



# Autorità e potere

**Bodrato, Bolpin, Bovo, Lizzola, Lo Russo, Meggiato, Milana,  
Noceti, Pilastro, Prodi, Puppini, Ricca, Salvarani, Scrivanti,  
Semellini, Stefani, Zagrebelsky.**

Quaderni trimestrali dell'*Associazione Esodo*, n. 1 gennaio-marzo 2012 - Anno XXXIV - nuova serie  
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96 Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

# SOMMARIO



Autorità e potere

**Editoriale** *C. Bolpin, C. Puppini* pag. 1

## PARTE PRIMA: Autorità e potere

### Il potere crocifisso

Padre onnipotente	<i>P. Stefani</i>	pag. 6
"Jesus rex Iudeorum" e la chenosì del potere	<i>A. Bodrato</i>	pag. 11
"Date a Cesare..."	<i>P. Ricca</i>	pag. 16
Il lavoro tra potere e asceti	<i>F. Milana</i>	pag. 22
Chiesa, potere, autorità	<i>S. Noceti</i>	pag. 29

### I poteri nelle relazioni

Potere e democrazia "critica"	<i>G. Zagrebelsky</i>	pag. 34
La relazione tra donne e uomini fragili e capaci	<i>I. Lizzola</i>	pag. 39
Il Potere distruttivo della Violenza e dell'Amore	<i>A. Lo Russo</i>	pag. 45
La libertà del cristiano	<i>P. Prodi</i>	pag. 50
... che non ci sono poteri buoni	<i>B. Salvarani, O. Semellini</i>	pag. 55

## PARTE SECONDA: Echi di Esodo

### Libri e recensioni

Chiese e modernità	<i>C. Bolpin</i>	pag. 60
Il dialogo è finito?	<i>L. Scrivanti</i>	pag. 64
Riflessioni attorno a uno studio su Etty Hillesum	<i>B. Bovo</i>	pag. 66
Conciliare Ares e Afrodite	<i>C. Puppini</i>	pag. 69
Il Tetto: A 50 anni dal Concilio	<i>C. Bolpin</i>	pag. 71
Suggerimenti di lettura	<i>C. Bolpin, C. Puppini</i>	pag. 73

### Osservatorio

Al di là del muro	<i>G. Pilaastro</i>	pag. 76
Esodo: un'associazione, una rivista, un sito	<i>D. Meggiato</i>	pag. 80

## Editoriale

1. La parola potere evoca immagini e stereotipi consolidati in ciascuno di noi. Potere politico, religioso, dei media, degli adulti, dei genitori; potere violento o subdolo e camuffato. Potere che può permettere la crescita dell'altro o al contrario può usarlo, fino a renderlo dipendente o in schiavitù. Siamo tentati di avere potere sulle cose e sugli altri, ma anche abbiamo il potere di delegare ad altri la nostra libertà e responsabilità. Se è la capacità di determinare situazioni, di incidere sulle azioni nostre e di altri, possiamo ritenere che tutti nella vita esercitano e subiscono potere. È l'esercizio della libertà umana. Ma reca in sé un'ombra: ha in sé fattori che creano ordine nella convivenza ma che contemporaneamente possono essere distruttivi. È questa la sua ambiguità interna, non solo come tentazione dall'esterno ma intrinseca presenza dell'inganno (Ricca). Canta De André che i potenti ci tolgono metaforicamente la luce del sole e gettano nell'ombra la nostra libertà e la nostra dignità (Salvarani e Semellini).

2. In questo numero il tema del cambiamento radicale dei poteri storicamente strutturati viene solo posto come scenario. Alcune analisi dicono che il "potere" è invisibile (Ricca): chi lo detiene, dove sono la sua sede e la sua fonte? Vediamo la crisi del concetto stesso di quella sovranità che, nella modernità, da Dio passa all'uomo finalmente adulto, capace di "potere salvifico" attraverso la scienza e la tecnica, lo Stato e la politica, il mercato e il lavoro. Anche a livello individuale viviamo la crisi del potere di autodeterminazione sulla nostra vita.

Si può dire con Zagrebelsky che per secoli la forma democratica del potere è stata la parola d'ordine degli esclusi. Oggi viene invece ostentata come ideologia al servizio del potere, mentre tra i cittadini cresce un fastidio per le promesse non mantenute. Il potere viene perciò oggi diffusamente demonizzato (corrotto e corruttore!) mentre in tempi precedenti era "divinizzato". La chiesa cattolica rimane ancora dentro lo schema del potere sulle coscienze in conflitto con lo Stato per regolamentare la vita e la morte: ma, appunto, "oggi



è cambiato tutto" (Prodi), e non ci si può arroccare su schemi vecchi. Né si può proporre la retorica del potere come responsabilità e servizio, quando viene da chi lo detiene - e non lo molla - ma occorre capire finalità, condizioni e modalità per un inedito potere senza dominio.

L'analisi della svolta è solo indicata mentre sono presentate due linee di ricerca.

3. La prima linea legge le narrazioni bibliche come "paradigmi senza tempo", archetipi culturali e non "naturali", con una potenza tale che rimangono significativi per capire l'esperienza umana, la nostra vicenda attuale. La seconda linea considera il potere nel suo carattere storico, relativo, plurale e mutevole, che non attiene ad un presunto "ordine di natura", preso addirittura a fondamento dell'autorità (Stefani). Si deve quindi parlare di "poteri" di cui però si può tracciare una struttura comune, storicamente determinata, che riguarda le dinamiche sia della personalità, sia delle relazioni e della convivenza che dei sistemi sociali. È possibile quindi delineare alcune figure e caratteristiche comuni dei poteri in relazione ai nostri diversi contesti vissuti.

4. L'idea del Dio Onnipotente non è più comprensibile poiché vediamo rotta l'unità tra bene, bello e giusto, ed è messa in conto la possibilità dell'universo di autodistruggersi. Né è presentabile l'immagine del Dio che replica a domande etiche sul perché del male con l'estetica del suo potere di Creatore della bellezza del creato e della vita (Stefani)

La potenza del Dio di Israele è invece quella dell'amore (è Onniamore, scrive Ricoeur), che ama l'umanità così come è, ne ha compassione, ne patisce l'impotenza, l'imperfezione, la fragilità. È il Dio Amore potente che dialoga con l'uomo e con il suo popolo, a cui chiede non la sottomissione ma il conflitto con lui (Giobbe, Giacobbe) come soggetti liberi, capaci di autonoma creatività e quindi di potere. I comandamenti, più correttamente le 10 parole, sono Legge negoziata (*Esodo 4/2008*) non imposta dall'alto, ma sigillo e frutto del Patto: ambedue vengono dopo la liberazione dalla schiavitù. È quindi un potere che opera e parla, come ad Elia, con la voce sottile del silenzio, che si afferma negandosi, che ha il volto del Cristo crocifisso (Bodrato, Noceti), di un re con una corona di spine e un seggio sulla croce. Il sacramento del Regno di Cristo (dimenticato dalla chiesa) è la lavanda dei piedi (Ricca), icona del rovesciamento radicale del potere che crea dipendenza, divisioni, gerarchie e di una autorità che si regge invece su relazioni di comunione. Nel contempo Gesù Cristo esercita "poteri" con autorità: fornisce cibo, guarigione, consolazione. Però questo esercizio emerge con chiarezza quando si misura con Pilato che può decidere della vita e della morte di Gesù. C'è forse un potere più grande di questo? Gesù conferma che invece c'è un potere più grande: quello di instaurare un nuovo Regno in cui l'idea di regalità sia rovesciata, perché gli



ultimi saranno esaltati e la resurrezione passa attraverso il sacrificio di sé. A Cesare va “restituito” il potere rappresentato dalla moneta. Non si possono servire due padroni: Dio e Mammona. Scrivono i Padri della chiesa che a Dio occorre “restituire” tutto: se tutto è da Dio, occorre liberarsi di ciò che ci impedisce di seguirlo come il denaro e il potere (Origene). Se il potere è però necessario nella convivenza umana, e quindi da non demonizzare, va considerato mezzo e non fine. Nessuna commistione con Cesare è possibile per la chiesa e i cristiani (Ricca). Gesù infatti non cerca protezione, accordi con Cesare e con i sacerdoti. “Tra voi non è così” dice Gesù agli apostoli che chiedevano chi sarebbe stato il primo nel Regno. L’esempio di Gesù è non solo la contestazione di ogni potere mondano, ma l’invito a non ritenersi superiori agli altri (Fil 2,3). La domanda è se la critica profetica del potere, che percorre la Bibbia, si incarna in Cristo e vale nella chiesa (Noceti), sia un’istanza da cui non si può dedurre una dottrina etica, ma nemmeno si consideri un ideale fuori della storia: se il Regno non è *di* questo mondo, è tuttavia *per* e *in* questo mondo.

5. Nel secondo filone di ricerca vengono prese in considerazione alcune forme in cui si declina il potere: la politica, i rapporti di cura, il lavoro, le relazioni genitori-figli.

Nel processo di Pilato a Gesù emergono tre modelli di esercizio del potere tra governanti e governati (Zagrebel'sky).

Sia la democrazia “dogmatica” che quella “scettica” si servono del popolo come massa manovrabile, usano la democrazia come loro mezzo e non si pongono interrogativi perché ritengono di essere portatori di verità che non vanno messe in discussione. La prima, esercitata dai sacerdoti del sinedrio, in nome dei Valori che fondano il suo stesso potere, la seconda in quanto al servizio del potere stesso. Pilato è l’uomo di Stato responsabile e consapevole dei suoi doveri, privo di altri criteri di valutazione che il potenziamento del potere stesso.

Al contrario la “democrazia critica” non pretende di realizzare verità e giustizia assolute, ma ricerca la possibilità orientata al meglio: questo potere è diffidente nei suoi stessi riguardi; crea anticorpi e contropoteri, strumenti di controllo e di ricambio continuo di chi lo detiene; si dota di procedure e garanzie a favore delle voci critiche, per il ripensamento sulle proprie determinazioni, per il riconoscimento della relatività delle decisioni e della possibilità di errore. L’autorità che non si regge sul dominio è quella che si mette in discussione, che ascolta e cura il processo decisionale attraverso la valorizzazione delle risorse anche di chi dissente. Ciascuno deve riconoscere il bisogno di autorità e quindi l’autorità dell’altro anche di chi è subalterno. Vale il paradosso: “comandare ubbidendo” (Noceti). Questo è il potere autorevole e queste sono le condizioni per esercitare un potere che non sia dominio.

Oggi invece il modello prevalente nelle relazioni, in politica, nel lavoro, in



famiglia, appare essere quello della fabbrica e dell'apparato tecnico burocratico, anaffettivo, impersonale, che vede gli altri non persone concrete, ma categorie, in nome di presunte efficienza e crescita.

Nel rapporto istituzionale tra "deboli e capaci", tra chi chiede aiuto e chi deve fornire risposte soddisfacenti, si deve instaurare una forma di potere, che, per essere efficace, deve riconoscere la fragilità nella relazione (Lizzola). La capacità si rispecchia nella fragilità dell'altro che rinvia a quella insita nella stessa capacità. In particolare nel lavoro di cura la consapevolezza della comune condizione di fragilità e vulnerabilità, dell'impotenza, crea questo tipo di relazione come processo di riconciliazione, di possibile rigenerazione delle risorse di ciascuno. Allora il potere della capacità può assumere la forma della responsabilità nel prendersi cura dell'altro.

Nel lavoro è evidente come ci siano condizioni prevalenti di azzeramento personale e sociale, in particolare oggi subite dai giovani violentemente costretti alla rinuncia, alla mortificazione. Per Dossetti (Milana) questo contrasta con la Costituzione che fissa nel lavoro il fondamento del bene comune sottratto ai poteri economici e politici. Secondo Dossetti il lavoro non dà dignità per se stesso, ma in quanto luogo del conflitto per la tutela della dignità del lavoro contro questi poteri. La profezia cristiana, contrariamente al magistero sociale della chiesa, vede nel lavoro non la punizione del peccato né il potere di continuare l'opera della creazione, ma la possibilità del dono di sé, della penitenza e conversione per condividere la condizione degli oppressi. Anche nel lavoro, l'ascesi non è un momento spirituale fuori del mondo ma processo per vivere questa concreta condizione umana,

Il modello di dominio si manifesta anche nella relazione tra genitori e figli, sia nella forma autoritaria del passato che in quella, più diffusa oggi, di un "amore" narcisistico, che non ha raggiunto la maturità e che arriva anche a modalità patologiche del potere sul corpo stesso del figlio, impedendogli una crescita autonoma (Lo Russo). La relazione con i figli, che comporta l'esercizio di un potere, da quello di dare la vita fino alla responsabilità educativa, chiede una capacità di autorevolezza matura che sa sopportare il distacco e anzi sa condividere la gioia e imparare dalla diversità del figlio, affinché lui sia se stesso nel suo divenire.

Se la globalizzazione, la crisi dell'economia, il rapporto tra generi e tra generazioni mettono in discussione le relazioni tra gruppi e persone, e se tutte le situazioni sono intrecciate con legami di potere, bisogna arrivare alle buone pratiche che si realizzano e apprendono nell'assumere il rischio del "potere necessario", nel non ritrarsi dai propri ruoli, riconoscendo le proprie capacità e responsabilità (oggi sempre più complesse), cercando di esercitare criticamente l'autorità all'interno dei propri limiti.

*Carlo Bolpin e Chiara Puppini*





**PARTE PRIMA**

# **Autorità e potere**

La frase di Paolo "Ogni autorità viene da Dio" è stata interpretata sulla base di un'idea della "natura umana", voluta da Dio creatore onnipotente. Oggi tale immagine appare incomprensibile, messa in conto la possibilità del mondo di autodistruggersi. La potenza di Dio è quella dell'amore, sottolinea l'autore, esperto di ebraismo e Sacra Scrittura.

## Padre onnipotente

Il trascorrere delle età fa mutare la maniera di percepire molte affermazioni. Le si ripete, ma esse risuonano in modo diverso. La massima non perde di valore se applicata ai dettami della fede. Anzi in quest'ambito, spesso, un simile procedere risulta più intenso. In particolare vi sono passi della Scrittura che, citati e condivisi in un'epoca, divengono imbarazzanti in un'altra.

Tra le affermazioni neotestamentarie un tempo sulla bocca di tutti e oggi scomode vi è quella della lettera ai Romani: «*non est enim potestas nisi a Deo*» (nota anche nella sua non letterale versione affermativa: «*omnis potestas a Deo*»). A lungo si è pensato il detto in modo da fargli dichiarare che ogni potere, sia spirituale sia temporale, derivasse da Dio. Il presupposto non poteva essere che uno: se Dio è la fonte prima del potere, Egli, a sua volta, era potente, anzi onnipotente. Tutto ciò era dato per scontato.

Anche quando, sulla scorta dell'insegnamento tomistico, si sostenne che il potere politico esprimesse la naturale socievolezza umana, si tenne fermo che la natura non è autosufficiente, perciò dietro ad essa occorre sempre scorgere Dio: «Iddio, infatti, ha creato gli esseri umani sociali per natura; e poiché non vi può essere società che "si sostenga, se non c'è chi sovrasti gli altri, muovendo ognuno con efficacia ed unità di mezzi verso un fine comune, ne segue che alla convivenza civile è indispensabile l'autorità che la regga; la quale non altrimenti che la società, è da natura, e perciò stesso viene da Dio"».

Qui però non discuteremo l'aspetto politico del problema. Infatti esso, dal punto di vista della sistematica teologica (che, ben si intende, non è l'unico modo di fare teologia), deriva dall'aver elaborato una determinata immagine di Dio, vale a dire quella che lo considera onnipotente innanzitutto nella sua qualità di creatore dell'universo. Se lo si presenta come Signore di tutto il mondo, per forza di cose esso sarà anche l'origine prima, in senso immediato o mediato, di ogni altro potere, compreso quello politico. Tuttavia se ai nostri orecchi crea disagio sostenere che ogni potere deriva da Dio, non minor difficoltà sembra far insorgere la semplice affermazione di ritenerlo davvero onnipotente.

La prima proposizione contenuta nel *Credo* che qualifica Dio come Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, ha suscitato, per molti secoli, pochi problemi. A livello generale ciò è avvenuto perché l'onnipotenza era da tutti collegata alla creazione. Chi altri, se non chi può tutto, sarebbe stato in grado di dare origine al sole, alla luna, alle stelle, alla terra e all'acqua, alle piante,





agli animali e, infine, al genere umano? Chi, se non l'Onnipotente, avrebbe potuto creare dal nulla tutte le cose? Si trattava di pura evidenza.

I più dotti erano poi in grado di pensare anche all'originale termine greco, *Pantokrator*, colui che sostiene - *kraton* - ogni cosa. In verità, questo termine non svolge un ruolo fondante negli scritti neotestamentari. Esso, infatti, appare, in pratica, in un solo libro: l'Apocalisse. Va detto però che nel testo che chiude il Nuovo Testamento torna con una certa insistenza (cfr Ap 1,8; 4,8; 11,17; 16,7.14; 19.6.15; 21,22), tuttavia si tratta sempre (tranne in un caso) di inni culturali rivolti a «Colui che era, che è e che viene» (Ap 1,8; 4,8). Nessuno di essi esprime, in maniera diretta, una visione dottrinale relativa alla creazione.

Quanto al termine «Padre» contenuto nella prima proposizione del *Credo*, chi sapeva di teologia lo riferiva innanzitutto all'eterna esistenza del Figlio. In fin dei conti, non si sta recitando il *Padre nostro* (preghiera priva di ogni connotazione trinitaria); si sta invece proclamando un testo in cui la fede nella Trinità è pienamente affermata. Non a caso, subito dopo essersi riferito al Padre, il *Simbolo niceno-costantinopolitano* parla del Figlio inteso come colui per mezzo del quale sono state create tutte le cose.

Il modo di sentire contemporaneo coglie, dal canto suo, la paternità di Dio riferita, fin da subito, anche a noi: il contesto trinitario e creazionistico non racchiude più nel suo seno il significato pieno dell'essere Padre: oltre al Figlio ci sono altri figli. La paternità deve manifestarsi anche nel modo in cui Dio si rapporta con gli uomini. Questo spostamento di asse fa nascere una domanda che, formulata provocatoriamente, suonerebbe così: «Ma che razza di paternità è mai la sua, visto che, tanto spesso, lascia i propri figli soccombere e perire tra i gorgi dell'esistenza?». In termini aulici si direbbe che il riferimento al Padre onnipotente solleva, *ipso facto*, il problema della teodicea. Per dirla con Peter L. Berger, nell'affermazione si coglie subito una straordinaria tensione tra il sostantivo e l'aggettivo a esso riferito. Dio, secondo le nostre esperienze, «usa il suo potere in maniera assai parsimoniosa» e lo fa anche di fronte alle richieste più autentiche e strazianti. Come tener assieme, da un lato, paternità e potenza divine e, dall'altro, le sciagure di cui è piena la terra? Per rispondere a questo interrogativo non basta più rivolgersi né alla vita intradivina, né alla pura opera iniziale della creazione.

Vi è un altro celebre inizio di un testo di fede: «Altissimu, onnipotente, bon Signore». Francesco, nell'atto di dettare quei versi aveva, tra gli altri, anche l'intento di replicare al dualismo dei catari per i quali tutto il mondo materiale era segnato in modo irrimediabile dal male. Probabilmente per questo l'inizio del *Cantico di frate Sole* è contraddistinto dall'aggettivo «bon». Un poeta moderno, se mai gli toccasse in sorte di scrivere un simile verso, sarebbe, però, tentato di introdurre un «incomprensibile» al posto di «altissimu». Quella sarebbe, infatti, la qualifica più consona al suo essere contemporaneamente



onnipotente e buono. Di fronte alla misera condizione in cui giace tanta parte dell'umanità, l'interrogativo di come il Signore possa essere a un tempo onnipotente e buono rimane senza risposta.

Per uscire dalla precaria dialettica tra sostantivo e aggettivo, più volte si è optato per la drastica scelta di sostantivare l'ultimo termine parlando semplicemente di Onnipotente. Così facendo, si accantona a un tempo tanto la speculazione trinitaria quanto la teodicea. Ora lo sguardo è tutto rivolto alla potenza di Dio creatore.

Avviene qualcosa di simile nei capitoli finali del libro di Giobbe (38-41) (dove, in effetti, la parola Shadday - resa in greco con *Pantocrator* - torna una sola volta, Gb 40,2). Se si considera la descrizione dell'azione di Dio creatore, espressa in quei versi come una risposta alla domanda del perché il giusto soffra, lo sconcerto diviene inevitabile. In tal caso si deve per forza dar ragione a Ernst Bloch che giudicava quel Dio onnipotente un faraone celeste, che tenta di replicare a domande etiche attraverso divagazioni estetiche incentrate sulla sfolgorante bellezza del creato. Altro è il discorso se quei capitoli (negli ultimi anni fortemente rivalutati) sono orientati a evidenziare la sproporzione tra la piccolezza umana (entro la quale rientra anche il dolore) e la grandezza di un immenso cosmo, frutto dell'azione creatrice di Dio. Le misure allora divengono reciprocamente incommensurabili. Percorrendo questa via non si ottiene risposta alcuna al perché si soffra, si è solo obbligati a confrontarsi con grandezze imparagonabili con quelle proprie del cerchio entro il quale è racchiuso il nostro vivere. Anche questa sproporzione è un'esperienza reale.

«*Pantokrator*, colui che sostiene». Il modo più appropriato per giudicare la qualifica di onnipotente è di vedere Dio, ancor prima che come principio di tutte le cose, come chi perennemente sostiene il suo mondo. Ciò equivale ad affermare che l'universo, lasciato a se stesso, è contraddistinto da un'intrinseca tendenza ad autodistruggersi. Alla creazione non è dato di autofondarsi partendo dal nulla; ad essa è però concessa la paradossale capacità di precipitare verso il proprio annichilimento.

Questi pensieri, che a qualcuno possono suonare stravaganti, sono, in realtà, la spina dorsale della visione cosmologica di Isaac Newton. Il suo celebre *Scholium generale* (in cui la parola *Pantokrator* è giudicata tanto qualificante da essere scritta in caratteri greci) prospetta un Dio non trinitario che signoreggia su una creazione posta sempre sul bilico del precipizio: «Questa elegantissima compagine del Sole, dei pianeti e delle comete non poté sorgere senza un progetto e la potenza di un ente intelligente e potente. E se le stelle fisse sono a loro volta centri di sistemi analoghi, tutti questi essendo costruiti con autentico disegno, saranno soggetti al potere dell'Uno: soprattutto in quanto la luce delle stelle fisse è della medesima natura della luce del Sole, e tutti i sistemi inviano luce reciprocamente gli uni agli altri. E affinché i sistemi delle stelle



fisse non cadano l'uno sull'altro a causa della gravità, Egli pose una distanza immensa fra loro. Egli regge tutte le cose non come anima del mondo, ma come signore di tutti gli universi, e per il suo dominio suole essere chiamato Signore Dio *pantokrator*. Signore è infatti una parola relativa e si riferisce ai servi; e la divinità è il dominio di Dio, non sul proprio corpo, come sostengono coloro per i quali Dio è l'anima del mondo, ma sui servi. Il sommo Dio è l'ente eterno, infinito, assolutamente perfetto; ma un ente, per quanto perfetto, che però è senza dominio, non è il Signore Dio».

La legge che regge e regola l'universo può trasformarsi in cagione di distruzione. L'onnipotenza dell'Uno si manifesta nel contrastare le dinamiche nichilistiche presenti nell'universo da lui creato. Il suo signoreggiare si estrinseca nello scongiurare, con suprema eleganza, catastrofi cosmiche.

La qualifica di «Colui che sostiene» in Newton è da prendersi alla lettera. Come scrisse a suo tempo Alexander Koyré per quanto possa sembrare paradossale: «il credo nella creazione diventa il fondamento della scienza empirico-matematica». Spingendo il discorso all'eccesso, si potrebbe affermare che la *Philosophia naturalis principia mathematica* è una specie di riscrittura scientifica di alcuni versi del libro di Giobbe, i quali (proprio come fa la legge della gravitazione universale) collegano tra loro cielo e terra: «Puoi tu annodare i legami delle Plèiadi / e sciogliere i vincoli di Orione? Puoi tu far spuntare a suo tempo le costellazioni / e guidare l'Orsa assieme ai suoi figli? Conosci tu le leggi del cielo / e ne applichi le norme sulla terra?» (Gb 38,31-33).

Chi signoreggia può anche distruggere; appunto questo, alla fine, farà il Dio onnipotente di Newton. Ci chiediamo: vi è un modo diverso di guardare al *Pantokrator*, o si è solo costretti a celebrarne la forza? Si può evitare di porre l'accento sull'insindacabile signoria divina anche quando si è consapevoli del fatto che la realtà corre costantemente il rischio di cadere nel nulla? Infine ci è dato di vedere «Colui che sostiene» sotto una veste diversa da quella del potente e indiscutibile reggitore universale?

Per andare alla ricerca di una risposta affermativa, occorre risalire a circa tre secoli prima di Newton. Dalla stessa terra, si alzò allora una voce veggente che, consapevole della precarietà di tutte le cose, trovò non già nel dominio bensì nell'amore la ragione della loro non estinzione: «E mi mostrò una piccola cosa, grossa quanto una nocciola, che stava nel palmo della mia mano, così mi sembrava, ed era rotonda come una palla. La guardai con l'occhio della mia intelligenza e pensai: "Cosa mai può essere?". E mi fu risposto così: "È tutto ciò che è creato". Mi chiedevo con meraviglia come potesse durare, perché mi sembrava che si sarebbe in fretta ridotta al nulla, tanto era piccola. E alla mia mente fu risposto: "Dura e durerà per sempre, perché Dio l'ama; e così tutte le cose ricevono il loro essere dall'amore di Dio» (Giuliana di Norwich).



Qui si afferma con massima nettezza la sproporzione tra l'intrinseca precarietà della realtà (nella visione non c'è nulla che possa evocare la consistenza, sia pure relativa della natura) e l'amore che la regge. Diviene perciò pertinente evocare la pagina forse più famosa di Giuliana, quella in cui, accanto alla paternità, si evoca la divina maternità: «Come è vero che Dio è nostro Padre, così è vero che Dio è nostra Madre». Poco dopo, alla veggente di Norwich, fu rivelato: «Sono io, la forza e la bontà della paternità, sono io la sapienza e la dolcezza della maternità».

Una voce nel tempo a noi più prossima continua ancora a parlare di amore divino, ma afferma che, perché esso sia a noi comprensibile, occorre che sia connesso più con l'impotenza che con la potenza. Con quale sguardo, si chiede, Dio pieno di amore può guardare al suo mondo? Un paragone ce lo comunica con straordinaria capacità evocativa: Dio rassomiglia a «un padre afflitto che guarda il suo piccolo fatto "diversamente" e vorrebbe rimediare ma non può. E lo ama "così com'è"». Per noi la «teodicea» del Dio creatore si situa su questa soglia.

*Piero Stefani*



*Anonimo aretino - Londra: Asta Christie's - sec. XIV*



*Aldo Bodrato, filosofo e teologo, riflette sulla singolare regalità di Gesù il Cristo: egli è un re che si spoglia di ogni pretesa di possesso, di dominio. Del suo regno fanno parte i poveri, coloro che sono ai margini. Gesù viene messo a morte perché, proponendo relazioni di comunione, capovolge l'idea di ogni potere (sia politico che religioso).*

---

## **“Jesus rex Iudeorum” e la chenessi del potere**

Non sono molti i dati storicamente e teologicamente condivisi dagli esegeti sulle vicende che riguardano il Nazareno. In merito al nostro tema li sintetizzerei in tre elementi fondamentali, relativi: il primo, alla predicazione di Gesù; il secondo, alla sua pratica di vita; il terzo, alla professione di fede dei suoi primi seguaci.

