordate possono portarci felicità o pena. Possiamo portarci dietro memorie negative per tutta la vita, durante la quale acquisiamo ogni sorta di pregiudizio riguardo alle cose o alle persone; ma quando contempliamo le cose come sono realmente, riconosciamo un vincolo comune che ci unisce come esseri umani, per esempio la consapevolezza del destino della sofferenza e della morte. E se contempliamo le cose, il nostro corpo che invecchia e muore è Dhamma (insegnamento), sentire fastidio o sofferenza è Dhamma. Nessuno sperimenta la vita solo dal versante della felicità; la vita comporta anche la pena, e questo va compreso in profondità. Non è un "male" contro cui lottare: è qualcosa da "vedere" e "comprendere" e "lasciare andare" come dato naturale. Il Buddha ha fondato il suo insegnamento sulla sofferenza in modo che si cominci a guardare in ciò che non desideriamo piuttosto che spendere la vita alla ricerca della felicità... illudendoci, a causa dell'identificazione. Tutti vogliamo la felicità, e ne abbiamo diritto, e fuggiamo l'infelicità; i sistemi che seguiamo, però, sembrano sbagliati. Verrebbe anzi da dire - sembra o è un paradosso zen - che solo se non si cerca la felicità si finisce per trovarla.*

La **Seconda Nobile Verità** parla delle cause della sofferenza, sofferenza mentale o aggiunta dalla mente alla sofferenza fisica. Ciò che ho udito da quando ho cominciato a praticare è che queste cause sono costituite da tre inquinanti fondamentali della mente: "l'attaccamento", "l'avversione-paura" e "l'ignoranza (o illusione)", quest'ultima causa la più importante, in quanto origine anche delle altre due.

L'ordine andrebbe allora forse capovolto, e infatti seguendo il prezioso spunto colto di recente dall'ascolto della prima parte di una lunga meditazione-conferenza di Francesco Sferra (Roma, A.Me.Co, 24.04.2010) sulla "natura del Buddha", mi sono convinto a operare questa risistemazione, considerando con ancor maggiore preminenza quella che viene definita "ignoranza-illusione", in pali *avijja*. Questo sostantivo, se gli si toglie l' "a-" di negazione iniziale (del tutto omologo all'áprivativo del greco), fa almeno intravedere la radice del verbo latino *video*, ma ancor più fa pensare a quella forma di presente perfetto greco (*v*)oida, della stessa radice, che significa: "so perché ho veduto", per cui il nostro sostantivo pali *a-vijja* viene a significare una "non-conoscenza", derivata dal non aver veduto o dal non riuscire a "*vedere*" la vera, originaria, natura della mente, e al contempo la natura illusoria di un mondo cui non si



vuole rinunciare. Questa "ignoranza" agisce in modi nascosti ("l'ignoranza è molto intelligente!", ama ripetere Corrado), e produce una sovrapposizione all'essere, dando consistenza a un "io" e con esso a un "mio", e poi a un "altro", anch'egli col suo "mio". Pare inevitabile che questo "io-mio" (non sto parlando della persona di ciascuno nella sua singolarità, nel suo nascere, divenire e cessare come individuo, ma appunto dell' "io sovrapposto") vada protetto dall' "altro", per cui ecco l'attaccamento, la paura e l'avversione. Dunque noi, a causa dell'ignoranza, identifichiamo l'essere con l' "io" (se vogliamo, con l' "io autocentrato", chiuso in sé, arroccato, l'io che tiene e non lascia andare), e difendendo questo "io-mio" viviamo nell'illusione e nella contrazione: ecco perché *avijja*, che lo crea, è all'origine prima della sofferenza.

Questo finto essere, frutto delle distorsioni della mente, ci fa prendere per permanente ciò che non lo è (qualsiasi ente, qualsiasi emozione), per piacevole ciò che in realtà produce dolore (magari un'esperienza alienante, uno stupefacente), per "sé" ciò che non è "sé" (come questo "io" creato o insinuatoci dall'ignoranza), per puro ciò che è impuro (per esempio, la mente offuscata dagli inquinanti). Non a caso il buddhismo è stato interpretato da molti come una forma di nichilismo; eppure la critica principale del Buddha è proprio contro il nichilismo: esiste qualcosa che si chiama "citta", la "mente", o meglio la "mente-cuore", in cui si trova lo psichismo dell'individuo: sia le funzioni cognitive, sia quelle emotivo-affettive, così come esiste il corpo, le percezioni sensoriali e le loro elaborazioni, e questa "mente-cuore" va liberata.

Si trova però spesso nei libri o nei discorsi un altro modo (solo apparentemente diverso) di presentare la Seconda Nobile Verità, e cioè che *la causa della sofferenza è il nostro attaccamento (vedete?) al "desiderio", conseguenza degli stati mentali (gli inquinanti!) che creiamo a causa della nostra ignoranza (vedete che ritorna?), mentre il desiderio che vuole attingere alla liberazione deriva dalla saggezza*. Detto in altri termini, l' "attaccamento al desiderio" è "insoddisfazione", altro nome di *dukkha*: il desiderio che le cose siano diverse da come sono, che noi siamo diversi da come siamo, che gli altri siano diversi da se stessi o uguali a noi, e questo è inutile sofferenza. *Questi tipi di desiderio abbiamo la necessità di "capirli" quando si manifestano nella nostra vita, "non di sbarazzarcene"* (per cui "la lotta interiore" di cui si chiede di parlare non sarebbe altro - paradossalmente - che una forma di "avversione", e quindi una delle cause della sofferenza, e servirebbe solo ad aumentarla), *ma di lasciare la presa. "Lasciare andare" non è sopprimere: semplicemente significa lasciare che le cose scorrano così come sono. Quando invece ci attacchiamo al desiderio che non siano come sono, che è il contrario della saggezza, sperimentiamo ancor più sofferenza*.

Identificazione e consapevolezza. Per lasciare andare bisogna vedere

La seconda domanda (affermazione?) postaci dalla redazione parla della «condizione interiore come ambivalente, in cui convivono volontà del bene e



del male». Ebbene, questa condizione, ammesso che sia tale, per il *Dharma* sarebbe frutto della *confusione* della mente e dell' "identificazione" con gli inquinanti, cioè con l' "io-mio" generato dall'ignoranza. Poi viene detto - sempre nella seconda domanda - che «sembra abbiamo paura di prenderne *consapevolezza*». Può essere, ma che cos'è ancora se non il tenace attaccamento all' "io-mio", che proprio la *consapevolezza* contribuirebbe a "lasciare andare"? Poi le domande si susseguono incalzanti: «pretendiamo l'onnipotenza di eliminare il male? Vogliamo rimuoverlo, non vederlo?». Giro la risposta, facendole entrare in contraddizione col *Dharma*: certo, la strada maestra sarebbe proprio il non vederlo, ma solo se *non* volessimo rimuoverlo, eliminarlo. Ora l'insegnamento del Buddha parla sì di sradicamento degli inquinanti, ma solo dopo un'attenta pratica di "visione profonda", e dopo averli per prima cosa "lasciati andare", una volta "*visti*" e conosciuti. La tradizione, con un'efficace espressione figurata, narra più volte che il Buddha, quando veniva avvicinato da *Mara* (la morte, figurazione degli inquinanti), lui che ormai sapeva come fare, diceva: "*Mara, ti ho visto!*", e Mara andava a nascondersi.

Ma torniamo alla sofferenza, che non è "mia", anche se "c'è". Viene da chiedersi il perché di questo attaccamento alla sofferenza che si prova, certo, ma che pare debba essere per forza "nostra". E invece è universale e impersonale, e ci accomuna, e come tale porta alla "compassione" e alla solidarietà. Del resto il Buddha insegna "*metta*", la benevolenza universale, "*karuna*", la compassione, "*mudita*", la gioia condivisa e "*upekka*", l'equanimità, che ha come elemento primario l' "accettazione", intesa non come rassegnazione e cedimento a *dukkha*, ma come "consapevole e paziente non identificazione" con la sofferenza. La "*consapevolezza*" dunque, che è non-giudicante e non-concettuale, e alla quale, se è saggia, è implicita l'applicazione del principio di "*non-identificazione*", in linguaggio dharmico del principio del "*non-sé*", un po' il contrario dell' "io-mio", ma in realtà qualcosa di più complesso, che ha a che fare con la "*vacuità*", di cui però non si parlerà in questa sede.

«... Non guardate al dolore come se il dolore fosse voi stessi. Allorché non conoscete la verità e persistete nel concludere che il dolore siete voi, non farete altro che accrescere il dolore dentro la mente» (Maestro Thai, citato oralmente da Corrado). Follia? In realtà si tratta dell'abitudine più profonda, quella dell' "io-mio", e da qui a concludere che questa appartenenza sia un fatto di verità, è un assunto che va contro tutta la tradizione; non solo, ma porta altra sofferenza a pesare sul cuore. «... Quando il dolore si manifesta, fatene il bersaglio della vostra investigazione, ma non guardatelo come cosa vostra, che siete voi, cioè in maniera identificata; giacché questo è contrario alla vera natura delle sensazioni...» (idem).

Ricordate la Prima Nobile Verità? "C'è sofferenza", mentre la nostra mente condizionata ci porterebbe a pensare: "sono qualcuno che sta soffrendo molto e questa sofferenza è mia; ne ho avute tante nella vita...", iniziando tutto un



Il nostro inquieto spirito

processo di identificazione con noi stessi e la nostra memoria.

Se investighiamo il dolore senza etichette e senza identificarci con esso, potranno succedere queste due cose: se molliamo la presa (ricordate il “lasciare andare”?) il dolore si ritira; l’altra possibilità è che il nostro cuore non si leghi più al dolore, cambi la relazione col dolore: il dolore permane ma il cuore è diverso, più equanime, meno identificato.

La **Terza Nobile Verità** è che esiste la possibilità di una liberazione dagli inquinanti, di un “risveglio” della mente-cuore, del “citta”. La radice del nome stesso del Buddha significa “*svegliarsi*”, in questo caso alla visione dell’essere secondo realtà, libero dalle etichette. Questo risveglio è il “*Nibbana/Nirvana*”, la cessazione della sofferenza, ottenuta con lo sradicamento definitivo degli inquinanti: *quando non “controlliamo” le cose e le lasciamo andare, allora ne contempliamo lo sviluppo e la fine.*

Vorrei inserire qui, tanto per togliere l’affanno che può legare la pratica al conseguimento del “risveglio”, alcune parole del grande maestro zen S. Suzuki Roshi, annotate da una meditante e poi giunte a Corrado che ce le ha lette a sua volta: «se ami la pratica del risveglio, non ti importerà se qualcosa chiamato risveglio mai accadrà, perché nel momento in cui “*ami*” il processo di por fine alla sofferenza, non importa se la sofferenza perverrà alla fine o no [...] (perché) sei già dentro a qualcosa di estremamente importante, estremamente risvegliato, anche se non è il massimo; questo amore per la pratica [...] può darsi che sia tutto il risveglio che tu desideri, tutto il risveglio di cui hai bisogno e che [...] vada al di là di tutti i tuoi sogni sul risveglio». Questo ci porta con i piedi per terra: ti ritrovi con qualcosa che forse è meno di quello che ti aspettavi, ma magari è più concreto di quello che ti aspettavi.

La **Quarta Nobile Verità** è che esiste un “Sentiero” per giungere al risveglio/liberazione - meglio evitare il termine “*Nirvana*”, che in Occidente ha subito una sfasatura di significato -, e che questo sentiero è “ottuplice”. Come dire? Uno, ma con otto elementi connessi tra di loro, di conoscenza, di etica, di consapevolezza “investigante”, discernente. La consapevolezza (*sati*) non è mai “mia”: “c’è”, e se noi la mettiamo “*opportunamente*” sugli altri aspetti del Sentiero, questi diventano “*retti e giusti*”.

Abbiamo così la “*retta comprensione*”, l’intuizione (non una conoscenza prodotta dalla ragione raziocinante!) delle verità più profonde del *Dhamma*, la “*retta intenzione o aspirazione*” (indispensabile per praticare), e questi primi due elementi costituiscono la Saggezza (*pañña*). Poi abbiamo la “*retta parola*” (fondamentali la consapevolezza e il discernimento al fine che la parola sia sempre “opportuna”, fino anche a ridursi al silenzio!), la “*retta azione*”, che ci fanno capire che dobbiamo stare attenti a come parliamo e agiamo nel presente, cioè il senso di responsabilità, e i “*retti mezzi di sussistenza*” (né troppo, né troppo poco: ricordate la già citata “via di mezzo”, guidata dal discernimento?). Poi ci sono il “*retto sforzo*” (il “*come*” modulare l’energia in una vita di saggezza e



compassione, la “retta consapevolezza”, che dev’essere investigante, comprendente, discernente, il contrario esatto di una consapevolezza non autentica: calcolante, giudicante, confrontante, incapace di capire in profondità, e da ultimo la “retta calma concentrata”.

Quando sono abbastanza maturati questi ultimi tre elementi, possiamo constatare una notevole diminuzione della paura: il cuore si purifica e la mente si pacifica, e con la saggezza e l’etica si crea perfetta armonia fra intelletto, pulsioni ed emozioni. L’Ottuplice Sentiero è un’esperienza totale, un insieme che si tratta di interiorizzare usandolo come strumento di riflessione per essere aperti a considerare le cose per quello che sono qui e ora, perché anche il risveglio avviene “qui e ora”.

Quanto all’“uomo interiore”, come si può vedere, non c’è separazione tra interiorità e prassi, perché la pratica di consapevolezza discernente è già prassi, e l’“uomo nuovo, integrale” non è propriamente da “costruire”, perché «non dobbiamo raggiungere una natura che sta fuori di noi: siamo in potenza già liberati [...]; quello che c’è da fare è conoscere la verità della propria natura. La sofferenza è fondamentalmente non vedere quello che già si è, a causa di un groviglio di opinioni cui siamo tenacemente attaccati» (Sferra, *cit.*).

La consapevolezza, più diventa silenziosa (e in questa scuola lo è sempre), più si fa penetrante; dev’essere quindi fondata su pratiche di raccoglimento, di “retta calma concentrata” (*samatha* o *samadhi*), anche questa elemento fondamentale dell’ottuplice sentiero. Calma dunque e chiarezza: si tratta di pratiche di unificazione mentale, che si prefiggono di semplificare, unificare la nostra mente frammentata, discorsiva, dispersiva, e questo deve avvenire nel segno di un fondamentale “riposo”, necessario al raccoglimento per indebolire gli inquinanti; infatti una mente che conosce una dimensione di raccoglimento ha già cominciato un processo di purificazione.

Ma c’è un’altra pratica “meditativa”, accanto al *samadhi*, particolarmente in uso nella scuola antica, tanto che a volte la sostituisce nel nome: è la “*vipassana*”, che nel senso pieno significa visione o saggezza profonda, quando cerchiamo di vedere le cose così come sono, dove c’è pura consapevolezza, silenzio e pace profonda, perfetta, la “grande pace”, e non soltanto la tranquillità del *samadhi*, il momento di raccoglimento della meditazione.

Il termine è usato normalmente sia per indicare la via che la meta, ma se parliamo propriamente di *vipassana* è più utile usarla per indicare la visione profonda, in cui riusciamo a cogliere le dimensioni fondamentali dell’esistenza: le leggi della “mutedevolezza”, della “condizionalità”, dell’“interconnessione”, che assieme al “non-sé” costituiscono, se così si può dire, una specie di “griglia teorica” del buddhismo. Per la pratica, invece, è meglio usare un composto di “*sati*” che indica l’“attenzione saggia”, in cui è implicita l’investigazione per riconoscere gli inquinanti e potercene liberare, come con un riflesso condizionato che percepisce la contrazione dell’attaccamento, della paura e dell’avver-



Il nostro inquieto spirito

sione, cosa che normalmente noi non mettiamo in atto essendo “identificati” con l’attaccamento, giacché «la vostra fiducia nel *Dharma* è niente - sono parole di una maestra Thai citate una volta da Corrado - rispetto a quella che avete negli inquinanti».

Oltre al raccoglimento, altri presupposti importanti per praticare sono “*sila*”, l’etica o la virtù (cioè cercare di andare verso una dimensione di benevolenza, di non violenza, di ordine); poi c’è “*saddha*”, la fede-fiducia che sia possibile arrivare a sradicare gli inquinanti, la quale si collega a “*viria*”, l’energia. Una impostazione di vita etica, la fiducia, l’energia, il *samadhi* come presupposti della pratica investigativa, tutti connessi con le varie parti dell’Ottuplice Sentiero: l’etica con la retta parola, la retta azione e i retti mezzi; la fiducia con la retta intenzione; l’energia con il retto sforzo; il *samadhi* con la retta calma concentrata.

La cura di sé, la cura dell’altro, la cura di sé e dell’altro

Sia la prima che la seconda domanda interrogano sulla crescita di sé nella propria totalità e le relazioni interpersonali. Se stessi dunque e gli altri. Ebbene, c’è un *sutta* (discorso) del Buddha che capita a proposito, e merita di essere citato; però va capito nella sua forma apparentemente paradossale nonché nella sua profondità: è il *Sedaka sutta*.

“Un tempo il Beato soggiornava tra i Sumba, in una loro città chiamata Sedaka. Ivi il beato si rivolse ai monaci dicendo: «Un tempo, o monaci, un acrobata che si esibiva con l’asta di bambù, dopo aver innalzato l’asta, si rivolse alla sua assistente: Vieni, sali sull’asta di bambù e stai sulle mie spalle. Farò come dici, maestro - rispose [...] e, salendo sull’asta di bambù, si pose sulle spalle del maestro. Allora l’acrobata disse alla sua assistente: Prenditi cura di me, e io mi prenderò cura di te. Proteggendoci a vicenda e prestandoci attenzione reciprocamente, faremo mostra di abilità, riceveremo la ricompensa e scenderemo incolumi dall’asta di bambù. O monaci, quand’egli ebbe detto così, l’assistente gli rispose: Maestro, non può assolutamente essere così! Tu, maestro, prenditi cura di te e io mi prenderò cura di me! Se ciascuno di noi proteggerà se stesso e presterà attenzione a sé, faremo mostra di abilità, riceveremo la ricompensa e scenderemo incolumi... Tale, in questi casi, è la regola”. Il Beato aggiunse: «Così l’assistente parlò al maestro. “*Io mi prenderò cura di me stesso*”: o monaci, è con questo spirito che devono essere praticati i fondamenti della presenza mentale. “*Io mi prenderò cura degli altri*”: è con questo spirito che devono essere praticati i fondamenti della presenza mentale. O monaci, colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri e colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso. E in che modo, o monaci, colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri? Con la pratica, con la meditazione, con la pratica ripetuta. È così, o monaci, che colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri. E in che modo, o



monaci, colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso? Con la pazienza, con il non nuocere, con l'amore e con la solidarietà. È così, invero, che colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso. [...]. O monaci, *colui che si prende cura di se stesso si prende cura degli altri e colui che si prende cura degli altri si prende cura di se stesso*» (4).

L'insegnamento è importantissimo per una giusta comprensione dell'etica buddhista, ed è molto chiaro nella sua impostazione. La base siamo noi, l'amore maturo di sé, che è il contrario dell'io-mio. Solo quando c'è la pratica, che è per tutti, è possibile prendersi cura degli altri; e Il Buddha insiste sulla meditazione come qualcosa per sé e per gli altri; poi con la pazienza, il non nuocere, l'amore e la solidarietà mi prendo contemporaneamente cura di me: le due cose sono intrecciate. «Queste due affermazioni sono complementari[...] Il Buddha approva esplicitamente le parole dell'apprendista [...]: chi è affondato nel fango non può aiutare gli altri a uscirne. Da questo punto di vista, la protezione di se stessi costituisce l'indispensabile fondamento della protezione e dell'aiuto che possiamo dare agli altri. [...]. La protezione di se stessi e la protezione degli altri corrispondono alle due grandi virtù complementari del buddhismo, la saggezza e la compassione. La giusta protezione di sé è l'espressione della saggezza, la giusta protezione degli altri è l'espressione della compassione» (5).

Del resto Gesù non ingiungeva di amare il prossimo come se stessi? Non certo come il se stesso non lavorato da una pratica, come l'io-mio, altrimenti che povero amore sarebbe?. E io credo che anche nell'ingiunzione evangelica ci sia complementarietà e reciprocità, cioè che solo un maturo amore di sé già consolidato, un amore saggio, può portare alla compassione, che realizzandosi nell'amore per gli altri può riportare alla compassione verso se stessi (perché, credete che noi ci amiamo veramente?). In definitiva: ama il tuo prossimo e così ama anche te stesso... e viceversa. Sinceramente trovo molto "*spirituale*", e qui concludo, questo modo di "*prendersi cura*" delineato e ripetuto nel *Sedaka Sutta*!

Paolo Caena

Note

1) Corrado Pensa, già Professore di Religioni e filosofie dell'India alla "Sapienza", è insegnante di Dharma in Italia e all'estero.

2) L'espressione è mia.

3) Le frasi in corsivo che continuano il testo senza essere messe tra virgolette, qui come altrove, sono in sostanza - anche se ricomposte e molto adattate - di Ajahn Sumedho e costituiscono il riassetto degli appunti disordinati del mio primo ritiro breve, molti anni fa: le riporto con devozione). Ajahn Sumedo (americano) è erede dharmico di Ajahn Cha, il fondatore Thai della Scuola dei Monaci della foresta, ed è considerato come il più importante maestro vivente di questa tradizione.

4) Il testo è tratto, con alcune semplificazioni, dalla bella antologia: *La Rivelazione del Buddha, I testi antichi* (Meridiani), Milano 2001, 441 s.

5) Queste frasi sono tratte da un commento di poco più esteso di Nyanaponika Thera, ibidem, 443.



Augusto Shantena Sabbadini è fisico teorico, direttore del Pari Center For New Learning, tiene corsi e seminari sul pensiero taoista come strumento di introspezione nella condizione postmoderna. Ha scritto "Tao Te Ching. Una guida all'interpretazione del libro fondamentale del taoismo", URRRA 2009.

Dao. La via oltre il dicibile

*Cercando il Dao giorno per giorno decresci,
cercando la conoscenza
giorno per giorno ti accresci.
Cercando il Dao giorno per giorno decresci.
Decrescendo e ancora decrescendo
arrivi al non agire.
Senza agire, nulla rimane incompiuto.
Per conquistare il mondo
sempre attieniti all'assenza di faccende.
Se hai faccende,
non sei in grado di conquistare il mondo.
Tao Te Ching*

Traduzioni alternative:

L'apprendimento consiste nell'accumulare giorno per giorno. La pratica del Tao consiste nel diminuire giorno per giorno.

(...) Prendi il mondo intero come nulla.

(...) Per conquistare il mondo, occorre rinunciare a tutto. Se si hanno dei fini privati da realizzare, non si sarà mai capaci di conquistare il mondo.

Il cammino dell'adepto del *Dao* è l'opposto della costruzione di un io. Non è un accumulare conoscenze, un consolidarsi, un realizzarsi. È piuttosto un dissolversi, uno scomparire. Esserci sempre meno, finché rimane solo un fare che è piuttosto un lasciare accadere, che un fare. Senza fini personali, senza "faccende" che gli appartengano, il suo agire diviene pura spontaneità. Diventa parte delle forze naturali. Diventa un bambù vuoto, un flauto attraverso il quale l'esistenza suona la sua melodia. Una persona cosiffatta "tiene la grande immagine" e ad essa "tutto il mondo accorre, accorre e non subisce danno". Diventa il grande albero inutile del racconto di Zhuangzi, che nella sua ombra offre riparo a moltissime creature.

In questo senso, Laozi parla di "conquistare il mondo". Se sei identificato con un io, se hai dei fini personali, anche se siedi sul trono imperiale, non sei in grado di "conquistare il mondo": è piuttosto il mondo che conquista te.

Cos'è dunque questo *Dao*?

Dao: via, strada, cammino; tracciare un cammino, condurre, connettere;



corso d'acqua o condotta; via da seguire, principio guida, norma, dottrina; seguire una dottrina, essere adepto di una disciplina; il *Dao*, la Via; modo di procedere, arte, metodo; opera magica o tecnica; potere dell'indovino, del mago o del re; reggere, governare; discorso, dire, insegnare, parlare, spiegare, esprimere, comunicare; sapere, essere consapevole.

La maggior parte dei significati della parola *dao* preesistono al daoismo: il termine era già di uso corrente ai tempi in cui il daoismo ebbe origine. Ma i daoisti se ne servirono in una maniera particolare, in un senso nuovo e specifico che, seguendo la convenzione, indico con l'iniziale maiuscola: il *Dao*, la Via. Per comprendere l'origine di questo nuovo uso della parola dobbiamo in primo luogo farci un'idea di come il termine *dao* fosse usato nel dibattito filosofico all'epoca.

I temi principali di questo dibattito erano di natura epistemologica ed etica: riguardavano la distinzione fra il vero e il falso, fra il giusto e lo sbagliato, i principi che devono guidare il comportamento dell'individuo e i fondamenti delle norme che devono reggere la società. Il dibattito dunque riguardava "i *dao*", i principi guida, le norme, le dottrine, così come la validità dei discorsi, delle argomentazioni in merito. In esso si affrontavano diverse scuole di pensiero, che possono essere divise in due grandi campi, tradizionalisti e innovatori.

I confuciani, rappresentanti per eccellenza del campo conservatore, erano sacerdoti del rituale culturale e sociale. Essi sottolineavano l'approvazione e l'autenticazione convenzionale. Per loro la suprema autorità etica era la via tracciata dagli antichi re-saggi, tramandata nelle norme e nei rituali sociali. Una delle loro preoccupazioni era la "rettificazione dei nomi", l'uso appropriato del linguaggio: linguaggio corretto, comportamento corretto e ordinamento corretto della famiglia e della società erano intimamente connessi. In tutti e tre i casi occorreva ritornare a una tradizione più antica e più pura per porre rimedio al disordine e alla corruzione del presente.

I moisti, i seguaci di Mozi (circa 480 a.C.), sono, invece, un esempio paradigmatico del campo innovatore. Essi erano carpentieri, ingegneri, strateghi militari. I criteri di validazione per loro erano più legati al mondo e meno alla società... Ai loro occhi le norme tradizionali, in quanto creazione umana, non erano dotate di un valore intrinseco e universale. L'ideale moista era un'etica universale in quanto fondata nella natura, non nella cultura. Questo fondamento veniva individuato nella distinzione naturale fra il beneficio e il danno: compito delle norme etiche era dunque assicurare la massima utilità sociale, massimizzando il beneficio e minimizzando il danno.

In questo dibattito i daoisti intervennero in maniera radicale, mettendo in discussione i presupposti sia degli uni che degli altri, e spostando il discorso a un metalivello. Moisti e confuciani discutevano su quale fosse il giusto *dao* a livello individuale e sociale. I daoisti chiesero invece: esiste un giusto *dao*?



Esiste una norma, una dottrina, un discorso che sia costante, universale? Si può parlare di un giusto e di uno sbagliato in senso assoluto? Oppure il giusto e lo sbagliato, il vero e il falso sono relativi e dipendenti dal contesto? Moisti e confuciani discutevano su quali fossero i fondamenti dell'etica e su quali norme fossero più appropriate per lo sviluppo dell'individuo e della società. I daoisti misero in discussione l'idea stessa di etica. Ai loro occhi l'imposizione di un'etica, qualsiasi etica, era un allontanarsi dalla spontaneità, dalla natura originaria e autentica dell'essere umano. Fondamentalmente, dunque, i daoisti spostarono il discorso da "cosa è vero e giusto" a "cosa si può dire in generale del vero e del giusto". Spostarono cioè il discorso a un metalivello, dove inevitabilmente si trovarono ad affrontare il problema dei limiti del linguaggio, la frattura fra rappresentazione e realtà e, *in nuce*, tutti i dilemmi del pensiero postmoderno contemporaneo.

La risposta daoista alla domanda "cosa si può dire in generale del vero e del giusto" è fondamentalmente scettica e relativista. I daoisti ironizzano sulla presunzione di coloro che pensano di poter catturare la realtà in un sistema intellettuale. Sono altresì convinti che cercare di imporre una norma di comportamento agli individui e alla società, sforzarsi di migliorare le cose, è fare il primo passo nella direzione sbagliata, ed è la sorgente ultima del disordine. Meglio è astenersi dall'interferire nel corso naturale delle cose, adottare una forma di azione fluida e minimale, che può essere descritta come "non azione", e ritornare a una condizione di semplicità, descritta metaforicamente dall'immagine del "blocco di legno grezzo".

Riesaminiamo, dunque, il primo verso del *Laozi* alla luce del contesto tratteggiato sopra. Alcune letture possibili sono:

- ogni via che può essere detta/insegnata/comunicata non è una via costante/eterna;
- ogni norma che può essere detta/insegnata/comunicata non è una norma costante/eterna;
- ogni dottrina che può essere detta/insegnata/comunicata non è una dottrina costante/eterna;
- ogni dire che può essere detto non è un dire costante/eterno.

Tutte queste letture corrispondono alla posizione epistemologica dei daoisti. Esse dicono sostanzialmente: ogni discorso è contingente, ogni rappresentazione della realtà è solo condizionalmente valida, ogni norma prescrittiva è relativa, non esiste un fondamento ultimo per l'epistemologia e per l'etica.

Questa è essenzialmente anche la prospettiva che sta alla base del pensiero postmoderno. Una formulazione classica di essa è la famosa metafora di Korzybski: "la mappa non è il territorio". Un'affermazione apparentemente ovvia, che tuttavia, intesa in senso ampio, colpisce alla radice ogni tentativo di catturare la realtà in un sistema di pensiero. Quel che Korzybski dice è che ogni descrizione della realtà mediante un linguaggio è una mappa. L'universo del



discorso è l'universo delle mappe: la realtà, il "territorio", resta eternamente al di là di tale universo.

Un'altra, splendidamente ironica, formulazione dello stesso assioma (una formulazione che indubbiamente sarebbe piaciuta a Laozi) è la pipa di Magritte. Nel 1929 il surrealista belga René Magritte dipinse questo quadro, intitolato *L'inganno delle immagini*: "L'inganno di cui Magritte parla non si limita alle immagini, ma si estende a ogni forma di rappresentazione: un persistente errore umano è la reificazione dei nostri costrutti mentali, scambiare il concetto per la cosa", (scambiare la mappa per il territorio, nel linguaggio di Korzybski).

Ma, se daoismo e pensiero postmoderno condividono la stessa epistemologia relativista come punto di partenza, essi divergono nei loro sviluppi. La realtà è indicibile, è eternamente al di là dell'universo del discorso: questo è il punto di partenza comune. Ma l'interesse del pensiero postmoderno si concentra sull'universo del discorso come creatore di realtà intersoggettivamente condivise, di mondi sociali. L'interesse dei daoisti, invece, è tutto rivolto verso la realtà indicibile. Il loro interesse per la sfera del discorso è solo critico e ironico. La dimensione esistenziale è la sola che conta per loro.

Essi introducono perciò un nuovo uso della parola *dao*, l'uso che ho indicato con l'iniziale maiuscola. Il *Dao*, la Via è ciò che sta oltre il dicibile, ciò che non ha nome e di cui, pertanto, si può solo parlare per paradossi e allusioni, ciò che è più antico di "cielo e terra", il "vuoto" che sta prima della dualità di soggetto e oggetto, coscienza e mondo. Il *Laozi* può essere letto come un invito a un viaggio esperienziale in questa dimensione del "vuoto" - il "vuoto" che è "la madre dei diecimila esseri", il "vuoto" da cui ogni cosa scaturisce e a cui ogni cosa ritorna. Tenendo presente quest'altro uso della parola *dao*, le letture possibili del primo verso del *Laozi* si allargano a comprendere le seguenti:

- ogni *dao* di cui si può parlare non è l'eterno/costante *Dao*
- ogni *via* che può essere insegnata non è l'eterna/costante *Via*
- il *Dao*, non appena se ne parla, non è già più l'eterno/costante *Dao*; o anche, concisamente: *Dao* detto *Dao* non è *Dao*.

È importante, a questo punto, comprendere che questi nuovi significati non escludono quelli indicati in precedenza. Il testo cinese li comprende tutti simultaneamente (e altri ancora). È una caratteristica della lingua cinese (una delle caratteristiche che ne fanno uno straordinario mezzo di poesia) il fatto che ogni parola contenga una molteplicità di risonanze e ogni frase possa essere letta in vari modi. Ma ciò che è in gioco qui è qualcosa di più della flessibilità della lingua: è lo spirito stesso del daoismo, che accoglie gli opposti come complementari e tiene insieme letture diverse della stessa cosa.

Augusto Shantena Sabbadini



Dottore di Ricerca in Filosofia a Venezia e autore di programmi per Radio3, Pietro Del Soldà contrappone all'illusoria idea moderna dell'io come costruzione autonoma che precede il rapporto con gli altri, la saggezza greca dell'uomo come cittadino, capace del governo di sé e del vivere nella città.

La follia di Socrate: uscire da sé verso se stesso

Un'ombra ingannevole, proiettata dal feticcio di un'identità individuale tanto fragile quanto gelosamente custodita, nasconde il noi enigmatico che io sono. Un noi rimosso, obliato, scalzato da un convincimento che è essenziale per la modernità, ma che rimane decisivo anche per la postmodernità in cui ci troviamo a vivere: l'uomo, pensavano già i primi moderni ma, in fondo, anche noi "uomini della secessione" (1), è un individuo che si può isolare dal contesto in cui vive, è un atomo che sussiste nella sua inalienabile separatezza. Ciascuno di noi, dice lo spirito del nostro tempo, percorre un sentiero solitario che talora s'intreccia, offrendo addirittura l'illusione di sovrapporsi, con il sentiero di altri, ma che sempre e comunque rimarrà unico e mai totalmente condivisibile. Il trionfo delle tecnologie della comunicazione, che pure ha riconfigurato il mondo grazie a un continuo succedersi di sempre nuove reti di connessione, rimodellando e ampliando sempre di nuovo le modalità di relazione, non sembra scalfire il nucleo del soggetto-atomo. L'individuo moderno e il suo discendente postmoderno, che pure è più elastico, destrutturato o "liquido", considerano la propria identità come una costruzione autonoma, che sta in piedi da sola e che in qualche modo precede il rapporto con gli altri uomini, con le regole del vivere civile e, più in generale, con l'ambiente circostante.

Si tratta di un'idea tipicamente moderna che, tuttavia, ha origini antiche. L'antropologo francese Luis Dumont, ad esempio, rintraccia le origini dell'individualismo moderno nella figura del credente cristiano dei primi secoli: un uomo che scopre la propria individualità nel rapporto verticale con un dio trascendente, grazie al quale si solleva oltre le vicende mondane (2). La patria è lassù, annuncia San Paolo, la felicità è altrove. Quest'uomo abita il mondo in modo nuovo, a partire dalla scoperta *rivoluzionaria* di appartenere a un altro mondo: la sua esistenza, il suo rapporto con il proprio corpo, con la comunità degli altri uomini e con le cose di natura, è definita da Dumont come l'essere-nel-mondo dell'individuo-fuori-del-mondo. Si tratta di una radicale estraniamento dal mondo, che coincide con il tramonto della nozione greca di *physis*, cioè di quella natura-mondo, eterna e insuperabile, che dava all'uomo greco il suo stesso essere e la giusta misura del suo agire.

Questa rivoluzione straordinaria, avviata dal cristianesimo, spianerà la strada, nei secoli successivi, a una ragione umana finalmente "emancipata", per dirla con Nietzsche, cioè libera di dominare il mondo vissuto ormai come terra d'esilio. Il mondo che circonda il nuovo individuo-fuori-del-mondo, infatti, è svuotato d'ogni legame ontologico con l'uomo. La natura è ridotta a materia



inerte che, con l'avvento della modernità, si rende disponibile alle manipolazioni dell'individuo che è sì "fuori-del-mondo", e tuttavia anche pienamente immerso nella realtà mondana: la sua ontologica estraneità rispetto al mondo riemergerà, "nel mondo", attraverso l'"artificialità" del suo progetto di dominio della natura grazie agli strumenti della scienza e della tecnica. Questi, seguendo Dumont, i passi che conducono alla nascita dell'individuo moderno, che è soggetto libero, prima d'essere cittadino e parte di un orizzonte più ampio.

Allontanandosi ancor più dalla modernità, ci si può imbattere in un passaggio prezioso per illuminare la pluralità originaria dell'uomo, oscurata sia dall'individualismo sia dalle numerose e antitetiche forme di collettivismo e di comunitarismo, che al singolo hanno sempre imposto ruoli e funzioni predefinite, astratte, lontane dalla materia viva, concreta e indefinibile della relazione. Si tratta di risalire sino alla Grecia classica di Platone, dunque ad un'età tradizionalmente rappresentata dall'idea che l'uomo sia veramente uomo in quanto *polites*, cittadino, membro attivo di una comunità politica. Ciò è indubbio, e tuttavia Platone sembra aver chiara di fronte a sé la tendenza, diffusa già tra gli ateniesi del suo tempo, a una sorta d'individualismo *ante-litteram*, ad una rimozione della propria natura plurale e relazionale in nome di spinte chiaramente egoistiche.

La rimozione del "noi che io sono" è, in fondo, il comune denominatore dei tanti personaggi che Socrate incontra nei dialoghi platonici, e che egli confuta con spietata ironia, facendoli immergere nel dialogo, spesso contro la loro volontà (3). È una confutazione necessaria, quella messa in campo da Socrate, giacché l'oblio della pluralità compiuto dai suoi interlocutori coincide con il peggiore dei mali: l'ignoranza di sé, oppure, per dirla in altro modo, il disaccordo con se stessi, cioè quella disarmonia interiore che impedisce loro di "costituire un'unità", condannandoli a una vita segnata dal dissidio tra passioni che tirano in direzioni contrarie. La commedia umana narrata nell'ottavo libro della *Repubblica* ci racconta proprio questo: l'uomo democratico, l'uomo oligarchico e l'uomo timocratico, pur incarnando costituzioni politiche assai diverse, sono accomunati da una scissione che dall'interno li lacera, impedendo loro una vita piena.

Le mille voci che risuonano all'interno di ciascuno possono essere armonizzate in un coro, e in tal modo "costituire un'unità", solo grazie al passo più coraggioso, quello incarnato da Socrate: la piena messa in gioco di sé nella relazione, quell'uscir da sé nell'abisso dell'altro che paradossalmente (ma il paradosso è il principale strumento che rende feconda la scrittura platonica, lasciando tralucere la sua verità non scritta) non porta alla dispersione ma, al contrario, conduce a se stessi. Quando questa messa in gioco di sé nella relazione non ha luogo, il dissidio interiore divampa, anche se spesso rimane sotto traccia, inconsapevole, nascosto dai piaceri apparenti, rimosso come un'infeli-



cità profonda, come un male oscuro che fa soffrire ma di cui non si ha nozione.

L'uomo in disaccordo con se stesso vive lasciando che la sua anima sia sottomessa all'egemonia temporanea dalla passione prevalente: la passione per l'onore, *thymé*, nell'uomo timocratico, la passione per il denaro nell'uomo oligarchico, la passione per la libertà di provare sempre nuovi piaceri nell'uomo democratico. Queste egemonie descritte da Socrate si basano sul dominio, sull'imposizione del più forte: esse non consentono il governo di sé, e in tal modo impediscono relazioni tra i concittadini che siano autentiche e non meramente strumentali. Anzi, quando i cittadini vivono sotto queste forme di dominio passionale, neppure è possibile un autentico governo delle loro città. Democrazia, oligarchia, timocrazia e tutte le altre forme politiche che la storia ha prodotto e che sono ad esse "intermedie", sono anch'esse attraversate dal medesimo disaccordo, dunque non sono veri governi, ma soltanto forme di dominio, segnate dalla separazione e sottomissione dei dominati ai dominanti (4). Lo Straniero di Elea nel *Politico* dice addirittura che esse non sono reali, sono illusioni di città. Il problema dell'ignoranza di sé e della pluralità rimossa, quindi, è sin dal principio un problema politico.

Del resto, è proprio parlando con il giovane Alcibiade, il quale si accinge ad entrare in politica, che Socrate allude all'idea ingannevole, ma diffusa tra i suoi contemporanei, di un io "chiuso in sé", *en auto*: un io incapace di compiere il passo decisivo, quello senza il quale non si accede alla conoscenza di sé. E la cosa è assai grave: la conoscenza di sé è il requisito essenziale per potersi dedicare alla politica. Ma non è tutto: chi ignora se stesso non è davvero in grado di "fare", *poiein*, alcunché. Si tratta, senza dubbio, di una verità paradossale, che vale anche quando l'apparenza sembra testimoniare il contrario: nullafacenti, infatti, sono per Socrate anche i grandi protagonisti della vita cittadina, gli eroi più popolari, gli uomini ricchi e dediti agli affari, i costruttori, i grandi condottieri. Finché essi continuano a ignorare se stessi, infatti, tutte le loro ricchezze e i loro successi, pur ammirati e invidiati dai più, in realtà non valgono un bel nulla: anzi, paradosso estremo, quei successi sono *nulla*, Socrate infatti li riduce ad un vuoto *ouden*, li nientifica.

Ma se così stanno le cose, allora la domanda decisiva che tutti si devono porre è la seguente: come accedere alla conoscenza di sé? In cosa consisterà l'esperienza essenziale che apre la via ad una vita degna d'essere vissuta, una vita in cui davvero si combina qualcosa? Platone non fornisce mai una risposta esplicita a questi interrogativi, poiché non esiste, in merito, una precisa dottrina che il lettore possa facilmente travasare nella sua mente attraverso la lettura, un po' come quando - dice Socrate nel *Simposio* - si travasa l'acqua facendola passare lungo un filo di lana dalla tazza piena alla tazza vuota. Il sapere "travasabile", infatti, è il sapere che si può separare dall'unicità della persona che lo detiene e dalla concretezza della sua vita: è un sapere oggettivo, per tutti uguale, che si può tranquillamente depositare nella scrittura



oppure nei monologhi dei sofisti.

Quest'ultimo, ben inteso, non è certo un modello di sapere da buttar via: oggettivo e "travasabile" è anche il sapere dei "tecnici", dunque dei medici, degli artigiani, degli strateghi, degli agronomi, dei piloti e così via, senza i quali non si potrebbe nemmeno vivere. Ma il sapere a cui Socrate dedica tutta la propria esistenza, la conoscenza di sé, è di natura diversa. Nel *Simposio* egli dice chiaramente che il suo sapere non è travasabile, non è uguale per tutti, non risplende chiaro alla luce del sole come la sapienza del grande poeta Agatone, apprezzata ed elogiata nello stesso modo da tutti gli elleni. Anzi, il suo è un sapere *amphisbetesimos osper onar*, "oscillante come il sogno", sfuggente, onirico.

La conoscenza di sé, quindi, non è un sapere chiaro e distinto: è qualcosa di oscuro, enigmatico, non condensabile in alcuna dottrina, per questo Socrate la definisce anche come un "non sapere". Socrate non ha ricchezze, né materiali né "intellettuali", da tenere in salvo: è sempre privo di certezze, le cose che sa le rimette continuamente in gioco. Per questo egli ci appare povero, brutto, mal vestito. Se ne va spesso in giro scalzo, pur sapendo che i calzari sono un requisito dei cittadini "per bene". È un uomo *aoikos*, senza casa, che a volte appare *atopos*, strano, fuori luogo, estraniato, o addirittura *mainomenos*, folle, posseduto da mania.

Ma queste caratteristiche di Socrate, che ai più appaiono solo negative, sono le stesse caratteristiche che contraddistinguono la figura di Eros. Nel *Simposio*, infatti, Socrate ed Eros, quello strano demone intermedio tra l'umano e il divino descritto dalla sacerdotessa Diotima, finiscono addirittura per coincidere: Socrate ed Eros sono lo stesso. Mentre coloro che deridono Socrate e che vivono senza eros - dice l'*erastes* Apollodoro, amante e seguace di Socrate e come lui povero e scalzo -, per quanto siano ricchi, colti, potenti, dediti alla politica o agli affari, *plousioi kai chrematistikoi*, in realtà vivono infelici, ignoranti e *oiomenoi ti poiein ouden poiuntes*, illudendosi di fare molte cose in realtà non combinano nulla. Proprio come coloro che non conoscono se stessi: chi non ama non conosce se stesso, chi non conosce se stesso non è in condizioni di amare.

La conoscenza che Socrate incarna, quella che gli consente di vivere "davvero", cioè di fare, *poiein*, anche se ai più egli appare come un buono a nulla, quella conoscenza che gli consente di essere sapiente anche se dice di "non sapere", o di essere "l'unico politico del suo tempo" anche se ignora le leggi in vigore e le pratiche della democrazia ateniese, è un sapere paradossale, un sapere enigmatico, non travasabile, non separabile dall'unicità di colui che lo detiene, un sapere che sfugge alle regole della *techne*.

Proprio come i poeti, che compongono i loro versi quando sono posseduti dal dio, così anche Socrate *mainomenos* vive "fuori di sé". L'essere fuori di sé, l'esser attratti da qualcosa che porta fuori dai confini dell'identità individuale, è caratteristica dei poeti e dei rapsodi che ne recitano i versi, e così anche dei profeti, dei sacerdoti e degli amanti. I poeti, dice Socrate al rapsodo Ione, non



Il nostro inquieto spirito

creano i loro poemi perché dispongono di una *techne*, e lo stesso vale per i rapsodi che quei versi interpretano dinanzi al pubblico: essi sono posseduti, *katechomenoi*, da una forza divina, *theya dynamis*, che agisce in loro. Il dio agisce come una forza che attrae tutti nel campo magnetico dell'ispirazione poetica: poeti, rapsodi, pubblico, coreuti e maestranze dei teatri, come se ogni cosa convergesse in quel magico orizzonte.

Ma se i *mainomenoi* e *katechomenoi* non sono dei tecnici, dobbiamo dunque desumere che essi siano degli ignoranti, giacché la *techne* è l'unico modello di sapere riconosciuto? Una possibile risposta la ricaviamo da un altro dialogo di Platone, l'*Ippia minore*, nel quale Socrate fa capire che le *technai* e tutti i saperi "oggettivi", travasabili dunque, sono caratterizzati da un comune denominatore: chi li detiene, chi dunque conosce la verità in quel preciso settore, può sempre agire in modo difforme da essa, può cioè nascondere quella verità, poiché si tratta di un sapere per sua natura separato dall'unicità della persona che lo detiene e dalla concretezza e particolarità delle situazioni di cui è fatta la sua vita.

Il sapere di cui Socrate va alla ricerca, al contrario, non ammette tali separazioni: esso è tutt'uno con colui che "sa" e con la concretezza della sua vita, delle sue scelte, dei suoi gesti particolari. La conoscenza di sé, oltre ogni separazione tra astratto e concreto, tra universale e particolare, coincide in pieno con la vita: è un sapere che si raggiunge con il pensiero ma anche con i sensi, con le esperienze concrete, con i piaceri e dolori, con le parole, con gli occhi e con la mente non più che con la mano o con qualsiasi altra parte del corpo (5). È un sapere indefinibile per natura, enigmatico, ma non per questo irraggiungibile per l'uomo. Al contrario, è il sapere più proprio, quello che consente di vivere fino in fondo, di agire davvero sfuggendo all'inganno di coloro che "si illudono di agire mentre in realtà non fanno nulla". E tuttavia, proprio perché non rientra nei confini della *techne*, la conoscenza di sé nella scrittura di Platone appare spesso al lettore come un uscire da sé, come inattualità e stranezza, *atopia*, come un'incomprensibile rinuncia alle cose più ambite: potere politico, ricchezza, piaceri smisurati, erudizione.

In realtà, l'uscir da sé incarnato da Socrate, è l'espressione massima della ragione umana, della ricchezza, della felicità, come dice Apollodoro: il suo continuo uscir da sé manifesta la misura di una vita vissuta in nome di una verità plurale, di una natura umana che si scopre, oltre ogni definizione, oltre ogni antropologia, come relazione, come incessante apertura. La sua *atopia*, la sua inattualità radicale, è, nel contempo, sia un uscire dai confini dell'io chiuso *en auto*, "impoverendosi" di certezze, privandosi dei calzari per immergersi "nudo" nella relazione dialogica, sia un uscire dai confini del sapere come *techne*, come sapere "travasabile" e quindi separabile dalla vita di chi lo detiene: queste due "uscite", oltre l'inganno di un io chiuso e oltre la separazione tra sapere e vita, sono riflessi del medesimo movimento, del medesimo uscire che, in realtà, è solo un uscire dall'illusione per "entrare" nel modo di vivere



che è tutt'uno con la verità.

Platone indica dunque, con una scrittura sempre attuale nella sua radicale inattualità, lo snodo decisivo del fare filosofia: l'inganno che separa sapere e vita, teoria e prassi, è lo stesso inganno che separa io e noi, singolare e plurale. Lo svelamento, *aletheia*, di questo coincidenza, la scoperta che quei due inganni sono il medesimo inganno, è il passaggio filosofico decisivo. Non si tratterà, evidentemente, di un passaggio teorico, di una conquista astratta, da definire magari in forma scritta: al contrario, seguendo fino all'estremo la paradossalità della scrittura platonica, che vale non come un contenitore di dottrine ma come un dispositivo per spingere il lettore al dialogo, tale passaggio filosofico, per compiersi davvero, richiederà di spogliarsi, sempre di nuovo, d'ogni nozione che si voglia astrarre e tenere in salvo. Scalzi e senza casa, come Eros figlio di Penia, povertà, ma certo non in nome di un pauperismo antimondano, bensì, al contrario, verso l'unica possibile ricchezza, verso un pieno "sì alla vita", lungo la via del dialogo su cui ogni uomo, consapevole o no, è comunque in cammino.

Pietro Del Soldà

Note

1) Così il sociologo Zygmunt Bauman definisce l'uomo contemporaneo che incarna l'individualismo occidentale: un uomo che si afferma separandosi da ogni legame, da ogni rapporto stabile, da ogni vincolo etico e comunitario come da ogni radicamento territoriale. Cfr. Bauman Z., *Voglia di comunità*, Laterza, 2007.

2) Dumont L., *Saggi sull'individualismo*, 1993.

3) Nel *Lachete*, Nicia avverte Lisimaco che quando si parla con Socrate è inutile illudersi di limitare il discorso a un certo argomento: ben presto l'orizzonte del dialogo si estenderà fino ad abbracciare in sé la vita intera dei dialoganti. In molti, tra i quali i celebri sofisti del tempo, si sottraggono con veemenza a questa sfida socratica, per evitare il rischio che emerga, dietro i loro successi, la loro radicale ignoranza.

4) Nel libro quarto delle *Leggi*, emerge chiaramente il problema di fondo che mina alla radice le forme politiche a tutti note: esse sono tutte, in diverso modo, attraversate da una linea di frattura che divide chi detiene il potere (uno, pochi o molti che siano) e chi invece da quel potere è dominato. Da questi passi delle *Leggi* capiamo poi che l'altro elemento comune alle "cattive" forme politiche consiste nella loro definibilità, cioè nel loro esser riconducibili a un concetto, a una teoria astratta, nel loro essere visibili anche da un punto di vista esterno, com'è infatti quello dei tre anziani protagonisti delle *Leggi*, che discettano di forme costituzionali mentre passeggiano per la campagna cretese, dunque fuori dalla *polis*. Come se lo iato tra dominati e dominanti si riflettesse nello iato tra teoria e prassi politica, cioè in quella separazione tra sapere astratto e vita concreta che, come stiamo per vedere, è decisivo anche per il discorso che stiamo svolgendo in queste pagine.

5) Il rapporto di Socrate con il proprio corpo è un enigma di difficile interpretazione: il conflitto con le pulsioni o, ad esempio, con le ossa e il sangue che vorrebbero sottrarsi alla condanna a morte scelta razionalmente da Socrate, sembrerebbero convalidare l'ipotesi tradizionale di una rigida separazione tra la razionalità dell'anima incorporea e il fardello del suo corpo. Ma questa dicotomia è chiara solo se ci si arresta al livello esplicito della scrittura platonica. Seguendo, invece, i suoi continui rimandi, le sue implicite contraddizioni, i rinvii a una lettura più attiva e meno letterale del testo, le cose si complicano, e lo stesso rapporto anima-corpo comincia ad apparire sotto una luce diversa.



Giuseppe Goisis, docente universitario, esamina le caratteristiche di tre pensatori dello stoicismo romano "in un'epoca di crisi così simile alla nostra", capaci, di fronte all'angoscia della morte e della condizione umana, di vivere una proposta di saggezza e di coscienza morale, attraverso lucidi percorsi di esplorazione interiore.