Al centro del suo “evangelo” sta, innanzitutto, la proclamazione della venuta del “regno”, una condizione di pace, di giustizia e di bene per i destinatari delle beatitudini e per tutti gli aventi titolo al ruolo di emarginati sociali e religiosi, come peccatori, pubblicani e prostitute. L’esperienza missionaria di Gesù, poi, si sviluppa, senza reti di protezione, come una “strategia di attraversamento interstiziale” della società, che lo conduce alla morte dello schiavo ribelle (A. Destro e M. Pesce, *L'uomo Gesù*, Milano 2008). Tale morte di croce, motivata dall’accusa di aver mirato al ruolo di re messianico incommensurabile con la sua condizione di uomo del popolo, sta infine al centro della fede dei primi cristiani. Si lega, infatti, strettamente alla proclamazione della messianica incarnazione del ruolo del “Servo sofferente” (Is 53), e alla confessione apostolica della sua resurrezione, come segni che tale morte lo colloca nella piena prossimità del Dio della vita, di Colui che solo può dare attestato di autorità legittima a chi esercita il vero potere.

### **Un regno senza re, un re senza corona?**

I vangeli contengono numerosi episodi in cui Gesù parla del “regno di Dio” facendone la quintessenza e il fulcro della sua predicazione. Questo mentre è raro l’uso di tale espressione nel resto del Nuovo Testamento. Opposta è invece la situazione se prendiamo in esame il termine “re”, che non appare mai sulla bocca di Gesù per indicare se stesso, e solo in parabole per indicare Dio. Mentre per i primi scritti cristiani è assai frequente l’uso di proclamare la regalità e la signoria di Gesù il Cristo e contestualmente di Dio. «Per questo è stato detto che il regno del Nazareno è un regno senza re». Il che vale innanzitutto sul piano lessicale. Ma, in quanto difficilmente ciò che accade in modo sistematico nel lessico non ha valore concettuale, mi pare che davvero si possa aggiungere che un regno, muto sul suo re, ha con la regalità un rapporto particolare (G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea*, Bologna 2002, p. 257 e ss.).

In un certo senso direi che se tale regno ha un re, questo re è senza corona; non solo senza i segni esteriori, ma anche senza le caratteristiche della regalità dei regni terreni, cioè senza altro potere che non sia il potere del servizio e dell’amore, che per definizione si può esprimere davvero solo spogliandosi di



ogni pretesa di possesso e di esercizio, autocratico o legale, d'autorità.

Nel nostro caso ci troviamo, infatti, davanti ad un uso del termine "regno", associato a "di Dio" o "dei cieli", che si presenta esattamente come un rovesciamento, una sovversione di tutto ciò che, nella concreta realtà storica dei regni, si configura come loro fondamento, in quanto rifugge dalla ricchezza, dalla forza, dall'esercizio del giudizio e dal dominio della legge. I titolari di questo regno, coloro che ad esso sono chiamati, senza altra condizione da quella di accogliere l'invito a farne parte, sono esattamente coloro che nei regni terreni, dove la regalità esercita il controllo dell'economia, della giustizia, della moralità, della religione, delle armi, stanno al margine della società. Come meravigliarci che questo regno manchi di un re, o almeno si regga sulla signoria di un re che porta come corona un serto di spine, e incarna una signoria di servizio, a seguito di un vero e proprio processo chenotico del potere stesso di Dio?

Sta qui il limite di chi interpreta, in senso direttamente sociale, il carattere radicale e sovversivo della pratica "del regno", messa in atto da Gesù, pratica che certamente ha risvolti storico-politici, ma non come prima motivazione. L'azione profetico-messianica di Gesù con la sua denuncia dell'ingiustizia dei regni terreni, nel nostro caso del ruolo sociale giocato in Palestina dalle autorità del Tempio conniventi coi Romani, ha al cuore una visione teologica dell'immagine di Dio, frutto di una sua complessa desatanizzazione. Operazione che, iniziata nell'Antico Testamento, trova, come vedremo, nel Nuovo motivi di ulteriore, anche se mai definitivo chiarimento; tanto che già Paolo, colui che più di ogni altro autore del I secolo cristiano insiste sul processo di spogliazione da ogni segno di potenza come caratteristica dell'esperienza del Crocifisso, può ancora affermare, rispetto alla realtà terrena, che: «Ciascuno deve stare sottomesso alle autorità costituite, perché non c'è autorità che non derivi da Dio, e quelle che esistono sono stabilite da Dio» (Rom 13,1 e ss).

È bene non dimenticare mai che, se alla fine della predicazione del regno sta la morte in croce, all'inizio sta l'episodio delle tentazioni del Nazareno. Tentazioni che, non solo evocano l'esperienza di Israele messo alla prova nel deserto sinaitico, ma, nella versione di Matteo e di Luca, anche collocano Satana come colui che, scimmiettando il Dio dell'Esodo, prova ad indurre Gesù a fare propria la visione di potenza e di signoria, economica, religiosa e politica, che Dio manifesta di sé, in quella situazione fondante della fede ebraica. Satana tenta Gesù a proposito del suo modo di interpretare la missione divina appena affidatagli, invitandolo a farsi Dio nello stile classico di Dio, servendosi delle parole e degli atti autocratici dell'Onnipotente Signore del mondo e della storia, e Gesù resiste. Gli risponde qui con analoghe ma contrapposte citazioni bibliche e, in seguito, con atti simili ma diversissimi nella dinamica operativa e nelle forze messe in azione: non la potenza e l'arbitrio, ma la condivisione e l'amore (A. Bodrato, *Chi tenta chi?*, "Esodo" 2008, n. 2, p. 32).

Ci sia consentito di ricordare solo due tra i molti episodi significativi in



proposito. Quello (Gv 6,1-29), in cui egli fugge alle folle che vorrebbero proclamarlo re, dopo la moltiplicazione dei pani e dei pesci messi in comune dai suoi. E quello in cui risponde ai "figli del tuono", che gli hanno chiesto di sedere alla destra e alla sinistra della sua gloria nel "regno", che prima debbono bere il calice che lui deve bere e che nel "regno" si entra per servire e non per essere serviti, proprio come «il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,35-45).

### La morte del Cristo tra farsa e tragedia

Certo non mancano, anche tra gli esegeti, alcuni che ritengono di poter sostenere che Gesù è andato incontro alla morte perché sperava nel riconoscimento della sua regalità messianica, e non perché così la cerchia sacerdotale del Tempio ritenne utile suggerire ai Romani e i Romani ritennero opportuno fingere, enfatizzando il prezioso suggerimento con la proclamazione pubblica della sentenza. Ma a noi questa tesi suona forzata e distante da ciò che viene indicato dall'intera testimonianza evangelica e, al tempo stesso, ci pare trascuri una dissonanza quanto mai teologicamente rilevante. Una dissonanza che faceva problema già al tempo degli evangelisti, e che non riguarda tanto il titolo alla regalità ma la tipologia di regalità messa in questione, per un verso, dal messianismo profetico di Gesù e, per un altro, dal temporalismo gerosolimitano e romano.

Giovanni sintetizza tale opposizione nell'espressione: «Se il mio regno fosse di questo mondo i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei, ma il mio regno non è di quaggiù» (18,36). Afferma, quindi, che Gesù riconosce di essere re, ma re senza servitori, e quindi che il suo regno non è come quello dei Cesari, regni dove ci sono coloro che comandano e sono serviti. Il suo regno appartiene ad un mondo in cui le relazioni tra uomini sono organizzate in modo che l'uno è per l'altro e con l'altro in relazione di comunione, e l'autorità si regge sulla reciprocità dell'amore. Un mondo in cui il così detto "potere di servizio" non è neppure immaginabile, in quanto sentito come evidente contraddizione in termini.

La morte di Gesù, d'altra parte, è insieme farsa e tragedia. Farsa per la messa in scena processuale, organizzata dalle autorità giudaiche e dal governatore romano; farsa che evoca, come è stato notato, elementi rituali carnevaleschi dei saturnali romani e della festa ebraica di Purim (J.G. Frazer, *La crocifissione di Gesù*, Macerata 2007, pp. 89-105). Tragedia per la lettura chenetica fattane dai vangeli, che sviluppano l'intera vicenda come assunzione da parte di Gesù del ruolo messianico del "Figlio dell'uomo", fattosi "Servo". In tale veste, infatti, egli accetta di soffrire e morire in silenzio per la salvezza di molti, e nell'ultima sera passata coi suoi, prima della "consegna-tradimento", evoca la natura di servizio della sua prossima passione con la frazione del pane e la



distribuzione del vino, o con la lavanda dei piedi.

La morte violenta di Gesù, qualunque sia il meccanismo che l'ha provocata, è un dato storico che sfida ogni interpretazione di parte. Ogni lettura storica di Gesù e della sua opera deve tenere conto di questo dato, che chiude tragicamente la sua attività pubblica. Si tratta, di fatto, di un'esecuzione capitale, voluta e attuata dalle autorità religiose e politiche del tempo, le cui ragioni vanno ricercate nel conflitto che lo contrappone ad esse. Ora tale conflitto non è determinato solo da divergenze sociali e religiose o da interessi politici contingenti. Evidentemente, per i vangeli, esso affonda le sue radici nella possibilità stessa dell'annuncio del "regno", visto che Matteo può elaborare il *midrash* erodiano della strage degli innocenti, come prefigurazione della morte cruenta di Gesù fin dal racconto dell'Epifania, come prima "manifestazione pubblica".

«Nell'orizzonte del "regno di Dio" Gesù fa le sue scelte vitali. Egli non è solo l'annunciatore del "regno di Dio", ma con autorità e decisione lo rende presente e attivo, costringendo tutti coloro che lo incontrano a prendere posizione. La solidarietà con i poveri, la commensalità con i peccatori e la difesa dei piccoli sono scelte, da parte di Gesù, corrispondenti all'annuncio del "regno di Dio". Quello che è lieto annuncio per i poveri suona, invece, come minaccia pericolosa per i ricchi, per i grandi e sedicenti giusti, per tutti quelli che si sentono protetti e sicuri in base alla propria appartenenza etnica, religiosa e sociale. L'annuncio del "regno" e le scelte coerenti di Gesù provocano la reazione di quanti si sentono messi sotto accusa e minacciati nella loro sicurezza. Un filo rosso lega la proclamazione del regno di Dio con la condanna alla morte di croce di Gesù come "re dei Giudei". Egli vive in prima persona la beatitudine dei poveri che fondano la loro speranza sull'azione libera e sovrana di Dio» (R. Fabris, *Gesù il "Nazareno"*, Assisi 2011, p. 345).

### Il Crocifisso risorto come Signore

Per quanto i vangeli abbiano, nella loro stesura, tentato in ogni modo di attenuare, almeno per i lettori, il trauma della tragica fine del loro eroe, attraverso le periodiche e criptiche anticipazioni dell'annuncio della sua prossima morte e resurrezione, in nessun modo hanno nascosto il dramma vissuto, in occasione di tali eventi, dai suoi seguaci. Può essere anzi addirittura commovente la spregiudicatezza con cui sottolineano con forza tanto il corale tradimento dei suoi quanto il loro pentimento, prima ancora che la tragedia abbia raggiunto il suo culmine.

Giuda e Pietro riconoscono, con diversi esiti drammatici, il loro errore, ma questo non vale a ristabilire la fiducia dei discepoli nella missione del Maestro, a rimediare in qualche modo al loro smarrimento e alle loro paure, come magnificamente illustra l'inizio dell'episodio di Emmaus (Lc 24,13-24). Anzi solo con una certa fatica sembra che essi abbiano finito con l'accettare le prime testimo-





nianze di resurrezione, che finiranno col trasformare l'angoscia in entusiasmo.

Che tale ritorno alla fiducia nella decisività salvifica della missione di Gesù sia conseguenza delle apparizioni del Risorto o sia esso stesso la sorgente di tale inaudita esperienza, è questione dibattuta tra esegeti di scuola diversa. Ciò che è unanimemente ammesso è che proprio a seguito dell'affermarsi delle fede nella resurrezione del Crocefisso prende forma definitiva la sua confessione come Cristo e come Signore, come colui che è protagonista di una morte redentiva. È in quanto Risorto che egli può essere dichiarato: "Scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani" e, contestualmente, predicato come «potenza e sapienza di Dio» (1Cor 1,22-25).

Colpisce il fatto che nei vangeli la definizione di Gesù come Signore, fino alla sua sepoltura solo occasionalmente messa in campo, compaia improvvisamente insieme alla narrazione della visita al sepolcro vuoto (Lc 24,3; Gv 20,13). Essa diventa d'uso comune negli annunci di resurrezione degli Atti e di Paolo, che fanno di tale rovesciamento dell'Umiliato in Signore uno dei nuclei centrali della loro cristologia (At 2,36; Rm 1,4). Questo per non parlare dell'Apocalisse, che lo qualifica come: «Primogenito dei morti e principe dei re della terra» (1,5 e 17,14).

Ma i passi cruciali per esemplificare tale processo di chenosi ed esaltazione del rappresentante di Dio in terra, se non di Dio stesso, sono i notissimi passi in cui Paolo parla del Crocefisso come di colui che "umiliatosi fino alla morte, viene posto al di sopra di ogni potenza celeste e terrena" (Fil 2,6-11) e "ha il compito di ridurre al nulla ogni principato, potenza e potestà", così da sottomettere ogni cosa a "Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti" (1Cor 15,24-28).

Non è dunque senza una qualche ragione che mi pare opportuno chiudere questa riflessione con una seconda ampia citazione del recentissimo e, per il nostro tema, fondamentale studio di Rinaldo Fabris, *Gesù il "Nazareno"*: «Il regno di Dio, che si sovrappone al destino del Figlio dell'uomo, solidale con i peccatori nella forma estrema della morte, si rivela in Gesù risorto. Egli inaugura definitivamente la signoria di Dio nel mondo e nella storia. Con la resurrezione di Gesù il suo annuncio del regno di Dio riceve la conferma definitiva. I poveri, i peccatori, i malati e gli esclusi, ai quali egli ha promesso la liberazione, il perdono e la vita, possono contare sull'azione potente di Dio che lo ha strappato dalla morte, fonte e radice di ogni schiavitù. In Gesù risorto, liberato dalla morte, si fa vicino a ogni essere umano. Nel Messia crocefisso e risuscitato, Dio manifesta il suo volto di Padre e, nello stesso tempo, svela la nuova identità dell'uomo. Gesù risorto, presentandosi ai discepoli, li chiama "miei fratelli", e annuncia la loro piena comunione col Padre. Il significato della resurrezione di Gesù è connesso con la rivelazione del nuovo volto di Dio e dell'essere umano» (p. 827). Dio come amore gratuito e l'uomo come colui che vive questo amore di relazione con ogni altra creatura.

Aldo Bodrato



*La fuga di Gesù dalla folla che vuole farlo re significa rifiuto del potere che crea dipendenza: Gesù non vuole sudditi ma amici liberi - sottolinea Paolo Ricca, teologo valdese - e la lavanda dei piedi è il sacramento della sua regalità. Al necessario potere mondano dobbiamo "restituire" solo quello che è suo, la moneta, e a Dio dobbiamo "restituire" tutto.*

## **"Date a Cesare..."**

1. «Ma Gesù, sapendo che stavano per venire a rapirlo per farlo re, si ritirò di nuovo sulla montagna, tutto solo» (Giovanni 6,15). Tutti gli evangelisti riferiscono più volte la «moltiplicazione dei pani e dei pesci» (così viene abitualmente chiamato il «miracolo» più citato nella storia di Gesù), ma solo Giovanni menziona la «fuga» di Gesù dalla folla, che è importante per capire il suo rapporto con il potere.

Perché la folla vuole rapire Gesù, cioè prenderlo con la forza, «per farlo re»? Per due motivi. Il primo, ovvio, è che Gesù ha saziato i cinquemila, dimostrando di saper risolvere - detto in termini moderni - il problema n° 1 dell'umanità: quello del pane e del lavoro. Chi non vorrebbe avere come «re» una persona davvero capace di risolvere questo problema? Né allora né oggi s'è mai visto sulla terra un «re» di questo genere. Oggi come allora il pane e il lavoro mancano per molti, per troppi. Dei «cinquemila» (oggi sei miliardi) solo una parte è saziata; l'altra resta affamata, e troppo spesso muore. Uno che oggi desse il pane a tutti i cinquemila, anche noi vorremmo rapirlo «per farlo re».

Ma c'è un secondo motivo per cui la gente vuole «fare re» Gesù: è che essa riconosce nella distribuzione a tutti del pane e del pesce il «segno» che rivela Gesù come «il profeta che deve venire nel mondo» (v. 14), probabilmente quello di cui parla Deuteronomio 18,18. Questo profeta era una figura distinta da quella del Messia, ma la folla, nel suo entusiasmo, sovrappone una figura all'altra, e vede in Gesù il Messia sognato dall'irredentismo ebraico, alimentato dal partito degli zeloti, che cospirava per ristabilire l'antico regno d'Israele, cacciando l'occupante romano con la forza delle armi. Gesù doveva essere, come «Figlio di Davide», erede del suo trono e re di questo regno - non del regno di Dio, ma del regno d'Israele. Gesù si sottrae al volere della folla, «ritirandosi di nuovo sulla montagna, tutto solo» (v. 15).

Che contrasto tra la moltitudine che vuole portarlo in trionfo, e la solitudine totale di Gesù (nessun discepolo è con lui), come se temesse la folla, che pure poco prima aveva saziato! Perché questa specie di fuga? Anche qui per due motivi. Il primo è che Gesù ha, sì, distribuito egli stesso (non è un dettaglio secondario: nei Sinottici lo distribuiscono i discepoli) il pane per sfamare i cinquemila, che infatti «furono saziati» (v. 12), ma è anche colui che aveva detto, rispondendo allo «Spirito intelligente del deserto» (come lo chiama Dostoevskij): «Non di pane soltanto vivrà l'uomo, ma d'ogni parola che procede dalla bocca di Dio» (Matteo 4,4). Gesù si sottrae alla folla che lo cerca solo per il pane, anche se sa bene che il pane è indispensabile, perché senza pane



si muore. Ma si muore, in un altro senso, anche se si vive solo di pane. Gesù non vuole che la gente si leghi a lui per il pane, perché chi riceve il pane dipende da chi lo dà, la distribuzione del pane crea dipendenza, e questo Gesù non lo vuole. Perciò, dopo aver distribuito il pane necessario per non morire, parla di un altro «pane», anch'esso necessario per non morire, che non crea dipendenza, ma libertà. Gesù si sottrae alla folla pronta a sottomettersi a lui a motivo del pane: Gesù non vuole avere dei sudditi, ma degli «amici» (Giovanni 15,15).

Ma c'è un secondo motivo che spiega la fuga di Gesù: se fosse la folla a fare Gesù re, la sua regalità sarebbe quella teocratica sognata dagli zeloti, oppure quella fundamentalmente idolatrica propostagli dal diavolo nella terza tentazione (Matteo 4,8-9): il dominio del mondo, accettandone però le regole e i criteri dettati dal «principe di questo mondo». Non si sarebbe trattato propriamente di «adorarlo» con un atto formale di culto; si sarebbe trattato invece semplicemente di fargli posto, di tenerne conto, di prendere sul serio i suoi suggerimenti, insomma di convivere con lui. La tentazione era di diventare re del mondo, senza dubbio il migliore re di tutti i tempi, senza però modificare sostanzialmente l'idea stessa di regalità, come invece Gesù ha fatto: «Voi sapete che quelli che sono reputati principi delle nazioni le signoreggiano e che i grandi le sottomettono al loro dominio. Ma non è così tra voi; anzi chiunque vorrà essere grande fra voi, sarà vostro servitore» (Marco 10,42-43). Gesù si sottrae alla folla che vuole farlo re, perché sa di essere portatore di una regalità completamente nuova.

Sono due i passi evangelici che illustrano bene la nuova regalità portata nel nostro mondo e vissuta da Gesù. Il primo è la sua visione del potere politico («Cesare») come emerge dal celebre episodio della moneta con sopra l'effigie dell'imperatore romano, che si conclude con l'affermazione più spesso fraintesa che intesa: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio» (Marco 12,13-17). Il secondo è l'incontro e il confronto tra il luogotenente di Cesare a Gerusalemme, Ponzio Pilato, e l'affermazione, anch'essa più spesso fraintesa che intesa: «Il mio regno non è di questo mondo» (Giovanni 18,33-38).

2. L'episodio della moneta è noto. Alcuni avversari di Gesù gli pongono una domanda-tranello chiedendogli se sia lecito a un ebreo pagare il tributo a Cesare, cioè alla forza straniera di occupazione, oppure no. Se Gesù avesse risposto con un «sì» o con un «no», si sarebbe, in entrambi i casi, anche se per motivi opposti, messo nei guai. Gesù si avvede della trappola e non risponde né «sì», né «no»; si fa dare una moneta e chiede di chi siano l'effigie e l'iscrizione su di essa riprodotte, e alla risposta: «Di Cesare», dichiara: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Marco 12,17). È una risposta sibillina che suscita, a sua volta, mille domande. Chi decide quel che è di Cesare? Cesare? Dio? Noi? E che cosa potrebbe non essere di Dio? Non è



forse tutto suo, la terra e tutto ciò che essa contiene? E in che rapporto stanno questi due soggetti: Dio e Cesare, che Gesù distingue nettamente, senza sovrapporli e neppure contrapporli? Ma davvero non potrebbero essere alternativi: Dio o Cesare? Oppure in conflitto: Dio contro Cesare, o Cesare contro Dio? Oppure d'accordo: Dio a favore di Cesare, o Cesare a favore di Dio? Oppure separati: Cesare senza Dio, Dio senza Cesare? Tante domande e tante diverse possibili risposte. Una cosa è certa: il binomio Dio e Cesare è problematico e spesso non è pacifico, anzi, secondo il Nuovo Testamento, la congiunzione «e» tra Dio e Cesare ha la forma di una croce. Il *Credo* afferma che Gesù «patì sotto Ponzio Pilato», cioè sotto Cesare. È Cesare che ha crocifisso Gesù. C'è conflitto tra i regni dei vari Cesari del mondo e il regno di cui Gesù è re.

Che cosa contiene la risposta sibillina di Gesù? Contiene tante cose, ma ne indichiamo solo tre.

- La prima è che Cesare esiste, e bisogna fare i conti con lui. Gesù non vive sulla luna, ma con noi su questa terra, con i vari Cesari terreni che la governano. Ma chi è Cesare? È il potere costituito in tutte le sue articolazioni (potere politico, economico, militare, religioso, eccetera). Nel nostro tempo, come si sa, Cesare è diventato in larga misura invisibile, come Dio. E quanto più è invisibile, tanto meno è controllabile. Gesù, affiancando Dio a Cesare, introduce un principio critico nel rapporto dei suoi discepoli di allora e di oggi con il potere, di qualunque genere: non tutto è di Cesare, c'è un limite al suo potere, che non è l'unico, quindi non è assoluto. Dobbiamo «sì» rendere a Cesare quello che è suo, ma *solo* quello che è suo, perché non tutto è suo. Quindi l'accettazione del potere da parte del cristiano può avvenire solo all'interno di una critica del potere.

- Gesù dice: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare» dopo aver constatato che sulla moneta c'era l'effigie di Cesare. È come se Gesù dicesse: «Visto che sulla moneta c'è l'effigie di Cesare, restituitlegliela pure: è sua!, ma rendete a Dio quel che reca l'immagine di Dio, cioè voi stessi, in quanto uomini e donne creati ad immagine di Dio. A Cesare potete dare la moneta, ma non voi stessi, perché in voi non c'è la sua immagine, ma quella di Dio. Perciò voi potete darvi solo a Dio». È vero che il potere vorrebbe imprimere la sua immagine non solo sulle monete, ma sulle anime. Tutti i Cesari della storia (politici, religiosi...) vorrebbero lasciare la loro impronta nella coscienza della gente e plasmarla a loro immagine e somiglianza.

Durante il nazismo ci fu chi, invitato, davanti agli orrori del tempo, ad ascoltare la voce della sua coscienza, rispondeva: «La mia coscienza è Adolf Hitler». Gesù dunque, con la sua risposta, invita i suoi discepoli a non lasciarsi plagiare dal potere, a non permettergli di imporre la sua immagine sulle loro coscienze, addomesticandole. In campo religioso questo significa che l'«autorità superiore», comunque si configuri, non deve diventare nei discepoli di Gesù quello che Lutero chiamava «prete interiore», che occupa nelle loro anime il



posto che spetta a Cristo. Al riguardo, Gesù è stato esemplare: il suo «prete interiore» è stato sempre e solo il Padre. Ha avuto a che fare, soprattutto durante il processo, con l'autorità religiosa e con quella civile: entrambe gli erano ostili, eppure le ha riconosciute, senza però deporle davanti ad esse la sua coscienza. Benché in catene, è rimasto libero. Perché? Perché ubbidiva, cioè si sottometteva, solo a Dio.

- Cesare ha dunque il suo posto, che Gesù riconosce, ma al tempo stesso delimita: può imprimere la sua immagine sulle monete, ma non sulle persone. Con la sua risposta Gesù distingue nettamente Cesare e Dio: Cesare è Cesare, Dio è Dio; quello che dà a Cesare non lo dà a Dio, e viceversa. Nessuna confusione o commistione tra Cesare e Dio. Cesare non ha nulla di divino: per questo i primi cristiani rifiutavano, anche a costo della loro vita, di compiere atti di culto nei confronti dell'imperatore romano che si considerava divino (*Divus Caesar*). Cesare ha un potere che gli è dato «dall'alto» (Giovanni 19,11), ma questo non significa che Dio governi attraverso Cesare o altri poteri mondani, compreso quello religioso. Il regno di Dio è diverso sia da quello di Cesare, sia da quello di Davide, come da qualunque altro. È un'altra cosa, proprio come Gesù è un re diverso da tutti gli altri.

3. L'evangelista Giovanni dedica al confronto tra Gesù e Pilato più spazio di quanto non gliene dedichino i Sinottici, nei quali tutto si riduce a una sola domanda di Pilato («Sei tu il re dei Giudei?») e alla risposta lapidaria di Gesù («Sì, lo sono»), seguito da un suo lungo, ostinato silenzio. In Giovanni, invece, Gesù non tace, ma parla; non risponde solo a delle domande, ma ha un messaggio per Pilato in quanto luogotenente di Cesare, che egli sicuramente non si aspettava di ricevere, e che alla fine lo mette in serio imbarazzo. L'episodio si trova in Giovanni 18,33-38, e illustra bene la dialettica tra Dio e Cesare e la posizione di Gesù, e quindi del suo discepolo di allora e di oggi, al suo interno. Tre punti devono essere messi in luce.

- Il primo è che Gesù sta *di fronte* a Cesare, non accanto a lui o al suo fianco. Gesù non vede in lui un possibile alleato, non cerca i suoi favori, non si mette sotto la sua protezione. Ma che cosa significa stare di fronte al potere, e non al suo fianco? Significa assumere il ruolo del *testimone*, come fa Gesù davanti a Pilato, al quale dice: «Per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza...» (v. 38). Di fronte a Pilato, secondo la legge che lo accusa, Gesù è un imputato. Egli però ribalta la sua posizione e si comporta come un testimone. Anche e proprio come imputato e condannato, egli è testimone, davanti a Cesare, di un regno di cui Cesare non immagina neppure l'esistenza. Gesù e il suo discepolo di allora e di oggi, qualunque sia il loro destino storico, sono davanti a Cesare testimoni di un altro Signore, che non è Cesare, ma Dio.

- Quando Pilato per due volte chiede a Gesù se è re, la risposta è chiara: «Io sono re» (v. 37). Si tratta certo di un re paradossale che non s'era mai visto sulla



terra e che contraddice tutto ciò che abitualmente associamo a questa parola: con una corona di spine anziché di diamanti; con in mano una canna anziché uno scettro; sulla sedia dell'imputato - e poi sul patibolo - anziché sul trono; un re al quale la folla non grida: «Viva il re!», ma «Crocifiggilo!». Gesù però, davanti a Pilato, non parla tanto di sé quanto del suo regno: «Il mio regno non è *di* questo mondo» (v. 36). Certamente non lo è, è troppo diverso da tutti i regni di questo mondo, ma è *in* questo mondo e *per* questo mondo; è il regno presente, ma nascosto, come il tesoro nel campo, che però viene trovato, come per miracolo, a consolazione di quelli che lo cercano per tutta la vita, come il mercante di belle perle, che alla fine trova la più bella di tutte; il regno la cui figura è un banchetto di nozze, al quale prendono parte coloro che non erano sulla lista degli invitati, mentre gli invitati pensano ad altro e si escludono essi stessi dal banchetto, accampando scuse; il regno nel quale i peccatori precedono i giusti e i bambini precedono gli adulti; un regno nel quale si fa festa, perché il perduto è stato ritrovato, l'escluso è stato accolto, i malati guariscono, i morti risuscitano e l'Evangelo è predicato ai poveri. Davanti al potere politico, che è il regno della Legge, Gesù e il suo discepolo di allora e di oggi sono testimoni del regno della grazia, che non è neppure lei di questo mondo, ma che Gesù ha portato *in* questo mondo e *per* esso, perché la Legge regola la vita (personale e collettiva), ma solo la grazia la salva.