La spiritualità nello stoicismo romano

1. In un'età di crisi, così simile alla nostra

Gli storici della filosofia, anche nelle semplificazioni manualistiche, tendono a suddividere la lunga vicenda ideale e spirituale dello Stoicismo in tre periodi: quello dei fondatori della Scuola, fra cui Zenone e Cleante, l'autore dello straordinario *Inno a Zeus*; uno Stoicismo intermedio, caratterizzato dalle notevoli figure di Panezio di Rodi e Posidonio d'Apamea, sistematizzatori e divulgatori del pensiero stoico; infine, una fase di tardo Stoicismo, legata alla temperie dell'Impero romano, e caratterizzata dalla tre grandi figure di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio (1).

Dopo un periodo non di completo oblio, ma di trascuratezza presso la cultura di massa, oggi sembra manifestarsi un prepotente interesse verso le tematiche dello Stoicismo; in Italia, c'è da segnalare l'apporto decisivo di Giovanni Reale, che presso l'Editore Bompiani (nella collana *"Il pensiero occidentale"*) ha fatto editare una decina di volumi, dedicati ai vari segmenti della filosofia stoica.

Sono state notate diverse consonanze con la *temperie esistenzialista*, che oggi sembra irrompere nuovamente sui palcoscenici della cultura (il tema dell'angoscia, sviluppato soprattutto da Seneca, il tema della "condizione umana"...), e sono state messe in rilievo analogie con il *Buddhismo*, soprattutto per quanto riguarda la ricerca di una sapienza che non si pente del passato, non si preoccupa dell'avvenire, ma cerca di situarsi e di operare nel presente, allo scopo di addomesticare il dolore e di conseguire la serenità.

Con il consueto slancio profetico, Nietzsche aveva ben intuito la centralità del pensiero stoico; per la sua piena accettazione del destino e per il consenso al dramma che travaglia il cosmo, Nietzsche aveva affermato: "Sono l'ultimo degli Stoici"; ma poi, con un moto di ambivalenza, aveva criticato duramente quei filosofi, manifestando una particolare acrimonia nei confronti di Seneca, trattato da esibizionista e da "torero della virtù" (l'allusione è alle origini spagnole del pensatore criticato). Per inciso, Nietzsche manifesta una maggior simpatia verso Epitteto, in *Aurora* (1881).

Il dissenso di Nietzsche è dovuto alla percezione che Seneca ed Epitteto siano "spregiatori dei corpi", per le severe norme ascetiche a cui vincolano l'emergere della spiritualità (per questo Nietzsche li paragona a un tipo di animali: i ricci, che, chiusi dai loro aculei, sembrano difendersi da ogni attacco, ma anche da ogni contatto con il mondo).

L'oggi popolarissimo M. Onfray martella l'identico tasto, sottolineando passi di Epitteto, e dello stesso Marco Aurelio, in cui si invitano i lettori a prender



coscienza del putridume dei corpi, e della necessità di tener lontana l'illusione del loro vigore e della loro bellezza (2).

In genere, la cultura francese e quella italiana si contraddistinguono per un diverso atteggiamento riguardo ad autori come Seneca, Epitteto e Marco Aurelio; in Francia, i loro scritti costituiscono un ingrediente costante nella formazione dei giovani, essendo anche libri "da comodino", per ricercare una coerente e "laica" spiritualità, nel difficile cammino dell'esistenza; non a caso, sia Montaigne, sia Pascal li citano quasi alla lettera (per esempio, laddove Montaigne sostiene che solo chi ha cacciato la paura della morte può essere davvero libero).

In Italia, invece, una simile tradizione è assai meno consistente, ed anzi questi autori sono spesso sottovalutati, a motivo di un loro presunto scarso rigore, di una loro mancanza di sistematicità: sembrerebbero propositori di una "visione del mondo" di tipo moraleggiante, piuttosto che coltivatori di una filosofia come scienza rigorosa. Non si comprende la profondità della ricerca sull'uomo che sottendono certi brillanti aforismi, come questo di Epitteto, così adatto per la nostra odierna situazione: "Dio ci ha dato due orecchie, ma soltanto una bocca, proprio per ascoltare il doppio e parlare la metà".

2. Seneca: la coscienza dell'Impero

L. A. Seneca (morto nel 65 d.C.) ha sostenuto una rivalutazione originale della temporalità, concentrandola *nel presente*, "nel quale tutte le cose si muovono ed esistono". Con uno *stile* drammatico, uno degli aspetti più originali del suo contributo, Seneca sottolinea come nel presente operiamo le nostre scelte, e nel presente mettiamo in gioco la nostra libertà e costruiamo, o perdiamo, la nostra felicità. Ci troviamo dunque di fronte a una concezione morale del tempo, che può richiamare l'idea dell'uomo come "essere-nel-tempo" di Heidegger e la crucialità dell'istante di Kierkegaard; non per nulla Mounier collocava gli Stoici alla radice dell'albero esistenzialista (3).

Per Seneca, l'analisi del tempo ha un significato morale, mirando a dimostrare che né il passato, né il futuro appartengono agli uomini, tormentati dagli innumerevoli affari che sembrano dominare la loro vita. Le analisi di Seneca sono rivolte, con genuina angoscia, a manifestare il lato divoratore del tempo, la sua fugacità che destabilizza l'uomo.

C'è quasi un'ossessione nella psicologia di Seneca, nel suo costante ribadire la potenza annientante del tempo; oggi forse, più che nel Medioevo cristiano, siamo in grado di capire, con più profonda sintonia, le sue analisi, essendo vero che mai come ora l'uomo è stato così indifeso contro le aggressioni nullificanti della temporalità.

Seneca, grande retore, ricorre alle metafore dell'abisso, e del fiume che travolge; il verbo *fluire*, con i suoi sinonimi, è fra i più ricorrenti, per indicare i vari ingredienti della vita umana; e se ricordiamo che il sociologo Z. Bauman rappresenta l'intera condizione postmoderna con la metafora della fluidità,



possiamo intuire la connessione tra certe tematiche seneciane e quelle irrompenti entro l'orizzonte della più rigorosa attualità.

Se per Seneca è rasserenante l'idea di venir travolti assieme al grande fiume dell'universo, la conclusione che "tutto è rapina" evidenzia l'angoscia drammatica che permea i suoi scritti (4).

Di fronte alla sensazione di essere "sospeso", come in un punto oscillante tra due abissi, Seneca costruisce la sua proposta di *saggezza*, che è il rovesciamento della sua percezione angosciata della temporalità come avvicinamento alla distruzione. La saggezza è fortezza e porto, riprendendo l'antica metafora della tranquillità dell'anima, che sarebbe simile alla tranquillità del mare.

Il sapiente, col suo riso, vince il mondo e si fa simile a Dio. La sua scoperta consiste nel cambiare la *quantità* del tempo, permutandola in *qualità*; così, attraverso la pratica di un'eccezionale concentrazione e con la cura più scrupolosa di sé, ogni giorno, ogni ora, ogni istante ci avvicinano all'autarchia interiore, alla perfezione morale che consiste "nel dare l'ultima mano alla propria vita", non badando alla fame di futuro che rode il nostro cuore.

Infine, non c'è tema che allontani Seneca dalla temperie cristiana quanto quello della *speranza*. Se S. Paolo, contemporaneo di Seneca, sottolinea come "siamo salvi per la speranza", per Seneca la speranza è frutto di un'insana avidità verso il futuro, e si collega alla paura, e da ambedue, la speranza come la paura, il sapiente deve liberarsi: *spes* è voce media, significando aspettazione sia di un male che di un bene. La crisi dell'escatologia, in particolare dell'escatologia cristiana, rilancia la cura di sé nel presente, valore essenziale della scuola stoica.

3. Epitteto, il sublime liberto; Marco Aurelio, il santo imperatore

Per capire Seneca, e i suoi tentativi di placare l'angoscia nell'orizzonte della saggezza, occorre considerare la crisi della politica a lui contemporanea, con l'affermarsi di una situazione in cui le sorti individuali potevano dipendere da un cenno dell'imperatore, caratterizzandosi così per un'acuta precarietà; l'uomo si sente "una vigna solitaria", cresciuta su di un aspro dirupo, e i "doveri", che costituivano l'essenziale dell'etica stoica antica, cominciano ad apparire sempre meno trasparenti e riconosciuti... Se il sublime liberto Epitteto (morto nel 115 d.C.), con ammirevole slancio eroico, ripropone l'esplorazione del grande continente dell'interiorità, e sottolinea il valore della rivolta ideale correlata alla meditazione della morte, lo fa tuttavia con una tensione che appare sempre più pervasa da una sorda disperazione, quasi volesse rilanciare la sua sfida *controcorrente*, con una specie di foga disperata (5).

Epitteto è autore di un *Manuale*, contenente massime d'intenso vigore logico e di elevata spiritualità, tali da affascinare grandi autori come Poliziano, Leopardi e lo stesso Matteo Ricci, che tradusse una parte del *Manuale* in lingua cinese, per farne un testo di preparazione al Vangelo, rappresentando Epitteto, per il grande missionario, il culmine della saggezza naturale, culmine equiva-



lente alle *Massime* di Confucio (6).

Renan, in un suo libro famoso, ha affermato che la saggezza di Epitteto e Marco Aurelio era "assoluta", perché autonoma e senza bisogno di una rivelazione, basata unicamente sulla ragione umana, e dunque con qualche affinità con Kant, che la Terza Repubblica francese aveva assunto come modello di un'educazione "laica" e umanista, configurando, in verità, una specie di religione della salvezza temporale, una *foi laïque* (7).

Epitteto sottolinea il valore della frugalità, partendo dal naufragio di Zenone, il caposcuola dello Stoicismo; nel naufragio avrebbe perso tutti i suoi averi, ma anche i suoi libri prediletti, risultandone però lieto, in quanto libero da ogni fardello, e pronto quindi a volare verso la saggezza; occorre vivere, soprattutto, e liberarsi dai propri appunti e da letture troppo faticose, che rendono cieca la mente, invece che liberarla; quel che è urgente è imparare a vivere, a dialogare e, soprattutto, a morire, apprendistato per cui, a volte, non basta la vita intera...

Ma non è sufficiente una decisione, se non si è capaci di fedeltà alla decisione stessa (8); se non si deve assumere un ruolo al di sopra delle proprie capacità, quel che conta è una coerente "disciplina dell'azione" (quella disciplina che attraeva Simone Weil).

E se non si doveva avere ansia con i potenti, non si dovevano disprezzare i poveri e gli schiavi, cercando in ogni atto una *misura vivente*, non un'esegesi retorica.

Epitteto ha scoperto e valorizzato uno spirito di fraternità universale, e il grande imperatore Marco Aurelio (morto nel 180 d.C.) non ha ritenuto disdicevole confrontarsi con lui, umile liberto, mentre non ha risparmiato critiche allo stile di vita di Giulio Cesare e del grande Alessandro Magno (9).

Con qualche esagerazione, Renan scrive che "quando morì Marco Aurelio, morì l'Impero", ma qualcosa di vero c'è, nel senso che il saggio imperatore nutrì il gran sogno d'irrobustire l'Impero, infondendogli una maggior misura di *giustizia*. Fu dunque un imperatore contro gli altri imperatori, in particolare contro lo stile di governo, privo di clemenza e saggezza, di Caligola e Nerone; i modelli politici di Marco Aurelio: Trasea e Catone, esponenti del ceto senatorio, nemici sia della tirannide che della democrazia e reclamanti una monarchia sotto le leggi ("noi non possediamo nulla di nostro", ripeteva Marco Aurelio e, con maggior solennità, ripeteva la frase di Seneca: "*Homo sacra res homini*").

Anche a Marco Aurelio interessavano poco le mere disquisizioni teoriche: la natura può avere un ordine provvidenziale, o può consistere in un gioco disordinato di atomi, ma quel che conta è l'assolutezza della coscienza morale, che palpita in noi con la fermezza degli astri che illuminano le notti del mondo. Trattava tutti civilmente, con benevolenza, proscrivendo gli spettacoli crudeli del circo, anche a costo di scontentare il popolino, e non sperava nella Repubblica utopica di Platone, preferendole un'attenta, e scrupolosa, *politica del presente* (10).

Il lettore, scorrendo le pagine di Marco Aurelio, può trovarvi alcunché di vuoto e freddo, come un'irrigidita stilizzazione di sé, nell'assenza incombente



Il nostro inquieto spirito

di ogni soffio della *charitas*; ma questa è forse la superficie, sotto la quale s'accende e si ravviva l'amore fra gli uomini, e fra gli uomini e il Tutto.

Quello di Marco Aurelio non è un vero e proprio programma politico, quanto una rivendicazione dell'autonomia etica, e del cambiamento di mentalità che essa procura. Epitteto e Marco Aurelio sono fonti sempre antiche e sempre nuove, da cui attingere a piene mani, per guadagnare una più grande obiettività, limitando l'egoismo dell'io, e rivolgendo non solo la mente, ma anche le emozioni, verso il Tutto che ci avvolge.

Prendo il suo cuore e chiamando lo schiavo "fratello", così Marco Aurelio ricorda il monito di Epitteto: "Vedi dove guardi? A terra, nel baratro, a queste miserabili leggi dei morti. Ma le leggi degli dèi non le vedi?" (11).

Un'anima parla con sé, si approfondisce, e anche si tormenta, in uno scrupoloso esame di coscienza: ecco il fascino perenne e vivente dei *Pensieri* di Marco Aurelio, fascino particolarmente intenso nel nostro tempo di crisi; parla a sé come parlasse a noi, *proprio a ciascuno di noi*... Ci si sforza, ogni giorno e ogni istante, di migliorare la nostra condizione di uomini.

"Al mattino, quando non hai voglia di alzarti, ti sia presente questo pensiero: mi sveglio per compiere il mio mestiere di uomo" (12).

Un'ultima ragione per coltivare la rigorosa spiritualità stoica: il valore della *nobiltà dello spirito*, la *magnanimitas*, la *megalopsychia*, un valore quasi completamente negletto nella grettezza soffocante del nostro tempo.

Giuseppe Goisis

Note

- 1) M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2005.
- 2) M. Onfray, *L'arte di gioire*, Fazi Editore, Roma 2009, pp. 165-9.
- 3) E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris 1962, p. 12.
- 4) L. A. Seneca, "Consolazione a Marcia", 10, 4, in *Le consolazioni*, a cura di A. Traina, Rizzoli, Milano 2010, p. 73. Si consideri la folgorante conclusione dello scritto: Ivi, 26, pp. 124-9; cfr. G. Reale, *Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano 2003. Il testo di Seneca più valorizzato è, forse, *De clementia*, di grande significato spirituale ed etico, ma anche politico.
- 5) È manifesta la crescente frattura tra uomo ed essere totale, anche tra uomo e intero politico; la solitudine dell'uomo non esime dal grande dovere d'insegnare, secondo il modello di Socrate: P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 96-7.
- 6) Epitteto, *Manuale*, a cura di P. Hadot, Einaudi, Torino 2006, pp. 136-7.
- 7) E. Renan, *Marco Aurelio e la fine del mondo antico*, Treves Editore, Milano 2006, p. 233.
- 8) Epitteto, *Manuale*, cit., p. 187.
- 9) Marco Aurelio, *Pensieri*, VIII, 3, Bompiani, Milano 2008, p. 301.
- 10) Marco Aurelio, *Pensieri*, XI, 29, cit., p. 343.
- 11) P. Hadot, *La cittadella interiore*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 285.
- 12) Marco Aurelio, *Pensieri*, cit., V, 1, p. 211. Cfr. Hadot, *La cittadella interiore*, cit., pp. 281-6; M. Foucault, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 50. Per storicizzare l'imperatore filosofo, v. A. Fraschetti, *Marco Aurelio. La miseria della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2008; P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010, pp. 123-223.



Il teologo Carlo Molari, dopo aver distinto spirituale, interiore, psichico, soprannaturale, morale, religioso, analizza i paradigmi e i modelli di una teologia spirituale cristiana, centrata sull'accoglienza dello Spirito, l'azione di Dio in noi, che possiamo rifiutare. Senza l'accoglienza di un bene che ci viene dato non può esistere spiritualità.

La sfida dello Spirito

1. I termini e il loro uso (accenni)

Prima di procedere all'analisi della vita spirituale e di quella che si potrebbe chiamare la sfida dello Spirito credo siano opportune alcune premesse.

1.1. I termini spirituale/spiritualità sono di moda e sono usati in modi e significati molto diversi. Fino a non molto tempo fa nella tradizione cristiana occidentale si preferiva parlare di vita interiore. Oggi credo sia opportuno distinguere tra "spirituale" e "interiore". Lo sviluppo delle scienze umane, infatti, ha messo in luce un ampio spettro di dinamiche interiori: inconscie, subconscie e diversamente coscienti. Credo che sia opportuno riservare il termine spirituale solo a una particolare modalità di vita interiore che cercherò di precisare.

È utile, in questa sede, ricordare appena la terminologia ebraica relativa alla persona umana: carne, anima e spirito. I tre termini non indicavano tre componenti della persona bensì tre suoi aspetti: l'uomo in quanto debole (*basar, sarx*, carne), l'uomo in quanto vivo (*nephés, psiché*, anima) e l'uomo nel suo rapporto con Dio (*ruah, pneuma*, spirito). Era una terminologia molto più unitaria della visione dualista greca: da una parte l'anima spirituale e per alcuni immortale anzi preesistente, e dall'altra il corpo materiale.

In alcuni libri biblici, come la Sapienza (pensata e scritta in greco), si nota l'incidenza del dualismo antropologico della cultura greca.

Anche nel Nuovo Testamento c'è una varietà di linguaggi. S. Paolo parla dell'uomo *psichico* (o lasciato alle sue forze, traduce ora la CEI) e dell'uomo *spirituale* (o mosso dallo Spirito - nuova CEI - 1Cor 2,14-15), dell'uomo *vecchio* e dell'uomo *nuovo* (Col 3,9-10; Ef 2,15; 4,22-24), dell'uomo esteriore e dell'uomo interiore (2Cor 4,16; Rom 7,22; Ef 3,16). Non siamo obbligati a utilizzare la terminologia biblica, ma è utile ricordare che essa è fondamentalmente diversa da quella greca, che è prevalsa nella tradizione cristiana.

1.2. Una seconda premessa credo sia necessaria. Nella tradizione cristiana il termine "spirituale" era utilizzato per indicare una proprietà specifica della "anima" umana che per questo veniva considerata per natura immortale. Oggi credo non sia opportuno utilizzare il modello anima/corpo nelle sue diverse declinazioni. L'anima, infatti, era stata introdotta per spiegare il dinamismo della materia e dei viventi, dato che la materia veniva considerata per natura sua inerte e passiva. Ora le scienze hanno messo in luce che la materia è energia condensata e che non è necessario ricorrere ad un altro principio intrinseco per spiegare il movimento e la vita.

1.3. Infine diamo per scontata la prospettiva evolutiva, il passaggio cioè da



una visione statica della realtà a una visione più dinamica ed evolutiva: tutta la realtà è in processo. Ricordo che il Vaticano II, nella *Costituzione pastorale*, ha presentato questo evento come la ragione della “congerie di problemi” che richiedono “nuove analisi e nuove sintesi” (*Gaudium et spes* n. 5). Le caratteristiche spirituali, perciò, possono essere attribuite a una particolare fase del processo di crescita personale, senza ricorrere a un principio che fin dall’inizio animi la persona. In questa prospettiva, lo sviluppo della dimensione spirituale della persona costituisce la sua maturità ed è quindi il raggiungimento dell’identità personale completa e definitiva. Si tratterà di precisare come e quando tali caratteristiche si sviluppino.

1.4. In ambiti cristiani, nei secoli scorsi si preferiva parlare di *grazia soprannaturale*. Però il termine «soprannaturale» è molto ambiguo. Per questo la *Costituzione pastorale* del Concilio Vaticano II lo evita sempre. Si tratta di una dimensione nuova, che però non è aggiunta alla natura (sopra) ma si inserisce in un processo della persona che cresce, aderisce alla struttura stessa della persona. Ora il termine “soprannaturale” non esprime questo dinamismo intrinseco o, comunque, non lo esprime bene. Per cui, oggi, si preferisce parlare non tanto di soprannaturale bensì di dimensione spirituale.

Per comprendere la ragione di questa terminologia anticipo una riflessione che tornerà. L’azione di Dio, che nella prospettiva cristiana è l’energia fondante del processo di crescita personale, non può essere accolta dalla creatura in un solo istante, tutta all’inizio, ma si distende nella successione del tempo. Gli eventi della crescita personale, perciò, costituiscono l’ambito del fiorire della qualità che la forza creatrice contiene da sempre, ma che può esprimere solo nella successione degli eventi. Noi *accogliamo la forza della vita a piccoli frammenti, in una lunga successione di esperienze*. In questo senso l’agire divino non si sovrappone alla natura e all’azione delle creature, non si aggiunge dall’esterno alla sua realtà già costituita, ma la alimenta dall’interno. La dimensione spirituale fiorisce non come una aggiunta, bensì come struttura e componente della persona in divenire.

1.5. Un’altra caratteristica della riflessione attuale è il superamento della prospettiva individualista, che caratterizzava spesso la riflessione spirituale. Le scienze umane hanno messo in luce la natura relazionale della persona. I processi di crescita si sviluppano nella trama delle relazioni fondamentali, e questa è inserita in una storia, all’interno cioè di una tradizione culturale sostenuta e alimentata da strutture comunitarie.

1.6. Il termine “spiritualità” può essere utilizzato sia per indicare la stessa vita o dimensione spirituale, sia (più propriamente) per designare la riflessione sistematica sull’esperienza spirituale. In questo senso può essere pure chiamata antropologia o teologia spirituale secondo gli orizzonti culturali.

È pacifico che nei secoli scorsi l’espressione “vita interiore” veniva usata per indicare quella che ora indichiamo con il lemma “vita spirituale”. Per questo la vita spirituale e la teologia corrispondente hanno due coordinate



fondamentali: la tradizione in cui sono inserite, e la cultura di cui si nutrono. La dialettica fra questi due fattori costituisce l'ossatura della teologia spirituale. Riflettere sull'esperienza comunitaria di fede significa, quindi, individuare le dinamiche fondamentali attraverso le quali una persona, nell'ambito di una comunità vitale, compie il suo cammino di crescita, si identifica attraverso i rapporti e si esprime nei rituali di vita. La teologia spirituale è la riflessione sistematica e l'interpretazione di questi processi vitali con modelli armonici alla cultura del proprio ambiente. L'interpretazione, d'altra parte, non è un'aggiunta successiva all'esperienza perché ne costituisce una componente essenziale: si vive, infatti, secondo i modelli e le categorie utilizzati per interpretarla. Per impostare correttamente una teologia spirituale occorre, perciò, delineare il quadro culturale in cui si svolge: i paradigmi che deve utilizzare e i modelli teologici che deve creare.

2. Dimensione spirituale della persona

Anche se ho introdotto riferimenti della tradizione cristiana, le riflessioni che sviluppo restano ancora generiche, valgono per tutte le spiritualità, anche quelle laiche o atee.

La dimensione spirituale è una qualità personale che si sviluppa nella maturità di ogni persona che sia pervenuta a determinati sviluppi interiori. Esistono certamente spiritualità laiche o anche spiritualità atee, ma non credo possano esistere spiritualità antropocentriche, che non sviluppino lo stupore di fronte alla realtà o la meraviglia della vita, e non incrementino l'atteggiamento di accoglienza del flusso cosmico, in qualsiasi modo venga concepito. In realtà spesso ci illudiamo di essere noi a offrire vita ai fratelli. Noi, invece, siamo un vuoto che viene sempre riempito. Non siamo noi a offrire, a donare, ad amare, ma è il bene che in noi diventa amore. È la verità che in noi diventa parola, nei limiti dei nostri schemi.

Se l'uomo non dovesse accogliere nulla di più grande di lui, non gli servirebbero strutture spirituali. Esse sono inutili bardature create dal cervello ammalato, capacità di sguardi profondi ma sterili, abilità meditative illusorie. Più coerente la definizione del chimico inglese Peter Atkins che, in un recente intervento su *Micromega*, facendo professione di ateismo, esprime la convinzione che "la spiritualità sia una pia illusione generata da un cervello fisico" (1), perché "finora nulla, in ambito scientifico, ha richiesto l'intrusione di un qualsivoglia sentore di Dio" (2). Concezione logica in un ateo che considera l'uomo autosufficiente.

2.1. D'altra parte, occorre distinguere bene spiritualità da religiosità e moralità. Parlando di vita spirituale non ci si riferisce a pratiche religiose o all'osservanza di leggi morali, quanto a una qualità nuova dell'esistenza, a un modo particolare di vedere la realtà, di vivere le relazioni. È possibile, pertanto, praticare la religione anche con una certa continuità, ma non sviluppare una vera e propria attitudine spirituale. Agli scribi e ai farisei Gesù rimprovera proprio di osservare leggi morali con fedeltà, ma di non vivere un autentico



rapporto con Dio. Emblematica, a questo proposito, è la parabola del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14): la differenza tra i due che salgono al tempio a pregare è molto netta. Il fariseo in piedi prega Dio dicendo: "Ti rendo grazie, Padre, perché non sono come gli altri". Elenca le opere che egli compie. Gesù dice: "... tornò a casa non giustificato", in un rapporto falso con Dio. Il pubblicano invece, piegato a terra, invoca misericordia: "Abbi pietà di me, peccatore". Ha un atteggiamento di accoglienza, di ascolto, di interiorizzazione, consapevole che c'è una forza più grande in gioco nella storia degli uomini e nella vita personale. Gesù dice: "... tornò a casa giustificato a differenza dell'altro".

Per lo sviluppo della dimensione spirituale sono necessarie alcune condizioni: la consapevolezza che in gioco, nella vita, c'è una forza più grande di noi e l'atteggiamento conseguente di accoglienza.

2.2. La scoperta che nella nostra esistenza e nella storia umana è in gioco una forza più grande, accogliendo la quale è possibile sviluppare qualità umane inedite, consegue spesso l'esperienza che nessuna creatura è in grado di rispondere alle tensioni profonde della persona. I desideri del cuore umano, infatti, vanno sempre oltre le offerte delle creature.

Si passa dall'atteggiamento psichico a quello spirituale, quando si prende coscienza di non essere la sorgente di tutto, il centro dell'universo, ma di essere alimentati o sostenuti da energie più potenti, di essere inseriti in un processo più ampio e profondo, di essere attraversati da un'energia più potente. Nella scienza delle religioni questa esperienza è definita attraverso la categorie del "numinoso" o del "Sacro" del totalmente Altro. Questa scoperta inizialmente avviene attraverso l'incontro con testimoni.

Il raggiungimento della dimensione spirituale è un momento drammatico, che potrebbe sfociare anche nel rifiuto radicale di dipendere da un Altro. È un vero capovolgimento della vita, che rende tuttavia matura la persona, la prepara alla sua conclusione, normale nella creatura, che è la morte.

2.3. Giunti a questa consapevolezza, si assume necessariamente un atteggiamento nuovo, costitutivo della dimensione spirituale. È l'atteggiamento di ascolto o di accoglienza della forza fondante dello Spirito. Perché la forza della Vita, la Parola creatrice, lo Spirito possano far fiorire qualità nuove ed esprimersi in modalità inedite, sono necessari l'accoglienza, il silenzio, l'interiorizzazione. Il passaggio dalla vita psichica alla vita spirituale (cfr. 1Cor 2,14-16) avviene quando non si è più centrati su di sé, ma ci si affida alla forza più grande e si assume un particolare atteggiamento di accoglienza fiduciosa. Quando avviene questo passaggio non scompare la vita psichica, ma comincia a fiorire una dimensione nuova, si è "condotti dallo Spirito".

Per capire bene l'atteggiamento di accoglienza è necessario ricordare che la forza creatrice non fa nulla nella storia e nella nostra vita che non diventi nostro pensiero, nostra azione, nostra decisione. Tutta la trama della nostra esistenza, come tutta la trama della storia, è una trama creata, costituita cioè da



azioni di creature. Non c'è nulla di divino che resti tale nella nostra esistenza e nella storia umana. Tutto deve diventare creatura, per essere umano. In questo senso l'azione di Dio non fa cose che noi non facciamo. La nostra storia è fatta di azioni, pensieri, desideri nostri. Il punto è che tutto in noi può esprimere l'energia della vita e aprirsi al futuro come tutto può invece decadere, inquisirsi, impedire all'azione della vita di esprimersi in noi. Questo è il dramma della nostra esistenza: noi possiamo impedire all'energia dello Spirito di far fiorire la vita in noi, possiamo impedire che le forze della vita si esprimano.

3. Spiritualità cristiana

Tutto quello che finora ho chiarito riguarda ogni forma di spiritualità, anche quella atea. Vi sono, infatti, spiritualità laiche e anche atee che sviluppano il senso del numinoso, la consapevolezza della forza più profonda, e che curano quindi atteggiamenti interiori di ascolto e accoglienza, anche senza parlare di Dio o addirittura negando l'esistenza di un Dio personale.

Come cristiani possiamo chiederci quali sono le caratteristiche della spiritualità nata dall'esperienza storica di Gesù. Si possono ridurre a due: il carattere teologale (la fede in un Dio personale) e lo sguardo costante in Gesù, "iniziatore e perfezionatore della fede" (Eb 12,2). Da queste due caratteristiche derivano la legge dell'incarnazione che regge e informa tutta la spiritualità cristiana.

3.1. La spiritualità cristiana è teologale: riconosce che la forza arcana della vita si esprime come amore e ha quindi carattere personale. Inoltre è cristologica, si sviluppa cioè in riferimento alla modalità con cui Gesù ha vissuto il rapporto con il Padre: "tenendo fisso lo sguardo su di lui". La lettera agli Ebrei utilizza due volte questa espressione: "Fissate bene lo sguardo in Gesù, l'apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo" (Eb 3,2); "tenete fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede" (Eb 12,2). Vivere il rapporto con Dio tenendo fisso lo sguardo su Gesù caratterizza in modo particolare l'esistenza cristiana, immergendola nel tempo. Ne consegue che la spiritualità cristiana ha una triplice modulazione corrispondente alle tre dimensioni del tempo: passato, presente e futuro. Non siamo in grado di accogliere tutta la grandezza della parola in un solo istante. Noi siamo frammento che si succede. Possiamo accogliere il dono di Dio solo nel tempo. È la legge dell'incarnazione. Siamo chiamati a vivere l'atteggiamento di affidamento fiducioso in rapporto al tempo, non cercando di uscire dalla storia.

3.2. Questo spiega perché il rapporto con Dio, vissuto in riferimento a Gesù, si è tradotto in tre modulazioni: fede, speranza, carità. Già S. Paolo, nel primo documento scritto pervenutoci dell'esperienza cristiana, nelle prime righe ricorda questa triade. Scrive ai Tessalonicesi nel 50 d.C.: "... memori del vostro impegno nella fede, della vostra operosità nella carità, e della vostra costante speranza nel Signore nostro Gesù Cristo..." (1Tess 1,3). Poco tempo dopo, scrivendo ai Corinzi, Paolo afferma che queste sono "le tre cose che rimango-



no: la fede, la speranza, la carità" (1Cor 13,13).

La triade teologale corrisponde alle tre dimensioni del tempo: passato, futuro e presente. La fede è l'accoglienza della parola di Dio come ci viene testimoniata dalle generazioni precedenti e volge perciò lo sguardo al passato. Con la speranza ci rivolgiamo al futuro per attendere il compimento e rendere possibile il divenire della salvezza. Tutto questo, vissuto nel piccolo istante del presente nel quale l'eterno si affaccia al nostro cammino offrendoci il dono di vita da condividere con i fratelli, è appunto la carità. Questo processo si realizza non in un luogo sacro, bensì in ogni momento. Si tratta di imparare attraverso la preghiera a rimanere in sintonia con l'azione di Dio, altrimenti rischiamo di cadere nell'idolatria, cioè di considerare quale fonte o ragione della nostra esistenza le ricchezze, la tecnica, il cibo, il potere... Nella preghiera, invece, diciamo che la ragione della nostra vita è l'incontro con Dio, per non perdere l'atteggiamento di questa forza che ci fa crescere come figli di Dio.

3.3. Il cammino teologale, infatti, ha come traguardo la nostra identità di figli di Dio. Siamo già figli, ma in modo ancora incompiuto e provvisorio: "ciò che saremo non è stato ancora rivelato" (1Gv 3,3). Possiamo anche fallire nel cammino del compimento e non pervenire all'identità filiale. La possibilità del fallimento è uno degli insegnamenti innegabili del Nuovo Testamento, che si è sviluppato come la dottrina dell'inferno, secondo la visione del mondo che allora avevano. Ma il nucleo essenziale afferma la possibilità di fallire nel nostro processo di crescita spirituale, di vivere solo in superficie e di non sviluppare le strutture dell'eternità. Noi non siamo ancora viventi in modo definitivo: siamo un tentativo provvisorio che Dio fa di renderci sue immagini permanenti. In questa fase dobbiamo sviluppare la dimensione spirituale, le strutture della vita eterna, altrimenti non siamo in grado di attraversare la morte e di pervenire alla forma ultima di esistenza umana.

4. Spiritualità adulta: che sa confrontarsi con la morte

In questa prospettiva comprendiamo qual è il criterio fondamentale per giudicare una spiritualità adulta. La persona raggiunge la sua maturità quando è in grado di confrontarsi con la morte, quando cioè ha maturato le capacità che le consentono di vivere tutte le situazioni in modo da saper morire.

Ci chiediamo, quindi, quali siano i criteri con cui valutare se possiamo vivere la morte in modo umano, da figli di Dio. Quali siano i criteri che consentono di attraversare le molte situazioni dell'esistenza, anticipazioni della morte. Ci sono situazioni disordinate, caotiche nella storia, ingiuste. Dobbiamo imparare a vivere tutte le situazioni in modo positivo e salvifico. Non perché siano sempre positive o corrispondano a un progetto divino. Ci sono infatti molte situazioni insensate. Ma l'amore di Dio ci offre la possibilità di attraversare quelle situazioni sviluppando la nostra dimensione spirituale, in modo da rendere salvifiche anche le situazioni ingiuste. Se uno è odiato, vive



una situazione ingiusta. Ma anche essere oggetto di odio può essere vissuto in modo da crescere. Anche la croce, che come tale è contraria al volere di Dio, può essere vissuta in modo salvifico. Gesù afferma esplicitamente di essere venuto, o di essere stato mandato, "per predicare il regno di Dio". Ma gli uomini hanno rifiutato il suo annuncio, e Gesù si è trovato ad annunciare il Regno di Dio in una situazione ingiusta, violenta, insensata quale era la condanna a morte in Croce. Egli è riuscito, con la forza dell'amore, a capovolgere il senso di un evento insensato, e lo ha reso salvifico. Anche a noi è chiesto di essere capaci di attraversare la violenza e l'odio, annunciando l'amore.

4. I criteri della maturità desunti dalla morte

Se morte è il traguardo della nostra avventura terrena, essa ci offre anche i criteri per l'orientamento del cammino. Ne possiamo esaminare cinque.

- *Il criterio dell'identità.* Di fronte alla morte non sarà importante che cosa abbiamo realizzato nel mondo, quali opere abbiamo compiuto, bensì chi siamo diventati attraverso tutto quello che abbiamo vissuto. La morte ci chiederà: chi sei? chi sei diventato? Che nome stai abitando? Questo è il criterio fondamentale. Oggi perciò non serve chiedersi: cosa sto realizzando? Che risonanza ha quello che faccio? Dobbiamo piuttosto chiederci: chi sto diventando vivendo questa esperienza? questo fallimento, questa calunnia, o questo successo?

- *Il distacco.* La morte ci chiederà di abbandonare tutto, di aver imparato a distaccarci dalle cose, dalle persone, dalle situazioni, perché dovremo abbandonare tutto. Più ci alleniamo al distacco e più acquistiamo l'identità filiale, cioè accogliamo il dono di Dio che ci rende figli.

- *L'interiorizzazione dei rapporti.* La morte ci chiederà di partire in solitudine, ma pieni di presenze. Ci chiede perciò di vivere i rapporti in modo tale da portarci gli altri dentro, senza condurli con noi per mano. Il bambino piccolo nei primi tempi non è capace di interiorizzare i suoi genitori, quando ne diventa capace è in grado di allontanarsi da loro, di andare a scuola perché porta dentro l'immagine dei suoi. Nelle difficoltà può pensare: "poi lo dico a mia mamma, poi viene mio papà", e trova la forza di andare avanti. A mano a mano che cresce la persona ha bisogno sempre più di interiorizzare presenze. Esse costituiscono la nostra risorsa, perché noi diventiamo attraverso i rapporti. La morte ci chiederà di partire senza condurci nessuno per mano, ma portando in noi tutti coloro che abbiamo amato o ci hanno amato.

- *L'oblatività, cioè la capacità di donare vita.* Tutti cominciamo l'esistenza succhiando vita dagli altri. Da adulti non possiamo più essere persone che succhiano la vita, ma persone che la consegnano. La morte ci chiederà di consegnare tutto, persino il nostro corpo. Tutto dobbiamo restituire, tutto dobbiamo diffondere intorno a noi. Lo potremo fare solo se siamo diventati totalmente oblativi.

- *L'abbandono fiducioso.* La morte ci chiederà di essere così capaci di fidarci della vita da saperla perdere per ritrovarla. È l'atto supremo di fiducia. Tutte



le situazioni che viviamo ci allenano a fidarci così dell'azione di Dio, da saper crescere anche nelle situazioni negative, perché, come dice Paolo, "nessuno può separarci dall'amore di Dio" (Rom 8,39). Noi possiamo vivere tutte le situazioni in modo da crescere come figli. Nessuno ci può separare dall'amore. In tutto questo noi siamo più che vincitori... Nessuno potrà mai separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù.

Allora non ci sono spazi sacri cioè riservati a Dio: tutta l'esistenza diventa "offerta del proprio corpo", "un culto spirituale" (Rom 12,1). I momenti di preghiera sono palestra per imparare a vivere tutte le situazioni come occasione di incontro con Dio, come ambito di vita teologale. Ricordiamo che il dono di Dio ci perviene sempre attraverso creature. È molto facile, soprattutto all'inizio del cammino, identificare la creatura come il dono da accogliere, mentre il dono è un altro. Ci perviene attraverso creature ma le trascende.

In questa prospettiva comprendiamo perché Gesù rimprovera il notabile che lo chiama buono. Nessuno è buono, risponde Gesù. Dio solo è buono (cfr. Lc 18,20). È l'espressione chiara della profondità spirituale di Gesù: la consapevolezza del nulla, continuamente riempito dal Tutto che è Dio. Gesù per questo poteva dire: "Io non faccio nulla da me stesso". Se noi vivessimo in questo modo, potremmo essere testimoni efficaci dell'amore di Dio che si è rivelato in Gesù.

Carlo Molari



Note

1) Atkins P., "Misericordia della fede", in *Almanacco della scienza*, Micromega 7/2010 p. 3.

2) Id., p. 15.



Luciano Manicardi, monaco della Comunità di Bose, considera la vita interiore come un fenomeno proprio di ogni uomo che si interroga su se stesso, e ha per fine la libertà. Nella Bibbia la storia della salvezza inizia con la duplice richiesta: "Esci da te stesso" e "Entra in te stesso". La conoscenza di sé si coniuga con la conoscenza di Dio.

La vita interiore

La vita interiore cristiana può essere definita come la progressiva incorporazione a Cristo nella fede, sotto la guida dello Spirito santo, dell'intera persona del credente. È il movimento di totale apertura alla grazia divina che fluisce dal mistero pasquale della passione, morte e resurrezione di Gesù Cristo, e ha come fine la comunione personale con il Signore. Movimento che comporta anche il discernimento degli idoli e la lotta spirituale contro la mondanità condotta con tutte le fibre del proprio essere.

La vita interiore non è però un'esperienza prettamente cristiana, ma è un fenomeno antropologico, che caratterizza l'uomo in quanto tale: non conduce una vita veramente umana chi non si interroga su se stesso. Questo cammino è stato indagato da tradizioni religiose e culturali diverse. Dobbiamo oggi domandarci se esista ancora uno spazio interiore, come condizione per "rientrare in se stesso". Nelle nostre società di massa ci appare evidente la quotidiana operazione di espropriazione dell'intimo, progressivamente oggetto di processi di omologazione, che mettono a rischio la libertà.

La vita interiore ha infatti per fine la libertà: è libero chi conosce e gestisce se stesso.

Oggi è possibile rilevare come l'accentuazione della soggettività è forte nell'attenzione ai bisogni soggettivi, alle emozioni, ma debolissima nella sua vita interiore. È una soggettività segnata dall'autoreferenzialità e patologicamente dal narcisismo, dall'individualismo, nell'esagerato investimento sulla propria immagine da esibire a se stesso e agli altri, senza un profondo dialogo interiore e senza capacità di assumere responsabilità.

Spesso è dato di vedere come neppure la chiesa cattolica sappia sottrarsi alla tentazione di "pubblicizzare" il privato, di spettacolarizzare e misurare con il numero, con le folle, gesti e parole di fede che andrebbero invece custoditi nel silenzio. Il suo messaggio spirituale piuttosto che accesso alla relazione personale con Dio è stato trasformato in morale, e confuso con una pratica di servizi nella società. Le istanze, inevase dal cattolicesimo, di conoscenza di sé, di integrale e reale esperienza di Dio con la mente e con il corpo, rispuntano in modalità di ricerca della pacificazione interiore, di igiene interiore dell'anima, assumendo forme estetizzanti di ricerca del "mistero" dentro di sé, nella natura e nel mondo, oppure aderendo a movimenti spirituali originari dell'oriente, difficilmente esportabili nella nostra cultura. Oggi manca un'iniziazione, un'articolazione del cammino e della grammatica della vita interiore.

Potremmo dire che questa esperienza deriva da una chiamata, un appello.



Il nostro inquieto spirito

Secondo la Bibbia, la storia della salvezza inizia con l'appello rivolto ad Abramo *lek-lekà*, "va' verso te stesso" (Gen 12,1). Non è semplicemente la richiesta di un ritorno dentro di sé, ma la chiamata è duplice: "esci dalla tua terra, da te stesso" e "va' verso te stesso". Allora noi obbediamo a un appello che sorge dal nostro profondo. È chiaro che questa vita interiore non si oppone a vita esteriore, ma a dissipazione, a dispersione, a non senso, a disordine. La vita interiore è il compito di chi assume la propria identità e verità come mandato da adempiere con responsabilità. Non siamo chiamati a imitare, ma a realizzare la nostra unicità.

Secondo i tre grandi monoteismi, questo è il compito fondamentale assegnato da Dio a ciascuno di noi. Anzi, essi mostrano che il cammino di conoscenza di sé si accompagna inscindibilmente a quello della conoscenza di Dio. Si coniugano, dunque, ricerca di Dio e ricerca di identità, unicità personale, che si esprime nella domanda: "Che cosa devo fare?" (Mc 10,17). Alla persona che gli fa questa domanda, Gesù risponde proponendo un itinerario interiore che lo conduce a interrogarsi sui perché di fondo della propria ricerca, sulla comprensione di sé e delle proprie relazioni umane con gli altri e con il mondo esterno (i comandi etici del decalogo ricordati nel v. 19). Questa presa di coscienza è posta di fronte alla domanda radicale, alla rivelazione della povertà profonda, della mancanza che abita il suo interlocutore ("una cosa ti manca", v. 21). Gesù, però, ha apprestato prima lo spazio di amore, al cui interno accogliere tale rivelazione e superarla grazie alla relazione con Gesù stesso (v. 21; "Gesù fissatolo lo amò e gli disse: vieni e seguimi"). Conoscenza di Dio e conoscenza di sé, dice questo testo, passano attraverso l'adesione alla persona di Gesù Cristo. L'anonimo interlocutore di Gesù, però, rifiuta il rischio di farsi amare e di ricevere la propria identità nella relazione con un altro, e così resta senza nome, senza volto, definito solamente da ciò che ha, da ciò che possiede.

L'appello è a iniziare un viaggio, un esodo, un pellegrinaggio interiore, difficile e duro. Un viaggio che non sappiamo dove ci porterà. È quello della conversione. La presenza di Dio è interiore all'uomo: è la ricerca della verità, del Regno di Dio presente in noi. Vedere in faccia se stessi è spesso fonte di disillusioni, è atto che spezza le idealizzazioni di sé, le immagini di noi che ci siamo forgiati. Comporta una messa a morte dell'io ideale, che costituisce l'immagine gratificante di noi e degli idoli che ci costruiamo. Tutto questo può implicare l'entrare in crisi e il subire ferite. Il lavoro di discesa nel proprio cuore, di ricerca della propria verità, non lo intraprende chi ha paura delle ferite, della sofferenza che a lui ne può derivare. Quando la verità vuole rivelarsi all'uomo fa uso di un grande dolore: vi è sempre il prezzo di un'acuta sofferenza da pagare al disvelarsi della verità.

Questo significa che l'uomo è un essere razionale, ma è anche un enigma. È costitutivo dell'uomo l'enigma, la notturnità, il non-circoscrivibile in noi con

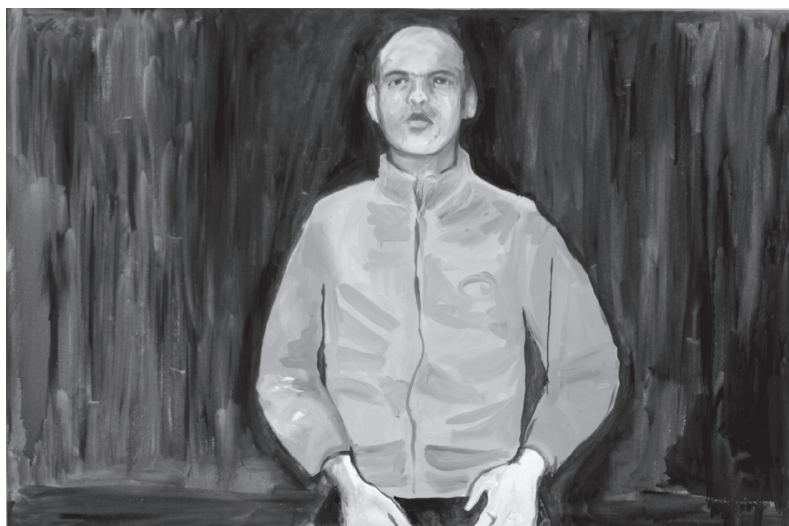


cui (e non contro o malgrado cui) si è chiamati a vivere, a strutturarsi e a crescere. In noi, e nel rapporto con il mondo, con gli altri, con Dio, scopriamo una dimensione di enigma, di indicibile, di estraneità a noi stessi. Il Cristo stesso muore con il grido che attesta il permanere di un enigma che attraversa il rapporto uomo-Dio: "Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mc 15,24; Mt 27,46).

La vita interiore ci rivela le nostre negatività come costitutive, prende coscienza dell'oscurità. È ricerca di illuminazione, ma dove la luce splende nel fondo delle tenebre. È necessario toccare questo fondo buio di sé per conoscere la luce. Chi intraprende questo cammino vede se stesso come uno che è nelle tenebre. È questo il primo passo dei veri pellegrini. Allora questa illuminazione che viene dalla conoscenza delle proprie tenebre appare chiaramente come esperienza di resurrezione: se toccare il fondo del proprio cuore è esperienza di morte, la luce che si intravede è ingresso in una nuova vita. Allora si disvela l'uomo interiore, l'uomo nascosto nel cuore (cfr. 1Pt 3,4).

Questo itinerario richiede disciplina e attenzione, concentrazione, educazione all'ascolto e all'accoglienza, alla comunicazione, per ridare valore alle parole e alle relazioni. La vita interiore si nutre, infatti, di relazioni con altre persone, altri mondi culturali e spirituali, altre tradizioni religiose. Ivan Illich ha auspicato il sorgere di "comunità di leggenti", di donne e di uomini che sappiano mettere insieme le reazioni di fronte ai grandi testi della letteratura mondiale, delle grandi religioni, di fronte ai "racconti fondatori". Comunità simili al *bet hamidrash* ebraico, alla madrasa musulmana, al monastero cristiano.

Luciano Manicardi



Docente di Storia della spiritualità antica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Antonio Montanari mostra come il cristianesimo di Agostino sia anzitutto un'esperienza di autocomprensione della vita, attraverso l'itinerario che va dalla dispersione e frammentazione dell'io alla ricomposizione per mano di Dio dell'unità interiore.

Il dramma dell'uomo in cerca di compimento

In queste pagine ci accostiamo ad Agostino perché, fra gli autori antichi, è quello che ha saputo fare “della sua dottrina un dramma spirituale che si prolunga in ogni coscienza” (1). Secondo Blondel, infatti, Agostino ha avuto la capacità di cogliere in modo mirabile il rapporto fra pensiero e vita, fra speculazione ed esperienza, fra scienza e fede, fra libertà e grazia, fra umiltà e carità (2).

Queste prime battute, evidentemente, non intendono illudere il lettore circa la “modernità” di Agostino e l'immediatezza del suo linguaggio e dei suoi temi, che subito ci affascinano e ci conquistano, perché non si può ignorare che, per interpretare correttamente i testi antichi, occorre essere consapevoli anzitutto della distanza che da essi ci separa. È necessario, pertanto, colmare il divario non solo ricostruendo la cultura che a essi soggiace, ma anche ravvivando la consapevolezza del bagaglio di “precomprensione”, con il quale noi stessi li accostiamo, affinché la nostra “precomprensione” non abbia a ritorcersi in “pregiudizio”.

Queste osservazioni valgono in particolare, quando il tema affrontato è quello antropologico, perché, se a partire da Socrate fino a tutto il Medioevo, l'imperativo “conosci te stesso” ha costituito l'argomento unitario di ogni riflessione sull'uomo, oggi non si può più ignorare che da allora molte cose sono cambiate. È infatti cambiato il modo in cui l'uomo si rapporta con se stesso e con Dio, perché è mutato il contesto nel quale l'uomo vive e riflette. Un contesto inesorabilmente segnato da uno *status* di perenne provvisorietà dell'identità, che ha reso il soggetto sempre più estraneo a se stesso.

“Siamo ignoti a noi stessi - affermava già con decisa perentorietà, il filosofo Nietzsche -, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi: è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. Non abbiamo mai cercato noi stessi - come potrebbe mai accadere che ci si possa, un bel giorno, trovare?” (3).

Solo poche righe dopo, il filosofo aggiunge: “Restiamo necessariamente estranei a noi stessi, non ci comprendiamo, non possiamo fare a meno di confonderci con altri, per noi vale in eterno la frase: Ognuno è a se stesso *il più lontano* - non siamo, per noi, *uomini della conoscenza*” (4).

Colpiscono inevitabilmente e lasciano ammutoliti queste parole taglienti, tratte da *La genealogia della morale*, un'opera composta di getto nel giro di soli venti giorni nel luglio 1887. Sono parole che suonano come una sfida e ci



costringono a guardare alla storia reale dell'uomo. Di un uomo che, avvolto nel mistero del suo destino, sembra essere diventato sempre più estraneo a se stesso, e avverte con un inevitabile carico di tragicità la frammentazione di una vita che si sfrangia e si disperde.

Del tema della frammentazione ha acquisito una piena consapevolezza la riflessione antropologica avviata alla fine del secondo millennio. Vissuto febbrile, amori lacerati che non sanno andare al di là dello spazio di un'emozione o di un complice interesse, ricerca affannata di tempo libero che poi si è incapaci di gestire, di vacanze da cui si ritorna annoiati e delusi: sono tutti sintomi di un mondo frantumato, in cui si vive di segmenti e si rincorrono fini e interessi immediati, mentre la ricerca di novità a ogni costo costringe a rimanere sempre in superficie, ignorando la profondità, il cuore delle cose e le radici della vita. Inevitabilmente, allora, ci si scopre senza più una storia, senza una consequenzialità. Manca una visione che permetta di avere una coscienza dell'insieme. Semplicemente abbiamo accumulato una collezione di piccoli frammenti illeggibili, che non sanno restituire il senso della vita. Inoltre, nell'esperienza personale, frammentazione e sofferenza si intrecciano, intessute insieme in una trama inscindibile.

In questo contesto, la domanda: "Chi sono io?" emerge imperiosa e non può più essere soffocata. È la domanda dell'uomo che, pur sentendosi cittadino del mondo, avverte al tempo stesso tutta l'estraneità di questo mondo, che lo ospita ma è incapace di rispondere ai grandi interrogativi che lo assillano.