- Gesù, che davanti a Pilato passa dal ruolo di imputato a quello di testimone, testimone del suo regno, di cui è il re, nel senso che ne è la vivente incarnazione, pronuncia, davanti al potere, l'unica parola che lo mette in imbarazzo e lo obbliga a porsi la domanda che il potere non si pone mai: quella della verità. Pilato è costretto a chiedere (a chi? a Gesù? a se stesso? a noi?). «Che cos'è verità?». Forse mai questa parola era uscita dalle sue labbra, mai era salita dal suo cuore. Il potere non si chiede: «Che cos'è verità?». È una domanda impertinente, con la quale il potere non vuole confrontarsi, perché pensa segretamente che la verità è lui, il potere stesso. «Verità» è la parola che il potere teme più di ogni altra - una parola che sprigiona una forza misteriosa che fa vacillare i troni e abbatte i tiranni. Ma anche le democrazie hanno paura della verità. Quante iniquità esse possono nascondere! Basta pronunciare questa parola, come fa Gesù, e ogni potere costituito comincia a tremare o, quanto meno, a temere: che cosa succederebbe di me se si sapesse la verità? Perciò Pilato si affretta a sventare il pericolo, cercando di neutralizzare la parola, trasformandola in domanda senza risposta.

Eppure la risposta c'è, ma è silenziosa: non ha bisogno di parole, essendo costituita dai fatti, più eloquenti di tutte le parole. La risposta è la passione di Gesù che è, sì, re *in* questo mondo e *per* questo mondo, ma non *di* questo mondo, e perciò viene cacciato come un intruso, un alieno, un provocatore. La risposta è quella iscrizione, voluta - è il colmo dell'ironia divina - proprio da Pilato (Giovanni 19,20-22), con la quale la regalità di Gesù, dall'alto della croce,



viene proclamata al mondo in tre lingue: ebraico, greco e latino, per raggiungere tutte le estremità della terra ed ogni creatura umana. La regalità respinta e incoronata di spine è quella vera, quella divina. Il vero re è colui che scende dal trono, non colui che sale. Il vero signore non è colui che è servito, ma colui che serve, non però come schiavo obbligato a servire, ma come uomo talmente libero che è libero anche di servire. Dare la vita significa salvarla; conservarla significa perderla. La regalità di Gesù è lavare i piedi sporchi dei discepoli, cioè del mondo, e non solo i piedi, ma anche i cuori e le coscienze. La lavanda dei piedi è il sacramento della regalità di Gesù. Ma chi capirà questa sapienza? Chi vorrà seguire questo re crocifisso? Chi, vedendolo, non dirà, scuotendo il capo: «Ha salvato altri; salvi se stesso»? Chi vorrà abbracciare la verità, che è lì, davanti a lui, anziché cercare di sfuggirle chiedendo vanamente: «Che cos'è verità?».

4. Che dire, in conclusione? Diremo che Gesù, davanti al potere, non lo demonizza e tanto meno lo sacralizza. Lo riconosce, semplicemente, nel senso che sa che in questo mondo la difficile convivenza degli uomini non può fare a meno di Cesare. Ma non si allea con lui, non patteggia, non cerca concordati, e rivendica per sé il titolo di «re». Come «re» egli testimonia, praticandola, un'altra regalità, un potere diverso da quello di Cesare, un altro modo di essere Signore, un altro regno, appunto.

Gesù e il suo discepolo di allora e di oggi sono, in questo mondo, testimoni di un mondo nuovo nel quale il gesto regale per eccellenza non è comandare, ma servire.

Paolo Ricca



Tisi Benvenuto (Garofalo) - Monaco: Asta Sotheby's - sec. XV



Giuseppe Dossetti - afferma Fabio Milana, ricercatore presso la Fondazione per le Scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna - vede nella dura condizione del lavoro un modo della penitenza per predisporre alla condivisione con i sofferenti. Il lavoro è espressione del potere di continuare la creazione, ma deriva dalla necessità di riconoscersi imperfetti.

## Il lavoro tra potere e ascesi

Il tema “lavoro” sembra avere in Giuseppe Dossetti una complessa centralità, tanto sul terreno sociale-politico quanto su quello ascetico e spirituale. Complessa, perché i valori o significati che ad esso si associano ai due livelli non sembrano immediatamente riducibili a una stessa ispirazione. Mi propongo di esplorare motivi e intrecci di tale complessità, in modo necessariamente panoramico e impreciso ma non per questo, spero, di sola superficie.

Sul piano sociale, credo si possa dire che il suo concetto di lavoro, seppure applicabile a uno spettro di attività, e anche non “attività”, onnicomprensivo (come ha mostrato Mario Dogliani a proposito del dibattito in sede di Costituente), tuttavia ricava la sua identità nel rapporto, non esclusivo ma certo privilegiato, con la propria declinazione come “lavoro salariato”; e quest’ultimo si specifica meglio, mi sembra, come lavoro subordinato, cioè come mezzo a un fine che esso non è, e non ha in se stesso. A ciò si collega anche la condizione socialmente svantaggiata del lavoratore, in termini di potere, di ricchezza, di gratificazione personale, cioè nell’intera estensione della *paupertas* antica e moderna.

L’assunzione del lavoro a valore politico e giuridico *fondante*, quale si registra nella Costituzione, art. 1 ma non solo, implica, mi sembra, che esso venga promosso a mezzo - anzi, il mezzo per eccellenza - di quel fine che è il bene comune, quale il costituendo Stato è inteso a presidiare e realizzare. Per quanto “classico”, questo nesso tra la *polis* e il bene comune non è qui riattivato senza una intenzione polemica. È infatti convinzione di Dossetti che lo Stato moderno, lo Stato liberale in ispecie, concependosi come neutrale rispetto al gioco delle forze economiche, abbia dismesso ogni finalizzazione propria; e che tale assenteismo lo abbia svuotato di senso e di prospettiva: è la tesi di fondo del suo ben noto *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno* (1951: vedilo ora nella raccolta degli *Scritti politici* curata da Giuseppe Trotta).

Riattribuire allo Stato una finalità («il bene umanamente pieno di tutti i singoli componenti», *ibid.*, p. 346) significa perciò rivendicare esplicitamente alla politica un *primato* sulla società, e concretamente un mandato a *reformare* quella società ove questa si mostri ostativa, nella sua cristallizzazione storica, al conseguimento del *bonum humanum simpliciter*. Qui Dossetti incrocia evidentemente e precocemente lo Stato keynesiano, il suo “interventismo”, ma, attraverso e al di là di esso, raggiunge una declinazione forte del politico moderno, direi classicamente novecentesca, come soggetto titolare di un disegno di società a questa innervato ma anche, necessariamente, sovraordinato.





In tale contesto, l'assunzione del lavoro a mezzo, e mezzo privilegiato, significa non solo promuoverlo di rango, e al rango più elevato, nella gerarchia delle funzioni sociali, ma sottrarlo a una finalizzazione erronea - il mero bene privato, l'interesse particolare - che tende a spogliarlo di senso e dignità. In altre parole, l'alleanza tra primato della politica e priorità del lavoro ha come riferimento polemico il gioco delle forze economiche e l'assetto dei rapporti sociali quali storicamente dati ovvero - stante il peso di questa storia e della sua sedimentazione ideologica - quali "naturalmente" presupposti.

Non so dire con certezza in quali proporzioni rispettive, o secondo quali equilibri nel corso del tempo, Dossetti abbia pensato al lavoro come a una dimensione antropologica originaria, costitutivamente connessa cioè alla persona umana, alla sua espressione, espansione e perciò dignificazione, e d'altra parte come a una dimensione *post-edenica* invece dell'umano, su cui il peccato e la condanna hanno ormai steso la loro ombra.

La prima delle due concezioni, è chiaramente espressa nel commento entusiasta alla vittoria dei laburisti inglesi del '45 (*ibid.*, pp. 30ss). Ma proprio in questo testo a me sembra che il lavoro - la sua oppressione, il suo riscatto - sia avvertito piuttosto come una grande emergenza storica, diciamo un *segno dei tempi*, almeno quanto alle forme e ai significati che gli competono nell'ora presente. Voglio dire che la sua parola politica mi pare abbia assai più il timbro del portavoce nella storia del punto di vista di Dio, il profeta, che non quello del predicatore alle prese con qualche *quaestio* di *philosophia perennis* o articolo di magistero sociale della Chiesa.

In ogni caso, di non immediata evidenza, come dicevo, è il rapporto tra questa figura sociale-politica del lavoro e i caratteri con cui esso si presenta negli "appunti spirituali" ora raccolti nella *Coscienza del fine* (Milano 2010): un po' ovunque in essi, ma in particolare in quelli degli anni in cui prende forma la vocazione contemplativa, di studio e di preghiera. Per un verso non sorprende trovare una prima illustrazione del «significato sovranaturale del dovere di stato» sotto una rubrica intitolata alla «Lotta a fondo contro l'accidia» (18 gennaio 1953; nel vol. cit. a p. 184); non sorprende, perché l'idea del lavoro come contro-misura dell'ozio e dei suoi pericoli - caratteristicamente, l'accidia - a me sembra tradizionale, originaria del monachesimo stesso, almeno di quello "regolato", almeno di quello benedettino. Dossetti non è monaco, per lo meno non lo è ancora; e non so se la spiritualità degli istituti secolari, in cui la sua di allora ragionevolmente si inquadra, autorizzi espressioni come queste, del giugno-luglio successivo, che presentano invece un tratto inatteso: "Inquadrare la fedeltà al lavoro specifico di stato nella penitenza: indispensabile e unica, universale, pubblica. - Sinora mi sono sempre sottratto (nel corpo e nello spirito). Quella di un giogo duro nel lavoro è la mortificazione per eccellenza. - Ora questa specifica fedeltà è premessa e strumento per tutto: per l'ordine della giornata, per la regolarità nella preghiera, per l'unione in-



teriore, per la custodia e l'intimità con Gesù, per l'adempimento effettivo dei vari impegni [...], per l'esercizio progressivo della mortificazione e del distacco dalla mia attuale condizione, per la costruzione solida della nuova comunità, per predisporvi al contatto con i poveri e i sofferenti, per redimere il tempo e prepararmi alla morte". [*ibid.*, p. 189]

Sono espressioni più forti e meno sorvegliate forse, ma coerenti rispetto a quello che poco più tardi (1955) sarà il testo della *Piccola regola* al capo 10: "Il lavoro: è obbedienza, prolungamento dell'Eucarestia e della Liturgia delle ore e oggetto normale della nostra offerta: quindi preordinato, custodito e compiuto con zelo religioso; strumento regolare della nostra mortificazione, del nostro amore per le anime e del nostro annuncio abituale, da preferirsi normalmente a ogni altra penitenza od opera di bene [...]" [*ibid.*, p. 277].

Ma come intendere questa visione del lavoro quale una «mortificazione per eccellenza»? E si tratta di un visione coerente all'altra? Se sì, in che senso?

Partirei qui dalla dimensione penitenziale dichiarata da Dossetti in capo al suo "appunto" del giugno-luglio 1953, e vorrei insistere sull'originario significato della penitenza come *metanoia*, conversione, richiamandone quel rapporto con l'altro da sé, con il diseredato, che in essa è originariamente inscritto. Prendo in prestito le parole da Michele Ranchetti - un uomo che con Dossetti ha avuto un rapporto problematico, e tuttavia profondo - là dove distingue l'atteggiamento penitenziale da quello "caritatevole", evidenziando, quanto al primo, quella «necessità di porsi in uno stato sacrificale verso i propri simili che deriva dalla necessità di riconoscersi imperfetti, e penitenti, di conseguenza, verso Dio. Solo chi ha trasgredito nei confronti di Dio, può riconoscere come necessità assoluta e, solo in un secondo tempo, relativa, il rapporto con l'altro come riparatore dell'offesa commessa» ("Chiesa ed emarginazione", in *Scritti diversi*, I, p. 293).

La riparazione, come si vede, è intrinseca e non ha un fine diverso dalla penitenza stessa; non si propone di curare, assistere, promuovere, recuperare: si propone di avviare e permanere in uno stato di conversione, che riconosce nell'altro, il reietto, l'emarginato, una condizione di azzeramento personale e sociale, a specchio della propria, ricevuta dal penitente come un dono (da Dio e dalla storia) e assunta come un'offerta. Provando a ridire con le parole di Dossetti: "Nello studio relativo alla consacrazione religiosa, alla prassi dei consigli evangelici, e più in particolare ancora alla possibilità di una consacrazione religiosa *secundum proportionalitatem* dei coniugati e delle famiglie ecc., tenere conto di un fatto: il *mondo* oggi è tutto violentemente costretto a una pratica non volontaria e non amata delle *tre* rinunzie oggetto dei tre consigli generali: non solo della ubbidienza, non solo della povertà, ma anche della castità o per lo meno del celibato e della rinunzia all'unione di *due unici* che è il matrimonio. Quanti, infatti, la nostra società costringe violentemente a que-



sta rinunzia. - Qui è il grande segno della *morte* della società contemporanea: morte che può essere subita (e allora è la disperazione) o accettata (e allora è la salvezza)" [12 agosto 1953, nell' *op. cit.* a p. 191].

Sono frasi che si applicherebbero anche alla situazione attuale, ai giovani di adesso, ma per un insieme di cause opposto a quello che ispira Dossetti, che ha di mira appunto il lavoro e la condizione del lavoratore (una condizione tuttavia ancora ampiamente riscontrabile nel nostro paese: basti considerare i lavoratori immigrati). Ma a parte questo, il passo è rivelativo perché tiene insieme nello stesso ragionamento la consacrazione religiosa e il suo calco rovesciato in una certa situazione sociale, in quella che è una comune condizione di *morte* ma, proprio per questo, di possibile comunione. E anche di possibile rinascita, dove quella morte, distesa in mortificazione, sia appunto abbracciata e accettata in una logica sacrificale, di offerta e riparazione del (proprio) peccato: "Ritenere fondamento di tutto la fedeltà (mia anzitutto) all'orario e all'impegno di lavoro, al giogo della puntualità e del massimo zelo nella fatica, come mortificazione più propria e causa più naturale di assimilazione ai poveri e ai dipendenti" [giugno-luglio 1953, *ibid.*, p. 188].

Certo questa assunzione del lavoro dipendente a modello di penitenza e conversione non si spiegherebbe senza una certa situazione storica, e senza la classe operaia in essa. Dossetti non è l'unico ad averne percepito il valore di "luogo teologico", e alcune delle esperienze spirituali più significative del '900 si sono costruite su un analogo riferimento. Penso ai preti-operai naturalmente, o, in altro modo, ai Piccoli Fratelli. Penso a Simone Weil in particolare perché, senza che si possa o si voglia qui stabilire un nesso altro che tipologico, mi pare, la sua di fabbrica, una riflessione accostabile a quella di Dossetti.

Centrale diviene qui soprattutto il momento dell'*obbedienza* - ma potremmo chiamarla appunto dipendenza, subordinazione - come assoggettamento (volontario o no, disperante o salvifico, fenomeno di *gravità* o di *grazia*) a una necessità esterna che nella fabbrica moderna (la fabbrica fordista, evidentemente) celebra tutta la sua potenza alienante e spersonalizzante: assoggettarsi ad essa, senza pietà per le proprie aspirazioni e immaginazioni, è o può diventare quasi una replica della *chenosi* di Dio nella creazione, quasi un assimilarsi al sacrificio della croce. «Per i lavoratori non c'è schermo. Nulla li separa da Dio. Devono solo alzare la testa» (*La condizione operaia*, Milano 1990, p. 298).

Una simile ascesi del lavoro, cioè attraverso il lavoro e sullo stampo del lavoro, ha un carattere strutturante dell'esperienza religiosa, in Dossetti, poiché si presenta come una mortificazione protratta - come una eucarestia distesa sull'intera giornata, se nell'eucarestia, per riandare una sua espressione degli ultimi anni, noi «mangiamo la nostra morte». Il lavoro prolunga l'eucarestia



come rinuncia e donazione di sé, abbandono allo Spirito, apparecchiamento alla morte: "Lo *studio* e i suoi pericoli specifici vanno pur essi visti in questa prospettiva di morte. - Le *varie occupazioni* e la loro molteplicità, talvolta eccessiva, affannosa, turbante altrettanto. - Non c'è ragione di preoccuparsi, di agitarsi, di affannarsi: ogni giorno deve restare concluso entro il preciso disegno di Dio che dà ad esso un senso definito nella mia preparazione alla morte. - Debbo giorno per giorno occuparmi e preoccuparmi, con fedeltà e rigore, ma esclusivamente di quello che è la responsabilità e il compito del giorno, senza andare avanti col pensiero, il che non serve a morire. - Non delle cose che mi restano da fare, non del risultato di quelle che ho fatto debbo preoccuparmi, ma unicamente se ho fatto, e con quale spirito, le cose che dovevo fare in giornata come tappa prescritta per quel giorno del mio cammino verso la morte e la capacità di ben amare la morte" [21 ottobre 1953, nell'*op. cit.* a p. 198].

C'è infatti questa assenza di fini propri, c'è questo nocciolo di abbandono nel cuore dell'attività, anche la più strenua, quale Dossetti la vive e la prescrive; così come c'è una lama di trascendenza nel corpo opaco e compatto dell'immanenza storica a cui ci si trova astretti: il punto è come istituire nella propria carne il vuoto in cui quella penetri e da cui pertugi all'intorno. Diciamo perciò che l'attività, al modo del lavoro, e cioè come esperienza di disappropriazione radicale, istituisce e, di più, articola il calco vuoto, il contenitore, la *forma*, entro cui una diversa energia («sacramentale», chiarisce sr. Agnese Magistretti, *ibid.*, p. 28) prende possesso della nostra persona e le dà un contenuto diverso.

"È dello Spirito, infatti, sostituire progressivamente la personalità creaturale con la personalità increata necessaria alle nozze: la persona del Verbo. - Quindi, d'ora in poi, sempre più *io debbo vivere per morire* (per rinascere alle nozze eterne), cioè per assecondare, per consentire alla preparazione che lo Spirito conduce in me per portarmi *all'atto per eccellenza*, all'atto della mia morte, la più dilatata e capace possibile di carità, cioè di rendimento di gloria alla Trinità" (*Esercizi della Trinità e della morte*, 20 ottobre 1953, *ibid.*, p. 202).

Ma torniamo al punto. C'entra, questa concezione, con la valorizzazione politica e giuridica del lavoro promossa dal Dossetti costituente e poi *leader* cattolico-democratico?

Io credo che si debba riconsiderare, in proposito, proprio la contingenza "costituente" (è ben noto del resto che la contingenza storica in quanto tale ha sul pensiero politico e anche religioso di Dossetti un'influenza che invece non hanno le concezioni generali e universalizzanti, e che proprio di qui scaturisca l'originalità della sua riflessione). Ossia, ripartire dalla condizione di catastrofe, di *azzeramento* in cui si trova un paese che esce sconfitto e sconvolto da una guerra mondiale, da un regime che quella guerra ha agitato e poi abbracciato,



da una civiltà che in essa ha celebrato la sua espressione e il suo esaurimento definitivi. Non sarebbe, tale paese, all'atto stesso della sua *rigenerazione*, coinvolto in una prospettiva intimamente *riparatoria*? Non dovrebbe esso, cioè, porsi e tenersi al cospetto dei suoi errori, le loro cause profonde, la necessità di rimediarvi strutturalmente e di perdurare, di "costituirsi" in questa *conversione*?

Non so se si possa caratterizzare così quel clima "costituente", ma so che questo, o simile a questo, era l'atteggiamento degli spiriti più avvertiti del momento, quelli che riconoscevano nel fascismo l'*autobiografia della nazione*, nella Resistenza l'avvio di un necessario processo di espiazione collettiva, e nei lavoratori, spossessati di sé e del frutto della propria fatica, l'emblema di una comune condizione sacrificale, così come il segnava a un futuro diverso. In questo medesimo senso, credo, ma con la vista su un'altra e imminente catastrofe, non diversa però nelle sue cause ultime, il Dossetti del '53 poteva ancora parlare della fedeltà al lavoro, nel passo già sopra riportato, come «penitenza indispensabile e unica, *universale, pubblica*»; e, lo si è visto, invocare la situazione di potenziale, paradossale "perfezione" evangelica, poco evangelicamente imposta alle fasce sociali più oppresse.

Ciò che vorrei suggerire con questo accostamento è che, nel suo pensiero, il lavoro promosso a strumento privilegiato del *bene* (individuale o collettivo, della piccola fraternità o dell'intera comunità politica) non ha carattere di edificazione generica, né corrisponde a una prospettiva meramente solidaristico-organicista. Piuttosto, il lavoro introduce al bene nel modo della contraddizione, come conflitto storicamente determinato contro la *natura* sociale e individuale, il suo strutturale *peccato*, e cioè come la lotta o dicasi l'*ascesi* che, sull'una o sull'altra scala, articola una *forma* di vita *altra*. Con parole diverse: non è il lavoro che dignifica l'uomo, è piuttosto il *conflitto* che il lavoro storicamente veicola, con la dialettica che istituisce e il riconoscimento che ne deriva, a dignificare l'uomo. Che tale conflitto non sia ultimamente il conflitto di classe, importa che esso sia stato trasceso nella sfera politica, nel confronto cioè sui destini sociali generali; e permette, d'altra parte, che esso venga assunto, incarnato nella vita religiosa del singolo o della piccola comunità all'interno di un cammino di perfezione.

Mi piace pensare in questi termini, o anche in questi termini, l'insistenza del Dossetti costituente perché anche la vita contemplativa venisse ricompresa tra le accezioni del concetto di lavoro: come intuizione della necessità di introdurre la moderna figura *agonistica* all'interno dell'esperienza religiosa. Agonistica, in quanto assoggettamento a una necessità esteriore, condivisa e accolta nella rinuncia e anzi nella lotta all'affermazione di sé; e insieme, in quanto tensione consapevole, starei per dire organizzata, nei confronti di una forma di civiltà che nel dominio tecnico sulla creazione e sull'uomo celebra la sua potenza e sfida la catastrofe.



Non credo, vi ho già accennato, che questi connotati siano diventati estranei al lavoro quale lo conosciamo oggi, e quindi indisponibili per l'esperienza, interiore o condivisa con altri. Ma certo è venuta meno, per molte vie tecniche e politiche, la sua funzione unificante e dunque la sua trasparenza di simbolo. Ciò che non è venuto meno, però, è il paradigma sotteso, quello a cui il lavoro salariato ha fornito - non certo per l'intero sviluppo della civiltà, sì per la frazione più recente della sua storia - l'esecuzione esemplare. Volessimo riattivare la dinamica di fondo, dovremmo chiederci se e che cosa la *storia* ci porga oggi, e in certo senso ci imponga, sul piano *spirituale* non meno che *politico*, quale possibile *leva* nel confronto agonistico con l'immediatezza del *dato* (personale, sociale): cioè come peccato e riparazione del peccato, braccio della potenza o braccio della resistenza a seconda di dove si impugni, per quale fine, e soprattutto, a seconda di quale sia la nostra posizione rispetto a quel fulcro che è la nostra *conversione*.

Fabio Milana



Bedi Iacopo - Gubbio: Museo diocesano - sec. XV



*Nella chiesa l'autorità viene da Cristo su base sacramentale. Si esercita su fratelli coscienti e liberi, attraverso collegialità e sinodalità. È nella comunione che il ministro ordinato ha il compito di chiamare tutti con autorevolezza all'unità della fede.*  
*Serena Noceti è teologa cattolica.*

---

## Chiesa, potere, autorità

D. Come si può definire, sotto il profilo teologico, il concetto di autorità nella chiesa?

R. Per autorità, normalmente, si intende "avere un ascendente efficace su qualcuno"; se il concetto di potere rimanda alla possibilità di influire sugli altri, l'autorità da una parte è legata a un ruolo, dall'altra viene ad essere qualificata dall'autorevolezza di chi ha tale autorità.

Per cogliere il senso teologico del concetto è opportuno riferirsi, prima di tutto, alla visione neotestamentaria; in particolare tre caratteristiche vengono delineate con chiarezza: l'autorità non proviene dalla sola comunità, ma da Cristo (anche se attraverso un processo di elezione e consacrazione che vede partecipe la comunità); la legittimazione dell'autorità è data su base sacramentale e non per delega; ogni autorità è pensata nella logica del servizio di edificazione della comunità e, in particolare, in ordine al servizio alla diffusione del vangelo (cf. 1Cor 9,4-18).

Questi elementi sono ribaditi anche dal Concilio Vaticano II, allorché si definisce, in *Lumen gentium* 28, il fine della *sacra potestas*, della quale sono investiti i ministri ordinati: è l'unità dei credenti nel cammino verso la salvezza. Ma nella chiesa la relazione di autorità non è mai giocata sulla dipendenza assoluta: nella comunità l'altro su cui si esercita l'autorità è sempre un credente e un fratello, una persona dotata di coscienza libera e sempre riconosciuta capace di dissenso motivato. Per questo è essenziale cogliere che in Cristo ogni potere e autorità di per sé sono stati desacralizzati e chiedono di assumere la forma di "potere crocifisso", come lo chiama Olivier Clement; va vinta la tentazione - sempre ricorrente - di configurarsi come regime autoritario, che privilegia il comando, la norma, l'imposizione piramidale, per assumere e attuare un esercizio dell'autorità che si pensa nella logica della maturazione di consenso, che si esprime nel dialogo e conosce le vie del pluralismo. Si tratta di "comandare ubbidendo", come troviamo espresso con felice sintesi in uno *slogan* del pensiero zapatista.

Se in epoca feudale lo stile dell'autorità nella chiesa era determinato da una prospettiva di gerarchia graduata, piramidale, in un contesto democratico come il nostro si deve ripensare il tema dell'autorità in forma nuova, nella consapevolezza di una funzionalizzazione nei rapporti sociali e di una prospettiva collegiale e sinodale, quale quella che il Vaticano II ci ha consegnato.

Bisogna inoltre rivedere il concetto di responsabilità. Esso etimologicamente dice la capacità di rispondere alla realtà che ci si presenta davanti, con le sue sfide. È capacità di dare risposte adeguate "assumendo" la realtà, nel suo



darsi presente e in ordine al suo futuro, come ricorda a tutti Hans Jonas, in *Il principio responsabilità*. Bonhoeffer, nella sua incompiuta *Etica*, sottolinea della responsabilità il carattere di “sostituzione vicaria” (nella responsabilità una persona risponde per un’altra), e la radice cristologica, che ne determina anche i confini: «L’uomo assolve la responsabilità che gli è imposta non mediante il fedele adempimento dei suoi doveri di cittadino, di lavoratore, di padre di famiglia, bensì nell’ascoltare la chiamata di Gesù Cristo che senza dubbio lo invia anche all’adempimento di quei doveri, però non si esaurisce in essi, ma li sovrasta, li segue e li precede».

Per quanto riguarda la chiesa, la realtà che interpella e a cui si è chiamati a rispondere è da un lato quella della vita intraecclesiale, dall’altro - direi, prima di tutto - la stessa storia, il mondo nel suo divenire, le sue trasformazioni epocali, i bisogni di un’umanità, impoverita e spesso alienata, non solo sul piano economico, ma anche culturale e sociale. La chiesa, in tutte le sue componenti (in quanto soggetti co-costituenti la comunità) è posta nella storia come strumento e segno leggibile della comunione del Regno.