"Mi sono frammentato disperdendomi lungo lo scorrere del tempo"

Agostino ci viene in aiuto in quest'esperienza, perché nelle sue pagine cristianesimo si rivela anzitutto come un'esperienza di autocomprensione della vita (5). Se ci accostiamo ai primi otto libri delle *Confessioni*, possiamo renderci conto che la narrazione della propria esistenza diventa, per il vescovo di Ippona, la base sperimentale che fa della propria esistenza e della propria *inquietudine* una via verso la *beatitudine*.

Questo itinerario parte dalla consapevolezza dell'inconsistenza che affligge l'uomo. Inconsistenza nel duplice senso di intima incoerenza e deficienza d'essere (6). Ciò risulta evidente fin dalla prima pagina di quel prologo che il vescovo pone in apertura del primo libro delle *Confessioni*, dove emerge l'immagine iniziale dell'uomo. Un uomo che cammina curvo sulla scena di questa vita, quasi schiacciato dal peso del proprio peccato. E qui fa la sua comparsa un termine tipicamente agostiniano: *inquietudo*. Si tratta di un sentimento di fondo che esprime l'angoscia dell'uomo consapevole della propria condizione mortale e dell'inutilità delle proprie illusioni. L'*inquietudine* diventa così, per Agostino, espressione di intima inconsistenza - l'uomo è infatti "particella del creato (*aliqua portio creaturae*)



Il nostro inquieto spirito

tuae), che trascina con sé il peso della propria mortalità - o forse potremmo tradurre: "la consapevolezza del suo dover morire" - e la testimonianza del proprio peccato (*circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui*)" (7).

Fin da questo primo approccio è facile percepire come le pagine delle *Confessioni* riflettano una percezione viva della tragedia dell'uomo, continuamente sospinto a perdere contatto con se stesso, fuggendo all'esterno e vagando lontano dal proprio cuore. Tutta la narrazione sembra essere dedicata alla descrizione del *dissilire*, del "frantumarsi" dell'io, che emerge con insistenza nel libro undicesimo delle *Confessioni*, nel quale Agostino espone la dolorosa esperienza della propria frantumazione interiore, che intrattiene una relazione paradossale col tempo e la durata: "Ora i miei anni scorrono nell'afflizione [...]. Io, infatti, mi sono frantumato nei tempi (*in tempora dissilui*), di cui ignoro anche l'ordine, e i miei pensieri, che sono come le viscere della mia anima, sono lacerati (*dilaniantur cogitationes meas*) dall'avvicinarsi tumultuoso delle cose (8).

Questa esperienza trova la sua cifra sintetica in un'espressione icastica: "*in tempora dissilui*", cioè "mi sono frammentato, disperdendomi lungo lo scorrere del tempo". È l'immagine di Agostino che va in frantumi e si disperde a tal punto da rendere irriconoscibili i suoi primitivi lineamenti, e impensabile ogni tentativo di ricomposizione. E tale lacerazione è destinata a durare fino al giorno in cui mi getterò in Dio (*in te conflum*), purificato e liquefatto dalla fiamma del suo amore (9). Solo allora, l'immagine umana - di cui ora sappiamo trattenere solo pochi frammenti - emergerà senza ombre e pienamente svelata.

"Ripercorro le vie dei miei errori per ricomporre i mille frammenti..."

Nell'esperienza personale di Agostino - così come nell'esperienza di ogni uomo - frammentazione e sofferenza si intrecciano, intessute insieme in una trama inscindibile: "La mia vita non è che distrazione (*distentio est vita mea*)" e "I miei pensieri sono dilaniati dal tumulto del molteplice (*tumultuosis varietatibus dilaniantur*)", scrive nel libro undicesimo delle *Confessioni* (10). Tuttavia, la vicenda umana è capace di rivelare - per chi lo sa cogliere - l'altro suo volto, cioè il desiderio insaziabile di felicità che tormenta l'uomo, un desiderio inestinguibile, seppure destinato a rimanere inappagato in questa vita.

In questo frangente emerge la parola assolutamente nuova di Agostino, e la sua riflessione innesca una dialettica - percepibile in modo vivo anche in tutta la tradizione che si rifà a lui - che mantiene in tensione la *distensio*, cioè la lacerazione dell'interiorità che si disperde all'esterno e si sfrangia attraverso la molteplicità dei piaceri, delle concupiscenze e dei falsi oggetti di amore, e l'*intentio*, forza di conversione e di concentrazione che, in fondo, è forza divina



(11). Il ritorno in sé viene allora letto come una *peregrinatio* che, dalla dispersione, porta all'interiorità.

"La tua misericordia è superiore ad ogni vita, e la mia vita non è che distrazione (*distentio est vita mea*), ma tu mi hai raccolto con la tua destra nel mio Signore, il figlio dell'uomo, mediatore fra te, unico, e noi, molti [...] affinché per mezzo suo io afferri colui dal quale sono stato afferrato (Fil 3,12) e, seguendo l'Uno, mi raccolga dalla dissipazione dei giorni antichi (*a veteribus diebus colligar sequens unum*). Così, dimentico del passato, né distratto dal futuro, che è destinato a passare, ma proteso in avanti, non nella dissipazione, ma nella concentrazione (*non secundum distentionem, sed secundum intentionem*), cammino verso la palma della chiamata celeste (12).

"Tu mi hai raccolto con la tua destra, mio Signore (*me suscepit dextera tua*)": nel paradosso della sua condizione dolorosa, Agostino percepisce con chiarezza l'intervento della mano di Dio, che lo previene e lo raccoglie per restituirgli l'unità. L'iniziativa è chiaramente di quel Tu che viene incontro all'uomo. È la mano del Padre che, come nella parabola, si protende verso il figlio prodigo. "*Me suscepit dextera tua*". Il verbo latino *suscipio*, in questo testo, esprime non solo l'accoglienza che Agostino trova in Dio, grazie alla mano accogliente che il Padre gli tende, ma anche l'esperienza di "essere raccolto", poiché la mano di Dio, che lo trattiene, impedisce che l'esperienza della lacerazione si prolunghi.

La pagina sulla quale ci siamo appena soffermati sembra fare eco al prologo del secondo libro delle *Confessioni*, nel quale il vescovo di Ippona si proponeva di rievocare le proprie turpitudini passate e le corruzioni carnali che affliggevano la sua anima (*Conf.* 2,1,1). Lo scopo per cui egli ripercorreva le vie del proprio errore, rendendo nuovamente viva l'amarezza di quel ricordo, non era però puro masochismo né autolesionismo. Agostino, infatti, esprimendo con chiarezza fin dall'inizio del paragrafo le proprie intenzioni, affermava: "Voglio ricordare le mie colpe passate, le contaminazioni della mia anima, non perché le amo, ma perché voglio amare te, Dio mio. [...]. Il ricordo è amaro, ma spero così di assaporare la tua dolcezza (*ut tu dulcescas mihi*), o dolcezza senza inganno (*dulcedo non fallax*), o dolcezza felice e senza angoscia (*dulcedo felix et securus*), e per raccogliermi dalla dispersione e ricomporre i mille frammenti in cui mi sono dilacerato. Allontanandomi da te, l'Uno, sono infatti svanito nel molteplice (*in multa evanui*)" (13).

"Voglio ricordare le mie colpe passate [...] per ricomporre i mille frammenti in cui mi sono dilacerato (*conligens me a dispersione*)". Il testo latino permette di pensare che qui sia non tanto la divina dolcezza che ha il compito di "raccogliere" Agostino dalla sua dispersione, come appare nelle traduzioni abituali, ma che sia piuttosto Agostino stesso che tende a "raccogliersi", riportando alla memoria il proprio errore. È infatti la memoria che, riportando nel presente dell'esistenza l'esperienza passata, riesce a *con-ligare* - cioè a ricomporre, legan-



doli insieme - i vari frammenti dell'esistenza, per ritrovarne l'unità e, quindi, il senso. In questo contesto, il ricordo è da intendere anzitutto come "rammemorazione", nel senso heideggeriano del termine; è cioè un "accorgersi di", o forse è già uno "stare dentro" gli eventi ricordati. Allora, il ricordo innesca una dinamica generativa di forza per il presente, che non solo consente ad Agostino di guardare con coraggio ai mille frammenti del proprio volto, ma suscita anche "la volontà soggettiva di *raccogliersi* dai vecchi giorni" e, al tempo stesso, di allontanarsi dal vecchio uomo (14).

Mi sembra interessante sottolineare ancora, per concludere, l'uso in questo contesto del vocabolario della dolcezza, del resto particolarmente presente nel dettato delle *Confessioni*. Per Agostino, la conoscenza sensibile ha una sua precisa struttura e, soprattutto, è caratterizzata da uno specifico rapporto con il proprio oggetto. La nozione di dolcezza trae la sua origine dalla sensazione del piacere, legata al gusto, per cui viene percepito come dolce ciò che lo soddisfa. Si comprende, allora, che tale concetto possa essere impiegato anche per evocare la soddisfazione vitale dell'anima a contatto con il divino (15).

La lettura dei testi agostiniani - ha osservato con acutezza Maria Zambrano - produce, come esito, il disincanto di ogni lettore curioso, che si butta su quelle pagine, avido di leggere fatti scandalosi o di indagare l'intimità altrui. Il lettore, infatti, si accorge ben presto che la "confessione", mentre viene letta, obbliga a leggere dentro di sé (16).

Accostandoci alle pagine di Agostino con la nostra esperienza di frammentazione e di complessità, siamo stati aiutati anzitutto a smitizzare l'idea che la frammentazione sia una caratteristica che connota in modo particolare l'esperienza odierna, perché, in realtà, appartiene all'uomo di sempre. Come, del resto, la ricerca di unità rappresenta una costante dell'esperienza umana, che fa parte della domanda essenziale della vita e della ricerca del suo senso intimo e ultimo. Il vescovo di Ippona, infatti, ci ha insegnato che l'unità esige di essere colta, dentro il vissuto umano, anzitutto come ricerca e tensione verso un compimento, che muove tutta l'esistenza.

Antonio Montanari

Note

1) M. Blondel, *XV Centenaire de la mort de Saint Augustin. L'unité originale et la vitalité permanente de sa doctrine philosophique*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 37 (1930) 466.

2) Cf. Ibid.

3) F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, traduzione di F. Masini, Milano, Adelphi, 200613, p. 3.

4) Ibid.



5) Cf. C. Esposito, "Quaestio mihi factus sum". Heidegger di fronte ad Agostino, in *Ripensare Agostino: Interiorità e intenzionalità*. Atti del IV seminario internazionale, SEA 41, Ist. Patristico "Augustinianum", Roma 1993, p. 233.

6) Cf. R. De Monticelli, *Una metafisica al vocativo*, in "Agostino, Confessioni", Milano, Garzanti, 2005-13, p. II.

7) *Conf.* 1,1,1.

8) *Conf.* 11,29,39.

9) Cf. *Conf.* 11,29,39.

10) *Conf.* 11,29,39.

11) Cf. I. Bochet, *Paul Ricoeur. Soggetto e negatività*, in L. Alici-R. Piccolomini-A. Pieretti (edd.), "Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia del Novecento" / 3, Città Nuova, Roma 2002, pp. 172-177.

12) *Conf.* 11,29,39.

13) *Conf.* 2,1,1.

14) Cf. M. Cristiani, *Commento a Confessioni XI,xxix,39*, in "Sant'Agostino, Confessioni", vol. IV, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 200022, p. 326.

15) Cf. J. Chatillon, *Dulcedo, dulcedo Dei*, in "Dictionnaire de Spiritualité", t. 3. Beauchesne, Paris 1957, coll. 1777-1795.

16) M. Zambrano, *La Confessione come genere letterario*, Milano, Bruno Mondadori 1997, pp. 55-56.



Stefano Yavuz Selim Meneghetti illustra il suo incontro con il sufismo. metodo islamico di perfezionamento interiore, modo di vivere, che ci fa intravedere la Verità riflessa nel mondo: per arrivare all'amicizia con Dio occorre disciplina, sforzo, esercizio spirituale continuo per imparare l'arte della vita e svuotarsi dalle miserie, dalle malvagità.

L'altro cuore dell'Îslâm

Introduzione al sufismo

Il Sufismo è il cuore della spiritualità e della vita religiosa musulmana. Ha scritto Sayed Husein Nasr: «Come il respiro che anima il corpo, il sufismo ha infuso il suo spirito in tutta la struttura dell'Îslâm», sia nelle manifestazioni sociali, sia in quelle intellettuali, e ha custodito attraverso i tempi le discipline spirituali, rendendone possibile la trasmissione da una generazione all'altra.

Secondo Si Hamza Boubakeur (che fu rettore dell'Università islamica di Parigi, rettore della Moschea di Parigi, e discendente del primo "califfo ben diretto" Âbû Bakr): «il Sufismo in se stesso non è né una Scuola teologico-giuridica, né uno scisma, né una setta. È innanzitutto un metodo islamico di perfezionamento interiore, d'equilibrio, una fonte di fervore profondamente vissuto e gradualmente ascendente. Lungi dall'essere una innovazione o una via divergente parallela alle pratiche canoniche, è anzitutto una marcia risoluta d'una categoria di anime privilegiate, prese, assetate di Dio, mosse dalla scossa della Sua grazia per vivere solo per Lui e grazie a Lui nel quadro della Sua legge meditata, interiorizzata, sperimentata".

All'inizio del cammino

Avevo sete di spiritualità, di equilibrio, di pace. Cercavo la Verità. Cercavo, ma trovavo solo segni che mi erano perlopiù incomprensibili. Avevo bisogno di un maestro e di una scuola che mi insegnassero a leggere e a capire che la possibilità di interpretare i segni l'avrei trovata solo in me stesso.

All'inizio ero convinto che avrei dovuto intraprendere la via dell'ascetismo, un distacco dal mondo, una "fuga" da una profonda "inadeguatezza". Incontrando il Sufismo ho incominciato a capire che c'era la possibilità di un percorso, più consono al mio modo di percepire la Verità.

Abbracciare l'Îslâm, per me che sono cresciuto in un ambiente cattolico, è stata sicuramente una scelta "indisciplinata". Come spiegava il mio maestro Gabriele Mandel - che Dio si compiaccia di lui -, anche se le religioni del mondo sono fra loro diverse, esse si dispongono l'una dopo l'altra come lungo il perimetro di un cerchio, il cui centro è "il Concetto di Dio". E così come i raggi di una ruota, più si avvicinano al centro e più sono vicine tra loro.

Tutte le religioni sono come i frammenti di un grande specchio, in ognuno dei quali ci si può specchiare, mentre il grande specchio d'origine simbolizza Dio. E non vi è altra divinità che Dio, Uno, Unico.

Tratto dal libro *La sapienza dei profeti* di Muhyiddin Ibn 'Arabi: "Ciò è del



tutto analogo a quanto succede in uno specchio del corpo: contemplandovi delle forme, tu non vedi lo specchio, pur sapendo che vedi quelle forme (o la tua propria) soltanto grazie a quello specchio. Questo fenomeno, Dio l'ha manifestato come simbolo particolarmente appropriato alla Sua rivelazione dell'Essenza, affinché colui al quale Egli si rivela sappia che non Lo vede; non esiste simbolo più diretto e più conforme alla contemplazione e alla rivelazione di cui si tratta (...). Orbene, la sola, la vera, l'unica vita di ogni essere umano è questa, è solo questa, e poiché Dio infinito ha creato l'universo mondo, ecco che gli infiniti si specchiano nella Creazione che è specchio di Dio".

Corano (10^a25): *«Allah chiama alla dimora della pace e guida chi Egli vuole sulla Retta via».*

Proseguendo con il cammino, compresi che il sufi è un essere umano come tutti gli altri, si deprime come tutti gli altri, si ammala come tutti gli altri, muore come tutti gli altri, ma è consapevole di avere un'anima che non si deprime, non si ammala, non muore.

Da qui la necessità di trovare, tra le prime cose, un rapporto equilibrato tra percorso spirituale pratico e una stabilità interiore in armonica relazione con il mondo che ci circonda.

«Nel mondo, ma non del mondo, nulla possedendo e da nulla essendo posseduti».

Gabriele Mandel ci ribadiva che l'uomo è corpo fisico, anima divina e (ponte di collegamento tra i due) psiche. Solo se queste tre parti opereranno in completa unione, l'essere umano sarà realizzato e sereno, come da sempre è stato affermato dai grandi maestri sufi.

Cercare la spiritualità durante la propria vita quotidiana è un modo di vivere che può arricchire, sviluppare le naturali possibilità interiori della natura umana e soprattutto farci intravedere la Verità riflessa nel mondo.

Equilibrio tra sfera materiale e spirituale

Equilibrio tra la crescita, la cura di sé nella propria totalità e le indispensabili relazioni intersoggettive; rispetto per tutte le religioni e tutte le ideologie, rispetto per l'essere umano e per la natura tutta, amore per la Pace, amore per lo studio, corretta educazione del sé; valori proclamati e del pari vissuti. Un equilibrio di volta in volta rivisto. Un raggiungimento che non è mai definitivo.

Un rispetto per tutti i tipi di credenza è espresso anche da Mawlânâ Jalâl-ad-Dîn Muhammad Rûmî che, all'ingresso della sua *dergah*, fece esporre questa sua quartina che si può vedere ancora oggi: «Vieni, vieni; chiunque tu sia, vieni. Sei un pagano, un idolatra, un ateo? Vieni! La nostra casa non è un luogo di disperazione, e anche se hai tradito cento volte una promessa... vieni».



Il nostro inquieto spirito

Il sufi realizzato è, quindi, libero da ogni tipo di interdipendenza, e il suo rapporto con il mondo che lo circonda è un corretto rapporto adulto e non simbiotico. Il fine ultimo è raggiungere, attraverso l'illuminazione, una realizzazione consapevole che manifesti a ciascuno la scintilla divina che è in noi.

Un aforisma sufi recita: «Chi conosce se stesso conosce Dio, chi conosce Dio conosce se stesso». E questo è possibile solo se si affina lo spirito, perché la Verità si trova solo nella Verità. Infatti Dio ha detto: Né i cieli né la terra Mi contengono, ma Mi contiene il cuore del Mio fedele (questa è l'essenza del Corano, secondo Ibn âl-Arabî).

Corano (50^a16): «Dio è vicino a ciascuno di noi più della sua stessa vena giugulare».

Jihad

Lo sforzo (il jihad, termine erroneamente tradotto in occidente con "guerra santa") è sforzo dell'uomo per convertire se stesso da pietra grezza a pietra levigata. La lotta spirituale che il sufi conduce è specialmente contro se stesso e contro il proprio egoismo e le qualità e le azioni basse del proprio animo.

Il bene e il male sono convenzioni che spesso dipendono dalle parole. Spesso è l'ignoranza che non ci fa distinguere la zizzania dal grano.

Il nostro Profeta Muhammed (pace e benedizione su di lui) disse: «Seguite la via di una scienza, doveste per questo andare a cercarla sino in Cina», e «A colui che segue la via di una scienza, Dio apre più grandi le porte del paradiso», e ancora: «Il sangue di colui che studia è superiore al sangue dei martiri». E ciò in perfetto accordo con il Corano.

Ricerca, in noi stessi e tra gli uomini, come continua fonte di scoperta.

Gabriele Mandel rimarcava spesso un concetto: "Una bottiglia da un litro contiene un litro di liquido, qualsiasi sia questo liquido. Se la bottiglia è piena di acqua, ci si potrà mettere tanto vino quanto di quell'acqua è disposta a buttar via. Questo è il mondo umano. E i sentimenti sono sempre gli stessi, le sofferenze, i desideri, le aspirazioni sempre gli stessi. Non esiste progresso globale: esiste evoluzione spirituale, ma oggi è eccessivamente contrastata dal materialismo; quindi, più materia e meno spiritualità, più acqua e meno vino, ma sempre nella quantità eterna di un litro".

La spiritualità per il Sufismo

Gli esseri umani hanno bisogno di spiritualità, perché la spiritualità è la massima luce che può illuminare l'anima. La spiritualità è un valore intimo, non da propagandare, non qualcosa da sfoggiare al mondo intero.

Oggi gli esseri umani cercano disperatamente la pace interiore, si avverte per istinto l'importanza dell'ascesa mistica ed etica, ma ben pochi accettano di



sottoporsi alla disciplina di una tradizione autentica, la sola che possa produrre effetti positivi.

Possiamo essere religiosi senza avere l'aspirazione spirituale. La spiritualità è un livello più nobile all'aderenza esteriore a dogmi e precetti formali.

Nel Sufismo si cerca di raggiungere un livello di spiritualità nel quale ci si rende conto dell'unità del tutto, e che in verità tutto è manifestazione di Dio.

Sono fortemente convinto, pur non essendo per nulla un buon esempio in tal senso, che ogni forma autentica di spiritualità deve tendere all'uomo perfetto (âllnsân âlkâmil).

Nella quotidianità

Il nostro cuore, ogni giorno, vivendo la vita di tutti i giorni, si riempie anche di sporcizia. Vi si possono accumulare egoismo, odio, malvagità, debolezze e miserie. Vuotiamolo ogni sera con la preghiera a Dio, con il *dhikr*, con la meditazione. Saremo allora più intimamente legati a Dio e, al contempo, uniti alla vita stessa.

- **La meditazione.** Corano (40a9): «si rammentano solo i dotati di intelligenza». La meditazione è superiore alla riflessione, perché riflettere è cercare, e meditare è trovare.

- **Il dhikr.** Il *dhikr* ha due valenze, le quali hanno, a loro volta, due tipi di contemplazione ciascuna. Vi è il *dhikr* collettivo, con musica, canto, ed eventuale danza sotto la guida del Maestro e, di necessità, con la guida del direttore musicale (*dhikirbashê*), e il "*dhikr* del cuore", individuale, solitario. Le "contemplazioni" che ne emergono sono il risultato o di una fede impeccabile e vigorosa o di un amore per Dio intenso e profondo.

L'esercizio spirituale continuo diventa, in questo modo, strumento per imparare "*l'arte della vita*". Strumento che ci può aiutare a trovare l'indispensabile equilibrio, che ci permetta di percorrere la via retta. Equilibrio che si rispecchia e si riconosce nelle relazioni intersoggettive e, come tale, viene vissuto come salutare anche per gli altri e per il mondo intero.

Il Sufismo è la scienza di acquietare ciò che va acquietato, e di risvegliare ciò che va risvegliato. È anche la scienza che fa capire l'impossibilità d'acquietare o di risvegliare ciò che non lo può essere, o di credere d'averne bisogno quando non ce n'è bisogno. Occorre avvicinarsi al Sufismo imparando a imparare; acquisendo conoscenza attuando la giusta pratica per conseguirla. Occorre diventare consapevoli della non-importanza, allo stesso modo con cui si è consapevoli dell'importanza; e senza cercare solamente i sentimenti importanti.

La nostra realtà proviene solo da noi stessi, ed è causata dai nostri costrutti mentali. Siamo come una torta millefoglie. Dalla nostra infanzia e, forse, da molto prima, abbiamo iniziato a sovrapporre strati su strati. È ora di capire.

Abbiamo un solo momento in cui vivere. Abbiamo un solo luogo in cui



Il nostro inquieto spirito

vivere. Qui e ora. Non lo capiremo mai abbastanza. Spesso diamo troppa importanza a fatti transitori, e non diamo importanza al fatto che anche la nostra vita, come quella di tutti, è transitoria. Quanto tempo dedichiamo ad azioni per quel "dopo" che ci è del tutto ignoto?

- Alcune tappe lungo il cammino (Âbû âlHasan Fârîsî)

1. La prima è avere chiaro il concetto dell'Unicità divina;
2. Trovare sempre una compagnia buona;
3. Liberarsi dall'egotismo;
4. Viaggiare molto per rompere i lacci e rafforzare gli animi;
5. Non mentire a se stesso e agli altri;
6. Diventare ciò che si può diventare, senza cercar di perseguire quello che è illusione;
7. Diventare consapevoli di quello che ci è possibile fare;
8. Realizzare l'Unità nascosta nonostante le esigenze poste dalla diversità, e non per mezzo di queste esigenze;
9. Tener conto dei mezzi che nella diversità si presentano, senza pensare che i suoi aspetti esteriori possano essere in se stessi importanti;
10. Sapere che non si guarisce con le parole, bensì con il metodo corretto di sceglierle e di dirle al momento opportuno.

Relazione con il bene degli altri come specchio del nostro stesso bene

Il Profeta Muhammad (la pace e la benedizione di Allah siano su di lui) disse: "La carità è un obbligo per ogni musulmano, e colui che non ne avesse i mezzi faccia una buona azione o eviti di commetterne una sbagliata. Questa è la sua carità".

Non è l'analisi e la conoscenza di Dio che ci portano ad arrivare alla meta. È l'amicizia di Dio. Per colui che impara la lezione dell'amicizia in questo mondo, questa lezione lo porta alla fine verso l'amicizia di Dio. Ma quando una persona pretende in cambio dal suo amico tutto ciò che egli fa per lui, allora questa non è amicizia. La miglior cosa che uno deve fare è introdurre lo spirito dell'amicizia. È qualcosa che non può nascere solamente con il ragionamento. La strada è di portare un individuo a comprendere completamente che l'essenza delle morali e della religione e dell'educazione è una, e che quell'unica essenza è la maniera dell'amicizia. Quella è la ragione perché la miglior educazione è l'amicizia: come portare piacere e felicità all'altro; e uno può incominciare ad imparare ciò, comprendendo completamente cosa è l'amicizia, praticandola allo stesso tempo.

L'amore dipendente è incompleto. L'amore che tenta di possedere la persona amata è come privo delle braccia, non può stringere nulla. L'amore che non considera il piacere o il dolore della persona amata, è cieco. L'amore esigente e che si impone troppo, è morto.

Dio vuole che sia, come si legge nel Corano, religioso e spiritualmente



attivo.

Corano (2°177): «*La religiosità non consiste nel volgere il vostro volto verso oriente o verso occidente. La religiosità consiste [...] nel dare dei propri beni ai parenti, agli orfani, agli indigenti, ai viaggiatori, ai mendicanti, e per la liberazione degli schiavi; nell'osservare la preghiera, nel versare la zakât. Sono caritatevoli quelli che rimangono fedeli agli impegni assunti, sono perseveranti nelle avversità, nel dolore e nel momento del pericolo. Ecco le genti sincere*».

Quale deve essere allora l'attitudine del musulmano nei confronti delle altre comunità?

Corano (2°62): «*Sì, i Musulmani, gli Ebrei, i Cristiani e i Sabei, quanti hanno creduto in Dio e nel Giorno ultimo, e compiuto opera buona, per costoro la loro ricompensa presso il Signore. Su di essi nessun timore, e non verranno afflitti*».