*D. Dalle Scritture, quali indicazioni ci vengono offerte sull’autorità dei vescovi?*

R. Il Nuovo Testamento in senso proprio non parla di “vescovi” secondo la concezione che noi oggi abbiamo di questo ministero; nell’acostarci ai testi biblici dobbiamo quindi ricordare che la strutturazione tripartita del ministero - vescovi, preti, diaconi - va collocata intorno al II secolo, a partire dall’episcopato monarchico ignaziano. Quando troviamo i termini *episkopoi*, *diakonoi*, *presbyteroi* nei testi lucani o paolini dobbiamo avere presente che si riferiscono a figure di responsabili di comunità, ma le cui funzioni e le cui relazioni reciproche sono differenti da quelle che la storia ha conosciuto o che segnano la nostra esperienza. Per altro, un testo capitale per la teologia del ministero ordinato (Atti 20) definisce *episkopoi* persone prima chiamate *presbyteroi*.

Nelle pagine del Nuovo Testamento, in particolare nelle *Lettere pastorali*, troviamo quindi una teologia del ministero ordinato *tout court*; il Vaticano II ci permetterà poi di cogliere - dopo secoli di oblio e di dibattito a questo riguardo - la pienezza dell’ordine nella consacrazione episcopale.

In questa duplice luce possiamo delineare il *proprium* del vescovo, e la conseguente autorità, nella linea del garantire al gregge su cui è chiamato a pascere la radicazione nella fede apostolica in Gesù, nella linea cioè della salvaguardia del deposito della fede, perché sia mantenuta nella fedeltà la memoria di Gesù. La relazione costitutiva propria del vescovo è con la chiesa locale che è chiamato a presiedere; ad essa il vescovo - per il ministero ricevuto - garantisce il carattere di apostolicità e di cattolicità: è il vescovo che mantiene la sua chiesa ancorata alla sua radice nella *Traditio* e, insieme, nella *communio ecclesiarum*.

*D. Quale interpretazione lei offre in merito alla consegna che Gesù fa agli apostoli sul potere di “legare e sciogliere”?*





R. Matteo pone l'espressione "legare e sciogliere", come è noto, in due passi nella parte centrale del suo vangelo, segnati da un evidente e voluto parallelismo: in Mt 16,19 le parole «A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli» sono rivolte a Simon Pietro, dopo la sua professione di fede messianica in Gesù; in Mt 18,18 la stessa espressione è rivolta alla comunità dei discepoli.

Il linguaggio utilizzato rinvia a un substrato ebraico, e più specificamente rabbinico, e rappresenta un modo di dire conosciuto dagli interlocutori di Gesù come dai lettori delle comunità matteane: da un lato nell'Antico Testamento il binomio "legare e sciogliere" indica il mettere in prigione e il liberare, dall'altro - in una prospettiva rabbinica, in relazione a decisioni dottrinali e disciplinari - indica il compito di "proibire/permettere", di "giudicare/assolvere". Possiamo comprendere i due testi, nel loro parallelismo, proprio a partire da Mt 16: è sullo sfondo della figura di Pietro, nel momento della professione di fede in Cristo e su questo presupposto basilare, garante del vangelo, che viene indicato un "potere delle chiavi" in rapporto al Regno di Dio: nell'annuncio fedele del vangelo di Gesù e nella trasmissione del suo insegnamento nella fede è aperta agli uomini la partecipazione al Regno di Dio.

Il campo di applicazione del binomio "legare/sciogliere", per altro, è vario: in Mt 18 il contesto è quello di una situazione di peccato di un componente della comunità cristiana, in Mt 16 la prospettiva è più ampia e legata alla partecipazione al Regno di Dio in rapporto alla fede. In questo senso risulta utile accostare le parole di Matteo a quanto detto nel quarto Vangelo, sul rimettere i peccati (Gv 20,23), mandato del Cristo risorto alla comunità, ma in ogni caso si tratta di un potere relativo alla capacità di condizionare l'accesso al Regno di Dio in rapporto alla fede in Gesù, che Pietro ha professato e che sarà per tutti e sempre condizione di salvezza.

D. "Legare e sciogliere": come si esercita questa responsabilità?

R. "Legare e sciogliere" rinvia a ciò che è a fondamento della vita della chiesa - la professione di fede in Gesù il Cristo - e alla necessità che tale professione di fede sia autentica, fondata sulla fede apostolica ed espressione della *Traditio ecclesiae*. Si tratta di un'autorità di carattere magisteriale e disciplinare, legata alla configurazione della comunità cristiana in rapporto al suo fondamento precipuo, alla sua essenza comunione, per l'unica fede, e alla determinazione dei processi di appartenenza delle sue componenti. È più precisamente l'autorità - e la responsabilità - di cui sono investiti i ministri ordinati nella comunità, in primo luogo i vescovi, chiamati a garantire l'apostolicità dell'annuncio che fa la chiesa. Il principio di autorità primariamente deve essere collocato nel *munus docendi*, così come ordinariamente viene esercitato. Inoltre, in caso di divisione e di conflitto, di dissenso o di dibattito, sempre possibili data la molteplicità delle forme espressive e la pluralità dei



percorsi interpretativi, è compito proprio del ministro ordinato chiamare tutti con autorevolezza e autorità all'unità della fede.

Il campo di esercizio di tale autorità è, prima di tutto, quello dei problemi della fede e delle questioni della professione di fede, ma va a toccare anche altri elementi legati alla vita della comunità e alla prospettiva morale. In ogni caso è bene ricordare che l'autorità magisteriale viene esercitata secondo diversi gradi, da un livello massimo, laddove il pronunciamento del magistero si pone come infallibile davanti a tutta la chiesa, a livelli inferiori, man mano che la "cosa di cui si tratta" si allontana dai valori fondamentali della fede. L'esercizio di tale autorità "personale", infine, va correlato in ogni caso all'autorità della Sacra Scrittura, che - in forma "impersonale" - garantisce il deposito e la trasmissione fedele della parola di Dio (Cf *Dei Verbum* 10).

*D. In che modo i documenti del Concilio Vaticano II si esprimono sull'autorità pontificia e su quella dei vescovi?*

R. Il Concilio delinea senso teologico e modalità pastorali di esercizio dell'autorità dei singoli vescovi, del collegio episcopale, del vescovo di Roma, nella linea di una ripresa del dettato del Concilio Vaticano I (*Pastor aeternus*), ma con alcuni elementi di ulteriore determinazione.

Come afferma *Lumen Gentium* 22, l'autorità del vescovo è definita nel rapporto con la sua diocesi, ma anche in ordine alla *sollicitudo* che egli - in quanto parte costituente il collegio - deve esercitare nei confronti del *corpus ecclesiarum*. Alcune implicazioni sono legate a questa visione: ogni vescovo, pur essendo portatore della grazia del sacramento ricevuto, non garantisce l'autenticità della tradizione da sé solo, ma nella comunione con gli altri; il collegio episcopale assieme al suo capo, il papa, è «soggetto di suprema e piena potestà su tutta la chiesa»; la *suprema potestas* «è esercitata in modo solenne nel concilio ecumenico» dal collegio episcopale riunito *sub e cum Petro*.

Se si guarda poi al rapporto tra collegio episcopale e vescovo di Roma, il Concilio Vaticano II ci presenta il papa come principio e fondamento visibile della *communio episcoporum*. Quella del papato non è un'istituzione che si sovrappone dal di fuori al corpo ecclesiale e al collegio episcopale: essa emerge bensì dal suo interno, dalla sua fonte sacramentale, nell'ambito della fondamentale distinzione di ruoli che dai sacramenti deriva. Va quindi colto il suo specifico, che è propriamente legato al servizio alla chiesa universale, alla sua unità e identità.

Come è noto, il Concilio lascia aperte due questioni: la relazione tra collegialità episcopale e sinodalità delle chiese, e la questione del soggetto della piena e suprema *potestas*. La causa di una tale assenza va colta nella non compiuta teologia della chiesa locale: se il Concilio Vaticano II tematizza - dopo secoli - la necessità e la possibilità di pensare una ecclesiologia "dalla" chiesa locale, nei testi sul primato risulta ancora portante una visione ecclesiologica che parte dalla chiesa universale, intesa come *universa ecclesia*. Su questi due nodi, essen-



ziali anche per il futuro del dialogo ecumenico, la ricerca teologica e il magistero dei vescovi dovranno ulteriormente pronunciarsi.

*D. Quali sono i principali ministeri che i laici, in virtù del battesimo ricevuto e della fede che li anima, possono esercitare nella chiesa?*

R. Il campo della ministerialità laicale è vastissimo, ed è difficile definirne i confini, dal momento che nel corso della storia e nei diversi contesti sociali e culturali la ministerialità ecclesiale è stata e viene esercitata in forme diverse. È bene, prima di tutto, ricordare che tale ministerialità a favore del soggetto ecclesiale va colta nel più ampio spazio della realizzazione della missione di servizio al Regno di Dio che viene nella storia, che tutti i cristiani, e i laici *in primis*, sono chiamati a esercitare nel mondo. Questa missione nella storia gode di una priorità logica, che non va dimenticata.

Quanto ai ministeri nella chiesa, va considerato prima di tutto l'ambito della comunicazione della fede, dell'evangelizzazione e della catechesi nelle sue diverse forme: l'annuncio del vangelo vede tutti i cristiani come soggetti "adeguati" e la cooperazione di tutti è necessaria alla missione comune; esso è il principio costitutivo del nascere della chiesa e del suo permanere in vita. Legato strettamente al ministero dell'annuncio è il ministero teologico: dopo il Vaticano II i laici hanno potuto studiare teologia e hanno cominciato a impegnarsi nella ricerca e nella docenza. Si tratta di un ministero prezioso e insostituibile che si arricchisce per la presenza di prospettive nuove, rese possibili proprio dalla presenza e dalla parola autorevole di uomini e donne laici. Se nei primi secoli di storia della chiesa alcuni grandi teologi erano laici (Giustino, Origene in una prima fase, Boezio...), se per molti secoli la teologia è stata opera di soli chierici, ora la chiesa ritrova queste forze ed energie intellettuali capaci di dire e pensare criticamente la fede e di annunciarla con competenza e autorevolezza. Potrebbero essere elencati poi numerosi altri campi di ministerialità laicale: nel servizio alla liturgia (lettori, cantori, animatori dell'assemblea, ministri straordinari della comunione, i ministeri laicali di lettore e accolito, ma anche i coordinatori di comunità che presiedono celebrazioni festive in assenza di presbitero, figure ministeriali sempre più diffuse in America Latina e Africa), nel servizio di carità, promozione umana, assistenza, nel servizio alla vita della comunità ecclesiale e alle sue diverse componenti (consigli pastorali, consigli per gli affari economici, coordinatori di comunità cristiane; animatori di pastorale giovanile, di pastorale familiare, di oratori, responsabili di movimenti e associazioni laicali...). L'elenco risulterebbe in ogni caso incompleto, sempre da rivedere in rapporto ai bisogni antichi e nuovi delle comunità cristiane, bisogni ai quali lo Spirito risponde suscitando carismi, ministeri (di fatto) e azioni sempre nuovi.



*Gustavo Zagrebelsky, Presidente emerito della Corte Costituzionale, definisce tre tipi di potere che caratterizzano anche tre modelli di democrazia: dogmatica, scettica e critica. Mentre nei primi due, la democrazia è usata in nome dei valori o del potere costituito, nel terzo le regole, le procedure e le istituzioni di controllo sono un fine e non solo un mezzo.*

## Poteri e democrazia "critica"

*D. Nel suo libro "Il crucifige! e la democrazia" lei individua tre modelli di potere politico, presenti anche nelle moderne democrazie. Può delinearne le caratteristiche e le problematiche?*

R. Nel processo a Gesù si confrontano due poteri, che usano in modo strumentale l'appello al popolo per decidere fra Gesù e Barabba. Si delinea un primordiale procedimento democratico di cui questi poteri si servono. Sono due modelli molto attuali. Caifa e il Sinedrio sono i rappresentanti di una "democrazia dogmatica" che si considera in possesso di una verità indiscutibile. Ogni autorità dogmatica difende se stessa difendendo il dogma e viceversa. Pilato è invece esemplare di una di una "democrazia scettica", a cui tutto è indifferente, e che opera solo per la conservazione del potere, che potrebbe essere minacciato da quel "visionario". È un potere che non si mette in gioco a vantaggio della ricerca della verità e della giustizia. Il relativismo scettico segue solo la stringente logica del potere - che diventa fine a se stesso - e, alla fine, esclusivamente della forza. Pilato rappresenta l'uomo di Stato responsabile e consapevole dei suoi doveri, capace di far tacere se stesso e le proprie convinzioni di fronte al rafforzamento del potere di Cesare.

Il popolo, in ambedue i casi, è il "paradigma della massa manovrabile" che non delibera ma, diremmo oggi, è il pubblico sondato. Per questo si può dire che Sinedrio e Pilato sono più vicini al popolo di quanto siano i profeti e Gesù, in quanto si rifanno all'autorità del popolo, convergendo nello stesso interesse a manipolarlo per averne il consenso. Rappresentano le forze che concepiscono la democrazia come mezzo e esibiscono i valori, gli uni come fondamento del proprio potere, gli altri se e come serve, indifferenti ad ogni valutazione. Gli uni usano il dogma per impedire dissidenze e deviazioni; gli altri oscillano tra la blandizia per manipolare il popolo e la forza per piegarlo. Pilato e il Sinedrio, rimettendo in ultima e definitiva istanza la vita di Gesù nelle mani della folla, l'hanno adulata, divinizzandola: *vox populi, vox Dei*. Comune è l'impasibilità di fronte anche all'irreparabile necessità che segue come conseguenza delle decisioni prese, sia in nome del dogma che del potere fine a se stesso. Ciò esprime una concezione totalitaria della democrazia come forza assoluta, che nega procedure e garanzie a favore delle voci dissonanti, impedisce il ripensamento, il ritorno sulle proprie determinazioni, il riconoscimento della relatività delle decisioni e della possibilità di errore.

*D. Il terzo modello è quello della "democrazia critica", in cui il potere, come lei*



*scrive, si mette in discussione, è diffidente nei suoi stessi riguardi, sempre pronto a riconoscere i propri errori e a ricominciare da capo. In questa democrazia il potere crea i propri anticorpi, i contropoteri, gli strumenti di controllo e di cambiamento, di ricambio continuo di chi detiene il potere. Quali sono i principi di fondo che giustificano questo tipo di democrazia?*

R. Le due diverse concezioni viste prima si differenziano radicalmente dallo spirito della possibilità, che non può mai sfociare nell'accettazione passiva delle conseguenze ultime che diventano necessarie nella logica del dogma e del potere. Questo diverso modo di pensare, infatti, postula che in ogni situazione vi sia qualcosa che manca, un lato rimasto in ombra, che apre alla possibilità di superamento, sempre e solo temporaneo, destinato ad essere a sua volta messo in discussione. La possibilità è sempre bifronte e racchiude tanto il meglio quanto il peggio, il miglioramento e la sconfitta. Il progresso non è escluso, come pensano gli scettici, ma nemmeno garantito, come credono coloro che presumono di avere dalla loro parte l'assicurazione della fede.

La "democrazia critica" si preclude le opere del Bene, come pretendono le logiche della verità e della forza. Con questa rinuncia riesce però ad affrancarsi dalla necessità e ad aprirsi alla libertà. Ad una libertà, sempre iniziale, fiduciosa che si possa agire per il meglio ma anche timorosa in ogni momento che si possa rovinare tutto. Non è la libertà trionfante che crede nelle conquiste irreversibili dell'umanità. La democrazia critica non ha alcuna legge di necessità a cui debba attenersi, non degrada la democrazia a strumento di altri fini, fuori di sé a cui debba servire. In questo modello, la democrazia è funzione di se stessa, è mezzo e fine, poiché essa pone sempre a se medesima i suoi fini. Non si pone quindi l'alternativa di salvaguardare i fini rinunciando alla democrazia, oppure di salvaguardare la democrazia rinunciando ai fini.

Dal punto di vista di questa democrazia senza illusioni, è rifiutato il governo di una parte (i migliori) sul tutto, ma anche l'idea che il popolo sia di per sé nel giusto. L'autorità del popolo dipende da una insuperabile mancanza di meglio e qualunque altra soluzione sarebbe peggiore, aprirebbe alla guerra civile e la risoluzione dei conflitti dipenderebbe dalla prepotenza della forza. Ci troveremmo con il governo del più forte, per aver voluto instaurare il regno dei migliori.

*D. L'accusa è che questa idea di democrazia è "relativistica".*

R. La democrazia, come istituzione d'insieme e come potere che da essa promana, è relativistica nel senso che i fini e i valori sono da considerare relativi a coloro che li propugnano e, nella loro varietà, tutti ugualmente legittimi. In democrazia, nessuna deliberazione ha a che vedere con la ragione o il torto, la verità o l'errore. È la *vox hominum*, sempre limitati e fallibili, per lo più



in contrasto tra loro ma predisposti alla continua ricerca delle migliori possibili soluzioni ai problemi del vivere comune. L'autorità del popolo, secondo la democrazia critica, deriva non dalle sue qualità che lo facciano simile a Dio, ma dai suoi limiti. Le rinunce all'onnipotenza sono invece incomprensibili alle versioni acritiche, cioè dogmatiche e scettiche. Le prime non conoscono limiti perché conoscono la verità; le seconde, perché, all'opposto, non sanno cosa sia la verità e da questa ignoranza traggono che tutto è allora permesso. La democrazia critica crede invece che sia possibile il meglio e i limiti che essa postula valgono ad assicurare la possibilità di perseguirlo costantemente. La democrazia non solo è un sistema di reggimento politico imperfetto ma, addirittura, trae la sua forza dall'imperfezione. Il popolo infatti non va né divinizzato né demonizzato. Il potere sovrano del popolo non è illimitato. Ciò significa in primo luogo che ogni decisione deve essere revocabile e rivedibile. In secondo luogo, i singoli, e il popolo nel suo complesso, hanno bisogno di istituzioni, di una complessa articolazione di pubblici poteri e di istanze indipendenti di garanzia, di controllo e di compensazione, costruiti dallo Stato di diritto e dal costituzionalismo. Senza istituzioni, hanno bisogno di tutori, di demagoghi.

*D. Pensando all'Italia questa democrazia appare una utopia. Si può imparare questa democrazia, questo uso del potere?*

R. Dobbiamo considerare il paradosso dell'attuale democrazia. Mentre da parte dei potenti si accentua la loro dichiarata adesione alla democrazia, cresce e si diffonde lo scetticismo di chi ne è oggetto e spesso vittima. Per secoli la democrazia è stata la parola d'ordine degli esclusi dal potere per contrastare l'autocrazia dei potenti. Oggi viene invece ostentata per rivestire la propria supremazia, come una ideologia al servizio del potere, mentre tra i cittadini cresce un fastidio per le promesse non mantenute della democrazia che appare quindi una illusione, come denunciato da Bobbio. Si reagisce allora con l'apatia e con la ricerca dell'interesse personale e di gruppo. Per una pedagogia democratica occorre individuare un *ethos* corrispondente, uno spirito pubblico adeguato al buon funzionamento delle istituzioni e alla formazione di "uomini buoni" che agiscano nello spirito delle regole. In questo senso la democrazia non è qualcosa fuori di noi, ma dipende da noi: se siamo delusi, significa che siamo sfiduciati di noi stessi, non della democrazia. Le promesse non mantenute sono quelle che non abbiamo mantenuto verso noi stessi. La democrazia non promette nulla a nessuno, ma richiede molto a tutti. Questo è il significato di imparare, non tanto la democrazia, quanto ad essere democratici, a cooperare in una difficile, sempre imperfetta, pratica democratica.

*D. Tutti dicono che esercitano il potere per servizio, per responsabilità. Non crede che siano concetti ambigui?*

R. Tutti gli attori del dramma facevano ciò che il loro dovere richiedeva,



alcuni (i sinedriti) pensando di “rendere servizio a Dio”, altri (Pilato) per servire il Cesare di Roma, altri ancora (la folla) per amore della loro patria. Nel primo modello, “dogmatico”, si afferma la responsabilità verso la Verità (oggi si direbbe verso i valori non negoziabili) della quale si è servitori. Nel secondo “scettico”, invece il servizio è verso il potere costituito, lo Stato. Si può parlare anche di un altro diffuso modello: il potere strutturato per i propri fini personali. In questo caso si dice che perseguire il proprio interesse significa parlar chiaro, senza moralismi e che così facendo si fa il bene di tutti, si crea benessere e si garantisce la libertà di tutti. Questi modi di pensare non servono la democrazia, ma se ne servono, se e fino a quando può essere utile.

La “democrazia critica” assume invece, come detto, il pensiero della possibilità, che non pretende la realizzazione della verità o della giustizia assolute, né nega la necessità di cercarle, ma ricerca, tra tutte le possibilità, quella orientata al meglio. Il difetto di qualità, nella democrazia, diviene un onere affinché tutti, principalmente quelli che si ritengono dotati di maggiori virtù, raddoppino i loro sforzi per colmare le distanze. Il suo postulato è la strutturale plurivalenza di ogni situazione in cui ci si trova. La democrazia, con le sue istituzioni, regole e procedure, non è solo un mezzo di cui servirsi ma anche un fine da servire. Concetto questo messo in discussione dalle odierne forme di ossequio strumentale ai “valori non negoziabili” o alla volontà del popolo sovrano, che minano la democrazia. L’ambiguità è il carattere della democrazia nel nostro tempo.

*D. In questo contesto che significato hanno la figura di Gesù e il suo silenzio di fronte a Pilato, che gli pone le questioni della Verità e del Potere ma teme ogni interrogativo, ogni dubbio?*

R. Il suo silenzio è estremamente eloquente, ma non viene capito, non può essere capito perché i tre interlocutori (il potere religioso, quello politico, la sovranità popolare) seguono altre logiche. Egli li ha trattati fino alla fine con amore, come amici, e ha avuto un comportamento (il silenzio) che solo in quel contesto poteva essere capito e avere un significato comunicativo capace di allacciare il dialogo. Loro invece lo hanno trattato da nemico, come una minaccia, e non hanno udito il suo silenzio. Gesù silente non è il portatore del dogma, della Verità, che non può dialogare. E’ invece l’uomo (il Dio) del dialogo sino alla croce, conformemente alla concezione ebraica del rapporto tra il creatore e le creature, che non è un rapporto di comando e obbedienza, ma di reciproco ascolto.

L’atteggiamento di Gesù è il più prossimo alla democrazia critica, senza fare insensate trasposizioni di categorie politiche, quel Gesù che, silente fino alla fine, invita al dialogo e al ripensamento. Noi però non possiamo attendere in silenzio fino alla fine. Per questo la democrazia della possibilità deve mobilitarsi contro chi rifiuta il dialogo, nega la tolleranza, ricerca solo il potere,



crede di avere sempre ragione.

*D. In un altro suo libro parla di diritto mite, di mitezza costituzionale. In che rapporto è con la democrazia critica?*

R. Della democrazia critica, la mitezza è certamente la virtù cardinale, come atteggiamento aperto al discorso comune, che aspira non ad imporsi ma a convincere ed è disposto a farsi convincere.

In quel libro scrivevo che la coesistenza di valori e principi, sulla quale oggi, necessariamente, si deve fondare una costituzione, richiede che ciascuno di tali valori e tali principi sia assunto in una valenza non assoluta, compatibile con quelli con i quali si deve convivere. Carattere assoluto assume soltanto un meta-valore che si esprime nel duplice imperativo del mantenimento del pluralismo dei valori (per quanto riguarda l'aspetto sostanziale) e del loro confronto leale (per quanto riguarda l'aspetto procedurale). Il conflitto dei valori esige oggi che gli elementi costituzionali, per poter coesistere, devono essere relativizzati gli uni agli altri, devono cioè - per riprendere l'idea del libro- essere resi miti.

*Gustavo Zagrebelsky*

### Bibliografia

I testi a cui l'intervista si riferisce sono di Gustavo Zagrebelsky:

*Il "crucifige!" e la democrazia*, Einaudi, 2007

*Il diritto mite*, Einaudi, 1992

*Imparare la democrazia*, La Biblioteca di Repubblica.



*Jacopo Robusti (Tintoretto) - Gateshead: Shipley Art Gallery - sec. XVI*





*Ivo Lizzola, docente di Pedagogia sociale e delle marginalità presso l'Università di Bergamo, ribadisce che l'incontro con la fragilità fa emergere il limite dei saperi e dei poteri. Non abbiamo potere sulla nostra vita, non ne siamo gli autori. Un'antropologia dell'uomo che esercita potere, è antropologia dell'uomo vulnerabile, che vive il negativo, l'impotenza.*

---

## La relazione tra donne e uomini fragili e capaci

L'incontro con la fragilità, con la diversità, con la colpa, con lo smarrimento mette alla prova le donne e gli uomini impegnati nella cura e nell'educazione, nell'azione sociale. E rende fragili le loro competenze e i loro saperi, le loro organizzazioni: li fa sentire senza alcun potere. E sta forse facendo emergere una nuova profondità nel sentire l'altro; un'evidenza nuova del limite nell'esercizio di saperi e poteri; una pratica di inediti contesti comuni di relazione e di responsabilità; una costellazione di "cellule etiche" nella convivenza, nelle quali donne e uomini, portatori di bisogni o di capacità e responsabilità, si richiamano ad agire come soggetti morali.

Ricompresi, ingaggiati dalla prova, a volte rappacificati, a volte nella condizione di vulnerabilità, le donne e gli uomini riconquistano un senso più pieno e ricco del loro essere in possibilità, della propria libertà, della capacità di destinazione e di cura, che è loro capacità di iniziare. Essi, nella piena evidenza del limite e della loro "passività" (o meglio: della loro *esposizione*), possono abitare un tempo dove si intrecciano crisi e trapassi, esaurimenti di ragioni e di disegni, incertezza dei destini. Che a volte è percepita come impotenza, come incertezza di destino.

### Trovarsi nella vita in possibilità e spossessamento

Nel 1950 Paul Ricoeur scriveva del carattere fluttuante, incerto e titubante (*flottant*) dell'entrare nell'umano, rivelato dalla "passività irriducibile" che è propria del solo fatto di essere in vita. Passività come recettività, come ciò che è dato di vivere prima dell'esercizio della volontà: trovarsi in vita, appunto, grazie, con e tra altri.

"La vita è più della spontaneità, delle motivazioni e del potere, è una certa necessità d'esistere cui non posso (più) oppormi attraverso il giudizio e il dominio" (Ricoeur, 1950, p. 385) Le mie motivazioni e i miei sforzi non assumono la forma del controllo e della sovranità: "la vita sfugge, si sottrae da tutte le parti al giudizio e al controllo; non si regna su di essa". Sono parole che colgono molto della condizione umana nella nostra contemporaneità.

Anche oggi le donne e gli uomini hanno la netta percezione di iscriversi nella vita sul doppio motivo dello spossessamento, del lasciare la presa e del ritrovarsi, della possibilità. In rapporto alla necessità biologica della vita, certo, ma anche per il costante rilancio nello sforzo di essere "autori della propria



vita". Sforzo problematico e carico di valore, se assunto come compito etico da definirsi entro gli orizzonti dell'obbligazione e della cura.

Precarietà e fragilità rinviano alla figura della vulnerabilità. La vulnerabilità non è la precarietà ma può essere ripensata a partire da essa. La vulnerabilità designa la persistenza della precarietà nel processo di umanizzazione della vita.

C'è un infragilirsi della vita (a partire dal corpo) e c'è una dimensione vitale della precarietà. "L'etica trae il suo valore dall'attenzione che essa conferisce alle figure della vulnerabilità" (Le Blanche, 2006, p. 253) Non prende orientamento dal lato della capacità umana: troppo spesso questa attesta il riconoscimento di sé solo in quanto cerca di rispondere del disorientamento della vita umana in termini di controllo, successo, efficienza e strumentalità. Invece, "condizione e compito, tale appare l'autonomia resa fragile dalla vulnerabilità costitutiva del suo carattere umano" (Ricoeur, 2001, p. 35). L'autonomia di ognuno è certo resa fragile dalla vulnerabilità ma la vulnerabilità è ciò che costituisce l'autonomia come autonomia umana.

Ciò che noi siamo capaci di essere e di fare, di dire e di raccontare, di assumere come responsabilità nostra, viene ripreso, riletto criticamente e "piegato" nel senso dell'impegno etico ed esistenziale dalla nostra vulnerabilità. Che ci definisce e ci lega, che ci fa assumere ruolo e parola di fronte ad altri e con loro. Che ci porta a dare parola e a intraprendere azioni per la tutela, la promozione, il riconoscimento di altri, specie dei più fragili e prostrati.