«Ero intelligente e volevo cambiare il mondo. Oggi sono saggio e voglio cambiare me stesso»: questa frase del Dalai Lama sintetizza perfettamente l'idea che ho per un futuro migliore.

Stefano Yavuz Selim Meneghetti

Ringraziamenti

Un ringraziamento di cuore va al mio maestro, senza il quale non sarei stato in grado di scrivere questo testo. Possa Allah perdonare tutti gli errori e le mancanze contenute in esso.

As-salaam alaykum wa rahmatullahi wa barakatuhu.



Membro del COREIS, Ahmad Abd al-Quddus Panetta attribuisce all'incapacità dell'uomo di oggi l'ignoranza della propria vita interiore, la riduzione della spiritualità all'intimismo, alla dimensione ideologica, all'attrazione al miracolistico. Ciò impedisce di vedere lo "spirito del Santo", principio attivo dentro di sé e costante azione creatrice.

La spiritualità secondo l'Islam

Siamo riconoscenti alla redazione della Rivista Esodo per le domande che ci pone e che vertono proprio sull'origine dei più impalpabili mali dell'uomo contemporaneo, il quale spesso non è più in grado di canalizzare la propria aspirazione spirituale, spesso soffocata dalle malattie dell'anima o neutralizzata da tutte quelle suggestioni pseudo-spiritualistiche "intimiste", o da quelle correnti tipiche della società contemporanea, che confondono la religione con la dimensione sociale o addirittura la trasformano in ideologia.

Come scrive la redazione a proposito della parola spiritualità, essa «è apparsa subito avere significati molto diversi in relazione alla sensibilità e alle esperienze dei singoli. È risultato quindi necessario capire il significato del termine nei diversi contesti culturali e religiosi delle grandi tradizioni, che costituiscono anche il retroterra del nostro linguaggio, degli usi - non sempre del tutto consapevoli - delle parole da parte nostra».

Questa confusione di linguaggio manifesta una confusione dottrinale, ma soprattutto l'incapacità, da parte dell'uomo d'oggi, di conoscere la propria vita interiore per come essa è, e di gestirla secondo regole antiche ed esatte, cosa che lo conduce per lo più ad abdicare alle proprie responsabilità di essere «fatto a immagine e somiglianza di Dio».

Cercheremo di far luce su alcuni concetti chiave per chiarire cosa sia, secondo la tradizione islamica, la vera spiritualità.

Spirito e anima

Ar-ruh, lo spirito, è indicato nel sacro Corano come *ruh-al-Quddus*, lo "Spirito santo" che è, per questo, anche "spirito del Santo", *al-Quddus*, uno dei 99 nomi di Dio, dal quale solo proviene quello Spirito che "soffia dove vuole" e che rappresenta il principio attivo, grazie al quale il Misericordioso manifesta la propria costante azione creatrice nell'Universo. Ogni singolo aspetto della creazione è attraversato dallo spirito che «procede dall'ordine del mio Signore» (XVII, 85), filo invisibile che ricollega ogni cosa al suo principio, incluso l'uomo stesso, nel quale è proprio la presenza dello Spirito a renderlo "immagine e somiglianza di Dio", eccellenza del Creato: "E quando il tuo Signore disse agli angeli: Creerò un uomo con argilla secca, tratta da mota impastata; quando poi lo avrò plasmato e avrò insufflato in lui del Mio Spirito, prosteratevi davanti a lui" (XV, 28-29).

Lo Spirito, di origine non umana e "sovra-individuale", è dunque ben distinto dall'anima, *an-nafs*, che partecipa, invece, del mondo mutevole delle



contingenze, dei moti delle passioni, dei sentimenti e dei pensieri. Se proprio per questo il Profeta Muhammad disse che "il cuore del credente è fra due dita del Misericordioso, e Allah lo rivolge come vuole", è anche vero che la tradizione islamica identifica proprio il cuore come il centro dell'essere umano, punto di congiunzione fra il corpo, l'anima e lo spirito, in cui le due dimensioni verticale e orizzontale della Croce - simbolo ben presente anche nell'Islam - si uniscono.

Oggigiorno, purtroppo, vige la più completa confusione fra psichico e spirituale, e si tende a considerare automaticamente spirituale tutto ciò che sfugge alla materia, spesso persino fenomeni di origine infera. L'attrazione per il fenomenico "miracolistico" e la disposizione sentimentale giocano sicuramente un ruolo preponderante in questo errore tipicamente occidentale.

In verità, l'autentica spiritualità non ha nulla di misteriosofico e di morboso e si identifica, invece, con qualunque cosa che avvicini un essere alla vera Realtà che è Dio, al di là delle apparenze contingenti che essa può assumere da un punto di vista esteriore.

Possiamo anche dire che ciò che si riferisce al dominio psichico ha sempre un carattere fenomenico, per quanto sottile, mentre lo spirituale trascende per definizione ogni fenomeno. Così, anche qualora la trasmissione di una realtà spirituale si debba "appoggiare" su di un dato fenomeno, ciò che è realmente spirituale è ciò che prescinde totalmente da tale fenomeno, e che comunque opera sugli esseri e sulle situazioni, nel senso di riorientarli verso la Verità che è Dio, *huwa-l-Haqq*.

L'autentica spiritualità porta, dunque, sempre con sé il soffio dell'universalità e dell'intelletto divino, e come tale supera sempre il piano delle contingenze che rappresentano solamente un punto d'appoggio, l'occasione per l'uomo di partecipare alla presenza di realtà superiori, angeliche. Così, i simboli e i riti delle tradizioni viventi sono veicoli di una reale presenza spirituale e permettono all'uomo sincero di conoscere «ciò che non sapeva», beneficiando di benedizioni che purificano il cuore, sede di ogni conoscenza e, di conseguenza, motore di ogni azione o pensiero dell'uomo.

Partecipi, seppure in forme religiose diverse, della medesima "spiritualità", gli uomini autenticamente religiosi non strumentalizzano le differenze dogmatiche fra le religioni per creare opposizioni, in quanto rispettano la profondità che si cela dietro gli insegnamenti divini e sanno bene che persino all'interno della propria fede vi sono apparenti contraddizioni che sfuggono ai limiti della mente umana. Concentrati sul cuore della fede, essi sono ben più protetti nei confronti dell'errore di qualsiasi formalista bigotto.

D'altra parte, in Occidente, all'intolleranza dei formalisti si oppone l'indifferenza di coloro per i quali va bene tutto, e, in genere, sono veramente pochi coloro che riescono a integrare il rispetto rigoroso dovuto alla Verità con la tolleranza per ogni differenza.



Spirito e forme tradizionali

Va però detto che la spiritualità, pur essendo qualcosa di personale e interiore, situata però al di là del dominio psicologico, è proprio per questo qualcosa di strettamente oggettivo, che necessita di precisi supporti e di una ritrasmissione rigorosa delle influenze spirituali. Secondo la tradizione islamica l'accesso alla vera spiritualità è stato reso possibile, fin dall'inizio dei tempi, con l'adesione alla Legge data da Dio a popoli in tempi e forme diverse per mezzo dei profeti nelle diverse religioni (1). Ogni Autorità spirituale si manifesta solo all'interno di forme tradizionali autentiche e regolarmente ritrasmesse, e questo anche qualora ricorra a mezzi che esulano da quelli ordinari. La conformità esteriore alla dottrina è dunque una necessaria garanzia e un mezzo di riconoscimento della vera spiritualità, ma non può essere strumentalizzata in senso dialettico per opporsi a una realtà che la trascende, come fanno spesso alcuni tradizionalisti, che in nome di un formalismo dottrinale finiscono per non riconoscere le vie imperscrutabili dello Spirito.

Risposte alle domande dirette della Redazione

Rispondiamo quindi ad alcune domande formulate dalla Redazione.

Domanda n. 1: Il cammino personale ha l'obiettivo della costruzione dell'uomo nell'integralità di tutte le dimensioni: l'interiorità e la verticalità, l'intersoggettività, la comunità, la corporeità, l'azione... Quale rapporto tra la propria vita interiore e la ricerca dell'unità di tutte queste dimensioni? E tra questo "uomo nuovo", integrale, e tutta la realtà del cosmo, l'unità con il "tutto" in cui viviamo?.

Risposta: Dio stesso viene invocato dai musulmani come *al-Zahir*, l'Esteriore, e *al-Batin*, l'Interiore, ma anche *al-Ahad*, l'Uno, non essendoci alcuna artificiosa separazione fra esteriore e interiore. Dice quindi bene la redazione, ricordando che per San Paolo l'interiorità non è una parte di sé distinta da altre. L'interiore non deve essere inteso in senso "intimista", bensì come un'attitudine a vivere "interiormente" ogni aspetto della vita - dalla famiglia, al lavoro, alle responsabilità comunitarie - ovvero ricercando in esse una costante conformità alla Sua Volontà e il gusto interiore, *al-dawq*, della Sua Presenza in ogni cosa.

L'intelligenza spirituale è chiamata a gestire ugualmente le circostanze esteriori e quelle interiori, applicando la medesima scienza sacra alle relazioni con gli altri uomini e al controllo delle passioni della propria anima. Anche lo sforzo di volontà è il medesimo, se non si incorre nell'errore di pretendere dagli altri ciò che non si è in grado di esigere da se stessi. Colui che infine ha esaurito ogni tipo di condizionamento individuale è chiamato, dalla tradizione islamica, l'Uomo universale (*al-insan al-kamil*). Esso non è una sorta di superuomo, quale quello promosso da certe ideologie, ma semplicemente l'uomo che ha realizzato la perfetta conoscenza di Dio e pertanto della Realtà. Questo



“uomo integrale” vede le cose per quello che esse sono realmente (in questo senso si conforma alla vera Unità della Realtà) e su questa base realizza le possibilità più autentiche che Dio ha predisposto per lui e per il contesto in cui si trova.

Domanda n. 2: Questo percorso è possibile nella quotidianità? Consiste in una ascesi, uno sforzo individuale?.

Risposta: Certamente deve essere possibile in ogni circostanza, poiché come si è detto, non vi è un'artificiosa separazione fra l'interiore e l'esteriore. Non vi è altro che Dio: *lâ ilâha illâ Allâh*.

Tuttavia, non consiste solo in uno sforzo individuale, poiché questo non può produrre risultati di ordine trascendente. Lo sforzo individuale deve essere canalizzato in un quadro sacrale e religioso, che permetta di beneficiare della Grazia divina, la sola che possa portare a qualche reale trasformazione dell'uomo. In altri termini, lo sforzo individuale è di natura orizzontale e serve solamente a porre l'essere in linea con l'asse verticale della Croce, da cui solo Dio lo può attrarre.

Domanda n. 3: Se non c'è separazione tra interiorità e prassi, è dai frutti che si misura il farsi dell'uomo interiore?.

Risposta: Sicuramente valgono qui le parole del Cristo, per noi musulmani Sayduna 'Isa (su di Lui la Pace): «dai frutti li riconoscerete»; esse non vanno però intese in senso calvinista, come se il successo mondano fosse il segno del favore e dell'elezione divina, bensì in quello superiore che riconosce questi frutti nel consolidarsi delle virtù spirituali nel credente. Quest'ultimo può anche essere messo da Dio alla prova, ma non verrà mai a mancare in lui l'espressione della fede e delle altre virtù «teologiche» e «cardinali». Dio può mostrare i Suoi frutti con un metro di misura che spesso può non coincidere con il nostro individuale.

Domanda n. 4: Quale rapporto tra la crescita, la cura di sé nella propria totalità e le relazioni intersoggettive, il bene degli altri, del mondo?.

Risposta: L'uomo spirituale è tenuto a occuparsi di ogni aspetto della realtà quale *khalifat Allah fil-ard*, vicario di Dio nel mondo. Nulla gli appartiene in proprio, ma tutto gli è stato affidato. Questo non significa che egli debba necessariamente dedicarsi a un'attività in particolare che appaia esteriormente più “altruista” a scapito di altre, in quanto «le vie di Dio sono tante quante i cuori degli uomini». In ogni caso, ciò che è fondamentale è che egli non agirà mai sulla base di sollecitazioni esteriori legate a una visione solo umana del mondo, ma solo per rispondere a una necessità di ordine spirituale. Egli sa bene che ogni bene dipende da Dio solo, e ogni male solo dall'ignoranza degli uomini e dalle suggestioni dell'Avversario, e non si illude di salvare il mondo,



Il nostro inquieto spirito

ma è sempre e solamente concentrato sulla salvezza della propria anima e sulla Conoscenza di Dio.

Non vi è modo più efficace ed elevato per aiutare gli altri e il mondo se non quello di chi ricerca in ogni azione solo la soddisfazione divina. Così facendo, il bene verso l'esteriore si realizza in sovrappiù, mentre un bene compiuto senza un'intenzione che gli conferisca una portata realmente spirituale possiede un orizzonte limitato.

Domanda n. 5: In questo cammino di presa di coscienza di sé, quale significato e quale peso ha la nostra condizione interiore, che appare ambivalente, ambigua? Vi convivono e crescono, infatti, zizzania e grano, *volontà del bene e del male*. Il male dentro di noi è l'insieme dei limiti che condizionano la nostra ragione e azione? Oppure è "l'amore di sé" che ci sovrasta e porta al desiderio di potenza, a fare il male? Abbiamo paura e facciamo fatica a prenderne consapevolezza? Vorremmo essere e considerarci "innocenti"? Vogliamo rimuovere il male? Non vederlo? Trovare sempre giustificazioni? Come vivere questa ambivalenza, come discernere ed essere vigilanti? Quale lavoro su di sé va fatto? Quale rapporto c'è tra questo cammino di *lotta interiore* e le relazioni interpersonali, *l'affidarsi* ad altri, al dono dell'altro?.

Risposta: Solo Dio è Perfetto, il credente non pretende di impossessarsi delle Qualità divine, ma semplicemente le riflette nella misura in cui si orienta verso Dio e aspira alla Sua conoscenza. La sua natura umana può essere perfezionata, ma non potrà mai essere illimitata in quanto tale. Sul cammino il credente non si lascerà quindi abbattere dalla propria imperfezione, poiché questo nasconde il desiderio prometeico di divenire Dio. Non si tratta, infatti, di aggiungere qualcosa, ma di togliere, di far cadere i veli dell'ignoranza senza identificare noi stessi né con il male né tanto meno con il Bene, che è Dio solo, e imparando piuttosto progressivamente a discriminare fra male e bene, luce ed ombra, verità e sua contraffazione, chiedendo a Dio di far crescere in noi sempre di più la certezza che, alla fine, «tutto svanirà tranne il Suo volto» (XXVIII, 88).

Ahmad Abd al-Quddus Panetta

Nota

1) Afferma il Sacro Corano: «Dite: "Crediamo in Allah e in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e sulle Tribù, e in quello che è stato dato a Mosè e a Gesù, e in tutto quello che è stato dato ai Profeti da parte del loro Signore; non facciamo differenza alcuna tra di loro e a Lui siamo sottomessi"» (II, 136).



Sergio Givone, docente di Estetica all'Università di Firenze, si chiede chi rivolga e a chi il comando "sii te stesso". Un'autorità esterna, lo stesso soggetto che parla a se stesso o l'immagine divina rappresentante il nostro essere? Affrontata la questione in termini di libertà, questa legge corrisponde alla più autentica e originaria vocazione umana.

Umanesimo e nichilismo

D. Che significa porre l'obiettivo di "essere pienamente se stesso", di realizzarsi nella propria integralità? Esiste un "modello", preesistente dall'origine, di "perfezione" verso cui ciascuno deve tendere, un logos da trovare e realizzare dentro di sé? È una interpretazione dell'uomo immagine di Dio, poi secolarizzata e oggi banalizzata?

R. "Sii te stesso" può significare cose molto diverse. Dipende da che cosa s'intende per l'oggetto in questione, ossia il "te stesso", cui siamo chiamati ad essere fedeli. Un conto è se questo "te stesso" è dato, non importa in che forma: se in quella di un modello personale da riscoprire nelle profondità dell'anima o della coscienza, oppure di un codice che deve valere per tutti, o magari di un paradigma ideale a cui ispirarsi e da cui farsi guidare. E un altro conto è se, invece, il "te stesso" è un oggetto per così dire inoggettivabile, oggetto che non è dato, tanto meno imposto, ma scelto liberamente di volta in volta in base a un criterio interno all'atto dello scegliere.

Ma la diversità dei significati dipende anche dall'imperativo ("sii"). Chi lo rivolge a chi? È un'autorità esterna che parla, o il soggetto parla a se stesso, assumendosi pienamente la responsabilità delle proprie azioni? In tutti questi casi possiamo riconoscere una traccia della nozione biblica, per cui l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio.

Ma se il "te stesso" di cui si tratta, e che ciascuno deve prendere a modello, vero e proprio movimento dallo stesso allo stesso, e *telos* che si compie saldando l'inizio e la fine, in realtà è l'immagine divina che è sepolta nell'anima e che rappresenta il nostro vero essere, allora l'alternativa che si presenta è la seguente: da una parte "sii te stesso" significa pensare il rapporto con Dio in termini di adeguazione e imitazione, rendendo l'immagine di sé sempre più simile a quella divina, e dunque sempre più perfetta, sempre più luminosa, ma d'una luminosità che è il riflesso del *logos* trascendente in cui l'uomo si specchia, si riconosce e conosce Dio; dall'altra, significa invece pensare il rapporto con Dio in termini di libertà, perché Dio non fa il bene in quanto non può fare altrimenti, quasi che il bene gli si imponesse, ma fa il bene liberamente, traendolo liberamente fuori dal nulla e scoprendo che ogni cosa tratta fuori è originariamente buona, e perciò l'uomo che agisce a immagine e somiglianza di Dio non si limita a prendere atto della legge, legge posta da altri, legge di natura, ma pone la legge (cioè la riconosce come intimamente sua, come corrispondente alla sua vocazione più autentica, come da lui voluta anche se da lui trasgredita) nel momento stesso in cui liberamente fa il bene potendo fare il male o fa il male potendo fare il bene.



Il nostro inquieto spirito

D. Pico della Mirandola dice che l'uomo può degenerare fino alle cose inferiori, ai "bruti" o può rigenerarsi fino alle cose superiori, divine. È libero di essere ciò che vuole. È possibile quindi costruire se stessi, il mondo, la storia secondo queste due possibilità?

R. Che la natura sia proteiforme e plastica, mai compiutamente definita; che l'uomo sia parte della natura ma non abbia una natura sua, al punto che non c'è uomo che non possa abbrutirsi e disumanizzarsi così come innalzarsi al di sopra dell'umano, è un'idea che troviamo già negli umanisti, in particolare in Pico della Mirandola, che identificava dignità dell'uomo e libertà, precisamente libertà di essere chi vuole, ma poi anche in Pascal, che sosteneva non essere l'uomo né angelo né bestia, in Kant, per il quale la natura umana ha carattere abissale e fa di lui un essere doppio, che abita contemporaneamente nella dimensione dove tutto è regolato da quello che lui chiamava il grande meccanismo universale e nella dimensione della responsabilità e della colpa, e poi anche in Dostoevskij, che definiva l'uomo appartenente a un genere misto e non specifico, e così via.

Tutto ciò dovrebbe portarci a diffidare del concetto di legge di natura, soprattutto quando questo concetto è applicato non solo a leggi che appartengono all'ambito della fisica, della fisiologia e magari della psicologia, ma anche a leggi che appartengono all'ambito dell'etica. Certamente il fatto di dover morire è una legge di natura. Ma lo è anche l'imperativo che dice: non uccidere? È evidente che, se attraversiamo l'ambito della fisica (così come della fisiologia e anche della psicologia), passiamo dall'ambito della necessità all'ambito della libertà. E la libertà, che non è né arbitrio né capriccio, ha sempre e comunque a che fare con la legge: può trasgredirla, così come può rispettarla. Questo vale sia per la legge positiva, ossia la legge che lo Stato o una determinata comunità decide di darsi, sia per la legge morale. Il rispetto della legge positiva non implica di per sé moralità (a volte addirittura è la trasgressione della legge a implicarla, come nel caso della ribellione a una legge ingiusta, magari). Invece sì il rispetto della legge morale. Ma che cosa s'intende con ciò? In che cosa consiste la moralità del rispetto della legge? Non nel fatto che io la rispetto perché è mio interesse farlo o perché temo le conseguenze che potrebbero derivarmene in caso contrario, ma nel fatto che io la ritengo giusta, e dunque corrispondente a ciò che io credo nel profondo, corrispondente a quel che io sono, corrispondente (se vogliamo) a quella misteriosa scintilla divina che c'è in me: tant'è vero che si dà il caso limite (Abramo che leva il coltello su Isacco) del rispetto di una legge che mi appare ingiusta, ma che accetto in quanto ritengo sia voluta da quel Dio che è più intimo a me stesso di quanto non lo sia io.

Dunque, a porre la legge non è un principio eteronomo, bensì autonomo, è la libertà. Liberamente l'uomo pone quella stessa legge che è pronto a trasgredire. Il male non avrebbe quel carattere distruttivo e autodistruttivo per l'uomo, se l'uomo, scegliendo il male invece del bene, non facesse il suo male, mentre crede



o, mentendo a se stesso, si illude di fare il suo bene.

D. Il “male” è solo frutto di ignoranza, limite dell’umano o che altro? La peste (Camus) è l’immagine della condizione umana, posta irrimediabilmente nell’insignificanza, nell’indifferenza della natura di fronte al desiderio di vita, di pienezza. Chi è “l’uomo assurdo” che accetta la sfida: mi rivolto quindi sono? decide di costruire la propria umanità con e per gli altri, assumendo la cura degli altri come proprio tragico “destino”?

R. No, il male non è soltanto un limite, una diminuzione, frutto d’ignoranza o di conoscenza inadeguata. Vero è che il male è anzitutto menzogna. Ma è menzogna volta non solo a ingannare gli altri, ma prima ancora se stessi. Chi fa il male vuol far credere di stare facendo il bene; e più mente, più si convince che le cose stiano proprio così, tanto che la malignità perfetta, e cioè la protervia, coincidono spesso con l’autorappresentazione di sé come benefattore o addirittura come salvatore: tali sono stati, per esempio, i grandi autocrati del secolo scorso.

Che il malvagio non solo si presenti come colui che provvede al bene del suo popolo (il dittatore) o della sua famiglia (il boss mafioso), ma anche come persona intimamente buona e magari religiosa, capace di gesti di tenerezza e di pietà, e giunga a persuadersi di ciò, non è certo un’attenuante, ma è invece un’aggravante, perché è menzogna che si aggiunge alla menzogna, è male che si aggiunge al male. Accade così che il male appaia come una specie di accecamento di massa, una patologia che si diffonde in modo impalpabile, senza che nessuno possa farci niente, donde la conclusione: tutti colpevoli nessun colpevole. Ma siamo sicuri di poterci assolvere in modo tanto sbrigativo?

La celebre tesi di Hannah Arendt circa la banalità del male dice il contrario. Tale tesi le era stata suggerita da Jaspers, il quale aveva parlato del male come di una epidemia influenzale molto contagiosa e dagli effetti devastanti (erano gli anni della cosiddetta “influenza spagnola”). Insomma, Jaspers e Arendt riportavano alla luce una figura topica del male, cioè il male come peste. E si chiedevano: è colpevole l’appestato? Vorremmo poter dire che no. E infatti lo diciamo. E per molti aspetti è anche giusto dirlo. Eppure l’appestato è portatore di una colpa, non fosse che la colpa di trasmettere il contagio. Ma soprattutto l’appestato è tenuto a rispondere della peste agli altri, tutti gli altri. Quando c’è la peste, dirà Camus, non si può scappare. Bisogna fare quel che si può per impedirne la diffusione, anche a rischio della propria vita. E questo non sta nel segno dell’assurdo, bensì del tragico. Ecco (come lui stesso dice) il passo in più che il suo libro sulla peste fa rispetto all’assurdo e al non senso. Potremmo aggiungere che è proprio questa riflessione sul non senso e sull’assurdo, diciamo pure sul nulla, a imporre una assunzione di responsabilità anche per ciò di cui nessun tribunale ci condannerebbe.

Sergio Givone





PARTE SECONDA
Echi di Esodo

DIALOGHI ECUMENICI E INTERRELIGIOSI

Sul primato di Pietro

Paola Cavallari e Lucia Scrivanti, della redazione di Esodo, hanno intervistato il pastore Fulvio Ferrario, docente di teologia presso la facoltà valdese di Roma, impegnato nel terreno dell'ecumenismo, intorno a storici terreni di dibattito e a interpretazioni della Parola tuttora non condivise tra le chiese cristiane, ostacolo a quell'unità fra credenti in Cristo Gesù, che rappresenta una delle principali condizioni (la condizione fondamentale?) per una credibile testimonianza. Questo è infatti il comandamento del Maestro prima della sua morte: "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri" (Gv 13,34-35).

Sullo stesso argomento dell'intervista a Fulvio Ferrario, nel prossimo numero della rivista verrà presentato un intervento di un teologo cattolico.

D. La prima questione che ti poniamo è un commento al passo di Matteo 16,18 ("E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa") - un commento da te, pastore valdese e affermato professore di teologia.

R. La teologia protestante e quella cattolica hanno da tempo acquisito che la figura di Pietro, già prima, e sicuramente dopo la morte di Gesù, ha svolto un ruolo preminente all'interno del gruppo più stretto intorno al Signore. Prima della Pasqua, troviamo nella tradizione sinottica il fatto che Pietro è il portavoce del gruppo dei dodici, e che comunque svolge un ruolo di preminenza. Dopo la Pasqua, Pietro è il primo nelle liste delle apparizioni, e tutto lascia pensare che l'iniziativa di ricostituire il gruppo dei discepoli dopo la morte di Gesù risalga a Pietro.