### **Ricoeur 1995: autonomia, vulnerabilità e potere**

Nell'ultimo decennio del secolo scorso la tensione all'autonomia dell'uomo oltre la modernità ha assunto ormai i tratti narcisistici e irresponsabili dell'elusione dell'irreversibilità delle scelte. Attraverso la continua e quotidiana esercitazione nelle sostituzioni, nella innovazione, nella fungibilità di ruoli e funzioni, nella rincorsa di preferenze e opportunità. Facendo scivolare la convivenza "nella crisi della volontà di vivere insieme" (Riva, 2008).

"Decostruzione dell'immortalità - dice Bauman - nella beatitudine del consumatore" che scioglie futuro, sogno, mito e rito nel presente (Bauman, 1995).

Questo è, però, "tempo opportuno" perché sulla soglia della vulnerabilità, della cura, dell'esposizione, della solitudine che la vita offre ed apre continuamente, nell'incertezza e nella fragilità incontrate in sé e in altri, le donne e gli uomini vengono spinti a legarsi tra loro. Donne e uomini vulnerabili è nell'incerto che possono trovare senso e giustizia, è nella precarietà che possono scrivere storie e riconoscimenti, è nel limite e nel finire che possono serbare dignità e consegna.

È la vulnerabilità che fa sì che l'autonomia sia la condizione di possibi-



lità, di potere. È generativo, allora, il “paradosso dell’autonomia e della vulnerabilità” proprio della condizione umana. Un’antropologia dell’uomo capace non può essere chiarita che da un’antropologia dell’uomo vulnerabile. È proprio da dentro la prova del negativo, dell’impossibilità, dell’impotenza che prende senso la tensione all’autonomia, al ritrovare sé. Tensione che si libera dall’incondizionatezza e che non si cerca come assoluta (senza legami). La vulnerabilità riapre così le diverse figure della forza e della potenza umana. Apre la possibilità di un’azione *deponente* propria di donne e uomini che soffrono e sopportano, che agiscono e che iniziano.

È proprio nella contingenza, provata dal peso delle condizioni di vita, dal contesto sociale ed economico in crisi, dalla fatica a tenere iniziative e progetti, che si può entrare nello scarto tra onnipotenza e impegno responsabile, autoaffermazione e salvaguardia della dignità.

### **Riappropriazione del sé, apprendistato dell’esperienza del tempo**

La fragilità non designa solo una regione dell’esistenza umana, né richiama solo alcune condizioni sociali o personali ben definite, e neppure fa riferimento solo a precise situazioni e a particolari passaggi biografici. Essa qualifica la totalità della vita e delle stesse capacità umane.

Chi è scosso dalla vulnerabilità - delle sue capacità (non solo professionali o tecniche), ad esempio - viene spinto a un lavoro di riappropriazione di sé che passa attraverso un riesame critico del senso, del potere, dell’utilizzo di quelle capacità.

*L’uomo capace* si ritrova nel confronto con potenzialità e impossibilità.

Sono responsabile delle mie scelte, devo provare a esercitare il mio potere. Da capaci è importante “lasciarsi guardare” dalla fragilità che è portata da chi sta davanti a noi, da chi ci è affidato. Di questo diventiamo capaci quando sentiamo in quello sguardo il richiamo, e il riverbero, della nostra stessa fragilità, quella della nostra natura e condizione, segnata dal limite nostro.

Allora la capacità che portiamo prende la forma della responsabilità. L’iniziativa, la creazione, la cura, l’organizzazione, l’esposizione trovano un senso e una destinazione perché si giocano tra donne e uomini esposti e vulnerabili, portatori di fragilità e di capacità. Tutti richiamati, proprio per questo, a reciprocità, alleanza, fraternità.

Troppe persone si trovano non solo sminuite nelle possibilità ma sono private di possibilità: pensiamo alla precarietà dell’occupazione. L’estensione dell’area della disoccupazione e della sotto-occupazione mettono in crisi la possibilità d’agire delle persone ma, toccando l’identità e le relazioni intime, sviluppano anche processi di disumanizzazione.

Pregiudicano, ad esempio, la capacità di narrare una storia nel tempo del proprio vivere. Il rischio di annullamento della possibilità (*la puissance*)



narrativa, potenzialità umana per eccellenza, conduce sulla soglia del non poter più rispondere di sé dentro la coerenza, la ricerca o la riarticolazione di un racconto di vita. A volte è proprio quando si è sottoposti alla pressione di limiti e fratture che si smette di vestire una "identità qualsiasi" per provare un cammino inedito, un inizio di storia. Che ricompona dalla dispersione (che è una delle forme della violenza sociale) i tempi di vita, i ruoli e le relazioni.

Ci vuole uno stile d'attraversamento particolare per resistere all'oscillazione tra senso di impotenza e delirio di onnipotenza, per provare a vivere come generatrice e positiva la tensione tra *capacità* e *fragilità*. Quello stile assume definizione quando gli incontri e i dialoghi nella convivenza (nei servizi, tra le famiglie, per iniziativa di soggetti sociali) obbligano a giocare in progetti e responsabilità, pur sapendo bene portare limiti e inadeguatezza. Allora si cercano alleanze, si è umili, si creano relazioni e si raccolgono risorse. Oppure quando condizioni-limite di fragilità e difficoltà ci sfidano e, insieme, chiedono di affidarsi a noi, si abbandonano alle nostre competenze e ai nostri ruoli.

La complessità del vivere e del convivere resta sullo sfondo, a impedire pensieri di palingenesi totale, di salvezza e redenzione, di compimento utopico. Eppure donne e uomini singoli, famiglie, soggetti sociali, servizi, anche istituzioni vengono interessati e riconfigurati dentro un'azione con altri. Questo movimento di responsabilità e cura vince la vischiosità del senso di impotenza e di quella sorta di cinismo da rassegnazione che prende le vite fragili.

La fragilità che si porta non è, invece, condizione priva di capacità, di risorse e di possibilità. Queste non sono "residue", ma reali e chiare quando vissute e condivise.

Si può essere capaci da fragili, si può essere fragili pur se capaci. Lo sanno i bambini e i nostri adolescenti quando sono chiamati precocemente in compiti di cura, d'assistenza attenta verso chi nella rete familiare (o di vicinato, o nel gruppo classe) è più fragile, è malato, è disabile. Ed ogni infanzia e adolescenza oggi è nella condizione di accompagnare percorsi di malattia e vecchiaia di nonni e prozii, o di vivere prossimità a differenze e disabilità. È un'occasione formativa preziosissima. Da piccoli, nel proprio limite, si è attivati in capacità di cura, anche in capacità educative, preziose per i propri vecchi, per i propri compagni, per i più piccoli a noi affidati (nei centri estivi, nelle società sportive, nei centri diurni...).

La capacità di cui si è dotati, o alla quale ci si forma nel tempo con impegno e sforzo, non è qualcosa che vince e cancella la fragilità. A questa resta sempre legata, spesso in modo fecondo. Sarà proprio un esercizio da fragili delle competenze e delle capacità acquisite che permetterà d'essere recettivi e in ascolto, attenti e capaci di cura e salvaguardia. Riuscendo ad evitare il possesso



Autorità e potere

rapace, la dura freddezza, l'intervento risolutivo i riduzionismi a calcoli e valutazioni settoriali.

### L'azione deponente

Donne e uomini capaci e consapevoli di non controllare né di poter determinare tutto sviluppano quella che, sulla scia ricoeuriana, potrebbe essere definita *azione deponente*.

*Deponente* è l'azione che accompagna e rispetta, senza presa troppo forte, o desiderio di ricomposizione. Non nasce né cerca criterio di efficacia in un'intenzionalità, nel controllo tecnico, in una progettazione. Lascia essere, pur se non "lascia stare": resta discosta ma non abbandona. "Depone a favore", potremmo dire, perché sostiene credendo e rappresentando (e richiamando) ciò che è risorsa, ciò che può essere, il desiderio possibile (ancora possibile) nella vita o nelle situazioni prostrate, segnate da ferite e fallimento. Attiva deposizione "a favore", espressa nella pratica, nel coinvolgimento e nel richiamo. Azione di inizio, dunque, in attesa operosa di maturazioni, di messe in gioco e scelte.

*L'azione deponente è azione, è movimento di presenza e di cambiamento, di creazione di spazi comuni di riconoscimento e responsabilità. Segna delle modalità testimoniali più che forme di protagonismo. Genera processi complessi che superano le condizioni presenti e che muovono in modo anche un poco imprevedibile e autonomo verso forme di vita e relazione, verso significati e valori condivisi. Coinvolge in un gioco di interpretazione e ridefinizione i soggetti interessati, convocati o incontrati. L'impotenza che si sente è accolta, e la pratica è una prova di risposta, di ricerca dentro ciò che la vita offre e chiede. Come un compito e un impegno, come un'occasione e un dono nel presente, vissuto e scoperto anche come evento.*

*L'azione deponente non prende forza da una dimostrazione di ciò che è più giusto, o più efficace e conveniente, o migliore. La ricava invece dall'attestazione di ciò che le persone che la sviluppano credono. E che mostrano vivendola. Criteri di valore, attenzione all'altro, riconciliazioni e incontri: ciò che le donne e gli uomini vogliono attestare si svela in ciò che sono in grado di realizzare, di raggiungere. Ciò per cui è bello proporre una responsabilità condivisa. È attestazione del realmente possibile, e della bontà che porta con sé per le persone coinvolte. Questo indipendentemente dal pieno compimento e senza l'illusione di poter disporre di sé, degli altri e del mondo. È attestazione contro il nichilismo e contro l'adattamento sofferto: nel coraggio dell'azione, dell'esistenza, delle relazioni.*

Questo agire è vicino al generare: vi è richiamato il creare, certo, ma insieme il fare spazio, il sentirsi attesi, il cogliere i segni. Ed anche essere attraversati, trasformati. Perché la creazione non diventi dominio, o solo ostentazione di sé.



È anche questione di sguardo: di guardare alla possibilità, non alla probabilità, di aiutare a far nascere ciò che matura attorno a noi, e che necessita di responsabilità e cura. Apre il tempo e chiede tempo, quello nell'attesa e nella veglia, nella salvaguardia. Poi ciò che nasce ti lascia, prende una vita sua, di fronte e oltre la tua.

Ivo Lizzola

### Bibliografia

- P. Barcellona, *Le passioni negate*, Città Aperta, Troina (Enna) 2001.  
 Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità*, Il Mulino, Bologna 1995.  
 A. Canevaro, A. Chieregatti, *Le relazioni di aiuto - l'incontro con l'altro nelle professioni educative*, Carocci, Roma 2004.  
 G. Le Blanche, "Penser la fragilité" in *Esprit* 3-4, Paris 2006.  
 I. Lizzola, *Di generazione in generazione - l'esperienza educativa tra consegna e nuovo inizio*, Franco Angeli, Milano 2009.  
 I. Lizzola, *L'educazione nell'ombra - educare e curare nella fragilità*, Carocci, Roma 2009.  
 J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002.  
 P. Ricoeur, *Le juste 2*, Esprit, Paris 2001.  
 P. Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950.  
 F. Riva (a cura) *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Città Aperta, Troina (Enna) 2008.  
 E. Zucchetti (a cura ), *Milano 2009. Rapporto sulla città*, Fondazione Ambrisanum, F. Angeli, Milano 2009.



Giotto di Bondone - Padova: Cappella degli Scrovegni - sec. XIV



*L'esperienza diretta derivata dalla cura dei tossicodipendenti - Amedea Lo Russo è psichiatra -, mostra il legame tra le relazioni fisiche genitori-figli e il rapporto autodistruttivo in cui viene fatto crescere il ragazzo particolarmente dalla madre che, con una violenza più subdola, inibisce lo sviluppo psico-emotivo dei figli.*

---

## **Il Potere distruttivo della Violenza e dell'Amore**

C'è una linea sottile che delimita il giusto mezzo, quasi mai rispettata, ma che funziona forse più come direzione verso cui tendere per mantenerci il più vicino possibile all'equilibrio nei rapporti affettivi.

Quando Freud ha iniziato a scandagliare il mondo degli affetti con le sue ripercussioni nell'inconscio, la gente leggeva ancora i romanzi di C. Dickens in cui bambini infreddoliti, abbandonati e maltrattati erano spesso i soggetti di storie di miseria e di povertà. Nei decenni successivi, in breve tempo si arrivò alla Grande Guerra, poi ai Totalitarismi di destra e di sinistra, in cui la violenza è diventata sadica, ideologicamente perversa.

Solo dopo la 2° Guerra Mondiale, il mondo si è risvegliato a immaginare di poter diventare più buono. Influenzato forse anche dalla psicoanalisi, che aveva messo l'accento sulle conseguenze traumatiche della violenza fisica e della rigidità educativa, si è diffusa una cultura più attenta alla protezione dell'infanzia: si è andata diffondendo un'idea di educazione più ricca di "codice materno" (la comprensione, la dolcezza) che di "codice paterno" (la severità, la legge), secondo il linguaggio dello psicoanalista Franco Fornari (deceduto negli anni '80), di cui proprio è stata ristampata un'antologia "Scritti scelti".

Ma, come spesso succede, si passa velocemente da un estremo all'altro, piuttosto che allontanarsi gradualmente e consapevolmente dal negativo per fare un passo avanti verso la sottile linea dell'equilibrio.

Come nell'uso dei soldi si è passati molto velocemente dalla vita parsimoniosa della classe medio-bassa (ancor più di quella che poteva vivere di rendita) al consumo sfrenato, così nel campo educativo-affettivo si è passati altrettanto velocemente dalle regole rigide di una morale tradizionale a un predominio della massima libertà per gli adulti e della fiducia nella capacità di autoregolazione del bambino (basti pensare all'eccessivo successo negli anni '70 dei libri del dott. Spock come guida per allevare i bambini, in breve tempo messi in discussione e accantonati per la stessa autocritica dell'autore).

### **Gli anni della Dipendenza**

Dopo tante atroci sofferenze delle generazioni che hanno vissuto nella prima metà del secolo scorso, dopo la 2° Guerra Mondiale, non pareva vero di assaporare il piacere di una vita più "leggera", più "affettiva", più "creativa". Così i principi educativi cominciarono a modificarsi e, per fortuna, furono progressivamente bandite le punizioni corporali e le umiliazioni nelle scuole, fortemente criticate quelle nell'ambiente privato delle famiglie. Ma non sem-



pre è facile fare il passo giusto, nella direzione giusta e con la giusta misura.

Ricordo che, quando negli anni '70 mi ritrovai a lavorare nel campo, allora del tutto nuovo, delle tossicodipendenze, fui colpita da alcune informazioni che sempre più venivano casualmente riferite a noi operatori da qualche membro della famiglia: i giovani tossicodipendenti, in quegli anni ad altissima prevalenza maschile, molto spesso dormivano nel letto matrimoniale con la madre (o abitualmente o in situazioni di malessere, come ad esempio una crisi di astinenza), mentre i padri avevano occupato la stanza del figlio.

Sempre in quegli anni è rimasto memorabile il titolo di un Convegno organizzato a Milano che anticipava con lungimiranza quello che sarebbe diventato sempre più evidente nei decenni successivi: il titolo era "*Verso una Società senza Padri*", come dire che, tolta la componente violenta dell'educazione, i padri avrebbero perso anche qualsiasi autorevolezza.

Un certo concetto di libertà sessuale veniva concepita come una promiscuità tra la sessualità adolescenziale dei figli e quella adulta dei genitori nella stessa casa. In spiaggia ricordo un quadretto familiare su una scogliera francese, in cui il padre era nudo, la madre con un tanga e a seno nudo, un figlio maschio preadolescente con gli slip e la figlia adolescente con un costume intero; i figli si tenevano a una certa distanza dai genitori: come dire che i genitori, probabilmente, si sentivano spregiudicati e alla moda, ma non riuscivano a tener conto di quel disagio che i figli adolescenti provano verso il corpo nudo dei genitori.

Racconto questi piccoli *flash*, che mi meravigliavano perché indicativi di un modo di vivere le relazioni fisiche genitori/figli molto diverso, nel giro di pochi anni, da quello conosciuto nell'educazione della mia generazione, e di cui ancora non capivo quali conseguenze positive o negative avrebbe portato.

Osservando la sofferenza psichica dei pazienti tossicodipendenti e il rapporto gravemente autodistruttivo con il proprio corpo, pian piano sono affiorate nella mia mente alcune considerazioni. Ad esempio, la spregiudicata "libertà sessuale", cui i genitori sembravano indirizzare i propri figli concedendo convivenze precoci nella stanza accanto a quella dei genitori, non poteva forse essere una delle cause di quella sempre più diffusa inibizione sessuale delle nuove generazioni di adolescenti, piuttosto che la premessa di una sessualità libera e disinibita, come era nell'intento dei genitori?

La diffusione della tossicodipendenza, considerata per lo più dall'opinione pubblica come conseguenza di un mercato criminale, non poteva essere indotta invece proprio da quel prolungato rapporto di dipendenza infantile in cui i genitori, bandita la severità nello stile educativo, facevano crescere i propri figli, ai quali non si poteva mai dire di no? L'illusione che con i figli si potesse instaurare un rapporto a-conflittuale, risparmiando loro qualsiasi frustrazione, investiva i figli stessi della componente narcisistica di uno dei genitori, più facilmente della madre: la conflittualità cresceva così nella coppia genitoriale, in cui il padre si sentiva emarginato ed esautorato dalla saldissima complicità





madre/figlio. Senza consapevolezza alcuna la madre, giorno dopo giorno, attribuiva al figlio il ruolo di sostituto *partner* affettivo, tenendo per anni il figlio nel proprio letto anche senza, per questo, pensare all'esistenza di veri e propri rapporti incestuosi, se non probabilmente nelle fantasie del figlio.

Inoltre, altro quesito che affiorava alla mia mente, che differenza possiamo immaginare ci possa essere tra la sofferenza autodistruttiva di un tossicodipendente, cresciuto come un bambino superprotetto, cui non si diceva mai di no, coccolato fino all'adolescenza come un bebè da trastullare, con un padre esautorato in casa dal predominio materno e, quindi, insignificante quale modello identificativo, rispetto alla sofferenza di un giovane precocemente traumatizzato da un'educazione coercitiva, attuata con metodi violenti, privo di consolazioni, come era descritta spesso l'infanzia delle generazioni precedenti?

Ho incominciato a pensare che c'è una violenza esplicita, fisica, brutale, più facilmente agita dai padri, ma che ce n'è anche un'altra, più subdola, camuffata da coccole e dolcezze, esercitata per lo più dalle figure materne troppo a lungo nel tempo, che può diventare altrettanto condizionante e inibente lo sviluppo psico-emotivo dei figli.

Ho notato che i pazienti tossicodipendenti non esprimono, in genere, alcun sentimento di rabbia verso le madri che sono, al contrario, idealizzate: ciò significa che è molto forte il processo di negazione verso quella camicia di forza dell'amore che ha condizionato la loro vita affettiva. I giovani tossicodipendenti sono depressi, tristi, martorizzano il proprio corpo: come dire che, non riuscendo a rivolgere la rabbia contro l'inconsapevole carnefice, la agiscono contro se stessi; in genere diventano violenti solo per effetto di sostanze eccitanti o disinibenti, o per astinenza di quelle sedative, con quella tipica amnesia postuma o indifferenza emotiva di chi agisce per effetto di sostanze psicotrope.

La sessualità sembra avere lo stesso andamento degli agiti violenti: molto spesso inesistente o dalle caratteristiche pre-adolescenziali all'interno di un rapporto affettivo, scatenata e violenta, spesso agita in gruppo, sotto effetto di sostanze eccitanti o disinibenti.

Non c'è forse un filo conduttore che rende molto simili i traumi di un'educazione violenta, coercitiva e punitiva, con l'inibizione prodotta da una coercizione subdola ad essere l'oggetto di piacere di un genitore, che ha preso l'aspetto di una iperprotezione amorevole?

In fin dei conti entrambe le tipologie di legame genitori/figli, se giungono a gradi estremi di squilibrio, impediscono quel progressivo processo di separazione-individuazione, che è stato indicato dalla psicoanalista Margaret S. Mahler come indispensabile esperienza per uno sviluppo psichico equilibrato.

### **Dal potere sul corpo all'abuso sessuale**

I genitori, ma in particolare le madri, hanno uno scontato potere sul corpo dei figli, in genere sostenuto dall'amore e dall'empatia. Ma se i genitori non hanno



potuto raggiungere, per distorsioni dell'ambiente in cui sono cresciuti, una maturità sessuale che permetta loro di unire l'attività sessuale all'amore, sviluppano inconsapevolmente una tendenza alla perversione con una conseguente difficoltà a costruire relazioni eterosessuali soddisfacenti. Il corpo dei bambini, così indifeso e così per nulla minacciato, diventa a volte un inconsapevole sostituto del corpo sessualizzato dell'adulto. Inoltre, quegli adulti che sono stati abusati nell'infanzia, per quel meccanismo più volte documentato di identificazione della vittima col carnefice, tendono a ripetere in posizione invertita quello che hanno subito, per sopportare un segreto repellente che mai hanno potuto svelare.

Che venga sadicamente maltrattato o che venga delicatamente accarezzato da parte dell'adulto che abbia fantasie sessualmente eccitanti, sostitutive di un piacere genitale di tipo adulto, il bambino può diventare inconsapevolmente oggetto di perversione, introiettando senza difese il ruolo di oggetto di piacere del genitore.

Quanti bambini sono stati a lungo tenuti nel letto dei genitori a "farsi addormentare" accarezzando il seno materno, situazione in cui il confine tra piacere del bambino e quello della madre diventava indistinguibile. Questi bambini sono vittime dell'incapacità delle madri di tollerare il processo di separazione e di individuazione dei figli e, con ogni probabilità, non riusciranno ad approdare ad una vita sessuale adulta soddisfacente, come era successo al proprio genitore o ad entrambi.

Che sia maltrattamento fisico di tipo sadico, o vera e propria violenza sessuale, che siano carezze apparentemente amevoli, se la finalità del rapporto fisico col bambino è mescolato a fantasie eccitanti o, comunque, va al di là della finalità di un obiettivo e sano accudimento, si inserisce una componente perversa che porterà ad una ipereccitazione o ad una inibizione nel comportamento del bambino, futuro adolescente e futuro adulto.

Vari studi hanno constatato l'aggravamento della patologia tra una generazione e l'altra: nell'arco di tre generazioni ciò che era abbozzato diventa palese. Il passaggio da una violenza fisica, giustificata da presunte finalità educative, o da un rapporto iperamorevole, subdolo sostituto di un piacere genitale irraggiungibile, all'abuso sessuale vero e proprio non è distante: sono gradini diversi di una componente perversa che inconsapevolmente si è inserita nella relazione genitori/figli.

Nel suo eccellente libro *"Madre, Madonna, Prostituta"* la psicoanalista Estela V. Welldon spiega esaurientemente come l'abusante sia la madre molto più spesso di quanto ci si immagini. Un'altra psicoanalista Felicity de Zulueta, nel suo libro *"Dal dolore alla violenza"*, intitola un capitolo *"L'indicibile: l'abuso sessuale sui bambini"*. Ed è proprio l'essere un argomento "indicibile" che rende così difficile sia studiarne il fenomeno sia curarne le conseguenze. La de Zulueta dice che "il trattamento psicoanalitico di chi ha subito abusi sessuali pone importanti questioni relativamente ai sentimenti provati dai loro terapeuti... i sentimenti e le difese utilizzate dalle vittime colpiscono frequentemente,



## Autorità e potere

in modo diverso, anche i terapeuti... Freud era ben consapevole della repulsione che questi pazienti generano in chi cerca di aiutarli". Ancora la stessa autrice riporta una riflessione molto importante : "Il rifiuto da parte di psichiatri e terapeuti di confermare l'orrore (*subito da pazienti abusati*)... è una negazione non più etica, perché questa capacità di dissociazione racchiude il segreto sia dell'abuso dei bambini sia dell'orrore del genocidio nazista".

Amedea Lo Russo

## Bibliografia

- De Zulueta F. (2006) , *Dal dolore alla violenza*, Cortina Ed., Milano 2009.  
 Eiguer A. (2005), *Nuovi ritratti del perverso morale*, Borla, Roma 2006.  
 Fornari F., *Simbolo e codice*, Feltrinelli Ed., Milano 1976.  
 Freud S. (1919), *Un bambino viene picchiato (contributo alla conoscenza dell'origine delle perversioni sessuali)*, in "Freud Opere", vol. 9, Ed. Boringhieri, Torino 1980.  
 Mahler M.S. (1975), *La nascita psicologica del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1978.  
 Welldon E.V. (1992), *Madre, Madonna, Prostituta*, Centro Scientifico Ed., Torino 1995.



Mazzolino - Philadelphia: Philadelphia Museum of Art - sec. XVI



*Secondo Paolo Prodi, docente di Storia moderna presso l'Università di Bologna, allo Stato moderno il mondo cattolico ha risposto con la formazione di una giurisdizione parallela per il potere sulle coscienze. La globalizzazione ha cambiato tutto: la chiesa non può elaborare norme da applicare nel diritto statale ma deve riscoprire la parola profetica.*

## La libertà del cristiano

Il dualismo cristiano si è trasformato nell'età moderna da un pluralismo di ordini giuridici concorrenti (come era nel medioevo) a un dualismo tra Chiesa e Stato, tra la sfera dell'etica da una parte e il diritto positivo statale dall'altra.

La "libertà del cristiano" da cui siamo partiti si rifà al titolo di un famoso libro di Lutero, *Sulla libertà del cristiano*, che sta alla base della Riforma e che è citato da tutti come fondamento della scoperta della "coscienza" dell'uomo moderno. Il problema è che Lutero ha concepito la libertà del cristiano come "individuo", ma con questo (e con il suo "*de servo arbitrio*") ha aperto la strada all'esaltazione dello Stato e della legge positiva: il principe è il custode delle tavole della legge per tutto ciò che riguarda il mondo visibile e quindi per tutta la società, e questo ha portato allo sviluppo delle Chiese di Stato nei paesi luterani e riformati. L'esame di coscienza di Dietrich Bonhoeffer sull'impotenza della Chiesa luterana di fronte al totalitarismo nazista è stata la più recente e tragica testimonianza della debolezza di questa strada.

Qual è stata, allora, la risposta del mondo cattolico? Riaffermazione del libero arbitrio e magistero. Le grandi discussioni sulla coscienza nei secoli XVII-XVIII tra lassisti e rigoristi, tra gesuiti e giansenisti. Il risultato è stato la formazione di una giurisdizione parallela delle coscienze: la confessione e la differenza tra peccato e reato, il mantenimento di un magistero universale. La contropartita è stata però lo sviluppo di una struttura ecclesiastica centralistica clericale, che ha teso ad arroccarsi e a difendere i privilegi ecclesiastici.

La denuncia di Antonio Rosmini ne *Le cinque piaghe della Chiesa* già quasi due secoli or sono era proprio rivolta contro l'arroccamento della Chiesa clericale e l'alleanza tra il potere politico e quello ecclesiastico: se ora lo si proclama "beato" e lo si canonizza come santo bisogna anche rimettere al centro della riflessione della Chiesa la sua denuncia. Il "Sovrano pontefice", il papa-re e la costruzione di una Chiesa romana a immagine dell'istituzione statale hanno avuto una loro funzione nei secoli dell'età moderna nel garantire l'indipendenza della Chiesa romana in un mondo delle "grandi potenze" in lotta tra di loro, ma ora rischiano di trasformarsi in una maschera.

In questo modo si è salvata quella fibrillazione che ha permesso alla civiltà occidentale di aprirsi all'elaborazione dei diritti soggettivi e dello Stato costi-



tuzionale, nonostante tutti i tentativi di formazione di nuovi monopoli del potere, tentativi che sono stati compiuti sia da parte clericale che da parte politica, dapprima con l'alleanza tra trono e altare nelle sue varie forme, poi ancora più tragicamente nel secolo scorso con l'avvento delle nuove religioni politiche, del nazismo e del comunismo. Ora, a mio avviso (anche se non si può approfondire questa tesi in poche pagine), sia lo Stato moderno (con il suo territorio, la sua popolazione e il monopolio del potere legittimo di cui ci ha parlato Max Weber) che le Chiese (con le loro strutture parrocchiali, diocesane...) hanno perso gran parte della loro sovranità e della loro giurisdizione sui corpi e sulle anime.