D. Un consenso trasversale tra protestanti e cattolici? Non sussistono problemi di interpretazione?

R. Sì. Questo consenso non conosce al suo interno delle differenziazioni confessionali, perché da tempo l'esegesi a livello scientifico si è emancipata dalle ipoteche confessionali. Ma qui finisce il piano della constatazione storica. I problemi dei protestanti non sono con Pietro, sono con il pontefice romano Benedetto XVI. Cominciano con l'idea di successione. La domanda è se la figura di Pietro come tale, e il ruolo che Pietro ha avuto possano ammettere l'idea di una successione; se il ruolo di Pietro non si sia esaurito con Pietro. Il passo che lega a Pietro l'idea della custodia di una tradizione relativa a Gesù: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa", certamente, dal punto di vista di chi l'ha scritto, non prevede che altre persone esercitino lo stesso ruolo dopo Pietro. Quello che si vuol dire, invece, è che la tradizione su Gesù è legata al nome di questo testimone. Prova ne sia che il passo di Matteo è riferito al vescovo di Roma solo a partire dal

III secolo. Per 250 anni a nessuno è venuto in mente di legare il passo di Matteo su Pietro alla figura del vescovo di Roma. In una prima fase, a Roma non c'è stato un monoepiscopato; nel I secolo a Roma la chiesa era una rete di gruppi governata da un collegio di presbiteri. Il monoepiscopato, l'idea cioè di un vescovo unico in una chiesa locale, si stabilisce a Roma relativamente tardi.

Poi, dopo la morte di Ignazio di Antiochia - che è colui che dall'oriente importa in occidente l'idea dell'episcopato unico - a Roma vediamo apparire il vescovo. Passano ancora cent'anni circa e, a questo punto, la sede romana rivendica una sorta di primato tra le chiese. È questa la fase in cui si passa dal greco al latino, come lingua ufficiale della chiesa, ed è anche la fase in cui il vescovo di Roma si comprende come successore di Pietro. Egli inizia a citare il passo petrino come testimonianza di una particolare autorità del vescovo di Roma.

La chiesa di Roma, prima d'allora, era comunemente definita la chiesa di Pietro e di Paolo, con riferimento al fatto che entrambi erano morti martiri a Roma. Nel III secolo essa inizia a essere chiamata la chiesa di Pietro - non più di Pietro e Paolo. Si osserva un'esigenza di legare un mito di fondazione alla funzione di accentramento della figura dirigente. Questo è il quadro.

Il testo di Matteo non ha nulla a che vedere con la questione confessionale relativa al papato come funzione primaziale del vescovo di Roma. Stupisce che - dopo tutto quello che l'esegesi ci ha spiegato - in alcuni testi ancora oggi - penso, ad esempio, all'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II - la rivendicazione del primato del vescovo di Roma venga motivata con riferimento al passo petrino.

D. Se capiamo bene, allora, l'esegesi scientifica, sia cattolica, sia protestante, attesta che, dopo la morte di Pietro come guida nel primo periodo - guida motivata dalle stesse parole di Gesù - ci sia stata una sorta di eclisse del modello monocratico, che riemergerà dopo secoli nel monoepiscopato...

R. È tutto diverso. L'evangelo di Matteo fa un discorso sulla persona di Pietro. La persona di Pietro muore a Roma verosimilmente sotto Nerone. Il Nuovo Testamento non è in alcun modo nemmeno sfiorato dall'idea che esista qualcosa come una successione a Pietro in una funzione. Questo può essere letto solo in lavori che non hanno un carattere scientifico. Negli altri, invece, si sostiene che il Nuovo Testamento non ha alcuna idea di una successione alla figura di Pietro. O, più spesso, non si affronta nemmeno il tema.

A Roma non c'era un vescovo - una persona singola - ma un collegio. L'idea che una successione a Pietro godrebbe delle prerogative e delle promesse associate al passo matteo di Gesù è, lo ripeto, del III secolo. Cioè nasce ed è documentata per la prima volta in una fase tardiva, nella quale la chiesa di

Roma rivendica un primato rispetto alle altre chiese.

D. Quale sarebbe stata allora l'esigenza per cui Gesù avrebbe pronunciato la famosa frase del passo matteo, creando così il "primato" di Pietro?

R. Non possiamo più risalire all'intenzione del Gesù della storia. Quello che possiamo dire è che Matteo, nel momento in cui scrive il vangelo, cioè più o meno 50 anni dopo la morte di Gesù, intende affermare che le tradizioni relative a Gesù che si richiamano a Pietro - cioè che sarebbero state tramandate da Pietro e dai suoi seguaci - dispongono di una particolare autorevolezza.

È verosimile, in base a criteri di critica storica, che Pietro abbia svolto una funzione particolare nel gruppo di persone più vicine a Gesù.

D. Ci può essere qualche legame con il conflitto Pietro/Paolo nel cosiddetto concilio di Gerusalemme?

R. La questione non era tanto tra Pietro e Paolo, i quali si sono scontrati in un'altra disputa ad Antiochia, relativa alla partecipazione dei non cristiani di origine ebraica alla cena. Il conflitto era tra Paolo e i giudei cristiani, cioè tra Paolo e i cristiani di origine ebraica/palestinese di Gerusalemme. Paolo era uno dei cristiani ebrei di lingua greca: si trattava dei cosiddetti ellenisti, come li chiama il libro degli Atti. I cristiani palestinesi erano i "progressisti", per così dire, invece i cristiani di lingua aramaica erano il partito conservatore; essi pensavano che, siccome Gesù era nato ebreo ed era ebreo, per diventare cristiani occorresse diventare ebrei, cioè farsi circoncidere; Paolo li chiama anche giudaizzanti. Questo era lo scontro.

Paolo si reca a Gerusalemme, Pietro assume, per quel che noi ne possiamo sapere soprattutto da quanto possiamo dedurre dalle epistole di Paolo - infatti il libro degli Atti è assai successivo alla fonte -, il ruolo di mediazione tra il partito giudeo palestinese duro, che viene identificato sempre col nome di Giacomo - Paolo lo chiama il fratello del Signore - e Paolo stesso. In mezzo c'è Pietro, che in qualche modo cerca di mediare. Ma il ruolo primaziale nella comunità di Gerusalemme, se mai ce n'è stato uno, non era di Pietro ma di Giacomo, per quel che noi possiamo capire in base alla testimonianza di Paolo.

Tutta la discussione relativa al primato di Pietro non si situa nel contesto di Gerusalemme, ma già dopo il trasferimento di Pietro a Roma. La questione Pietro/Paolo non è la più lacerante. Appare invece evidente una dicotomia Paolo/Giacomo. Ad un certo punto, Pietro si schiera, in una discussione ad Antiochia - sempre secondo Paolo - troppo dalla parte di quelli di Giacomo, e questo crea uno scontro tra i due.

D. Ma allora sorge una domanda: non avrebbe dovuto essere Pietro questo "capo"

della comunità, secondo quanto abbiamo detto prima?

R. Non è questo il punto, perché la tradizione che pone in luce Matteo si sviluppa altrove. Non bisogna pensare a Gerusalemme come ad un centro da cui tutto si dipana. Il conflitto tra Giacomo e Paolo si verifica prima che venga scritto l'Evangelo di Matteo. Non solo, ma l'Evangelo di Matteo non si sa dove sia stato scritto, pensiamo alla Siria; quindi da un'altra parte.

La tradizione relativa al primato di Pietro - tradizione che si consolida nell'Evangelo di Matteo, e il riferimento c'è solo in Matteo - non gioca alcun ruolo nella disputa tra Paolo e Giacomo. Paolo non ne sa nulla. Non c'è nessun passo nelle lettere di Paolo, da cui noi apprendiamo che Pietro sia stato investito di una particolare responsabilità da parte di Gesù.

C'è un errore di prospettiva nella domanda, che deriva da questo presupposto: all'origine c'è il passo petrino, che è precedente a tutto, poi viene il resto... In un certo senso ci troveremmo di fronte ad un presupposto vero perché, se l'avesse detto Gesù - ma non possiamo ricostruire se storicamente sia così - l'avrebbe detto prima. Però quello che noi conosciamo è una tradizione filtrata dalla teologia di Matteo. E il Vangelo di Matteo è stato scritto ben dopo le dispute tra Paolo e Giacomo. Ben dopo l'invio o l'andata di Pietro a Roma, ben dopo la morte di Pietro.

D. Ora vorremo sapere un tuo parere sul dogma dell'infallibilità papale.

R. Il dogma dell'infallibilità papale viene definito nel 1870, in un momento in cui Roma sta per essere attaccata dall'esercito italiano. Il Concilio Vaticano I° viene interrotto a motivo della presa di Roma da parte dei bersaglieri dell'esercito italiano. Rappresenta il culmine di un processo iniziato con la contro-riforma, ma che ha avuto una accelerazione nell'800 col papato di Pio IX. Roma vuol accentuare il peso della tradizione, contrapponendosi al *Sola scriptura* dei protestanti. Roma si richiama così ad una tradizione orale che sarebbe antecedente alla Scrittura. Col tempo questa tradizione viene identificata col magistero ecclesiastico: esso sarebbe il custode della tradizione, e il magistero ecclesiastico viene poi identificato col papato.

Il dogma del 1870 è un frutto del cosiddetto ultramontanismo, di quel movimento centrato sulla autorità del papa, che pretende di resistere all'illuminismo, al liberalismo, insomma alla modernità. I dogmi del Vaticano I sono due: l'infallibilità dottrinale del papa quando parla *ex cathedra*, e il primato di giurisdizione del pontefice romano. Quindi un'estrema personalizzazione e accentramento del ministero, dell'autorità in ambito dottrinale e morale.

D. E un commento protestante?

R. Il fenomeno rappresenta il punto di vertice di un processo di lievitazione incontrollata dalla funzione del vescovo di Roma. È un lungo percorso, le cui

tappe sono, ad esempio, prima Leone Magno, poi Gregorio VII, quindi Innocenzo III, la Controriforma, eccetera. Ma certamente il papato della Riforma, quello con cui polemizza Lutero, dal punto di vista dottrinale e dogmatico, è molto più leggero del papato di Pio IX. Ad esempio, nel dibattito ecumenico attuale, se la dottrina romana relativa al papato fosse quella del XVI sec., per molti protestanti oggi - e certamente per molti ortodossi - non ci sarebbero ostacoli decisivi.

D. Paolo Ricca parla di carismi differenti, a proposito delle diverse confessioni cristiane. Esiste, a tuo parere, un qualche carisma anche nella figura dell'autorità papale in sé, a prescindere dalle "degenerazioni" storiche che si sono create nel tempo?

R. No, io non credo. Può darsi che esistano dei protestanti che rispondano affermativamente. Io credo che storicamente il papato abbia svolto un ruolo pernicioso per l'unità cristiana. Il papato ha favorito sia la divisione tra l'Oriente e l'Occidente, sia quella, all'interno dell'Occidente, tra le chiese della Riforma e la chiesa che non ha accolto la Riforma. Poi, all'interno del cattolicesimo romano, ha favorito lo scisma dei vecchi cattolici - quelli che non hanno accettato il dogma dell'infallibilità; e, sempre dentro la chiesa romana, ha favorito tutti gli scontri successivi - ad esempio, il modernismo - sulla libertà. Ha favorito un accentramento del quale la chiesa romana ha incredibilmente sofferto.

Se in altre condizioni il vescovo di Roma potrebbe o potrà svolgere un ministero diverso, è una questione che allo stato attuale non è dato di dirimere. Sono molto drastico: l'idea che spesso si dà del ministero papale come un ministero di unità è ideologica. Di fatto il papa ha svolto e svolge una funzione di divisione.

D. Ma non si potrebbe pensare, in qualche modo, ad una funzione di utilità, all'interno di una chiesa ecumenica, nella figura di un primate?

R. Bisogna distinguere due questioni. Quello che afferma il dogma del primato - più che quello dell'infallibilità - è che il vescovo di Roma esercita un primato di giurisdizione sulla chiesa universale per diritto divino, perché tale primato corrisponde alla volontà di Dio nella sua rivelazione in Gesù Cristo. Questo viene rifiutato dagli evangelici. Una questione diversa è se, dal punto di vista della praticità - e non dal punto di vista del diritto divino -, sia o meno utile che un vescovo eserciti una questione presidenziale in una ipotetica chiesa ecumenica, cattolica, una sorta di coordinatore, di portavoce, di presidente. Spesso si discute di questo, ma è una discussione campata per aria, perché in realtà quello che esiste *de facto* è un papato romano, il quale si fa forte di un apparato dogmatico, cioè di due dogmi della fede che lo riguardano.

Per quanto riguarda le altre forme di esercizio del papato, diverse da quelle attuali, che a suo tempo Giovanni Paolo II ha ipotizzato, bisogna dire che il problema non riguarda l'esercizio, bensì la concezione che il papato ha di se stesso. Solo che queste forme di esercizio più collegiale del primato non le ha mai viste nessuno. Quali sono? Sarebbe interessante - ma non risolutivo - vedere queste nuove forme più collegiali all'opera all'interno della chiesa romana. Ma qui, invece, continua ad operare un forte centralismo papale, per nulla collegiale. Anzi, le prerogative dei singoli vescovi e del collegio episcopale sembrano oggi notevolmente ridotte rispetto al primo decennio successivo al Concilio Vaticano II.

Fulvio Ferrario



ECHI DI ESODO

Maria nella Chiesa neotestamentaria

La domanda centrale del mio saggio «La donna nella Chiesa antica. Il valore di una nuova storiografia», pubblicato in *Esodo* 2010/3 era quella che si leggeva in fondo pag. 50, e non sviluppata per mancanza di spazio: «come mai a monte e a valle della Chiesa antica abbiamo due blocchi patriarcali: e cioè quale fu la causa proporzionata dell'anomalia cristiana nei secc. I-III»? Detto in altro modo, il punto profondo non è perché, dopo il sec. III, nella Chiesa riemerge un androcentrismo sempre più marcato, ma perché nei sec. I-III la donna cristiana abbia un peso cultural-religioso che non aveva mai avuto la donna pagana o ebrea (1). E la mia risposta è semplice: perché da *figlia di Eva* diviene *figlia di Maria*. Cioè è Maria, e solo Maria, la causa proporzionata di un fenomeno storico così inaspettato. E, perciò, è il progressivo oscuramento di ciò che ella fu nella Chiesa neotestamentaria che consentì il riemergere di situazioni culturali pregresse.

Per illustrare questa tesi, naturalmente, non basta certo un breve articolo: andrebbe spiegata in lungo e in largo, ciò che ritengo di aver fatto in un libro che spero possa uscire quanto prima. Qui mi limito dunque ad alcuni cenni.

Maria in Paolo

In primo luogo, richiamo il fatto che Valentini - commentando *Gal 4,4* - nota una paradossalità testuale elucidabile solo ricorrendo ai *vangeli dell'infanzia* (2). Cioè nella formula «nato da donna» vi è un *rimando a un sapere più vasto* sia per essere *espressa* che *accettata*. Per cogliere il punto ecco un testo di Qumran: "Che cos'è colui che è nato dalla donna, / tra tutte le tue opere terribili? / Egli è un edificio di polvere, / una cosa impastata con acqua / che ha per fondamento iniquità e peccato, / una vergognosa nudità fonte di impurità / e uno spirito perverso domina su di lui (3).

Perché *nato dalla donna* e non *figlio dell'uomo*? È difficile non vedere come vi sia un'associazione fra idea di femminilità e di male morale. Seguendo il pensiero qumranita, *nato da donna* e *figlio dell'uomo*, sul piano dell'immaginario, hanno perciò significati opposti. È curioso che Paolo usi la prima espressione e Gesù la seconda. Il senso del pensiero paolino è che il Verbo si è abbassato fino a farsi *nato da donna*, che si può anche intendere come equipararsi a un bastardo qualsiasi. Tuttavia, proprio una tale espressione, nella sua eccessiva stringatezza, era messianicamente inconcepibile per un ebreo.

Il *Libro di Enoc* ha due redazioni abbastanza diverse: l'*Enoc etiopico*, e il *Libro dei segreti di Enoc* (o *Enoc slavo* o *2Enoc*), scritto in ambiente filoesseno prima del 70. Esso ci interessa per la sua Appendice, dove sviluppa una curiosa dottrina intorno a Melchisedec. Sunteggio: Sofonim, moglie di Nir, resta incinta in vecchiaia, ma non dal marito che, dalla sua investitura sacerdotale, non si è più unito a lei (*2Enoc*, LXXI, 2). Dunque è una gravidanza miracolosa, ma il marito non si accorge di nulla, perché la donna vive ritirata e separata. In prossimità del parto, tuttavia, Nir si accorge casualmente della situazione, e inveisce:



«Perché hai fatto questo, o donna, e mi hai svergognato di fronte a tutto il popolo? Ora vattene da me, va' dove hai concepito la vergogna del tuo ventre, perché io non insudici le mie mani su di te e pecchi al volto del Signore» [LXXI, 6] (4). Sofonim protesta allora *di non sapere cosa le sia successo*: «Non so come è stata concepita l'indecenza del mio grembo» [LXXI, 7]. A questo punto, ella muore e il suo cadavere partorisce Melchisedec, che verrà subito investito del sacerdozio, e poi rapito in cielo. Dunque *è un essere celeste nato da donna*. Cioè per un ebreo l'idea che un essere celeste potesse essere nato da donna era così sconvolgente, che si esigeva la morte immediata della madre e l'immediata salita al cielo del neonato.

Paolo sa benissimo che il Cristo è il Verbo di Dio, un essere celeste. Eppure ci presenta la sua nascita con una frasetta secca, senza riferimenti dinastici del messia, senza richiami agli adempimenti profetici, senza la riverenza connessa all'orizzonte semitico del concetto di *gebîrâ*. Ella è la madre del *geber* - ossia dell'eroe - che del *geber* condivide pienamente onore e sorte. Ma il *geber*-messia ha dignità regale. E qui il punto discriminante è che *la moglie del re ha dignità inferiore a quella della madre del re*, ossia la *gebîrâ*. In 1Re 1,16.31 Betsabea si prostra a Davide, ma in 1Re 2,19 è Salomone che si prostra a lei e che fa collocare per lei un trono alla sua destra (5). D'altra parte, in 2Re 24,15 si dice che venne deportato Ioiaçîn, sua madre, le sue mogli, i suoi eunuchi, eccetera. Di nuovo dopo il re è subito citata la *gebîrâ*. Insomma in Paolo c'è un *troppo poco*, che esige tutto un mondo di sottintesi. Non entro nel merito dell'ipotesi che già esistesse una letteratura precristiana per molti motivi non giunta sino a noi. Comunque sia, Paolo non è celebrativo, e ciò esige che si sapesse ampiamente il non detto.

Una corretta mariologia esige, perciò, la ricostruzione di ciò che a proposito della Vergine il Nuovo Testamento dice implicitamente, tra le righe. Per esempio, è plausibile che la narrazione marciiana del racconto di croce riprenda una tradizione orale che è ragionevole attribuire a Maria (6). Dunque apparentemente Marco parla poco della Vergine, però le dà la parola proprio per narrare il momento messianico più tragico. E non è tutto, perché nel racconto di croce matteano-marciano il grido di abbandono di Gesù è frainteso dai presenti, che suppongono un appello a Elia. Chi narra, invece, precisa il senso di quelle parole che nessun altro aveva compreso. Cioè interpreta correttamente il vissuto del Figlio di Dio. E dunque, Maria-narrante è per eccellenza, tra i discepoli delle prime comunità, l'esegeta del Verbo.

Maria in Luca

Quanto detto, getta allora luce su molteplici dettagli lucani. Qui mi restringerò a qualche antipastino, iniziando da una traccia (a mio parere significativa), che è solo uno dei molti indizi reperibili.

Nell'Antico Testamento Gabriele ricorre solo in Dn8, 16ss e 9,21ss. Altri nomi di angeli li troviamo in Tobia (Raffaele) e ancora in Daniele (Michele). In tutti i casi, è comunque e sempre a un maschio che viene rivelato un nome



angelico. Invece, in Luca, Gabriele si rivela prima al sacerdote, poi a Maria. La differenza però dell'esito delle due visioni dice la superiorità della Vergine: e non solo rispetto al sacerdote, ma anche alle consorelle che, come la moglie di Manoach, avevano in precedenza avuto visioni angeliche, ma «anonime» (↗Gdc13,6).

Vi è cioè una progressione: uomini e donne meritevoli di visioni e rivelazioni, ma non inerenti al nome del personaggio celeste; uomini meritevoli anche di tali rivelazioni (Daniele e Zaccaria), dei quali però si evidenziano anche i limiti (di fede in Zaccaria, di mancata proporzionalità alla visione in Daniele); infine una donna, la Vergine, perfettamente adeguata alla visione/rivelazione che riceve, e della quale non si evidenzia alcun limite. Anzi, si noti che Gabriele si presenta a Zaccaria, ma non alla Vergine, che dunque evidentemente già lo conosceva, e infatti non si turba alla sua visione, ma a una certa sua parola (e qui entreremmo nella spiritualità di Maria, e tralascio).

Questa prospettiva esegetica è confermata dall'analisi filologica: *doúl* è un lemma raro (e con valore titolare), che - come femminile - nel Nuovo Testamento compare solo nell'opera lucana, e solo tre volte. Due singolari nel Vangelo, riferiti a Maria, e un plurale in Atti 2,18, nel discorso di Pietro, che merita riprendere: *"¹⁶Accade invece quello che predisse il profeta Gioele: ¹⁷Negli ultimi giorni, dice il Signore, Io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno dei sogni. ¹⁸E anche sui miei servi e sulle mie serve (doúlas) in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno"*.

Dunque anche qui *schiaive* è encomiastico, ed è usato in un contesto pentecostale. *C'est à dire* che vi è un rapporto tra *douleía*, Spirito e profezia, ma anche tra la Vergine e le consorelle che l'avrebbero seguita in tale cammino spirituale. E proprio il fatto che il singolare sia usato *solo per Maria*, lo rende celebrativo; e allude a un'esemplarità emblematica della Vergine, messa in una posizione insieme simmetrica, *ma anche* antisimmetrica rispetto alle altre discepole. Ma questo non è che uno dei modi lucani di far emergere Maria. Premesso ciò, diventano intriganti anche altri passaggi. Ne cito uno solo: *"⁵¹Partì dunque con loro e tornò a Nazaret e stava loro sottomesso. Sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore. ⁵²E Gesù progrediva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini"* (Lc 2).

Di solito leggiamo non *progrediva*, ma *cresceva in sapienza*. In effetti, 2,52 è l'unica ricorrenza lucana del verbo *prokóptō* che è diverso da crescere, perché il progredire implica autonomia e responsabilità (Gesù era maggiorenne, ma non è solo questo). Al contrario *auxáō* - presente in Atti 12,24; 19,20 e Lc 1,80; 2,40 - a un crescere secondo natura. E questo per un verso rimanda a un sottinteso divino (è Dio che fa crescere); ma in ambito antropologico, e applicato a situazioni neonatali, sottintende la cura materna. Perciò, dietro l'uso di due verbi diversi, implicitamente traspare l'orizzonte della cura materna che la Vergine ebbe sia verso Gesù minorenni, sia verso la Chiesa apostolica. E allora anche la consegna a lei del discepolo amato, narrata in Gv 26 assume non solo

Il nostro inquieto spirito

un significato dogmatico, ma anche storico-ecclesiologico-emblematico.

Lo scenario è dunque che la Chiesa neotestamentaria sia stata spiritualmente «allattata» dalla Vergine, e per questo lesse il mistero cristiano *con occhi di donna*. Ma la spiritualità mariana è quella della colomba che si nasconde nella fessura delle rocce (*1Qc 2,14*) *proprio per dare il massimo risalto al Messia*. L'anonimato degli Evangelisti riflette questa spiritualità, che però si perse già nel Tardo Antico, e almeno in parte anche prima. A Efeso Maria viene celebrata, messa su un piedistallo irraggiungibile, invece di essere spiegata e imitata nella sua spiritualità. E allora l'involuzione è evidente, così come la causa del riemergere di una cultura patriarcale.

Roberto A. Maria Bertacchini

Note

1) È solo a partire da questa domanda che si può dare corretta risposta anche all'altra, messa in esergo dalla redazione: «Come mai, allora, successivamente [...] c'è un problema di ritorno a un immaginario precristiano?».

2) Cf. A. Valentini, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, EDB, Bologna 2007, pp. 34-36.

3) 1QH, xiii, 14b-16a, in L. Moraldi [ed.], *I manoscritti di Qumran*, UTET, Torino 1986, p. 439.

4) «O Maria, [...] perché hai voluto infamare così la tua anima davanti ai figli di Israele?» [Codice Hereford, 42]. Qui il lamento di Giuseppe è letterariamente ricalcato su quello di Nir, ed è chiara la divergenza dalla sobrietà matteana.

5) Abbiamo anche fonti semitiche extrabibliche che vanno nello stesso senso. Per esempio, a Ugarit è stata rinvenuta una lettera del re alla regina-madre, in cui egli protesta di prostrarsi ai suoi piedi (& A. Valentini, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, EDB, Bologna 2007, p. 84). Nei Vangeli non abbiamo mai una prostrazione di Maria a Gesù, né di Gesù a Maria. E se la prima fa parte dell'immaginario semitico, non così l'assenza della seconda, che si qualifica come controtendenziale.

6) «Le liste dei nomi nel NT: quale valore ecclesiologico?», in *Rassegna di teologia*, 1998/1, p. 99.



LIBRI E RECENSIONI

1. Ricordando la Shoah

Appunti di lettura: *Il dodicesimo quaderno. Gli 83 giorni di Etty Hillesum ad Auschwitz*, di Giuseppe Bovo

Nel corso di una lunga intervista del 1986, il regista Claude Lanzmann, interrogato sulle motivazioni profonde che l'avevano indotto a realizzare il film *Shoah*, uscito l'anno prima, parla delle vittime dello sterminio e afferma: "Quando dico che sono morti da soli, questa frase ha senso solo in rapporto a me stesso. Per me si tratta del significato più profondo e insieme più incomprensibile del film, in un certo modo è come... resuscitare queste persone e ucciderle una seconda volta, con me, accompagnandole" (1).

La risposta di Lanzmann mi torna in mente quando nell'Introduzione dell'autore a *Il dodicesimo quaderno* leggo queste parole: "Mi sembrava che stesse rivivendo con me e che ad ogni pagina che finivo lei, attraverso di me, si avvicinasse di nuovo al suo ultimo giorno. Mi sembrava di essere io a portarla ancora una volta verso la morte. Mi fermavo allora e riprendevo dopo giorni o settimane per ritardare il 'ripetersi' del fatto inevitabile, storico" (2).

Tra le due affermazioni colgo un'analogia che mi interroga. Con *Il dodicesimo quaderno*, l'autore "porta", sì, Etty Hillesum di nuovo alla morte ineluttabile, ma questa volta, come dice Lanzmann, "accompagnandola"? Consiste in questo "accompagnamento" la vera "impresa" emotiva ed intellettuale del testo? Nasce dal "ripetersi" della morte la richiesta di "comprensione e pietà a tutti coloro che amano Etty" (3)? Come lettrice, mi sento partecipe, in effetti, di un corteo immaginario che, al seguito dell'autore, "accompagna" Etty metastamente negli ultimi momenti di vita, prima della camera a gas di Auschwitz-Birkenau, dove fu uccisa il 30 novembre 1943.

Se sottrarre al silenzio gli ottantatré giorni trascorsi nel campo di sterminio significa, simbolicamente, non lasciarla più "morire da sola" (secondo l'espressione di Lanzmann), il testo del *Dodicesimo quaderno* celebra, allora, un rito funebre particolare. La scrittura, con la forza di rievocazione di cui è capace, "riporta in vita", fa "rivivere": "potevo farla vivere ancora" (4). Anche se non può prescindere dal "fatto inevitabile, storico", il testo sarà riuscito a dire che l'assente continua a vivere tra noi. Pone così un segno affermativo nel luogo di una vita prematuramente perduta ma che ci è stata tramandata, a propria volta, dalla parola scritta: i *Diari* e le *Lettere*, pubblicati alla metà degli anni Ottanta, quarant'anni dopo la loro redazione.

Da una parte, abbiamo la scrittura di Etty Hillesum che le sopravvive e assicura la trasmissione nel tempo, con la preziosa testimonianza di un percorso esistenziale che riesce ancora a misurarci. Dall'altra, abbiamo oggi *Il dodicesimo quaderno*, un'opera d'invenzione che fa le veci di un ultimo, ipotetico, diario di Etty.

Con questa sostituzione - un'opera del tutto nuova al posto di una mai scritta - il testo di Bovo sembra acquisire la funzione di un cenotafio simbolico. Un testo-cenotafio che vorrebbe compensare una triplice mancanza: la solitudine di Etty nell'angoscia di Birkenau, il vuoto delle ultime parole che nessuno ha potuto raccogliere, e la sparizione delle spoglie, cancellate dal sistema di sterminio nazista. Forse è questo che intende Nadia Neri quando, nella postfazione, definisce giustamente *Il dodicesimo quaderno* "un atto riparativo" (5)?

Ma l'atto riparativo comporta, in questo caso, l'assunzione della "voce" di Etty Hillesum: del tono, degli accenti, delle movenze, del colore emotivo. Implica una frequentazione assidua delle conquiste e delle contraddizioni registrate nel *Diario*, richiede un tentativo di sintonia con lo stile di osservazione delle cose che emerge dalle *Lettere*. Una scrittura, quella di Etty, che non si preoccupa tanto di una tecnica, quanto della preparazione interiore al gesto dello scrivere, con la lenta maturazione di una sensibilità poetica e di una limpidezza dello sguardo affinché possa distillarsi e infine emergere sulla pagina, quasi come da sé, l'essenziale da dire, l'immagine più sintetica e più densamente evocativa.

Perciò, comporre *Il dodicesimo quaderno* non deve aver richiesto soltanto un notevole sforzo di immaginazione narrativa, peraltro sorretto da una documentazione storica puntuale, ma soprattutto un'attenzione affettuosa, uno scavo nella scrittura di Etty per comprenderne e assimilarne il ritmo, il respiro.

"Qui, quello che non è tragico è quasi sempre grottesco. Stanno passando davanti alla nostra baracca, tenendosi per mano, un donnone alto e robusto e una ragazzina minuta, ambedue con la testa ben rasata e le mani piagate, il donnone dentro un abito che non le copre neppure le ginocchia e la bambina con una grande gonna che tocca terra. A questo è ridotto il fascino dell'eterno femminile che ha incantato la cultura tedesca e della nostra Europa" (6).

Credo che evocare la voce di Etty, in quegli ultimi giorni nel campo di sterminio, abbia implicato la disponibilità ad accogliere la pena di una "immedesimazione" empatica. In parte come avvenne per Flaubert il quale, per poter descrivere l'agonia di Emma Bovary, si costrinse a sentire nel corpo gli ultimi spasmi del personaggio. Con la differenza non irrilevante che nel caso di Emma si tratta di una vita inventata, mentre Etty Hillesum ha vissuto realmente, e questo attribuisce una speciale intensità al gesto.

Suscita, infatti, una forte emozione la sofferenza di Etty, mentre ripercorriamo i giorni ricostruiti dall'autore, in un arco narrativo che scandisce l'avvicinarsi della fine, quando le pagine restano senza data per quel disorientamento temporale che è il "primo segnale evidente e irreversibile di cedimento psico-fisico" (7); così pure nel sogno premonitore della morte imminente. Proprio la verosi-

miglianza, nell'invenzione letteraria, della voce di Etty, così familiare a noi che leggiamo e rileggiamo il *Diario* e le *Lettere*, suscita l'emozione più intensa.

"Ma io voglio essere più forte di questo meccanismo che stritola. Se sarà necessario, dimenticherò tutto e diventerò semplice come il grano che cresce e la pioggia che cade. Dovrò semplicemente e fino in fondo essere" (8).

Ci si lascia tutti guidare da quello che viene da fuori e non da quello che si muove dentro. La consuetudine agli eventi e le circostanze spesso banali impediscono di vedere appena più sotto della scorza, e così da una parte quasi si preferisce non accorgersi del male profondo che si subisce e dall'altra non ci si rende conto fino in fondo del male che si infligge ai propri simili (9).

"Nelle tue mani, Signore, solo nelle tue e nelle mani di nessun altro. Questa vita, della quale non smetto di ringraziarti, ora la consegno a Te e a nessun altro" (10).

La verosimiglianza evoca il ripresentarsi di Etty a noi, che è, sì, ciò che avviene ogni volta che ci riaccostiamo alle sue parole, ma ora la qualità è diversa, come per un effetto di prolungamento della presenza offerto dalla riproduzione finzionale *oltre* la vicenda storica, intima ribellione che prende atto dell'ineluttabile, ma non si ferma a questo, ed esige di farsi testo. E, in quanto testo, costituisce un'interpretazione tra le molte possibili. La voce dell'interprete, che raccoglie l'altra voce e la rimanda con la propria, è come un'eco che torna a lei, da lontano: una restituzione all'assente, in uno sforzo di fedeltà che non si confonde con lei, e che costituisce l'essenza dell'omaggio.

L'intreccio delle voci "ri-crea", là dove c'è stata una "controcreazione" (11), e si colloca nella scia di un motivo essenziale che ci ostiniamo a voler apprendere da Etty Hillesum. Il coraggio dell'impresa attesta, inoltre, che l'eredità di lei può e deve essere assunta, conferma la permanenza nel tempo, come auspicava nel *Diario*: "[...] allora qualcun altro lo farà al posto mio, continuerà la mia vita dov'essa è rimasta interrotta. Ho il dovere di vivere nel modo migliore e con la massima convinzione, sino all'ultimo respiro: allora il mio successore non dovrà più ricominciare tutto da capo, e con tanta fatica" (12).

Queste riflessioni richiamano alla mente anche le considerazioni di alcuni studiosi sul significato della scrittura, nel contesto dei genocidi che hanno funestato il Novecento, il "secolo delle tenebre" (13).

La storica francese Annette Wieviorka, ad esempio, riferisce le "testimonianze di massa" (diari, poesie, cronache) prodotte dagli ebrei polacchi nei ghetti di Lodz, Varsavia e altri, e osserva: "ciò che mette in moto la

scrittura, è proprio la protesta contro la morte, il bisogno di lasciare una traccia, di assicurarsi una filiazione" (14).

La studiosa francese di letteratura comparata, Catherine Coquio, che indaga le testimonianze sul genocidio dei Tutsi in Ruanda, rileva che la scrittura testimoniale dei sopravvissuti assume spesso una veste letteraria, e aggiunge: *"In questo caso, non si tratta di un uso transitorio e strumentale della letteratura, imposto dallo scopo finale della trasmissione, ma di una evoluzione insita nell'atto stesso di testimoniare, legata alla sua funzione vitale, testamentaria e funeraria"* (15). Secondo lo scrittore senegalese Boubacar Boris Diop, anche le narrazioni da parte di autori non ruandesi possono svolgere simbolicamente una funzione riparatrice: *"La narrativa è uno strumento molto efficace per contrastare il progetto del genocidio. La narrativa ridà un'anima alle vittime, e se non le resuscita, almeno restituisce loro l'umanità in un rituale funebre che trasforma il romanzo in una stele funeraria"* (16).

Per lo scrittore e poeta Krikor Beledian, nei testimoni armeni *"vi è la necessità 'esistenziale' di creare opere d'arte, perché l'arte è dotata di una energia capace di contrastare il fenomeno catastrofico"*. Il compito della letteratura, qui, è di *"opporsi all'annientamento programmato con la creazione di opere"*, perché *"l'arte e la letteratura sono una forma d'essere"* (17).

Di fronte a una umanità che, nell'assassinio di massa, nega se stessa, il gesto di scrittura ci viene incontro nella più nuda ed essenziale necessità. Spogliata di orpelli ornamentali, di ogni utilitarismo, lontana dal mero intrattenimento, dalla parodia narcisistica, la parola scritta ritrova il significato vitale che era già, probabilmente, alle origini: rammemorare e tramandare, legando passato e futuro in un'opera che in sé trascende l'individualità autrice. Se può farlo è perché è alimentata dalla necessità "esistenziale" (Beledian) di "ri-creare" il senso, il valore e la bellezza che l'atto annichilente del disprezzo tenta di azzerare. Facendosi carico di questa necessità, la scrittura trova "l'energia" per diventare "una forma d'essere".

Sembra di poter cogliere un cenno alla funzione vitale della creazione d'opere anche nel testo di Bovo, quando fa dire alla "sua" Etty: *"Ci sarà mai una canzone o una poesia o una statua che raccoglierà con semplicità e verità questo mondo che è vivo e forte e che ogni giorno va a morire, atrocemente?"* (18). Per tutte queste ragioni leggo il *Dodicesimo quaderno* come un gesto d'amore, quasi dagli echi mitici: l'arte ha la forza di ricondurre a noi dall'aldilà colei che non c'è più, ma non può trattenerla al di qua.

Neppure il destino di Etty può essere mutato. Ma ora non si permetterà di lasciarla "morire da sola": sarà, anche se immaginativamente, "accompagnata".

Mariella Germanotta



Note

- 1) AA.VV., *Au sujet de Shoah, le film de Claude Lanzmann*, a cura di Michel Deguy, Éditions Belin, Paris 1990, p. 291, intervista realizzata da François Gautheret (traduzione mia).
- 2) Giuseppe Bovo, *Il dodicesimo quaderno. Gli 83 giorni di Etty Hillesum ad Auschwitz*, Edizioni La Meridiana, Molfetta-Bari, 2009, p. 9.
- 3) Ibidem.
- 4) Ibidem.
- 5) *Postfazione* di Nadia Neri a *Il dodicesimo quaderno*, cit., p. 62.
- 6) Giuseppe Bovo, *Il dodicesimo quaderno*, cit., p. 21.
- 7) Giuseppe Bovo, *Il dodicesimo quaderno*, cit., p. 54 in nota.
- 8) Giuseppe Bovo, *Il dodicesimo quaderno*, cit., p. 18.
- 9) Giuseppe Bovo, *Il dodicesimo quaderno*, cit. p. 26.
- 10) Giuseppe Bovo, *Il dodicesimo quaderno*, cit., p. 59.
- 11) L'espressione è di Primo Levi: "Più di un saccheggio, insomma: il genio della distruzione, della controcreazione, qui come ad Auschwitz; la mistica del vuoto, al di là di ogni esigenza di guerra o impeto di preda", *La tregua*, in *Se questo è un uomo e La tregua*, Einaudi, Torino 1989, p. 250.
- 12) Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985, p. 139.
- 13) La definizione è di Tzvetan Todorov.
- 14) Annette Wieviorka, *L'era del testimone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 40.
- 15) Catherine Coquio, *Rwanda. Le réel et les récits*, Éditions Belin, Paris 2004, p. 99-100 (traduzione mia).
- 16) Boubacar Boris Diop, *Écrire dans l'odeur de la mort*, nella rivista "Lendemain", n. 112, dicembre 2003, p. 79 (traduzione mia).
- 17) Citazioni tratte dal saggio di Krikor Beledian, *Le retour de la catastrophe*, in AA.VV., *L'histoire trouée: négation et témoignage*, a cura di Catherine Coquio, Librairie L'Atalante, Nantes 2003, p. 301 (traduzione mia).
- 18) Giuseppe Bovo, *Il dodicesimo quaderno*, cit., p. 31.

2. L'epoca tremenda

È possibile "immaginare" sentimenti, parole, sguardi di un altro, senza proiettare se stesso in lui, senza usarlo per dimostrare le proprie tesi? Maurizio Ciampa - in *L'epoca tremenda. Voci dal Gulag delle Solovki*, ed. Morcelliana 2010 - riesce a mettersi in ascolto della folla, resa anonima dal sistema carcerario sovietico, e coglie, con attenzione rispettosa, la voce dei singoli, ciascuno nella propria individualità. È per questo che riesce a immaginare, a dare la parola, un volto, una storia a figure - anche sconosciute - che sono state ridotte a un numero, anzi nemmeno a questo, come invece avveniva nei *lager* nazisti. Sono una massa, un insieme di cifre, di totali. I prigionieri non sanno nemmeno loro perché sono stati presi, torturati, portati nel *tritacarne*, come chiamano il *Gulag*. Lo chiamano anche la *pattumiera*, dove si buttano gli avanzi, i detriti. Sospettano chi li ha traditi. Non capiscono bene la confessione che hanno firmato, che li condanna, e certamente è usata contro amici e parenti.

Alle isole Solovki è stato inventato il *Gulag*, a 160 chilometri dal Circolo polare artico, 700 da Leningrado, 1200 da Mosca. 200 laghi, immensi boschi,

cattedrali, monasteri, eremi, laboratori, orti e canali, grandi opere. Tutto distrutto e trasformato in campo di lavoro per la rieducazione delle masse e per mostrare una "nuova via alla terra", in cui "signore del mondo sarà il lavoro", come dicono gli *slogans* scritti dove c'erano gli affreschi in una delle cattedrali. Dal 1923 al 1939 sono passati 850.000 prigionieri, annientati scientificamente nella volontà e nel corpo, perché fosse eliminata ogni possibile "infezione" da parte loro del corpo sociale, e potesse nascere l'uomo nuovo, la società nuova, come estensione del *Gulag* senza più confini. "Le Solovski sono il mondo" - così l'autore immagina che dicano alcuni responsabili del Campo. "La debolezza è un intralcio, un'insopportabile zavorra" - pensano. Non vogliono neppure sapere chi hanno di fronte: "Sono semplicemente insetti. Che importanza ha che molti siano stati dei loro?". L'autore commenta: "Il senso del dominio è la sola cosa che qui possa davvero riempire, saziare. Questo offre il *Gulag*: il dominio come pienezza d'essere".

Anche del personaggio più significativo di cui parla il libro, Pavel Florenskij, non si sa che numero sia dei milioni di scomparsi per anni, uccisi dalla fame, dalle malattie, da un colpo di pistola, da fucilazioni di massa. Le sue ossa sono mescolate a quelle di tanti altri sconosciuti nelle fosse comuni, di cui non si trova traccia. Di lui, come di quasi tutti, solo dopo il 1990, è stata comunicata la data della morte, in modo generico, burocratico - senza dire dove, come... - alla famiglia, dopo 53 anni. La moglie, che aveva continuato a chiedere notizie, a sperare, attendere, era già morta. Anche lui ha firmato la confessione. Gli hanno detto che, se non lo avesse fatto, i suoi amici sarebbero rimasti in carcere. Lo hanno condannato in modo preventivo, perché, data la sua autorevolezza, sarebbe potuto diventare un pericoloso punto di riferimento dei nemici del nuovo ordine sovietico.

Il libro non è una raccolta di testimonianze, né un saggio; non è un romanzo e tanto meno è un libro di storia romanzata. Non è nemmeno il racconto del proprio viaggio, delle proprie impressioni e reazioni, nei luoghi di quell'immane tragedia, e dentro la coscienza, le sofferenze e le speranze delle persone, dei prigionieri e dei guardiani.

L'autore cita una lettera scritta da Florenskij nell'ultimo anno della sua vita: "... ascolto una storia, e il giorno dopo l'ho già dimenticata; tanto più che la mia memoria, come quella di tutti qui, è molto indebolita, e gli avvenimenti spariscono da essa senza lasciare traccia". L'anno prima aveva scritto: "Qui tutto è senza suoni (...). È il regno del silenzio (...) non si sente il suono interiore della natura, la parola interiore della gente (...) non c'è la musica delle cose e della vita...". Rimane solo ogni tipo di rumore molesto, fastidioso, inutile, il chiasso. Nemmeno lui riesce a capire perché è così. Lui che aveva capito la bellezza più profonda di questi suoni, della luce. È una delle sue pagine più tristi e drammatiche.



Ciampa si mette in ascolto delle voci interiori delle persone e delle cose. Ricupera foto, racconti, documenti, tracce di fatti che risultano realmente accaduti, e prova a immaginare altre storie possibili, di cui non c'è testimonianza. Non esistono: rimangono imprigionate dentro categorie astratte (i controrivoluzionari, gli ebrei, i borghesi, i contadini...), come vuole ogni totalitarismo.

Chi subisce la realtà vede che "il male che attraversa per intero la storia degli uomini è reale e razionale, ed è nell'ordine del mondo. Mentre il bene è irrealistico e irrazionale, e non è per gli uomini".

L'autore, invece, non si arrende alla vittoria del male, che non ha solo distrutto vite e destini di intere generazioni, ma ha annullato la possibilità stessa di ricordare gli ultimi anni, gli ultimi istanti di vita di milioni di persone, di una moltitudine dispersa dentro la grande opera di "ingegneria sociale purificatrice e civilizzatrice", in cui "l'uomo cessa di essere un uomo".

Le strategie del male "appaiono persino convincenti: il male è persuasivo quanto può apparire insensato e illogico il bene e di piccole proporzioni, come l'espressione spuria di un mondo minuscolo". Ci si può arrendere. Recuperare, ad esempio, il significato delle vittime dentro la grande storia in cui alla fine il bene trionfa. Oppure togliere dalla moltitudine alcune figure che stanno all'altezza della grande storia, della grandezza della tragedia. Operazioni legittime, utili, ma che condannano ancora all'anonimato le vittime sconosciute. Spesso anche le persone note vengono misconosciute, proprio perché ricostruite attraverso il loro pensiero, mentre la loro fisicità, i comportamenti, gli sguardi, i sentimenti, i conflitti, le contraddizioni, rimangono ignoti, perduti.

Ciampa, invece, è mosso a scrivere perché "... è proprio questa vistosa disparità fra il piccolo e lo smisurato che mi ha attratto qui. Quello che posso fare in queste pagine è dar risonanza ai nomi delle vittime, e ridisegnarne i tratti riportandole in vita. Niente di più". Operazione evidentemente "piccola": è possibile che solo qualche nome, alcune voci e storie, vengano immaginate e quindi strappate all'oblio. Anche se un libro può parlare solo di pochi, la strada è possibile per tutti, per dare riconoscimento, memoria anche a chi non ha nome.

Non c'è alcuna sublimazione, non c'è la ricerca degli eroi, dei gesti e dei pensieri sublimi. Anche Florenskij è immaginato nella sua umanità, con le debolezze e le contraddizioni, e non solo attraverso le sue pagine, che sono tra le più alte della letteratura e del pensiero.

Ho un motivo personale per capire il senso di questo lavoro e per ringraziare Maurizio Ciampa. Nei giorni in cui sono nato, mio padre era a Cefalonia. È uno dei tanti "dispersi". Forse il suo corpo è in una fossa comune, o tra i sassi

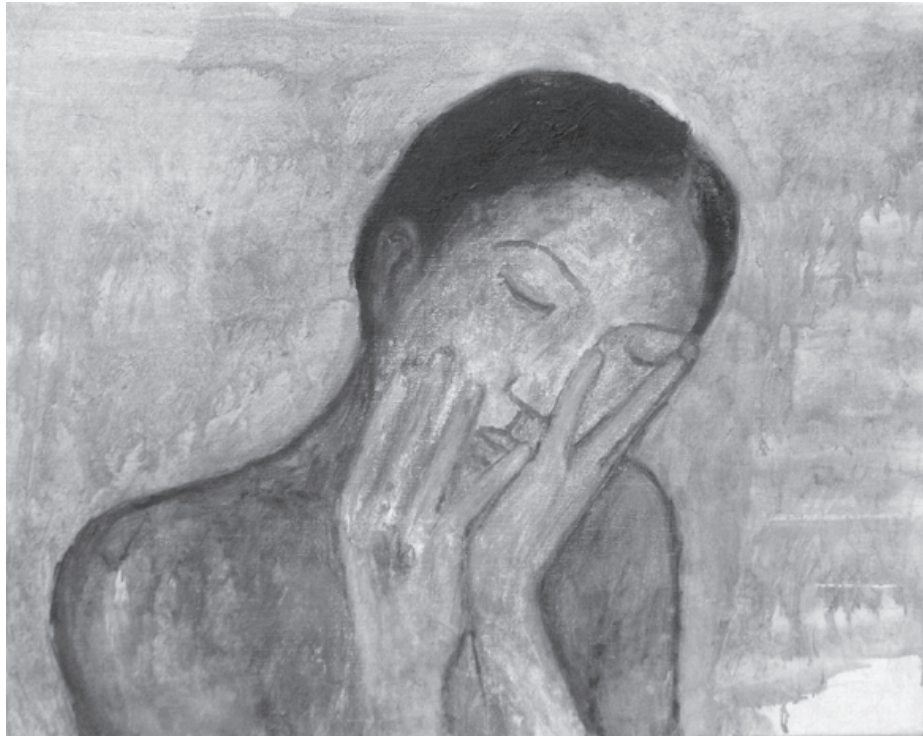
Il nostro inquieto spirito

di un monte dell'isola. Forse strappato dagli animali o bruciato nei falò che i tedeschi facevano per eliminare anche le tracce della strage. Contraddittorie sono le versioni che hanno dato il cappellano e alcuni sopravvissuti. Continuo a chiedermi quale sia stato il suo ultimo pensiero, quale l'ultima cosa che ha visto. Quanto tempo ha avuto... E *immagino*, leggendo le sue lettere a mia madre, tante storie.

È una piccola vicenda personale, come tante altre. Ma abbiamo il dovere di immaginare. Molti, come me, lo fanno in privato, nel proprio intimo senza parlarne. È molto bello conoscere chi, con grande sensibilità e rigore, ha reso pubblica questa esigenza, come un dovere collettivo.

Come ha scritto Florenskij: "La mia unica speranza è che tutto ciò che si fa rimane".

Carlo Bolpin



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 per la messa a punto del tema e il suo sviluppo.

Egemonia dello sviluppo o condivisione delle risorse?

La proposta di un numero di *Esodo* da dedicare a questo tema, nasce dalla presa di coscienza della gravità dell'attuale crisi economica. Il tema dello *sviluppo*, invocato per uscire dalla crisi, ci è sembrato cruciale, soprattutto per il significato ambiguo che viene dato al termine. Da qui l'esigenza, da molti condivisa, di dare voce a nuove esperienze che si pongono in alternativa a una crescita cieca fine a se stessa, che non guarda al futuro.

L'attenzione di questo primo numero sull'argomento si concentra sulla *nostra realtà e su quanto possiamo/dobbiamo fare*. Si articola in tre parti:

1. Come è posto nella Bibbia il rapporto con "l'economico", con l'uso delle risorse? Si possono ricordare alcuni "eventi" dell'Esodo, alcuni miracoli di Gesù, alcune pagine degli Atti degli Apostoli...

2. Evidentemente occorre considerare la nostra realtà nel *quadro della globalizzazione*, per porre il problema: se, fino a quando e a quali prezzi regga il nostro "modello" di sviluppo, l'ideologia stessa dello "sviluppo" come crescita continua dei consumi e della produzione.

3. Vanno perciò considerate le teorie che definiscono *nuovi paradigmi che capovolgono il rapporto tra economia e qualità della vita*. Vogliamo partire dall'esame delle *iniziative* di nuovi modi di produrre e di consumare, che valorizzino la risorsa delle relazioni, un'equa ripartizione dei beni, il benessere e i diritti delle persone. È il disegno di una *economia alternativa* che può favorire l'occupazione, con nuovi e qualificati lavori, con l'innovazione tecnologica, la crescita della cultura e dell'educazione.

la redazione

ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DI ESODO

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

LUNEDÌ 28 FEBBRAIO 2011

alle ore 17.00 in prima convocazione - alle ore 18.00 in seconda convocazione

presso la sede redazionale di Esodo
viale Garibaldi, 117 - Ve-Mestre (Tel. 041/5351908)

ORDINE DEL GIORNO

- relazione economica e approvazione consuntivo 2010
- presentazione e approvazione bilancio preventivo 2011
- tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista
 - programma generale delle attività per l'anno 2011
 - Rinnovo cariche sociali per il triennio 2011-2014
- Aggiornamento sul progetto "casa di Esodo-monastero laico"
 - varie ed eventuali

In base all'articolo 20 dello Statuto "ogni associato può rappresentare per delega un solo altro socio".

AVVISO A TUTTI GLI ABBONATI/SOCI

Stiamo cercando di migliorare il sito di ESODO: www.associazionesodo.webnode.it
Speriamo nelle indicazioni e nelle critiche dei soci e dei lettori.

Il sito contiene l'archivio della rivista, la presentazione del numero in programmazione, l'indicazione delle attività dell'Associazione. In particolare siamo interessati ad un **confronto** con chi ci legge o partecipa alle nostre iniziative: nella sezione "**Opinioni e suggerimenti**" sono già presenti primi interventi pervenuti sul numero in preparazione e saranno inseriti quelli arrivati sul numero "Diaspora silenziosa... svolta profetica?". Vi invitiamo pertanto a farci pervenire - possibilmente in forma breve, per non correre il rischio di non essere letti - commenti, osservazioni, riflessioni, proposte o critiche in merito ai numeri della rivista o alle attività dell'associazione, scrivendo ad uno dei seguenti indirizzi:

associazionesodo@aliceposta.it

carlo.bolpin@alice.it

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 Bettio, 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. 4 ottobre-dicembre 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	Euro 25.00
soci sostenitori	Euro 70.00
soci all'estero	Euro 35.00

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

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.associazionesodo.webnode.it>

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



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Euro 7.00
(iva comp.)