Mi sembra che nella comunità dei credenti e nelle grandi discussioni sulla laicità si tenda ancora a pensare all'interno dei vecchi parametri Chiesa-Stato, senza vedere che con la globalizzazione intorno a noi tutto è cambiato: si discute solo, sia da parte confessionale che da parte laica, del modo per affermare i "valori" all'interno del diritto statale o, al contrario, per difendere il carattere laico dello Stato dalle aggressioni etiche.

Per comprendere il nuovo occorre innanzitutto uscire da queste gabbie. In primo luogo dobbiamo lasciare alle spalle ogni sentimento di tipo nostalgico e anche ogni tristezza. Siamo entrati in una nuova età storica, e le cicatrici che sentiamo per le nostre esperienze degli ultimi decenni devono essere viste anche come il prezzo pagato per una liberazione. Siamo ancora troppo nella mentalità dei reduci, sempre più vecchi, sia che ci si definisca come conservatori o come progressisti: in realtà tutti tendiamo a difendere realtà che non esistono più. L'unico presupposto perché questo discorso non sia una retorica invocazione a darci coraggio, è credere che la Chiesa (come istituzione fondata da Cristo ma anche come società di uomini) abbia una sua funzione storica nel cammino della salvezza, sino alla fine dei tempi: non città di Dio ma terreno di tensione, come dice Agostino nel *De civitate Dei*.

Se non partiamo da questo presupposto, certo il nostro incontrarci non ha senso: la Chiesa non può elaborare formule o norme etiche da applicare nel diritto statale, ma deve riscoprire la sua natura di profezia istituzionalizzata, secondo la definizione della Chiesa data da Rosenzweig nella *Stella della redenzione*. Come membri della Chiesa, che vive nella varie regioni di questo mondo, siamo cresciuti nella lettura della *Lettera a Diogneto*: forse però non abbiamo storicizzato abbastanza questo testo per cogliere cosa voglia dire nelle varie civiltà che si sono susseguite fino a quella attuale, la doppia cittadinanza del cristiano. Certo il cristiano non può mai essere isolato, e si confronta in ogni epoca con la sua doppia appartenenza: la libertà del cristiano non può essere quella di un individuo ma è quella di una comunità storica. E deve essere vissuta come Chiesa nelle sue tradizio-



ni e nel suo divenire.

Arrivando ai nostri tempi, dobbiamo quindi riflettere su due fenomeni: a) il venir meno dello Stato sovrano e della politica concordataria (*cuius regio, eius religio*); b) il Concilio Vaticano II. Il mio parere è che il Concilio non abbia tanto aperto una nuova epoca quanto abbia concluso l'età moderna recuperando i valori della "modernità" che erano scomparsi nei secoli precedenti sotto le incrostazioni del potere (la Chiesa come popolo di Dio, la libertà della coscienza) Facendo questo ha anche destabilizzato in certo modo le strutture che sono rimaste clericali e centralizzate.

Nel mondo globalizzato dobbiamo quindi fare i conti con una nuova età della storia della Chiesa: non si tratta di mettere in discussione la Chiesa, anzi abbiamo più che mai bisogno della Chiesa: solo liberandola in qualche modo dalle incrostazioni del passato la possiamo rendere capace di entrare nei nuovi tempi così come fu nel tramonto dell'Impero romano, nel passaggio al periodo feudale (la lotta per le investiture), nel passaggio alla modernità. Forse siamo stati troppo abituati, da una certa ideologia diffusa al tempo della Chiesa "di base", a distinguere tra una Chiesa primitiva pura e immacolata ed una Chiesa post-costantiniana corrotta dal potere. In realtà le cose sono molto più complesse, e la Chiesa si è incarnata in ogni epoca e in ogni società, con i suoi compromessi e le sue infedeltà.

Venendo alla nostra piccola Italia, dobbiamo constatare che essa non si distingue particolarmente per la vita religiosa all'interno dell'Occidente: pensiamo alla crisi della vita sacramentaria, delle vocazioni, delle parrocchie, degli ordini religiosi eccetera: tutto sembra crollato rispetto a cinquant'anni fa, nel periodo della mia giovinezza. Dobbiamo riflettere sulla fine dell'età concordataria: l'accordo della Santa sede con Craxi del 1984 non è più un concordato, anche se ne ha conservato il nome; abbiamo accettato di abolire la religione di Stato e si è passati dalla tolleranza alla libertà religiosa. Pensiamo allo stesso "otto per mille" che ha restituito dopo secoli al cristiano una possibilità nuova per mantenere la sua Chiesa con una libera decisione. Un altro conto è la sua attuazione un po' furbesca, con i tentativi continui di ottenere privilegi aggiuntivi.

Non possiamo limitarci a un'indagine sociologica, che ci parla soltanto di "secolarizzazione": dobbiamo chiederci il perché. Pochi anni fa molti dei nostri migliori sacerdoti seguivano la vocazione missionaria: ora importiamo sacerdoti da altri continenti per la gestione delle nostre parrocchie. È vero che si ha l'espansione del volontariato laico in termini di straordinaria generosità, ma sembra non prendersi ancora atto della fine dell'età delle missioni. Non ci si deve sorprendere quindi di un senso d'insicurezza, e quasi di paura, rispetto al nuovo. La reazione della gerarchia è stata quella di aggrapparsi al mondo politico e alle norme giuridiche positive per difendere le proprie



posizioni: ma queste strategie difensive che si avvinghiano direttamente al potere rischiano di essere molto dannose, specialmente in un momento in cui è venuto a mancare l'intermediazione del partito di "ispirazione cristiana", non più ricreabile.

Una riflessione particolare va fatta sulla crisi del sacramento della confessione: non si distingue più il reato dal peccato, la disobbedienza a una legge positiva dalla disobbedienza alla legge di Dio. Prendiamo due esempi dalle discussioni più recenti.

Il primo esempio può essere il dibattito sulla famiglia, i PACS o DICO... Si è reagito alla crisi obiettiva del modello cristiano del matrimonio e della famiglia sul piano della legge, arrivando a difendere il matrimonio civile come baluardo. Chi di noi si ricorda la condanna del matrimonio civile come concubinato negli anni Cinquanta (mons. Fiordelli di Prato) può misurare la trasformazione in atto. In realtà il problema è di sganciare il matrimonio-sacramento dal matrimonio-contratto: questa unione tra contratto e sacramento stabilita dal concilio di Trento (con l'obbligo delle pubblicazioni, il divieto di matrimoni "pro futuro", eccetera) ha avuto un suo grande significato nei secoli moderni nello sviluppo della civiltà industriale, ma ha avuto pure conseguenze che non possono essere trascurate: situazione d'inferiorità dei figli illegittimi, reclusione negli orfanotrofi... Mi sembra che il nostro problema debba essere quello di distinguere il sacramento dal contratto che segue altri percorsi, che tende a garantire il singolo dalle prevaricazioni e dallo sfruttamento.

Come secondo esempio, si può prendere la discussione sull'eutanasia e l'accanimento terapeutico. A questo proposito ho ricordato più volte, senza ricevere rimproveri, l'episodio ricordato come miracolo da più testimoni nel processo di canonizzazione di S. Filippo Neri: siamo nella Roma dell'ultimo decennio del Cinquecento, in piena Controriforma, e Filippo si reca a visitare una nobildonna da mesi ammalata con sofferenze terribili che non riusciva a morire... e dice: "Anima ti comando di uscire da questo corpo". Certo non è eutanasia, certo dobbiamo lottare con ogni legge (penale e civile) contro coloro che attentano alla vita perché l'esperimento nazista contro minorati, ebrei, eccetera, può ripetersi in forme addolcite sotto la spinta dei nuovi interessi economici e politici. Dobbiamo essere anche pronti su questo piano ad affrontare il martirio o l'esclusione dalla società dei potenti. Ma la nostra testimonianza deve andare oltre, perché il nostro problema è la salvezza, non la sopravvivenza.

Dobbiamo quindi riflettere sulle "piaghe" della Chiesa, ma in senso positivo: certo si deve essere molto chiari nel rivendicare la funzione della Chiesa in questo mutamento epocale. Per il bene della Chiesa non possiamo pensare che sia ancora un cardinale "Segretario di stato" (con il codazzo e i Gentilu-



mini di Sua Santità) a tenere le fila del mondo cattolico nell'età della globalizzazione, e dobbiamo pensare a un nuovo modo per incarnare nella globalizzazione il ministero "petrino", la funzione del vescovo di Roma e primate dell'Occidente, indispensabile come garante dell'unità e dell'organicità necessaria per non essere divorati dalle sette e dai movimenti "spiritualistici" *new age*. La grande personalità di papa Giovanni Paolo II ha supplito certamente alle mancanze delle strutture, ma sappiamo dalla storia che questo non può bastare.

Ma dobbiamo soprattutto fare "Chiesa" in quanto cristiani, laici o non laici, riproponendo la funzione profetica della Chiesa come istituzione di fronte ai nuovi poteri emergenti: anche i grandi temi della bioetica, dell'eutanasia, delle risorse del pianeta... vanno affrontati in questa dimensione (l'esempio di S. Filippo Neri).

Paolo Prodi



#### Recensione

A ulteriore approfondimento del testo di P. Prodi, si rinvia alla lettura della recensione di un suo libro, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana 2010, pubblicato nella seconda parte della monografia.

Muziano (particolare) - Roma: Collezione Spada Potenziani - sec. XVI





Nella seconda fase Fabrizio De André accentua la critica sociale, rifiuta le ideologie e sogna una nuova società creata dalle persone emarginate e sconfitte.

Brunetto Salvarani è docente di teologia e direttore di CEM Mondialità. Odo Semellini è operatore culturale del Comune di Carpi, esperto di musica e fumetto.

---

## ... che non ci sono poteri buoni

A oltre un decennio dalla sua scomparsa, avvenuta a sessant'anni scarsi d'età l'11 gennaio 1999, la figura di Fabrizio De André sta registrando un'amplessissima fioritura di iniziative (mostre, concerti, trasmissioni TV, pubblicazioni) a un livello che non ha precedenti in Italia. Si direbbe che il cantautore genovese stia intercettando, soprattutto *post-mortem*, quel bisogno di poesia e di legami sociali mai interamente sopito, eppure oggi particolarmente carente. Non si tratta, si badi, di quell'effetto-nostalgie di cui siamo preda, approdati alla boa di *una certa età*, perché molti protagonisti degli eventi citati sono giovani o addirittura giovanissimi, che all'epoca dei primi album di Faber non erano neppure nati, e hanno certo maggiore dimestichezza con la musica degli MP3 e degli *iPod* che con i *padelloni* in vinile a 33 giri, con cui trafficavano semmai i loro genitori... Come mai, allora? A conti fatti, rischiando l'ovvietà, il motivo va ricercato nella capacità del *Bob Dylan italiano* (ma Fernanda Pivano sosteneva che bisognerebbe meglio dire che *Dylan è il Fabrizio americano...*) di spaziare con estremo lirismo su temi universali, eterni: fra i quali, non ultimo e non secondario appare senz'altro quello del rapporto fra cittadino e potere.

La prima volta che De André affronta in modo organico l'argomento, giocandolo in chiave anarchica, è con il disco *Storia di un impiegato* (uscito nel '73). Già nel gennaio '72, al settimanale *Oggi*, Fabrizio confidava la sua intenzione di fare "un disco sull'anarchismo", e di essere al lavoro da tempo "per incontrare quelle persone che l'anarchismo l'hanno vissuto da vicino", precisando che il suo sarà "un discorso essenzialmente poetico e umano: anche se è chiaro che nella dinamica degli avvenimenti ci sarà della politica e della violenza, perché gli anarchici non è che gettassero caramelle, gettavano bombe". L'esito di tale percorso sarà appunto *Storia di un impiegato*, per cui è evidente che, in corso d'opera, il suo intento sarebbe virato, pur mantenendo alcune connotazioni di fondo.

Con *Storia di un impiegato* - la critica è concorde al riguardo - si apre la seconda fase della produzione di De André (1973-1978), che segna una decisa svolta sul piano dell'elaborazione dei testi. Lasciata definitivamente alle spalle la stagione degli esordi artistici, fondata su due capisaldi spaziali e autoriali (la *sua* Genova e il *suo* Brassens), Faber, da un lato, mostra un'attenzione nuova al contesto sociopolitico dell'epoca; mentre dall'altro sembra acquisire una consapevolezza maggiore - e in certa misura definitiva - del valore della parola



poetica in sé. Vengono abbandonati le immagini e i personaggi immediati dei primi dischi, sconfitti e/o turlupinati *tout court* dalla vita, per abbracciare una strada più complessa, venata da un certo gusto ermetico e visionario. In tal senso, l'impiegato protagonista dell'album, pur nelle sue contraddizioni del resto così umane, può essere visto come il primo spirito solitario, l'originaria *anima salva*, esempio di un'umanità finalmente risolta, guarita, liberata.

In sintesi, se alla base dell'opera di De André si possono riconoscere due intenti opposti e complementari - un intento critico, decostruttivo e uno propositivo-costruttivo -, a partire da *Storia di un impiegato* il secondo dei due elementi risulta acquisire un'importanza crescente: qui la critica sociale e la denuncia dell'insensatezza dei modi di vita borghesi lasciano gradualmente il posto alla proposta, peraltro sfumata e indiretta, di modelli *altri* di esistenza. Mentre la marginalità sociale, finora cantata con accenti poetici e persino nostalgici, assume ora un carattere più preciso in chiave economica e politica.

“Ricorda Signore questi servi disobbedienti / alle leggi del branco / non dimenticare il loro volto / che dopo tanto sbandare / è appena giusto che la fortuna li aiuti / come una svista / come un'anomalia / come una distrazione / come un dovere”: si chiudeva così, molti anni dopo *Storia di un impiegato*, con questi versi rubati allo scrittore colombiano Alvaro Mutis, il vasto canzoniere di Faber. Il brano, *Smisurata preghiera*, conclude infatti l'ultimo disco, da molti considerato il vertice della sua produzione, *Anime salve*. Difficile non pensare a una sorta di *autoidentikit* di un artista che, al di là delle sue stesse intenzioni, ha rivestito una diretta influenza teologica sulla cultura italiana dell'ultimo quarantennio. Il riferimento va oltre a quello, ovvio, di quell'autentico capolavoro che resta *La Buona Novella*, emblema di un'inquietudine generazionale alla ricerca delle ragioni di una ribellione interiore poetica e radicale, per allargarsi a tante canzoni disseminate di orme evangeliche, che ci consegnano una galleria inedita e memorabile di variopinti *santi peccatori*. Prostitute e assassini, pescatori e musicisti, bevitori e bombaroli, nativi americani e zingari, tutte *anime salve* - appunto - in quanto perdute e rifiutate dal potere, esistenze riscattate dall'unica religione da lui coerentemente praticata, quella dell'umana compagnia e della solidarietà con gli esclusi.

*L'anima salva*, per De André, è l'individuo capace di attraversare il disagio per provare a somigliare a se stesso, senza cedere al conformismo o ricorrere all'uso della forza; risultando così pericoloso per il potere, perché funge da esempio di un altro modo d'intendere il mondo e le relazioni sociali.

Il potere, infatti, ha bisogno d'inquadrare gli uomini in un sistema di leggi, tenendoli nell'illusione di vivere nel migliore dei mondi possibile, come canta



Autorità e potere

Faber in *Un blasfemo* ("È proprio qui sulla terra la mela proibita / e non Dio, ma qualcuno che per noi l'ha inventato / ci costringe a sognare in un giardino incantato"). In tal modo gli esseri umani si omologano in una classe, quella piccola borghesia narrata in *Canzone per l'estate* ("Com'è che non riesci più a volare?"), indifferente al prossimo ("Lo sa che io ho perduto due figli? / Signora, lei è una donna piuttosto distratta", da *Amico fragile*), che vive perlopiù nella fobia degli altri e dei cambiamenti al suo rassicurante trantran ("Senza la mia paura mi fido poco", in *La bomba in testa*). È illuminante, a proposito, quel che dice De André del suo penultimo disco, datato 1990: "*Le nuvole* sono un'allegoria del potere, di quei potenti che ci tolgono, metaforicamente, la luce del sole e gettano nell'ombra la nostra libertà, le nostre utopie e la nostra dignità".

Come il potere incida sulle relazioni sociali e affettive, e quindi sulla sfera più intima e autentica dell'uomo, lo raccontano diversi episodi del canzoniere deandreaiano, da *Verranno a chiederti del nostro amore*, dove il bombarolo in carcere scrive alla fidanzata: "Sono riusciti a cambiarci / ci sono riusciti, lo sai", a *Se ti tagliassero a pezzetti*, la cui protagonista si consegna ai riti del conformismo ("T'ho incrociata alla stazione/ che inseguivi il tuo profumo / presa in trappola da un *tailleur* grigio fumo / i giornali in una mano e nell'altra il tuo destino / camminavi fianco a fianco al tuo assassino"), a *Dolcenera*, che vede un innamorato eliminare gli impedimenti posti tra sé e l'oggetto del proprio desiderio: persino l'assenza dell'amata, bloccata da un'alluvione che sta flagellando Genova, immaginando così di farci l'amore. "Questo sogno paranoico - chiosa Faber - è del tutto simile a quello del tiranno, che tende a rimuovere ogni ostacolo tra sé e il potere assoluto".

Per ribaltare il rapporto tra individui e società, De André auspica il rifiuto delle ideologie assolutistiche come il socialismo, il capitalismo e lo Stato, e la nascita di "un'altra grande società di persone apparentemente emarginate che troveranno, attraverso il mutuo scambio gratuito, la maniera di sopravvivere dando luogo ad una maggiore crescita spirituale... L'uomo, spogliatosi delle pulsioni economiche, tornerà verso un mondo inevitabilmente più arcaico, ma andrà incontro a una sicura guarigione. Perché la vita non è poi così difficile da vivere, basterebbe non complicarla e riconnettersi con noi stessi. Non è fantasia, non è esoterismo: è saggezza". Per dirla con il brano *Anime salve*: "Ti saluto dai paesi di domani/ che sono visioni di anime contadine/ in volo per il mondo".

Il rifiuto dell'omologazione porta alla maturazione spirituale: non a caso per De André le radici di anarchia e cristianesimo sono comuni, tanto da trovare una connessione fra i due percorsi: "C'è chi è toccato dalla fede e chi si limita a coltivare la virtù della speranza... Il Dio in cui nutro speranza non ha mai suggerito ai suoi seguaci i sentimenti della calunnia, dell'odio, della



vendetta... Il Dio in cui, nonostante tutto, continuo a sperare è un'entità al di sopra delle parti, delle fazioni, delle ipocrite preci collettive; un Dio che dovrebbe sostituirsi alla cosiddetta giustizia terrena, in cui non nutro alcuna fiducia, alla stessa maniera in cui non la nutriva Gesù, il più grande filosofo dell'amore che donna riuscì mai a mettere al mondo".

Rileggendo queste parole, tornano in mente quelle scritte da don Antonio Balletto, il prete concittadino che ne celebrò i funerali, morto di recente, per il quale "non dimenticare De André ci aiuta a tirare avanti, a credere ancora all'uomo e al suo futuro. E ci aiuta a conservare un po' d'umanità, in tempi che non sarebbero piaciuti per nulla a Fabrizio, e che non piacciono neppure a noi". Il che, a conti fatti, oggi, non appare davvero un esito dappoco.

*Brunetto Salvarani e Odo Semellini*



*Duccio di Buoninsegna - Siena: Cattedrale Santa Maria Assunta - sec. XIV*





PARTE SECONDA  
**Echi di Esodo**

## LIBRI E RECENSIONI

## 1. Chiese e modernità

Il libro di Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana 2010, fa il punto del dibattito storiografico degli ultimi 70 anni, relativo agli elementi portanti della Chiesa tridentina, che costituiscono un vero *paradigma*. Il grande interesse di questo testo sta, principalmente, in due aspetti di indubbia rilevanza. In primo luogo, infatti, offre del Concilio di Trento, proprio perché considerato all'interno del lungo periodo dal medioevo ad oggi, *interpretazioni che rompono quelle tradizionali*. Riesce, così, a cogliere i problemi di fondo della *Chiesa oggi*, come questioni che hanno radici e sedimentazioni lontane. È questo il secondo motivo di interesse, centrale nel percorso di *Esodo*.

La tesi di fondo è che sia la Chiesa di Roma sia le nuove Chiese nate dalla Riforma, anche se in modi opposti e in lotta tra loro, "hanno cercato di *rispondere alla sfida della modernità*", ora conclusa, per quanto riguarda i rapporti sia dell'individuo con Dio, sia tra il sacro e il potere, tra le Chiese e lo Stato. Prodi critica come antistorica l'interpretazione che vede il moderno nascere come elemento estraneo e in lotta con il cristianesimo. Nota una paradossale coincidenza tra i sostenitori di una modernità contro la tradizione ebraico-cristiana e i nemici della modernità in nome di questa stessa tradizione. Abbiamo quindi un rovesciamento rispetto alle posizioni tradizionali che consideravano la risposta cattolica soltanto come una reazione alla Riforma o, invece, come un'altra strada parallela e indipendente rispetto a questa: da una parte, quindi, la visione di una Riforma portatrice della modernità e della Controriforma come pura reazione, e, dall'altra, la rivendicazione di una autonoma Riforma cattolica. Credo utile, anche per l'attuale dibattito ecumenico, considerare unitariamente questi due momenti come processi fortemente intrecciati che riguardano modi diversi delle Chiese storiche di dare risposte ai problemi della storia.

Rispetto a una visione monolitica dell'epoca tridentina, l'autore mostra come la lotta contro le confessioni religiose nate dalla Riforma porti la Chiesa cattolica a reprimere come cedimenti all'avversario molte delle esigenze emerse nello stesso Concilio di Trento, quali la lettura della Bibbia, la centralità della coscienza personale in rapporto alla salvezza, la molteplicità delle esperienze spirituali e liturgiche, la stessa applicazione del metodo storico critico. Dietro i principi teologici è combattuta una battaglia sulla funzione della Chiesa nella società moderna. La Chiesa cattolica risponde infatti alle tesi protestanti proponendo, sulla grazia e la salvezza, una soluzione che unisce la necessità delle buone opere alla capacità redentrice di Cristo, riaffermando quindi, come Chiesa di Roma, la propria funzione di mediazione tra Dio e l'uomo nei sacramenti da essa amministrati.

Il problema posto in evidenza è che, nei paesi rimasti cattolici, dopo la

Riforma, si cerca di contrapporre al frazionamento degli Stati moderni, rotto l'universalismo medievale, il *centralismo della curia romana e il potere "indiretto" del pontefice romano* anche negli affari temporali, per conservare l'autonomia rispetto al potere temporale, e garantire così il proprio fine spirituale della salvezza dell'uomo. Per mantenere il raggio universale della sua azione, la Chiesa cattolica è infatti portata a una concentrazione della sovranità, simile a quella degli Stati moderni, definendosi ad imitazione di questi come *societas perfecta*, e realizzando un processo di *confessionalizzazione*, in base al quale l'appartenenza non è determinata soltanto dalla condivisione di un comune credo, ma da professioni di fede giurate e di obbedienza. Passa quindi dalla difesa della *libertas ecclesiae* alla difesa delle immunità ecclesiastiche, come esenzione e privilegio giuridico ed economico, rispetto alla società moderna che tende invece all'uguaglianza di fronte alla legge, a prezzo anche di compromessi con il potere politico che limitano la sua libertà di critica profetica.

Si apre quindi la strada ai conflitti sia tra potere del papa e potere politico, fino ai nuovi Stati liberali e democratici, sia interni al cattolicesimo verso coloro che sono aperti alla creazione di un nuovo tipo di autorità spirituale, in dialettica con i poteri politici emergenti. Altissimo è anche il prezzo pagato, al suo interno, per il processo di imitazione dello Stato (anche nelle forme e nei simboli) con un parallelismo tra le due uniche *societates perfectae*, particolarmente nell'esaltazione della centralizzazione e della giuridicizzazione: oggi è la Chiesa cattolica che rimane l'unica a definirsi tale.

Veniamo così a comprendere il *processo di secolarizzazione dentro la Chiesa*, che rimane prevalente oggi, in cui - mi sembra confermato anche da questa lettura - abbiamo gli ulteriori elementi negativi dell'assenza di consapevolezza storica e di un'ampia visione, con la ripetizione di schemi ormai falliti. Prodi analizza ampiamente il punto centrale della contesa con gli Stati e i poteri politici: *il potere sulle coscienze*.

Diversamente dalle Chiese evangeliche-riformate, che si avviano verso un'alleanza istituzionale e ideologica con lo Stato, realizzando una più intrinseca simbiosi con la moderna società borghese, il tentativo della Chiesa cattolica romana è invece quello di costruire una *sovranità parallela* di tipo universale a quella degli Stati, sempre più monopolizzatori di ogni aspetto della vita. Non riuscendo a sostenere la concorrenza sul piano degli ordinamenti giuridici, punta tutte le sue carte sulla definizione di un territorio spirituale in qualche modo alternativo, in concorrenza a quello politico, alla legislazione e ai poteri statali: un nuovo governo delle anime. Il semplice cristiano è definitivamente trasformato in "fedele"; il popolo è separato dall'ordine clericale. L'affermazione di questo potere "indiretto" porta alla costituzione di un "corpo" ecclesiastico sovrastatale e sopranazionale, che disciplina il clero e le anime dei sudditi-fedeli, con la difesa delle immunità e dei privilegi ecclesiastici.

La contropartita data agli Stati moderni è il riconoscimento completo, messi



da parte i conflitti precedenti, del vincolo di coscienza della legge positiva per il cristiano: chiunque esercita un potere politico, come ministro di Dio, può vincolare in coscienza all'obbedienza delle leggi positive, che vengono sacralizzate. La custodia della frontiera tra le due obbedienze rimane saldamente nelle mani della Chiesa cattolica, con l'elaborazione sistematica dell'etica cristiana e con la confessione. Questa sovranità si esercita in modo diretto sui fedeli cattolici, e "indiretto" sul potere politico, spostando il centro dell'interesse dal campo dogmatico a quello etico-morale.

Il Concilio di Trento costituisce uno spartiacque tra due epoche diverse: si compie un grande sforzo per la formazione di una nuova "teologia pratica", la teologia morale come branca autonoma della teologia, un corpo di dottrine e di norme etiche che tendono a governare la vita quotidiana in modo autonomo rispetto al diritto. Con l'autorità e l'autonomia del magistero si intende dare risposta allo smarrimento, dovuto allo sviluppo della coscienza, dell'individuo angosciato dal non saper più riconoscere il suo ruolo in un ordine e in una gerarchia stabile, e lacerato al proprio interno tra norme morali della coscienza e leggi del diritto positivo, tra il peccato e il reato, frattura prima impensabile.

Attraverso la confessione la Chiesa cattolica crea una sede alternativa o concorrente ai tribunali dello Stato, mentre colloca il giudizio finale di Dio in una sfera trascendente e misteriosa. La morale si restringe man mano alla sfera della disciplina ecclesiastica della sessualità e del matrimonio, mentre i grandi delitti, un tempo ricondotti alla sfera religiosa, come quelli relativi alla vita economica e sociale, al centro delle norme canoniche, sono sempre più saldamente in mano dello Stato. La penitenza acquista un valore centrale avvicinandosi alla pratica della direzione spirituale e strumento di disciplinamento del fedele, guida alla vita di perfezione. Attraverso la proposta di una pluralità di identità spirituali collettive differenti si tenta di dare risposta ad una delle esigenze della modernità.

La cura delle anime è il punto centrale della riforma tridentina: la giustificazione della presenza sacerdotale sta ora unicamente in questo, diversamente che nella Chiesa medievale in cui lo statuto economico e sociale del clero trovava auto-justificazione nell'intero sistema sociale. Nel modello dell'azione pastorale appare prevalere sulla santità la prudenza politica, sull'ansia della riforma e della testimonianza evangelica l'amministrazione quotidiana. Rispetto al Vangelo come unica regola per il cristiano, si accentua nella via della santità il valore in sé del "ruolo" dentro l'ordine gerarchico, e l'idea che, nel voto religioso, il legame giurato dell'obbedienza prevalga sull'impegno di seguire la via evangelica e che questo voto rappresenti un di più rispetto all'azione nel mondo.

È questa una questione totalmente ancora aperta. Si pensi anche ai processi di beatificazione degli ultimi Papi, più in funzione della rappresentazione pubblica del loro ruolo che per il loro esempio di santità. È il riepilogo di un



periodo iniziato molti secoli fa: dalla devozione per il Papa al culto per il papato; la funzione stessa del Papa come segno di santità, indipendentemente dai comportamenti e dalla concreta testimonianza cristiana.

Riconoscere il grande tentativo di adeguamento alla modernità del Concilio di Trento significa, per l'autore, considerare che molte delle componenti storiche alla base del paradigma tridentino non esistono più o sono in grande crisi. Capire questo porta all'invito di "*ritornare a Trento*", nel senso di rimettere al centro della riflessione teologica il tema della storia della salvezza e della grazia, e di come porre oggi il tema del pluralismo delle vie di perfezione, delle strutture ecclesiastiche e della disciplina del popolo cristiano. Il tema oggi va posto a quell'altezza, riaprendo anche questioni non affrontate, o tuttora aperte, dal Vaticano II, non tanto perché "tradito" quanto piuttosto perché momento conclusivo della modernità più che inizio di un nuovo ciclo.

Sono ora possibili solo alcune *riflessioni sull'oggi*, poste da questa analisi storica. Le contraddizioni nella Chiesa cattolica, oggi particolarmente tragiche, nascono dalla sopravvivenza della forma di Stato sovrano, del diritto canonico, della gestione del potere, del sistema concordatario, reso obsoleto dalla crisi delle chiese confessionali e della visione della religione identitaria di un popolo. All'interno della Chiesa cattolica, la falsa concezione circa l'esercizio di un proprio diritto autonomo e parallelo porta, tra l'altro, agli attuali equivoci circa la punibilità e l'impunità del clero da parte delle leggi civili. All'esterno, il ricorso sempre più frequente allo Stato per trasformare il peccato in reato si ritorce contro la capacità della Chiesa stessa di generare norme morali per i propri membri.

Al centro, si pone in modo drammatico e non più procrastinabile la scelta tra la continuazione di un ordinamento generale astratto e centralizzato e la ripresa di una tradizione pluralistica e sinodale, necessaria in quanto l'universalità non va più difesa da Stati nazionali, che hanno perso sovranità, ma incarnata nel nuovo mondo globalizzato. La Chiesa cattolica rimane, invece, legata alla cultura europea e all'ideologia della sua superiorità e del progresso come espansione del suo modello. Interessante, a questo proposito, è l'analisi delle missioni in rapporto con il colonialismo, che, in nome dell'alleanza (diventata subordinazione) con le potenze colonizzatrici, ha portato al fallimento della spinta di rinnovamento della Chiesa stessa, alla repressione delle forme di trasmissione del messaggio evangelico nel terreno fornito da altre culture e a una cristianizzazione solo come costruzione di una Chiesa latina mondiale con uniformità totale in ogni campo.

Un ulteriore tema di fondo riguarda la mancanza di un'adeguata riflessione del passaggio dall'adesione alla Chiesa basata sulla trasmissione ereditaria-familiare-politica, propria dei secoli dell'era medievale-moderna, ad una adesione attraverso l'esperienza personale e il confronto.

Siamo oggi di fronte al bivio tra un nuovo monopolio cosmico del potere e



la valorizzazione della coscienza dell'individuo. La Chiesa cattolica rimane ancorata alla prima versione, mantenendo l'illusione di conservare l'autonomia e l'universalità del suo magistero attraverso il potere diretto sulle coscienze, e di determinare così la legge positiva di regolamentazione della vita quotidiana e dell'ordine sociale.

Carlo Bolpin

## 2. Il dialogo è finito?

Brunetto Salvarani, teologo da tempo impegnato nel dialogo ecumenico e interreligioso, nel suo ultimo libro *Il dialogo è finito?* (ed. EDB, Bologna 2011) dopo aver descritto la crisi attuale dei rapporti interreligiosi e tra chiese cristiane, causata dai mutamenti epocali in atto (dalla globalizzazione alla crisi della fede e al secolarismo), afferma tuttavia la necessità e l'urgenza di ridare priorità al dialogo quale unica possibilità di vera "umanizzazione", e propone nuovi percorsi di realizzazione.

L'approvazione del documento *Nostra aetate* (1965) a conclusione del Concilio Vaticano II, apre finalmente il dialogo tra la chiesa cattolica, i cristiani del mondo e i credenti di altre religioni. Questo documento pone fine a un lunghissimo periodo di chiusura segnato dal paradigma "*extra ecclesiam nulla salus*" (fuori dalla chiesa non c'è salvezza) e inaugura una stagione di confronto interreligioso, introduce inoltre una svolta decisiva per l'incontro tra teologi cristiani e rappresentanti del popolo ebraico e regola i rapporti con le religioni mondiali.

L'autore, partendo dalla storia del Novecento, mette in luce i primi passi del dialogo interconfessionale (ecumenico), le tappe più salienti e i suoi documenti ufficiali, ponendo in risalto avanzate e regressi sia a livello istituzionale sia a livello di base (incontri di preti, pastori, laici...). Oggi purtroppo questo dialogo appare in una situazione di criticità. Scarsi sono infatti i risultati a livello istituzionale; mentre sono più significativi quelli che partono dal basso, coinvolgendo credenti disposti a "porsi in questione".

La situazione che stiamo vivendo oggi - con le profonde trasformazioni economiche e sociali, e il fenomeno della globalizzazione spesso accompagnato da un senso di precarietà e di insicurezza verso il futuro - sollecita l'autore a chiedersi se ci sia ancora spazio "per il dialogo, per un rapporto positivo con l'alterità nel tempo del ritorno della religione sulla scena del villaggio globale e del pluralismo religioso" (pag. 54) e dopo che per anni si era ipotizzato la *fine della religione* e la *sconfitta di Dio*.

Effettivamente oggi c'è un recupero del sacro a vari livelli, ma si nota tuttavia una frammentarietà e una contraddittorietà nell'intendere il sacro; certamente si deve parlare di un Dio plurale. Dalla *new age*, alle chiese libere...

Autorità e potere

al fondamentalismo: molti sono i modi di intendere Dio. Si assiste cioè "a un aumento consistente, da una parte, di un fenomeno di soggettivizzazione delle credenze, e dall'altra, di una ricomposizione individualizzata delle pratiche religiose" (pag. 60).

Anche per l'uomo moderno si modifica il quadro di riferimento del secolo scorso in quanto l'umanità si trova a essere interdipendente in ogni porzione del mondo. Si deve parlare quindi di uomo planetario con tutto il suo bagaglio di fragilità e instabilità, incapace di intessere rapporti sociali veri, attraversato da esperienze spesso disumanizzanti. Da questo contesto scaturisce la necessità di un'educazione alla cittadinanza, che tenga conto sia del globale sia del locale, e che renda l'individuo responsabile e rispettoso delle differenze.

L'autore analizza i diversi contributi di studiosi teologi che hanno approfondito il pluralismo religioso (Paul Knitter, Andrés Torres Queiruga, Michael Amaladoss) ed evidenzia che il dialogo tra le religioni assume oggi connotazioni diverse per la nuova situazione in cui si muove l'umanità e per le difficoltà che si pongono nel cammino della comunicazione a causa del profondo mutamento delle relazioni umane e del rinnovamento del pensiero.

Come il dialogo, così anche la prassi missionaria vive una crisi di identità e di crescita: Philip Jenkins sottolinea che il cristianesimo si è spostato a sud del mondo e chiama "le religioni del BRIC" quelle che si identificano con quattro potenze emergenti: Brasile, Russia, India, Cina.

Anche questo spostamento al sud e le continue trasformazioni in atto obbligano a cercare e a percorrere strade diverse nella realizzazione della missione: "la costruzione di un mondo più equo, sostenibile, partecipato e rispettoso delle differenze è certo, e prima di tutto, un compito politico ma è anche un'irrinunciabile sfida missionaria, religiosa, culturale, educativa che chiama in causa tutti i soggetti che ne sono protagonisti" (pag. 100).

Nella chiesa cattolica sono usciti vari documenti che affrontano la questione del dialogo. Quattro i livelli del percorso: il primo è il *dialogo della vita* e coinvolge persone che si sforzano di vivere una dimensione di apertura e di condivisione verso l'altro; il secondo, il *dialogo delle opere*, coinvolge persone che lavorano insieme per obiettivi di promozione umana, giustizia sociale e pace nel mondo; il terzo è *dialogo degli scambi teologici* riservato agli esperti che cercano di conoscere più profondamente la propria fede e anche quelle degli altri fino ad apprezzarne i valori spirituali; il quarto è *dialogo dell'esperienza religiosa* in cui credenti di diverse fedi si incontrano per ricercare assieme la "verità," pregare fino alla forma più alta del contemplare insieme.

Attuare uno di questi livelli richiede disponibilità e impegno poiché il dialogo si realizza attraverso le persone: uomini e donne che partendo da sé e dal loro vissuto si rendono disponibili a percorrere insieme un cammino abbandonando le precomprensioni che spesso si hanno sull'altro/a e che costitu-



iscono ostacolo a un costruttivo confronto. Solo l'ascolto nella reciprocità e nella riconosciuta differenza apre alla speranza di una possibile comunione.

Per questo è necessario creare occasioni che si basino non solo sulle conoscenze reciproche delle rispettive fedi e sui documenti delle varie chiese, ma soprattutto su impegni specifici che consentano di lavorare insieme per migliorare il futuro del mondo. Bisogna ricordare che alla base del dialogo ci sono aspetti teologici fondanti il cristianesimo: partendo dai primi capitoli della Genesi fino all'evento Gesù Cristo, l'essere umano non è un solitario ma è sempre in relazione con l'altro. Allora le diversità vanno viste come un arricchimento reciproco e non come pretesto per uno scontro di civiltà.

La lettura di questo agile volume, che consiglio, propone una panoramica esauriente della situazione complessa in cui si trovano le differenti fedi religiose, evidenzia i "luoghi" dove si vivono buone pratiche di dialogo, e sollecita i credenti delle varie fedi a un impegno comune per la realizzazione di un mondo di pace e di giustizia.

Lucia Scrivanti

### 3. Riflessioni attorno a uno studio su Etty Hillesum

Nell'ultimo numero di *Esodo* (n. 4 del 2011) si può leggere la recensione di uno studio su Etty Hillesum pubblicato da Apeiron. Si tratta di tre saggi su alcuni aspetti della figura di Etty, proposti circa un anno fa in Italia, saggi sui quali, per le questioni che solleva e per come sono affrontate, è forse il caso di ritornare.

Una delle preoccupazioni principali dell'autrice, infatti, sembra essere una valutazione critica dell'attenzione accaparratrice del mondo cattolico olandese nei confronti del pensiero di Etty Hillesum. Non conosco la questione vista dall'Olanda, e forse la preoccupazione dell'autrice è giustificata. Mi chiedo invece se ci sia una qualche analogia con il mondo cattolico italiano, tale da giustificare la riproposizione della questione anche in Italia. C'è qualcuno in Italia oggi (e forse c'è mai stato?) che, dentro e fuori del mondo cattolico, voglia accaparrarsi il pensiero e l'esempio di vita di Etty Hillesum? Ugualmente, la critica che viene fatta nei confronti dell'"approssimazione" di "quelli che insistono a utilizzare antologie e florilegi" colpisce qualcuno anche in Italia? A parte i florilegi sulla Hillesum, che non sembra riempiano i cataloghi delle nostre case editrici, neppure mi sembra si vedano in giro tanti studiosi o lettori appassionati che ritengono esaustivo e definitivo, per la conoscenza del pensiero di Etty Hillesum, quello che si può leggere oggi in Italia. Piuttosto è vero il contrario, e cioè che da più parti si sente sottolineare la necessità di poter finalmente leggere i suoi diari in una edizione integrale e con una traduzione che faccia riferimento all'edizione critica di quegli scritti, edizione presente ormai da qualche decennio in Olanda, da un decennio in lingua inglese e dal 2008 in francese. La casa editrice

Autorità e potere

Adelphi, sollecitata da più parti e in varie occasioni, ne promette da tempo la pubblicazione. Questo e non altro, men che meno letture edulcorate e agiografiche, ci si aspetta da tempo in Italia nei confronti di Etty Hillesum.

Uguualmente, rispetto ai saggi in questione, sembra difficile pensare che chi frequenta da tempo gli scritti straordinariamente intensi e umani della Hillesum, e ancora più chi ne viene a contatto per la prima volta, senta la necessità di conoscere le disquisizioni raffinate e fredde di teologi intenti a disquisire su un pensiero, dopo averlo scarnificato e deprivato dell'esperienza drammatica e tragica in cui è nato e dalla quale è stato in parte prodotto.

Anche in sede storica, un analogo problema si pone. Più di qualcuno si interroga quanto serva una storia senza vita, senza anima, mentre sembra non sfiorare l'autrice dei saggi. Un esempio, tanto per capirci. Uno dei tre capitoli è dedicato all'amicizia, definita nel titolo "particolare", tra Etty Hillesum e Tide (Henny Tideman), e quando la studiosa si imbatte in un bacio che ha certamente, comunque lo si voglia vedere, dei caratteri particolari, non lo ritiene degno di una considerazione: non un paragrafo, una riga, una parola che spieghi, contestualizzi, aiuti a capire. Non ci si accorge del fatto o non si ritiene che gli aspetti strettamente individuali siano degni di una qualche sia pur minima considerazione? Se è vero che agli occhi di uno storico un diario e un contratto notarile di compravendita in alcuni aspetti sono analoghi, siamo sicuri di coglierne la verità storica se li trattiamo con lo stesso atteggiamento mentale, lo stesso animo? Sembra che ci sia un modo di fare storia che ritenga scientifico ritrarsi e quasi ignorare territori dove c'è vita che pulsa, quando si sono situazioni particolari, eccezioni.

Sulle perplessità mi fermo, perché mi preme un'altra considerazione che questa pubblicazione trascina con sé, dal momento che a me sembrerebbero necessari altri approfondimenti oggi in Italia.

È evidente che la figura e il pensiero di Etty Hillesum, come di tante altre protagoniste della tremenda tragedia che le ha schiacciate, pur nella sua profonda e specifica individualità, difficilmente possa essere riproposta al di fuori e separata da quella stessa tragedia. Nella sua profonda e peculiare umanità, Etty Hillesum non può non richiamare il grande tema, oggi urgente più che mai, della memoria, una memoria intesa non come commemorazione di un tempo passato, ma come progetto per un futuro che ci coinvolge tutti e come sistema di valori su cui costruire un contesto civile. Come conservare questa memoria nelle giovani generazioni, come tenerla viva nel sentire comune anche a partire da questa e da altre simili tragedie?

I testimoni diretti hanno svolto un ruolo prezioso ed essenziale per trasmettere questo ricordo. Chiunque abbia assistito, in una qualsiasi scuola, all'incontro tra studenti e uno scampato alla *shoah* ha certamente percepito quanto preziosa ed efficace sia una testimonianza diretta. Oggi, purtroppo, i testimoni



sono quasi tutti scomparsi mentre è tutt'altro che scomparsa la necessità di mantenere viva la memoria di quell'insensato genocidio, anzi, per alcuni aspetti, si pone con una forza e una drammaticità nuove.

David Bidussa, nel suo "Dopo l'ultimo testimone" (2009) osserva: "Il testimone è interessato a una storia che faccia perno sulla sua esperienza; lo storico deve considerare i molti attori sulla scena e perciò produrre una ricostruzione che abbia anche una funzione universalistica. Ovvero si rivolga a chi non c'era". Lo storico, secondo Bidussa, ha la possibilità della penultima parola: partendo, cioè, dalla consapevolezza storica attenta alle molte fonti che utilizza, egli deve produrre una "ricostruzione documentata in cui l'obiettivo è una approssimazione per difetto alla descrizione di ciò che è avvenuto per davvero". Lungi dal porre in contrapposizione visioni e "narrazioni" della realtà diverse, è il caso di chiedersi se la ricostruzione documentata (che deve sempre e necessariamente esserci, pena il sentimentalismo romantico che tutto accomuna in una poltiglia indistinta di emozioni spurie) non rischi da sola di essere insufficiente. Chi e come sostituirà la narrazione viva, emozionata, forte, vitale dei testimoni diretti, senza i quali la memoria rischia di per sé di restare incapace di presa su larghe fasce della popolazione? Perché il problema sta qui: sapere con precisione le fasi e i tempi di una battaglia di Annibale è e può restare senza problemi una questione per addetti ai lavori, ma le tragedie che storicamente hanno prodotto l'intolleranza e l'odio razziale, e l'indifferenza di massa che ha permesso la tragedia, non sono e non possono in alcun modo essere una questione riservata ad addetti ai lavori tecnicamente attrezzati.

E allora il come raggiungere un pubblico che si tiene mediamente informato, ma che non affronterebbe mai, per motivi diversi, la "pesantezza" di un saggio storico o filologico su temi socialmente essenziali, è presente oggi. Possiamo dire che in questi casi la storiografia da sola non basti, men che meno una storiografia che basta a se stessa, che si preoccupa di parlare solo agli storici? C'è una memoria che si mantiene viva solo quando, nel rigore documentale e storico, riesce ancora a commuovere riproponendo "reinventando" restituendo vite vere, piene, vibranti, non brandelli fotografati con la precisione fredda dell'obiettivo. C'è una differenza che non sfugge a nessuno tra il visitatore commosso di Auschwitz e il visitatore indifferente o tutt'al più incurioso (sono le guide che accompagnano ogni giorno centinaia di visitatori per i blocchi del campo di sterminio a evidenziarlo).

C'è bisogno ancora, anche in assenza di testimoni diretti, di proporre un ricordo emozionato, certo rigoroso ma narrato col linguaggio della particolarità, della partecipazione, della vita, della "poesia".

"In un campo deve pur esserci un poeta, che da poeta viva quella vita e la sappia cantare" - osserva Etty in una delle ultime note del suo diario.

Beppe Bovo

## 4. Conciliare Ares e Afrodite

Secondo lo psicanalista junghiano James Hillman (*Il potere, come usarlo con intelligenza*, Rizzoli 2002) la forma del potere più consolidata nella nostra società è l'economia, la potenza del denaro e degli affari. Anche se non operiamo direttamente nel campo, le nostre azioni si modellano sulle idee di commercio, consumo, mercato, scambio, profitto, domanda, proprietà. L'Economia, il Dio della civiltà mondiale, governa anche con mezzi psicologici, definisce i sommersi e i salvati, distribuisce premi e punizioni quali ricchezza e povertà, vantaggi e svantaggi. L'Economia abita l'inconscio, luogo in cui maggiore è il bisogno di analisi psicologica. Le idee che governano gli affari sono prevalenti rispetto all'idea di bellezza, verità, giustizia, in tutto il pianeta sono realmente universali.

Che cosa costituisce il potere del *business*? O più semplicemente cos'è il potere?

Per rispondere al quesito, Hillman si propone di smontare gli stereotipi relativi all'idea del potere: "Denaro è potere; conoscenza è potere; l'informazione è potere; potere uguale forza"; di illustrare una fenomenologia delle idee sul potere; di estendere l'idea del potere all'ambito dei sentimenti e dello spirito. Vuole analizzare il mondo delle idee con la convinzione che nelle idee risiedono forze divine e demoniache, archetipi rappresentati nel mondo mitico delle divinità. Nella capacità di affrontare la forza distruttiva delle idee e di ascoltare il mondo archetipico per costruirne di nuove sta, secondo Hillman, la vitalità della cultura.

Con la crisi attuale dell'economia anche l'eroica del potere sta cambiando: la Crescita e l'Efficienza verranno controbilanciate dal Servizio e dalla Manutenzione. Le macchine, le tecnologie possono cambiare ma, se la mente non cambia i suoi miti, saranno sempre Ercole, Marduk e Mosè a controllare la stanza dei bottoni. L'Efficienza appare come la via che porta al potere e lo consolida, ma non può rappresentare una ragione sufficiente per l'agire umano, perché confonde il mezzo con il fine, rappresenta il lato oscuro del Dio Economia che spinge avanti nel nome dell'efficienza la civiltà occidentale. Anche la Crescita che muove la nostra società ha i suoi lati oscuri: crescita del debito pubblico, della disoccupazione, dell'inquinamento del costo della vita e così via. Gli eroi leggendari, Ulisse, Enea, Psiche, Persefone, Orfeo, Dioniso, Ercole seppero compiere una discesa per apprendere valori diversi da quelli che regolavano le attività alla luce del sole, ritornando con uno sguardo capace di vedere in un tempo oscuro.

Un buon Servizio infatti si libera dal paradigma della produttività per fondarsi su altri valori come il piacere della bellezza dell'esecuzione, la qualità del gesto. È sostenuto da Gaia perché produce il minimo danno e



incrementa il valore dell'armonia. Si sposa quindi alla Manutenzione, che rispetta e difende ciò che tocca con la mano, cioè ogni cosa che sta intorno a noi.

Nell'affrontare la fenomenologia del potere Hillman parte dall'analisi del complesso di potenza di Jung, che viene associato a un'altra potente forza psichica: la sessualità. Queste forze sono rappresentate da due figure mitologiche: Ares/Marte e Afrodite/Venere, che in qualche modo, secondo Jung, si contrappongono perché dove vi è amore non c'è volontà di potenza e dove regna la volontà di potenza manca l'amore. Infatti l'idea del potere richiama l'idea di dominio, di subordinazione, di dispotismo. Allora l'interrogativo che sorge, da parte di genitori che vogliono guidare i loro figli, di operatori sociali che si prestano per aiutare i loro assistiti, di dirigenti che organizzano i loro dipendenti, riguarda la possibilità o meno di esercitare potere senza per questo dominare: *"Come è possibile agire senza dominio, senza controllo oppressivo e tuttavia realizzare?"*

È possibile conciliare Ares e Afrodite?

Secondo Hillman è possibile. Per confermare ciò dapprima prende in esame in modo analitico gli stili del potere. Analizza venti parole che concorrono all'idea del potere, che vanno rilette in modo approfondito, destrutturizzandole e interpretandole attraverso i miti. Si va dal controllo, il cui antagonista è Dioniso, all'ufficio che richiama il servizio, dal prestigio, all'esibizionismo, perché la vita si mette in mostra dall'inizio, all'ambizione, alla reputazione, all'ascendente, alla resistenza. Poi ancora la *leadership*, la concentrazione, l'autorità, la persuasione, come potere di seduzione di Atena e Afrodite, il carisma, che dipende in parte dalle situazioni ed è qui rappresentato da Giovanna d'Arco, Napoleone, Martin Luther King e altri. E ancora: l'entusiasmo, per cui usa la metafora del drago nel sangue, la decisione che libera potere. L'intimorire, la tirannia, il veto e il purismo richiamano il dominio di Saturno. Alla fine prende in esame il potere sottile associato a Demetra/Cerere, a un potere femminile. Il potere di concepire, mettere al mondo, nutrire, proteggere, far crescere rappresenta il modello archetipico di potere che difficilmente trova posto nei modelli economici, si avvicina piuttosto al modello della creazione di un Dio che consente il mondo, ritirandosi. Il principio che governa non deve essere onnipotente e onnisciente, manifesta la forza di un Dio che riduce il proprio dominio attraverso un intelligente autocontenimento.

Ma che idea di potere si può rinnovare rispetto all'idea prevalente oggi della potenza declinata sulle parole dell'economia? Dopo le idee tipiche associate al potere Hillman affronta le figure del mito legate ai modelli del potere, agli archetipi che interpretano il futuro. Oscilla tra cinque scenari di futuro: il ritorno ciclico, la depressione, il verde della speranza, la catastrofe apocalittica,



Autorità e potere

il razionalismo ben amministrato. Tra questi scenari si muovono due personaggi mitici: Ermes/Mercurio che governa le comunicazioni e Estia, la divinità del focolare, che pone attenzione alla vita immediatamente percepibile. Lo sguardo lungo accanto all'attenzione della prossimità. Anche Ares e Afrodite, amore e potere, non sono in opposizione, sono le nostre idee che hanno contrapposto queste forze.

La soluzione sta nel pensare al plurale: il mondo non è unico, neppure il potere e l'amore che si manifesta in molte varietà. Anche la semplicità richiede una mente consapevole della complessità. Sono le idee che governano la nostra condotta quotidiana; il mondo è governato dal potere delle idee.

Chiara Puppini

## 5. Il Tetto: A 50 anni dal Concilio

Il n. 287 (Gennaio-Febbraio 2012) della rivista bimestrale *Il Tetto*, che esce a Napoli dal 1964, contiene articoli e documenti sul Concilio a 50 anni dalla sua apertura, oltre alla consueta approfondita attenzione per i problemi della città e della situazione politica italiana, e all'ampia rassegna di libri, riviste, iniziative culturali.

L'editoriale del direttore Pasquale Colella analizza le speranze portate dal Concilio e non avviate o progressivamente rinchiusse dentro le logiche istituzionali. La riflessione si pone tra due poli. Come ha scritto, dopo la chiusura del Concilio, il teologo domenicano Yves Marie Congar, uno dei "padri" conciliari, quest'evento per la chiesa non può essere un termine finale, ma una tappa decisiva. Doveva infatti essere un inizio di quella "*reformatio ac renovatio Ecclesiae*", che deve permanentemente caratterizzare la vita della chiesa. All'altro polo, la citazione di Hans Kung, che scrive oggi: "Io non ho abbandonato la speranza che possa sopravvivere una chiesa universale e tollerante, rispettosa della verità che è sempre più grande di qualsiasi altra cosa, che si sforzi di imparare dalle altre religioni e lasci un'autonomia adeguata alle chiese locali, regionali e nazionali e, per questo, sia rispettata dagli uomini, cristiani e non".

Renato Cervo, allora dirigente dell'Azione Cattolica, propone alcune pagine, presentate in un libro del 1992 (Vittorio Merinas, *Che ne è del Concilio?* Ed Sisifo), di molti tra i protagonisti profetici della chiesa e della cultura italiana. Non è un'operazione di nostalgia e rimpianti, ma trasmette voci molto attuali sui temi lasciati aperti e non affrontati. Mi sembra sia confermata l'idea che il Concilio sia la conclusione di un'epoca e non un nuovo inizio che rimane tutto da elaborare e da fare. Il dramma è che l'istituzione gerarchica si è arroccata nella difesa della vecchia cristianità e che nelle comunità cristiane si ha una dimenticanza collettiva dei documenti conciliari (chi li conosce? li legge?). Gli uni e gli altri preferiscono accettare e subire quello che viene definito lo "scisma silenzioso", un "fai da te" che non trova modi e luoghi di confronto e ricerca comune. In



particolare alcuni degli interventi pubblicati nella rivista individuano questi nodi.

Ernesto Balducci già allora, 1992, vede il modello della “restaurazione” subito messa in atto: “monarchia pontificia; centralità del Vescovo e del prete; ricerca di garanzie e privilegi da parte degli ordinamenti statali; pretesa di usare la legge civile per rendere normativa la morale cattolica”. Nota come esista una “galassia di comunità che non trovano interesse contestare le direttive dall’alto (...). Si limitano ad ignorarle”.

Franco Barbero evidenzia le ambiguità del Vaticano II che non ha affrontato con sufficiente profondità l’ecclesiologia, il ruolo della Parola di Dio nella vita della chiesa, la libertà di coscienza.

Per Mario Gozzini le questioni lasciate irrisolte dal Concilio riguardano: la Collegialità episcopale; la figura del prete (celibato, esclusione delle donne dal ministero, rapporto tra sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ordinato); credibilità della chiesa (denuncia dei meccanismi perversi e delle “strutture di peccato” che caratterizzano i rapporti economici).

Anche Paolo Ricca sottolinea come la Collegialità sia stata largamente ridimensionata e mortificata, aggiungendo che il governo della chiesa è rimasto rigidamente monarchico e in mano a una curia ingessata. La seconda delusione del postconcilio riguarda l’ecumenismo. “Lo spirito costantiniano continua a soffiare con forza, la ricerca del privilegio e delle posizioni di forza continua”.

Il teologo Luigi Sartori valuta i Documenti del Vaticano II “testi ambigui perché testi di compromesso”. “Mi danno tracce nettissime di un linguaggio e di una forma di chiesa e di teologia che è del passato”. La chiesa disegnata dal Concilio (anche per questi limiti?) stenta assai a tradursi in realtà: “L’ecclesiastico prevale sull’ecclesiale”. La corsa alla “legalità”, all’imposizione di leggi e “quindi all’obbedienza cieca” nasconde “il senso di una fragilità di tipo antropologico, psicologico e sociologico. Si tratta della cosiddetta *paura dell’altro*”.

I germi di una chiesa che si mette in ascolto dello Spirito e dei segni dei tempi sono presenti in tre documenti pubblicati. Il primo è il *Messaggio di Natale 2011* della Conferenza Episcopale del Ciad, che denuncia la “strategia di dominio” in atto da parte di forze economiche, politiche e militari. Oltre che per la conoscenza di una realtà di cui sappiamo poco, leggere questo testo è interessante per riflettere sul ruolo di un episcopato in un Paese dove i cattolici sono minoranza. Il secondo documento è la *Lettera di Natale* scritta da alcuni preti del Triveneto “La chiesa del Vangelo e del Concilio Vaticano II con le porte sempre aperte”. Si trova anche nel sito di *Esodo*. Il terzo è il documento elaborato e diffuso da “Noi siamo chiesa” (Sezione italiana del movimento internazionale *We Are Church* per la riforma della chiesa cattolica) dal significativo titolo “Autocritica per uscire dal berlusconismo e passo indietro delle gerarchie”.

Carlo Bolpin

Autorità e potere

## Suggerimenti di letture

Olivier Clement, *Il potere crocifisso*, Qiqajon.

Alcune citazioni dal libro: "Ogni uomo, per il fatto stesso della sua esistenza, detiene un potere, è potere. In virtù del suo essere stesso, egli esercita un'azione sul suo ambiente e sul mondo". "Ma sappiamo bene che c'è anche, come qualcosa che misteriosamente precede le nostre scelte, il mistero del male (...). Allora sopraggiunge l'orgoglio di possedere se stessi, e la potenza buona dell'essere è parzialmente vampirizzata dalla sete di dominio e di oppressione dell'altro". "Nella prospettiva evangelica, il vero potere è quello del Dio crocifisso: un potere che vuole l'alterità dell'altro fino a lasciarsi uccidere per offrirgli la resurrezione. Perciò il potere assoluto - quello di Dio, del *Pantokrator* - s'identifica con l'assoluto dono di sé, con il sacrificio che comunica la vita agli uomini e fonda la loro libertà". "Il potere *che serve* diventa, nel senso etimologico della parola, *autorità*; *auctoritas* viene dal verbo *augere* che significa far maturare, far crescere. Cercare di sottomettersi a ogni vita per farla crescere in pienezza".

Piero Stefani, *Gli alberi si misero in cammino. Visioni bibliche della politica*, Cittadella editrice.

La Bibbia oscilla tra la chiamata alla liberazione propria del *paradigma esodico* e la consapevolezza del pericolo idolatrico della politica; "da un lato il potere è indispensabile, dall'altro esso è aperto ad ogni sorta di degenerazioni; quanto evita il caos nel contempo lo produce". Il libro percorre la Scrittura mostrando come di volta in volta il male derivi dal re o errompa dalla mancanza di potere: di volta in volta si è costretti a optare per il male minore. È questa la *rivoluzione biblica* da cui prende avvio la *laicizzazione della politica*. Tre sono i passi del Nuovo Testamento presi in considerazione e interpretati nel loro contesto, in modo perciò diverso da come solitamente si fa, considerandoli come formule ripetute strumentalmente: "Rendete a Cesare quello che è di Cesare, a Dio quello che è di Dio" (Mt 22, 15-22; Mc 12,13-17; Lc 20, 20-26); "Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini" (At 5,29); "Non vi è potere se non da Dio."

Piero Stefani, *Davanti a Dio*, Quaderni di Camaldoli.

Il volume contiene anche interventi molto interessanti di Giuseppe Barbaglio. Stefani mostra una figura di Mosè radicalmente diversa da quella che spesso ci viene presentata: il detentore del potere di trasmettere e far rispettare la Legge avuta direttamente da Dio, che ha vinto il Faraone e ha portato il suo popolo fuori dal deserto. Mosè era un uomo molto povero, umile (*anaw*) più di ogni *'adam*. Non ha alcun privilegio; "è unico non perché ha qualcosa in più degli altri, ma perché consente a tutti gli altri di essere come lui (...) dischiude a tutti gli altri la possibilità di avere la sua stessa esperienza di Dio". L'unicità di Mosè non è l'ascolto di Dio, a cui tutti sono chiamati, ma il fatto che in lui l'ascolto si



trasformò in dialogo (su questo si vedano i libri recensiti in *Esodo* 4/2008).

José M. Castello, *Fuori dalle righe. Il comportamento del Cristo*, Cittadella.

Il capitolo che ci interessa è "Gesù e il potere", in cui si afferma che il desiderio del potere è più forte anche di quello del denaro. Il principio stabilito più volte nel Vangelo è che chi pretende di stare al di sopra degli altri, di avere più potere e sottometterli, non può entrare nel regno di Dio. Invece occorre diventare come bambini, persone senza diritti, abbassarsi fino ad essere schiavi. L'esemplarità segna la differenza tra potere e autorità. Questo spiega anche la caratteristica dei miracoli di Gesù, per i quali nel Vangelo non si parla mai di potere: lo stesso Gesù attribuisce le guarigioni alla fede degli infermi. L'autorità (*exousia*) di cui si parla nel Vangelo "non si può interpretare come se fosse un potere (*dynamis*)".

Adriana Destro-Mauro Pesce, *L'uomo Gesù*, Mondadori.

Per la nostra riflessione è particolarmente interessante l'analisi della scelta itinerante di Gesù, che implica l'autospogliazione, l'abbandono e il distacco di ogni luogo, attività, relazione (la famiglia, il lavoro, la proprietà, ruoli sociali...) che possano rappresentare responsabilità, poteri e interessi parziali, di cerchie, strati, ceti in potenziale conflitto con altri.

Paul Ricoeur, *La logica di Gesù*, ed Qiqajon Comunità di Bose.

In questa raccolta di testi curati da Enzo Bianchi, Ricoeur parla della fede cristiana come un "vedere paradossi" (Lc 5,26), che spiazzano, inquietano, disorientano e riorientano, rompono certezze, luoghi comuni, abitudini. Uno dei paradossi proposti è che "l'unico potere di Dio è l'amore disarmato". Significativamente Ricoeur preferisce parlare di Dio come onni-amante piuttosto che onnipotente.

Giuseppe D'Avanzo, *Inchiesta sul potere*, a cura di Attilio Bolzoni e Leopoldo Fabiani, Gruppo Editoriale L'Espresso S.p.A. 2011.

In questo volume, edito dopo la scomparsa del giornalista de "la Repubblica" Giuseppe D'Avanzo, vengono raccolte le inchieste fatte da lui sui poteri occulti e meno occulti dal 1991 al 2011, anno della sua morte. Si va dal "caso Gladio" ai "processi del Cavaliere e la struttura delta", passando per i processi di mafia, la storia di *Telekom Serbia*, il *NigerGate*.

Gli intrecci tra la politica di casa nostra e i poteri internazionali risultano ancora più evidenti nell'"Impero di Putin", nel "Rapimento di Abu Omar". Non mancano inchieste che rimandano a intrighi molto complessi come "L'11 settembre". Egli stesso motiva il suo lavoro con questa affermazione: "Un'inchiesta giornalistica è la paziente fatica di portare alla luce i fatti nella loro forza incoercibile e nella loro durezza. Il buon giornalismo sa che i fatti non sono mai al sicuro nelle mani del potere e se ne fa custode nell'interesse dell'opinione pubblica".

Autorità e potere

Jay Haley, *Strateghi del potere, Gesù Cristo, lo psicoanalista, lo schizofrenico e altri ancora*, Raffaello Cortina Editore 2009.

L'autore, uno dei fondatori della terapia familiare e della scuola di Palo Alto, indaga attraverso le figure dell'ironia e del paradosso i meccanismi di potere che si instaurano nelle relazioni tra i gruppi, nella famiglia e nella psicoterapia. Con una leggerezza graffiante e sorridente scrive alcune pagine, che contengono osservazioni serissime, su: "Le tattiche di potere di Gesù Cristo", "L'arte di essere schizofrenico", "Come avere un pessimo matrimonio". La sua attenzione è focalizzata sulla trasformazione del rapporto terapeutico negli ultimi trent'anni che "da un'allegria e serena consultazione con un saggio filosofo" che dava molto peso al passato e molto meno al presente e ai processi di cambiamento, è mutato in un "processo attivo nel quale si dice alle persone cosa fare in modi subdoli o diretti". Al contrario propone di adottare nella terapia il modello di armonia e moderazione della filosofia dell'Aikido, modello tratto dalle arti marziali e religioni orientali: "L'arte di difendere se stessi e la società senza approfittare degli altri o recare loro un danno".

Concita De Gregorio, *Così è la vita, Imparare a dirsi addio*, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino 2011.

La nostra società esorcizza la vecchiaia e la morte, negandole, camuffandole, soprattutto nascondendo ai bambini queste realtà inevitabili nel percorso di vita. Concita De Gregorio, com'è nel suo stile, racconta storie, episodi, aneddoti in cui la presenza della malattia e della morte sono non solo non evitati, ma vissuti con una leggerezza che nulle toglie alla profondità dei sentimenti. Il libro si rivolge soprattutto ai ragazzi perché sappiano vivere intensamente le relazioni, che solo così possono lasciare una traccia profonda in ciascuno e trasformare il dolore nella forza della presenza che permane anche dopo l'addio.

"Mi ha insegnato a piantare i bulbi dei fiori a testa in giù, così ogni anno fioriscono. E siccome lui è morto ma io i bulbi li pianto e fioriscono ancora, allora non è per niente andato sulle nuvole. È andato nei fiori" - scrive Carmen, sette anni, dopo la morte del papà.

È luogo comune pensare all'anarchia come rifiuto del potere in sé. Agli interessati segnaliamo l'editrice *éléuthera* che pubblica testi della pratica anarchica, come "efficace forma di organizzazione", e che delineano "i tratti costruttivi dell'approccio libertario, egualitario e solidale (...) per una riappropriazione dal basso del controllo sociale" contro ogni forma di dominio. L'editrice ha pubblicato testi di Ivan Illich, Albert Camus, dell'esperienza Zapatista. Particolarmente interessante e illuminante, con analisi anticipatrici, è Simone Weil, *Incontri libertari*. Della stessa va letto *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi.

a cura di Carlo Bolpin e Chiara Puppini



S...CONFINANDO

## ***Esodo sconfina dal Veneto***

*Finora gli Osservatori pubblicati riguardavano fatti e problematiche del Veneto. Ora, a cura di redattori che operano in Campania e in Friuli Venezia Giulia, apriamo una nuova rubrica. L'obiettivo è di segnalare e analizzare realtà, esperienze, situazioni, avvenimenti, che riteniamo qualificanti nella nostra ricerca, relativi a queste aree di riferimento. Il metodo è in particolare quello dell'intervista, della documentazione sul campo, direttamente con i protagonisti locali, per dare visibilità a chi spesso è dimenticato, rimosso dai mezzi di comunicazione e dall'attenzione pubblica. Le tematiche riguardano la marginalità e il disagio sociale, le iniziative di solidarietà e di lotta all'esclusione, le chiese locali, le proposte di etica civile...*

*Confidiamo che questo sia uno strumento ulteriore di riflessione sui problemi più generali che ci riguardano a partire dalla pratica sociale locale e che faccia reciprocamente conoscere pezzi del nostro paese sui quali continuiamo ad avere luoghi comuni e stereotipi.*

### **Al di là del muro**

A uno sguardo rapido, dal finestrino dell'automobile, può apparire persino innocuo. Quanto almeno lo può essere una caserma militare. Una ex caserma, per la precisione: la "Ugo Polonio", già sede del Battaglione Logistico "Gorizia". Abbandonata quando si è stabilito che il nemico non sarebbe più venuto da est, da quel confine distante solo poche decine di chilometri. Un muro continuo, interrotto solo da un pesante e massiccio portone metallico. Impossibile capire cosa c'è dietro. Dentro. C'è il CIE (*Centro di identificazione ed espulsione*) di Gradisca d'Isonzo. Un luogo di domande, più che di risposte: chi c'è rinchiuso, cosa succede lì dentro, quanti sono, come vivono. E, soprattutto, perché sono lì, cosa fanno. Cosa faranno. Cercare le risposte è un lungo percorso ad ostacoli. Accanto al CIE, a Gradisca, lungo la statale che conduce ad Udine, dietro quello stesso muro, c'è anche il CARA (altra sigla: *Centro Accoglienza Richiedenti Asilo*): meno impermeabile all'esterno. Più conoscibile. Un po' diverso dal CIE.

Sono strutture (fisiche ed organizzative) volute e previste dal nostro legislatore per la "gestione" della politica migratoria. Una questione complessa. Impossibile, quindi, da decifrare e analizzare in poche battute. Il lungo muro lungo via Udine, però, come gli altri dodici muri simili sparsi in tutta Italia, può dire parecchio del modo con il quale la questione viene affrontata, almeno nel nostro Paese. È un'immagine concreta, tangibile. Traduce nel quotidiano visioni e idee. Realizza scelte e decisioni prese, quasi sempre, su comodi tavoli di lavoro, in confortevoli stanze o aule. Da persone che, probabilmente, non hanno mai visto i volti di coloro che sono dietro a quelle mura, mai sentito le loro storie, mai immaginato per loro un futuro.

### Chi c'è dentro ai CIE?

Per ironia della sorte o per cinismo, le dichiarazioni d'intenti, scritte appunto a tavolino, sono persino plausibili. Dicono che le persone nei CIE vengono accolte, assistite, sfamate, vestite, curate, alloggiate, istruite, ecc. Tanto da venir definite "ospiti" della struttura. Non fosse per le recenti terribili e vergognose immagini di Lampedusa, che hanno dato un'idea abbastanza chiara e alla luce del sole (o delle fotoelettriche) di cosa succede in un CIE, sarebbe da crederci. Invece è meglio porsi le domande. Oppure fare come il giornalista Fabrizio Gatti dell'*Espresso* che si è finto un clandestino per poter raccontare la sua odissea e darsi, quindi, le risposte che cercava.

Una prima domanda. Chi c'è dentro ai CIE come quello di Gradisca? Dovrebbero esserci persone extracomunitarie prive di documenti ed entrate clandestinamente nel nostro Paese. Qui dovrebbero essere identificate ed "espulse" nei loro Paesi d'origine. È davvero così? *Medici Senza Frontiera* ha svolto due inchieste, prima sui CPT (*Centri di Permanenza Temporanea*) e poi nei CIE, che dei CPT sono la recente trasformazione (decreto "Misure urgenti in materia di sicurezza pubblica", convertito poi nella Legge 125/2008).

Nell'ultimo *dossier* del 2010 emerge che all'interno di questi luoghi è possibile incontrare: "cittadini comunitari; richiedenti asilo; stranieri che hanno vissuto molti anni - alcuni con casa, famiglia e figli - in Italia (il 50% degli intervistati era in Italia da più di 5 anni, alcuni da più di 10 anni); stranieri nati in Italia; stranieri appena arrivati in Italia; stranieri con permesso di soggiorno scaduto (il 30% degli intervistati); stranieri e cittadini comunitari provenienti dal carcere (45% dei trattenuti secondo i dati riferiti dall'ente gestore o dalle Prefetture); cittadini stranieri destinatari di un ordine di espulsione come sanzione alternativa alla detenzione". Tutti assieme. Un universo eterogeneo, nel quale convivono persone con storie, esperienze, prospettive ed esigenze completamente diverse. Com'è possibile, si chiede MSF, "in tale contesto articolare un'idonea pianificazione e realizzazione di interventi di assistenza, sostegno e protezione in qualsiasi ambito?". La struttura diventa un parcheggio. Mancano, persino, le linee guida generali, per cui, sempre secondo MSF, ogni centro fa storia e organizzazione a sé.

### ...una vera e propria sospensione del nostro diritto costituzionale

Ma come si vive, allora, nei CIE? Come ospiti? La realtà è che le persone all'interno di questi luoghi sono dei veri e propri reclusi. Non solo. Sono reclusi, in buona parte, senza aver commesso nessun reato. L'istituzione dei primi CPT nel 1998 (Legge Turco-Napolitano) prevedeva in questi luoghi una "detenzione amministrativa" (massimo 30 giorni), il tempo per disporre il rimpatrio degli stranieri. Ora il prolungamento dapprima a 180 giorni (previsto nell'agosto del 2009), poi fino a 18 mesi (ulteriore legge del



ministro Maroni del 2011), di fatto, trasforma i CIE in vere e proprie prigioni, e le persone "ospitate" in carcerati. Una sanzione impropria, peraltro, ed estranea persino alle garanzie previste dal nostro diritto penale e carcerario.

"A me pare si tratti di una vera e propria sospensione del nostro diritto costituzionale e dei diritti fondamentali della persona umana", afferma la pastora Mirella Manocchio della Chiesa Valdese di Udine. Una volontaria che opera nel vicino CARA, ma che nel CIE non mette più piede da molti anni. Come la pastora di Udine rispondono allo stesso modo altri volontari, associazioni, gruppi che seguono la vicenda del CIE. "Non si può entrare. Da quando hanno tolto loro anche i cellulari non sono riuscita a parlarci nemmeno al telefono", confida Genni Fabrizio della *Tenda della Pace* di Monfalcone.

Al CIE entrano gli avvocati. Alcuni riportano che ai colloqui con i loro assistiti sono presenti anche gli agenti di pubblica sicurezza. Da non molto tempo entra con una certa frequenza don Paolo Zuttion, direttore della *Caritas* e cappellano del carcere di Gorizia. "C'è molta, molta sofferenza. Chi è rinchiuso ha bisogno di essere ascoltato, di non sentirsi rifiutato...".

Il CARA, come si diceva, è in parte diverso. Gli "ospiti" hanno maggiore possibilità di movimento. Le associazioni di volontariato possono entrare ed offrire il loro sostegno. Ancora la pastora Manocchio: "Si tratta di un aiuto economico per piccole spese o per pagare gli avvocati che li aiutano nei ricorsi, oppure la consegna di vestiario".

### "LasciateCIEntrare"

La questione della mancanza di trasparenza è un altro capitolo che non fa altro che aumentare l'inquietudine che si percepisce lungo questo muro largamente impermeabile. Una circolare del ministro Maroni dell'aprile 2011 proibiva l'ingresso di qualsiasi giornalista nelle strutture dei CIE. Perché? Nei mesi successivi si è formato un comitato composto da giornalisti, ma anche da personalità del mondo culturale e politico: "LasciateCIEntrare". Proteste, *sit in* come i tanti che si sono susseguiti nel corso di questi anni davanti ai cancelli della struttura.

La neo-ministro Anna Maria Cancellieri ha finalmente abolito la circolare: i giornalisti potranno entrare. Per il momento, però, sembra ci sia una situazione di *stand-by*. A Gradisca, pare, nemmeno questo: i giornalisti, per il momento, non entrano.

### ...vivono in condizioni migliori il mio cane e anche i carcerati

Nel febbraio 2011, una settimana di scontri, incendi e devastazioni hanno portato al collasso il centro. La situazione di affollamento e di promiscuità, le carenze igienico-sanitarie, ambientali (più volte denunciate) non



potevano non deflagrare. A seguito delle manifestazioni di protesta, nel luglio dello scorso anno nel CIE è entrato l'onorevole Carlo Monai (Idv). "Francamente vivono in condizioni migliori il mio cane e anche i carcerati": questo il laconico commento del politico all'uscita dalla visita. "Dormono per terra, senza neppure un materasso, in ambienti asfittici. La loro ora d'aria si riduce a dieci minuti di libertà per due volte al giorno in spazi di pochi metri quadrati, dove è consentito loro di fumare due sigarette al mattino e altrettante alla sera". Allora nella struttura erano presenti 59 persone, in gran parte tunisini. Ora, riferisce il direttore della Caritas di Gorizia, sono presenti una trentina di persone. Muri, gabbie, gabinetti fatiscenti. Inattività. Giovani costretti per settimane e mesi a non fare nulla in ambienti inadeguati.

"La mattina dopo la giornata della Memoria, uno dei ragazzi accolti nel CIE - racconta ancora don Zuttion - mi ha detto: ha visto i *lager* in televisione ieri sera? Noi non siamo così, ma anche noi siamo abbandonati, la nostra dignità non è considerata".

### Non luoghi

Non è solo il giovane tunisino a riprendere l'immagine dei *lager* o dei campi di concentramento. Cosa sono, dunque, questi luoghi? Sono, in effetti, dei *non luoghi*. Strutture dove sono in vigore convenzioni diverse da quelle che regolano la convivenza al di qua del muro. Un muro che segna una separazione fisica, etica, civile. Una sorta di extra-territorialità. Luoghi di sospensione. Nei quali rinchiodare persone che alcuni, senza aver appreso nulla dalla storia, considerano ancora altri uomini *non uomini* o perlomeno *meno uomini* "ai loro occhi". Sospesi dai diritti e dalle regole ufficiali del circuito sociale ed economico per poter essere sfruttati in un circuito parallelo, senza (o con meno) regole e meno vincoli.

Ha scritto Bertold Brecht: *Prima di tutti, vennero a prendere gli zingari e fui contento perché rubacchiavano. Poi vennero a prendere gli ebrei e stetti zitto perché mi stavano antipatici. Poi vennero a prendere gli omosessuali e fui sollevato perché mi erano fastidiosi. Poi vennero a prendere i comunisti ed io non dissi niente perché non ero comunista. Un giorno vennero a prendermi e non c'era rimasto nessuno a protestare.*

Giorgio Pilastro



ASSOCIAZIONESODO

## Esodo: un'associazione, una rivista, un sito

Una comunicazione a tutti voi, amici di *Esodo*.

I quaderni trimestrali che la nostra associazione invia ai suoi soci (socio diventa chiunque versi la quota per l'abbonamento alla rivista) vogliono offrire spunti, interrogativi, riflessioni ai lettori. Sono tanti semi che offriamo a chiunque voglia riceverli, conservarli, accudirli e farli germogliare. In terza di copertina i lettori stessi sono invitati a inviare i loro interventi per l'arricchimento delle monografie in costruzione: la rivista, nelle nostre intenzioni, dovrebbe risultare dalla collaborazione tra esperti, redattori, lettori.

Spazi e tempi della rivista, spesso, non offrono la possibilità di aumentare il dialogo tra quanti condividono il nostro stesso *Esodo*. E le 80 pagine della stessa rivista sono insufficienti a contenere tutto il materiale che ci viene inviato o che intendiamo offrire. È per questo motivo che abbiamo pensato all'apertura del **nuovo sito** - *www.esodo.net* - dell'associazione e dunque anche della rivista. Rivista e sito, dunque, non sono in alternativa ma in un rapporto di reciproca interazione.

Il sito offre una pluralità di contenuti. Nelle due **sezioni dedicate all'associazione e alla rivista** sono raccontate la storia di *Esodo*, le nostre iniziative e i progetti che ci vedono coinvolti, oltre a informazioni sul collettivo redazionale e sulle campagne di adesioni. Dalla pagina "*Tutti i numeri*" è possibile accedere alle annate della rivista dal 1995 al 2011 e alla versione digitalizzata dei numeri a partire dal 1980. La sezione "*Echi di Esodo*" nasce proprio dalla volontà di costruire un dialogo fecondo con i nostri abbonati/soci, che possono interagire sul numero appena pubblicato ("*Riflessioni sul lavoro*" in attesa del prossimo numero), su quello che stiamo costruendo ("*In preparazione*") o partecipare al dibattito che caratterizzerà il nostro impegno nei prossimi mesi ("*Emergenza etica ed educativa*"); infine temi, dibattiti ed opinioni che non riguardano i temi affrontati trovano spazio in un'apposita pagina ("*Confronti*"). Segnaliamo inoltre lo spazio dedicato alle "*Quisquilie*", rubrica curata da Aldo Bodrato e al dialogo che egli tiene con quanti vogliono interagire con lui ("*Caro Aldo...*").

Completano i contenuti di *www.esodo.net* lo spazio dedicato alle "*petizioni ed appelli*" che ci vedono coinvolti, uno spazio dedicato alle "*Proposte editoriali*" e infine l'elenco di "*Siti amici*" di *Esodo*.

Speriamo che questa pluralità di informazioni e contenuti sia apprezzata da tutti voi. Ve la offriamo perché vi sentiate sempre più co-pratagonisti del nostro e vostro.... *Esodo*.

Davide Meggiato



## 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 del suo sviluppo.*

Il prossimo numero monografico di *Esodo* affronterà - cosa non agevole - il tema dell'etica. Per avere una percezione della sua complessità basta far riferimento ad alcune delle tante generiche considerazioni sul tema (serve più etica! I comportamenti dovrebbero essere più etici!), oppure alle sue moltissime correlazioni (praticamente con tutte le manifestazioni del sapere e del comportamento umano): economia etica, finanza etica, bioetica, comunicazione etica, etica dell'ambiente, ecc. Tutte queste espressioni aspirano o presuppongono una sorta di *status* deontologico cui l'etica dovrebbe riferirsi. Quale etica? Quale idea di bene? Alcune affermazioni sono talmente indeterminate da risultare banali o, addirittura, retoriche. Altre, invece, lo sono decisamente meno. Tutte esprimono, comunque, una sensazione di disagio e di incertezza (più o meno cosciente) ben più profondi di un generico riferimento all'esigenza di una maggiore etica.

Porsi delle domande potrebbe essere un metodo per affrontare la questione etica nella realtà che viviamo. Porsi domande più che cercare risposte. Affrontare il tema non dando per scontato nulla. Nemmeno il fatto che esista realmente la percezione di un disagio etico, pur raccogliendo istanze e sollecitazioni che vanno in questa direzione. Chiedersi se esiste davvero un disagio etico, vuol dire, innanzitutto domandarsi quanto questo disagio possa essere diffuso e, soprattutto, quanto sia effettivamente sentito interiormente: è una percezione personale, profondamente sentita o l'accettazione di una esigenza mediata dall'esterno (*media*, gruppi d'opinione, ecc); esistono davvero e chi sono i "barbari" che appaiono in molti comportamenti, espressioni, atteggiamenti?

Siamo davvero certi che si tratti di una "nuova barbarie" e non solo - almeno nel nostro Paese - della riproposizione ciclica di un modo d'essere? Quale percezione ha il cittadino dello Stato che lo governa? Quale senso civico di vita comune ha maturato il popolo italiano? In che modo sono coinvolte le varie agenzie educative in questo processo (la scuola, la famiglia...)? È possibile (ma è davvero necessario?) in una società multietnica, multiculturale e multireligiosa costruire un'etica comune? Come conciliare valori apparentemente inconciliabili? Quanto le religioni hanno influito e possono ancora farlo in un processo di crescita etica o quanto, invece, sono esse stesse degli agenti sociali di tale disagio? È possibile impostare un'etica al di fuori delle religioni?

*la redazione*

*I dati forniti dai soci sono oggetto di trattamento per finalità dell'Associazione. Titolare del trattamento è l'Associazione culturale Esodo, nella persona di Manziega Gianni (D. Lgs 30/6/2003, n. 196).*

---

*Collettivo redazionale:*

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Viviana Boscolo, Beppe Bovo, Paolo Caena, Paola Cavallari, Marta Codato, Giorgio Corradini, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Davide Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Giorgio Pilastro, Chiara Puppini, Carlo Rubini, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti.

*Collaboratori:*

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Angelo Casati, Lucio Cortella, Paolo De Benedetti, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, 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. 1 gennaio-marzo 2012

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 27.00
soci sostenitori	Euro 70.00
soci all'estero	Euro 35.00

Versamento su c/c postale 10774305 intestato a:

**Esodo** C.P. 4066 - 30170 VE-Marghera oppure  
IBAN: IT 11 V 07601 02000 000010774305  
causale: quota associativa *Esodo*

<http://www.esodo.net>

E-mail: [associazionesodo@aliceposta.it](mailto:associazionesodo@aliceposta.it)

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

---

Euro 7.00  
(iva comp.)